UNIVERSIDAD DE CANTABRIA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA MODERNA



UNIVERSIDAD DE CANTABRIA

TESIS DOCTORAL

Formas y lenguajes de la brujería en la Castilla interior del siglo XVIII: Imágenes y realidades en contraste

Realizada por: Dª. MARÍA GÓMEZ ALONSO

Dirigida por: D. TOMÁS ANTONIO MANTECÓN MOVELLÁN

Dª. MARINA TORRES ARCE

Escuela de Doctorado de la Universidad de Cantabria

Santander 2018

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 7

CAPÍTULO PRIMERO
CONSTRUCCIÓN DEL IMAGINARIO DE LA BRUJA: MODELOS Y ARQUETIPOS 33

1. Delitos y cuestiones terminológicas en torno a la definición y percepción de la brujería 35
2. Los ecosistemas de la bruja castellana: espacios y momentos 47
3. Caracterización: reconstruyendo a la bruja y hechicera castellana del siglo XVIII 63
   3.1. ¿Más mujeres y de más edad entre los acusados? 66
   3.2. Estado civil y estatus socioeconómico 78
4. ¿Construyendo imaginarios? 85

CAPÍTULO SEGUNDO
MAGIA BLANCA Y MAGIA NEGRA: LAS PRÁCTICAS Y SUS EFECTOS EN EL IMAGINARIO DE LA BRUJA Y LA HECHICERA 89

1. Brujería y magia negra: el maleficio 91
   1.1 Maleficios sobre las personas y sus bienes. 92
   1.2 Otras capacidades maléficas de la bruja 112
2. La hechicería y los ámbitos de acción de la magia blanca, las curaciones de la salud y el alma 121
   2.1 La hechicería, ¿magia curativa? 123
   2.2. Los recursos mágicos para el control del amor y otras "pasiones" 131
      2.2.1 Los instrumentos y prácticas de la hechicería amorosa castellana. 131
      2.2.2 Contextos y entornos de aplicación de los hechizos amorosos 148
3. De la ejecución del maleficio y el hechizo a sus efectos reales e imaginarios 160
4. Las buenas y malas artes 179

CAPÍTULO TERCERO
EL PAPEL DE LA BRUJA EN SU ENTORNO Y LA SOCIABILIDAD BRUJERIL 183

1. Experiencia de vida y trayectoria vital 187
2. La bruja como sujeto activo: construcción de una autoridad, poder y fama 201
   2.1. El proceso de auto-construcción de la imagen de la bruja 202

2.2. Fama de bruja: poder y autoridad conferida 216
2.3. La fama como forma de supervivencia 225
3. Relaciones entre brujas: del aquelarre a la sociabilidad vecinal y familiar 229
4. Transmisión de saberes 242
5. Consideraciones sobre el papel de la bruja en su entorno 261

CAPÍTULO CUARTO
LA RESPUESTA DEL ENTORNO ANTE LA BRUJA: ENTRE LA INTEGRACIÓN Y LA REPRESIÓN 265

1. La bruja como elemento anormal: los procesos de etiquetamiento social 268
2. Brujería y hechicería, entre la integración y la exclusión social 277
3. La reacción institucional 294
4. Brujas y hechiceras como epicentro de (in)tolerancia 311

CONCLUSIONES 317

FUENTES MANUSCRITAS 333

FUENTES IMPRESAS 338

BIBLIOGRAFIA 339

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

AHN: Archivo Histórico Nacional

ADC: Archivo Diocesano de Cuenca

Coord./Coords : Coordinador/a (es)

Dir./Dirs.: Director/a (es)

Exp.: Expediente

F./ff.: Folio (s)

Leg.: Legajo

P./pp.: Página (s)

RESUMEN

El fenómeno de la brujería ha sido posiblemente uno de los más polisémicos y recurrentes en las sociedades humanas. Refiere al ámbito de las creencias, la magia y conecta con la vida cotidiana. Quizá por eso ha suscitado grandísimo interés en cada contexto histórico, además de, por supuesto, en la historiografía, en estudios antropológicos, psicológicos o literarios. Al analizar las expresiones del mismo y las formas de control desplegadas para contenerlo, la Edad Moderna adquiere un relieve especial, hasta el punto de haber propiciado la gestación de un lenguaje que impregna, con connotaciones alegóricas, aún el de nuestros días, puesto que se conocieron en esa etapa histórica manifestaciones singulares de la *brujería*, la *brujomanía* y la *caza de brujas*. La primera alude al campo de gestación y concreción de un fenómeno muy variado. La segunda a los contextos que propiciaban que se generara la brujería y se mostrara con nitidez, así como también que se desarrollaran mecanismos de control derivados del establecimiento de límites a la tolerancia. La tercera alude al campo de la disciplina y represión. Esta investigación trata de atender a esos frentes de análisis a partir del estudio de la información dispensada por procesos inquisitoriales de tribunales de la Castilla interior en el siglo XVIII.

Esta Tesis Doctoral se une, desde un punto de vista histórico y promoviendo el estudio interdisciplinar de la materia, al interés sobre este apasionante fenómeno desde el punto de vista de quienes, aún siendo protagonistas del mismo, también han sido muchas veces olvidados en el estudio de la brujería: las propias personas que se configuraron como brujas, hechiceras, curanderos, saludadores, sacatesoros, loberos, encomendadores…; junto a ellas, sus familias y vecinos, los afectados, clientes, o testigos y receptores de sus prácticas mágicas. En definitiva, esta investigación se enfoca en los actores de este fenómeno y el entorno con el que interactuaban en la cotidianidad del mundo popular.

La construcción del imaginario de la bruja, sus prácticas, el papel activo en su entorno y la respuesta del mismo, tanto social como institucional, alternante entre la tolerancia y la intolerancia conforman algunas de las muchas cuestiones que se abordan en esta investigación. La complejidad en la percepción de las imágenes y realidades en torno a la brujería denota la necesidad de profundización en este tipo de análisis que, desde nuevos puntos de vista como los adoptados en esta Tesis Doctoral, nos permiten adentrarnos en las múltiples formas y lenguajes de la brujería, o más bien brujerías, pues lejos de tratarse de un fenómeno bien delimitado y definido, revestía multitud de facetas interesantes desde múltiples puntos de vista. Esta investigación aporta conocimiento singularmente sobre las dimensiones del fenómeno, así como sobre los discursos social e institucionalmente construidos en torno al mismo, las acciones y experiencias de los propios actores sociales, atendiendo a su condición, posición social y género.

Palabras clave: Brujería, hechicería, Castilla, siglo XVIII, tolerancia, intolerancia, vida cotidiana, caza de brujas, brujomanía, superstición, magia

ABSTRACT

The phenomenon of witchcraft has been possibly one of the most polysemous and recurrent in human societies. It has aroused great interest in each historical context, as well as, of course, in historiography, in anthropological, psychological and literary studies. Analyzing its expressions and the forms of control deployed to contain it, the Modern Age acquires a special relief, to the point of having propitiated the gestation of a language that impregnates, with allegorical connotations, even the one of our days, since they knew singular manifestations of the witchcraft, the witchcraft social psychosis and the witch hunt. The first one refers to the field of gestation and concretion of a very varied phenomenon. The second one refers to the contexts that caused witchcraft to be generated and be shown clearly, as well as to develop control mechanisms derived from the establishment of tolerance limits. The third one refers to the field of social discipline and institutional repression. This investigation tries to attend to those points of analysis from the study of the information dispensed by inquisitorial processes of courts in XVIII century Castile.

This Doctoral Thesis joins, from a historical point of view and promoting the interdisciplinary study of the subject, the interest on this exciting phenomenon from the viewpoint of those who, even being protagonists of it, have also been often forgotten in the study of witchcraft: the people who were configured as witches, sorceresses, healers, greeters, “sacatesoros”, “loberos”, “encomendadores” ...; together with them, their families and neighbors, people affected, clients, or witnesses and recipients of their magical practices. In short, this research focuses on the actors of this phenomenon and the environment with which they interacted in everyday life.

The building of the witch's archetypes, the active role of men and women considered witch in their own social environment and social and institutional responses towards the these circumstances, alternating between tolerance and intolerance, are some of the issues this research deals with. The complexity in the perception of images and realities around witchcraft denotes the need to deepen this type of analysis, from new viewpoints with a combination of quantitative and qualitative methodology, such as it is adopted in this Doctoral Thesis. This allow us to delve into the multiple forms and languages of witchcraft (in plural: expressions of witchcraft) because far from being a well-defined phenomenon, it had many interesting facets from multiple points of view. This research provides knowledge singularly about the dimensions of the phenomenon, as well as about the socially and institutionally constructed discourses around it, the actions and experiences of the social actors themselves, according to their condition, social position and gender.

Keywords: witchcraft, sorcery, Castilla, XVIII century, tolerance, intolerance, everyday life, witchhunt, witchmania, superstition, magic

INTRODUCCIÓN

El fenómeno de la brujería ha sido posiblemente uno de los temas más polisémicos y recurrentes en las sociedades humanas y ha suscitado grandísimo interés en cada contexto histórico, además de, por supuesto, en la historiografía, en estudios antropológicos, psicológicos o literarios. Al analizar las expresiones del mismo y las formas de control desplegadas para contenerlo, la Edad Moderna adquiere un relieve especial, hasta el punto de haber propiciado la gestación de un lenguaje que impregna, con connotaciones alegóricas, aún el de nuestros días, puesto que se conocieron manifestaciones singulares de la *brujería*, la *brujomanía* y la *caza de brujas*. La primera alude al campo de gestación y concreción de un fenómeno muy variado. La segunda a los contextos que propiciaban que se gestara la brujería y se mostrara con nitidez, así como también que se desarrollaran mecanismos de control derivados del establecimiento de límites a la tolerancia. La tercera alude al campo de la disciplina y represión. Esta investigación trata de atender a esos frentes de análisis a partir del estudio de la información dispensada por procesos inquisitoriales de la Castilla interior.

Esta Tesis Doctoral se une, desde un punto de vista histórico y promoviendo el estudio interdisciplinar de la materia, al interés sobre este apasionante fenómeno desde el punto de vista de quienes, aún siendo protagonistas del mismo, también han sido muchas veces olvidados en el estudio de la brujería: las propias personas que se configuraron como brujas, hechiceras, curanderos, saludadores, sacatesoros, loberos, encomendadores…; junto a ellas, sus familias y vecinos, los afectados, clientes, o testigos y receptores de sus prácticas mágicas. En definitiva, esta investigación se enfoca en los actores de este fenómeno y el entorno con el que interactuaban, que muy habitualmente coincidía más con la cotidianidad del mundo popular que con las bibliotecas eclesiásticas que recogían los tratados mágicos escritos por las cultas élites encargadas de perseguir y reprimir este tipo de creencias y prácticas consideradas supersticiosas.

Así se pretende con esta investigación aportar conocimiento sobre la brujería en la Edad Moderna desde el punto de vista de la esfera y la cultura popular en la Castilla interior, atendiendo a las creencias relacionadas con este fenómeno y las vivencias conectadas con el mismo en el espacio cotidiano. De igual modo, la documentación utilizada permite reconstruir las variedades y concreciones de la *brujomanía* y de las

cazas de brujas. Todo ello en el marco de todo un siglo, el XVIII, gran relegado en lo referente a la historiografía brujeril –y, sin embargo, con mucho que aportar al respecto–, y en un espacio tan amplio como es la Castilla interior, partiendo de que las connotaciones comunes son superiores a las diferencias regionales y buscando así ofrecer una perspectiva de conjunto. En esta investigación tal perspectiva se pretende abordar a partir de la rica información ofrecida por la actividad procesal de los tribunales inquisitoriales de distrito que controlaban el área donde se enmarca el estudio, los de Toledo, Cuenca, Corte, Valladolid, Santiago y Logroño, concretamente los procesos inquisitoriales conservados en estos tribunales.

Lejos de pretender realizar un análisis cuantitativo, del que ya tenemos abundantes estudios de algunos de los destacados autores que en las próximas páginas citaremos, esta investigación se orienta hacia el análisis cualitativo, desde el punto de vista sociocultural. Este encuadre, especialmente enfocado desde la cultura popular, pretende adentrarse en la problemática desde una perspectiva diferente a la que hasta ahora ha predominado en la historiografía y analizar cómo se insertaba la brujería en la comunidad popular. El objetivo es avanzar más allá de la percepción de la brujería desde el punto de vista de la cultura elitista, de la percepción eclesiástica, y de la represión del fenómeno desde las altas esferas culturales y de poder, y dirigir la investigación hacia la percepción de la brujería en contextos de la cultura popular. Con esta investigación se pretende avanzar interrelacionando la percepción de la brujería en la comunidad y la asimilación y utilización por parte de la propia bruja del ideario construido en torno a su figura por parte de la cultura popular y de la cultura elitista, así como su influencia en el ámbito de las relaciones sociales.

El presente estudio reflexiona sobre el imaginario y arquetipo de la bruja castellana del Siglo de las Luces y sus prácticas, en comparación con otros escenarios y periodos, analizando de forma integradora otras figuras y creencias íntimamente relacionadas con ella que muchas veces se han mantenido al margen –como es el caso de la hechicería–, y sin las cuáles consideramos que no es posible entender el fenómeno de la brujería en su conjunto. Además, se profundiza en una cuestión insuficientemente considerada en la historiografía, la construcción del carisma o autoridad ejercida por brujos y brujas en sus entornos sociales, así como su significación, con el fin de interpretar el fenómeno de la brujería moderna, atendiendo a toda su complejidad. Esto sin desatender la relación de la bruja con su entorno social, comunitario e institucional, introduciendo así el estudio de la brujería como elemento clave en los fenómenos de

integración, exclusión social, u objeto de mediación entre ambas realidades. Son materias que merecen análisis pormenorizados y sutiles para arrojar luz sobre un fenómeno tan complejo y que ha sido objeto de tanta controversia historiográfica.

1. Estado de la cuestión

El estudio del fenómeno de la brujería, así como la hechicería, el trato con el Diablo o las prácticas mágicas relacionadas con estas cuestiones, ha suscitado gran interés en el mundo académico. En ocasiones se ha considerado que, para hablar de los primeros estudios de brujería propiamente dichos, hay que dirigirse a la historiografía de finales de la década de 1960 y principios de la de 1970[1], momento en que tendría lugar la aceptación de esta temática en la historia profesional. No obstante, fue mucho antes cuando tiene lugar las primeras reflexiones sobre el fenómeno de la brujería, incluso desde principios de la Edad Moderna fue objeto de interés, reflejándose, por ejemplo, en la abundante tratadística de la época sobre esta temática.

Ya en la historiografía el siglo XIX aparecen diferentes interpretaciones del fenómeno de la brujería y la caza de brujas[2]. Con Montague Summers (1880-1948), un sacerdote y erudito inglés se inició una corriente de pensamiento que sostenía la realidad de los actos de las brujas y los fundamentos de las reuniones demoniacas, despertando el interés de numerosos historiadores[3]. Paralelamente se desarrollaba otra tesis que sostenía que la caza de brujas no había sido sino el fruto de la persecución de un grupo social de pequeños productores rurales oprimidos, negando que los brujos creyeran en la realidad demoníaca ni el poder sobrenatural, tal como argumentó Jules Michelet (1798-1814). En la línea de esta interpretación más racionalista, Wilhelm Gottlieb Soldan (1803-1869) planteó que la brujería había sido una invención derivada de las confesiones obtenidas

[1] AMELANG, J.S.: "Invitación al aquelarre: ¿hacia dónde va la historia de la brujería?, en *Edad de Oro,* 27, 2008, pp. 29-45.
[2] CAMPAGNE, F.A.: *Strix Hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009. Campagne realiza una importante revisión historiográfica sobre la brujería en general y el caso español en particular. En su análisis sobre la aparición de la brujería como objeto de estudio en el campo historiográfico en el siglo XIX presenta cuatro corrientes centrales en el estudio de la brujería: la racional, la romántica, la sostenedora de la idea de cultos precristianos en la brujería y la defensora de la persistencia de complejos floklóricos arcaicos en el campo europeo tardo-medieval.
[3] SUMMERS, M.: *The history of witchcraft and demonology,* Mineola, Dover Publications, 2007 (1926).

mediante tortura, siendo su represión ejemplo de intolerancia e irracionalidad[4]. Acordes con el nuevo paradigma de utilizar la documentación de forma escrupulosa para obtener una reconstrucción histórica, autores como Henry Charles Lea (1825-1909), George Lincoln Burr (1857-1938) o Joseph Hansen (1923-2004) llevaron a cabo una recopilación de documentación relacionada con las acusaciones de brujería[5].

Iniciado el siglo XX, otra teoría emergió de la mano de Margaret Murray (1863-1963), quien afirmaba la existencia de un culto pre-cristiano que había sobrevivido al paso del tiempo desde sus orígenes prehistóricos, manifestándose en reuniones clandestinas vinculadas a un culto diabólico por parte del cuerpo eclesiástico[6]. En 1921 publicó la primera de sus obras, generando gran controversia y unos años más tarde, en 1922, el antropólogo James Frazer publicó su teoría sobre el origen de las religiones[7], planteando la importancia del análisis de los rituales de fertilidad para comprender las religiones antiguas. Las teorías de Murray no fueron desacreditadas de forma consistente hasta 1970, pero durante todos esos años alimentaron una gran polémica.

El cuarto modelo o paradigma historiográfico sobre la brujería en esta época se relaciona con la teoría de la pervivencia de prácticas folklóricas ancladas desde tiempos remotos en una cultura indoeuropea sin delimitar. Esta corriente se identificó con las aportaciones de Carlo Ginzburg. Según la explicación planteada por esta corriente, las manifestaciones culturales juzgadas como hechos mágicos habrían sido una deformación de las prácticas folklóricas previas al cristianismo[8]. Mucho antes de Ginzburg, Jacob Grimm (1785-1863) planteó en 1835 que la caza de brujas había sucedido a raíz de la creación de un arquetipo equivocado del Sabbat derivado de la unión de elementos heréticos medievales junto con ciertas tradiciones precristianas[9]. En 1966 Ginzburg publicó su obra -no exenta de polémica por cuanto se asoció al paradigma planteado por Murray– sobre los *benandanti*, que analizaba la imagen del Sabbat centrándose en la

[4] Citado en AMELANG, J.S.: "Invitación al aquelarre…*op.cit.*, p. 33 y ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía en la Edad Moderna. Discursos y prácticas en torno a la superstición en el siglo XVIII*, Universidad de Córdoba. Servicio de Publicaciones, 2015, p. 55.

[5] CHARLES LEA, H.: *Materials toward a History of Witchcraft Cases, 1648-1706*, New York, Scribner´s, 1914; LINCOLN BURR, G.: *Narratives of the Witchcraft Cases, 1648-1706*, Scribner's, New York, 1914*;* HANSEN, J.: *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenyerfolgung*, Muchich, Oldenbourg, 1990. Citados en ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía en la Edad Moderna…op. cit.,* p. 55.

[6] MURRAY, M.: *El culto de brujería en Europa occidental*, Barcelona, Labor, 1978.

[7] FRAZER, J.G.: *La rama dorada: magia y religión*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1995 (1922).

[8] CAMPAGNE, F.A.: *Strix Hispánica…op.cit.*

[9] GRIMM, J.: *Deutsche Mythologie*, La Vergne, Lighnight Source, 2008 (1835).

esfera de las creencias populares otorgando al estudio de caso un papel protagonista[10]. Comenzando con esa primera obra y pasando por muchas otras hasta llegar a su *Historia nocturna* en 1989, Ginzburg fue introduciendo una visión nueva sobre la brujería que rechazaba los puntos de vista tradicionales que veían en el fenómeno simplemente una imposición de creencias desde las esferas letradas en unas pasivas clases populares[11].

Desde finales de 1960, las publicaciones basadas en intensas y profundas investigaciones de archivo se multiplicaron entre autores como Hugh Trevor-Roper[12], Keith Thomas[13] y su alumno Alan Macfarlane[14] o Gustav Henningsen[15], contribuyendo, desde muy distintas posiciones y planteamientos, a un renovado panorama historiográfico sobre la materia. Esa renovación ha venido de la mano de la publicación de monografías en las que recopilan todo tipo de informaciones sobre la brujería y su persecución por parte de la Inquisición en toda Europa durante época moderna aportando importantes reflexiones metodológicas y conceptuales. Se trata de estudios muchos de ellos centrados en las expresiones y concreciones de la brujomanía. Thomas fue un paso más allá relacionando la caza de brujas con los cambios socioeconómicos de la época, teorizando sobre la decadencia de la magia del siglo XVII como parte de las transformaciones que experimentaba la sociedad occidental que avanzaba hacia la Ilustración. También se introdujo con él y con su discípulo Macfarlane el estudio interdisciplinar de la brujería, incorporando perspectivas antropológicas en sus análisis.

Estudios europeos más recientes, y tal como ha apreciado James Amelang en una de las últimas publicaciones específicas en torno al estado de la cuestión sobre la temática relacionada con la brujería[16], continúan esa nueva línea de investigación abierta sobre la brujería abordada desde sus aspectos sociales y culturales, centrados en el fenómeno de la brujería desde el punto de vista de la cultura popular en contraposición a los iniciales estudios sobre su persecución desde las instituciones. Con el cambio de paradigma historiográfico y la ascensión de la historia cultural, la vida cotidiana cobró una gran

[10] GINZBURG, C.: *Il Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento,* Turino, Einaudi, 1966.
[11] AMELANG, J.S.: "Invitación al aquelarre…*op.cit.*
[12] TREVOR-ROPER, H.R.: *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays,* Nueva York, Harper, 1969.
[13] THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, London, Penguin Books, 1991 (publicado en su primera edición en 1971).
[14] MACFARLANE, A.: *Witchcraft in Tudor and Stuart England: a regional and comparative study*, Prospect Heights, Illinois, 1970.
[15] HENNINGSEN, G.: *El abogado de las brujas…op.cit.*
[16] AMELANG, J.S.: "Invitación al aquelarre…*op.cit.*

relevancia. Un ejemplo es el trabajo de Robin Briggs[17] sobre el contexto social y cultural de la brujería europea, centrándose en los patrones de sociabilidad, especialmente en el ámbito vecinal y familiar. También se han iniciado líneas de investigación en torno a aspectos teológicos, como el de Stuart Clark que centra su atención en el Demonio, tratando la brujería desde ese punto de vista[18]. La perspectiva de género ha sido otra de las novedades historiográficas que han irrumpido con fuerza en el panorama europeo del estudio de la brujería moderna. Resultan de gran de interés las aportaciones de autores como Alison Rowlands, relacionando la brujería con la vulnerabilidad de la mujer anciana, por ejemplo[19]. Tampoco se ha olvidado el papel del hombre en la práctica mágica en estudios como los de William Ryan[20].

Igualmente, algunos autores han introducido a la reflexión el elemento psicológico, enriqueciendo en gran medida los análisis e interpretaciones explicativas sobre el fenómeno de brujería. Estudios como los de Lyndal Roper, algunos de cuyos trabajos relacionan la brujería y la fantasía, introducen la perspectiva psicológica en el análisis histórico[21]. La colaboración de ambas disciplinas, psicología e historia, aún se encuentra en una fase muy inicial, pero los estudios que plantean análisis colaborativos arrojan interesantes resultados sobre la innegable existencia de poderosos factores psicológicos en el fenómeno de la brujería[22]. Desde este enfoque de estudio es mucho lo que queda aún por hacer, al igual que sobre la relación de la bruja dentro de los entornos sociales en que desarrollaba su vida cotidiana y actividad. David Sabean ha sido otro de los autores que han abordado la brujería desde el punto de vista de la historia social, enfocando su estudio a la relación de la bruja con la comunidad e introduciendo en el

[17] BRIGGS, R.: *Witches and Neighbours*: *The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Nueva York, Penguin Readers, 1996.
[18] CLARK, S.: *Thinking with demons: The idea of witchcraft in Early Modern Europe*, New York, Oxford University Press, 1999.
[19] ROWLANDS, A.: "Witchcraft and old women in Early Modern Germany", en *Past & Present*, 173, 2001, pp. 50-89.
[20] RYAN, W. F.: "The witchcraft hysteria in Early Modern Europe: was Russia an exception?", en *The Slavonic and East European Review*, 76-1, 1998, pp. 49-84.
[21] ROPER, L., "Witchcraft and Fantasy..." *op. cit.*
[22] BEVER, E.: "Witchcraft, female aggression, and power in the Early Modern community", *Journal of Social History*, 35-4, 2002, pp. 955-988; ROPER, L.: *Oedipus and the devil: Witchcraft, sexuality and religion in Early Modern Europe*, New York, Taylor & Francis, 2005; PANIAGUA, C.: "Psicología de la brujería", en *Ars Medica. Revista de Humanidades,* 2, 2003, pp. 160-17; AMELANG, J.S.: "Durmiendo con el Enemigo. El Diablo en los sueños", en *El Diablo en la Edad Moderna,* Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 327-356.

análisis una especial sensibilidad hacia el estudio de factores y elementos relacionados con fenómenos como la integración y la exclusión social[23].

James Amelang apunta también a otra línea de análisis de la brujería en la historiografía europea, centrada en el estudio de representaciones literarias y artísticas de la brujería, convergiendo así el trabajo de historiadores, estudiosos de la literatura e historiadores del arte, volviéndose a destacar la interdisciplinariedad como importante innovación en la historiografía europea de este tema[24]. De este modo, muchos historiadores, en su opinión, encuentran en la magia y la brujería una importante área de interés común, al tiempo que la historia de la literatura permite prestar una atención especial a las dimensiones más específicamente culturales del fenómeno de la magia y realizar una lectura más textualista de las fuentes históricas[25].

Estas colaboraciones multidisciplinares han enriquecido mucho el panorama historiográfico en lo que a estudios sobre brujería se refiere, especialmente con otra disciplina cuya participación se mantiene en auge desde su tímida introducción en los estudios de Keith Thomas: la antropología. Ronald Hutton es uno de los adalides más representativos en la historiografía europea de los últimos tiempos de la convergencia entre historia y antropología como colaboración muy enriquecedora para la comprensión de las realidades de la brujería[26].

En esta evolución del estudio europeo de la brujería en los últimos tiempos también ha aparecido una nueva tendencia, orientada al emergente enfoque socio-cultural de la brujería un poco más alejado del inicial análisis de la caza de brujas: la microhistoria. Si bien es cierto que en las últimas décadas se han escrito importantes síntesis sobre brujería y brujomanía en Europa, como la de Brian Levack[27], existe una evidente tendencia al estudio particular y concreto de casos temporal y espacialmente bien delimitados. Así, por ejemplo, habría que volver a destacar el trabajo de Lyndal Roper, en este caso en su obra *Witch Craze*, en el que recopila una serie de estudios de caso que permiten a la investigación histórica adentrarse en las dimensiones más humanas del

[23] SABEAN, D. W.: "The sacred bond of unity: Community though the eyes of a thirteen-year-old witch (1683)", en *Power in the blood: popular culture and village discourse in early modern Germany.* Cambridge, University Press, 1987, pp. 94-113.
[24] AMELANG, J.S.: "Invitación al aquelarre…*op.cit.*
[25] *Ibid.*
[26] HUTTON, R.: "Anthropological and historical approaches to Witchcraft: Potential for a new collaboration?", en *The Historical Journal*, vol. 47, 2, 2004, pp. 413-434.
[27] LEVACK, B. P.: *La caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1995.

fenómeno, más allá de cifras, magnitudes o proporciones[28]. Es habitual encontrar análisis sobre juicios o personajes especialmente relevantes ejemplificadores de ciertas características de la brujería que, en su estudio minucioso permiten aportar nuevas variables al análisis de esta temática permitiendo un estudio más profundo de la brujería a nivel popular y cotidiano. Es el caso del famoso estudio sobre la brujería de Zugarramurdi publicado por Gustav Henningsen[29].

En España, el fenómeno de la caza de brujas también ha suscitado gran interés científico en las últimas décadas, con la traducción de la bibliografía extranjera existente, la publicación de nuevas obras, o incluso la edición de algunas fuentes fundamentales como la obra de Pedro de Valencia[30], Pedro Ciruelo[31], Martín del Río[32] o Martín de Castañega[33]. También ha habido trabajos relevantes en España que dan muestra del interés de la historiografía reciente por llevar a cabo una renovación de los estudios preocupados por estas temáticas en torno a la brujería a partir de nuevos enfoques y el planteamiento de cuestiones diferentes, en dirección a lo cultural y lo cotidiano, poniendo el acento en la información cualitativa que arrojaba luz sobre los modos de vida en sociedad y la influencia de la brujería en la misma. Una de sus principales representantes es María Tausiet[34], que ha dedicado una línea de estudio a lo cotidiano en relación con la brujería, tomando en consideración los lugares de sociabilidad, poniendo el acento en el papel de la solidaridad o los conflictos sociales latentes en la comunidad y en la familia, relacionando, en definitiva, la brujería y la brujomanía con las experiencias de la vida cotidiana.

El trasfondo antropológico oculto tras el esoterismo brujeril y centrado en la sociedad que lo hace posible y que, al mismo tiempo, denuncia a las brujas y hechiceras, ha sido otra de las perspectivas abordadas por la historiografía española. Julio Caro Baroja

[28] ROPER, L.: *Witch Craze: terror and Fantasy in Baroque Germany,* New Haven, Yale University Press, 2006.
[29] HENNINGSEN, G.: *El abogado de las brujas…op.cit.*
[30] VALENCIA, P.: "Acerca de los cuentos de las brujas. Discurso de Pedro de Valencia dirigido al Illmo. Sr Don Bernardo de Sandoval y Rojas", en P. VALENCIA, *Obras completas, VII. Discurso acerca de los cuentos de brujas,* León, Universidad, 1997.
[31] CIRUELO, P.: *Reprobación de las supersticiones y hechicerías,* Madrid, Colección de Joyas Bibliográficas, 1952 (1538)
[32] RÍO, M.: *La magia demoníaca,* Madrid, Hiperión, 1991 (1624).
[33] CASTAÑEGA, M.: *Tratado de las supersticiones y hechicerías,* Madrid, Edición de Agustín de Amezúa, 1946 (1529).
[34] TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens: magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2007; TAUSIET, M.: *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2000.

fue uno de sus primeros representantes[35] y propulsor en la combinación de la metodología antropológica e histórica, reconociendo en el discurso demonológico, en este caso vinculado a la brujería, una puerta de entrada para indagar en los valores culturales, sociales, políticos y epistemológicos que funcionaban en esta época en España y en Europa. Evans-Pritchard y Julio Caro Baroja propusieron la necesidad del sistema dominante de crearse chivos expiatorios, contramodelos de la *sociedad aceptable*, siendo así la presencia de brujas una de las válvulas de escape a la agresividad latente en una sociedad necesitada de elementos de cohesión y, por ello, a la búsqueda de un enemigo al que identificar y perseguir[36]. Por su parte, historiadores culturalistas como Robert Muchembled plantearon el tema en términos de confrontación cultura oficial-cultura popular, buscando el combate de las resistencias paganas en una sociedad mal cristianizada[37], influyendo también sobre el panorama historiográfico español.

También el estudio microhistórico y la reducción de la escala de estudio, ha tenido calado en la historiografía española que se ha ocupado de la brujería, viendo la luz numerosos estudios regionales conformadores del mapa de la brujomanía española. En una España, ubicada en la periferia de las crudas represiones del interior europeo de Alemania, Francia, Suiza o los Países Bajos[38], las distintas regiones se han presentado por lo general adscritas a estas características y los estudios han tendido a distanciarse progresivamente del análisis de la persecución de la brujería para adentrarse en la magia cotidiana.

Los estudios regionales sin duda más abundantes son los centrados en los espacios vasco-navarros. A la cabeza se sitúa la obra de Julio Caro Baroja *Brujería vasca,* tratando las manifestaciones de la brujería de Navarra, Zugarramurdi, País Vasco Francés, etc.[39], seguido por Florencio Idoate[40], que también dio a conocer los principales sucesos referentes a la brujería en la Navarra de los siglos XVI y XVII. El caso de Zugarramurdi ha generado especial interés en la historiografía desde el completo estudio del caso por

[35] CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1967.
[36] EVANS-PRITCHARD, E. E.: *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona, Anagrama, 1976; CARO BAROJA, J.: *Las brujas…op.cit.*
[37] MUCHEMBLED, R.: *Historia del Diablo: siglos XII al XX*, Madrid, Cátedra, 2004.
[38] ANKARLOO, B., CLARK, S., MONTER, E.W.: "Witchcraft and the mediterranean Inquisitions", en ANKARLOO, B., CLARK, S. (eds), *Witchcraft and magic in Europe,* vol. 4, Pennsylvania University Press, 2002, pp. 44-49.
[39] CARO BAROJA, J.: *Brujería vasca,* San Sebastián, Txertoa, 1982.
[40] IDOATE, F.: *La brujería*, Pamplona, 1983; IDOATE, F.: "Un proceso de brujería en Burgui", en *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra,* 7, 20, 1975, pp. 225-276*;* IDOATE, F.: "Brujos y brujas" en *Rincones de la Historia de Navarra: Tomo III*, Pamplona, 1966, pp. 665-680; IDOATE, F.: "El señor de Andureza y los brujos" en *El Señorío de Sarriá*, Pamplona, 1959, pp. 285-290.

parte de Gustav Henningsen[41], pasando por muy numerosas monografías y artículos al respecto una de las recientes obra del antropólogo Mikel Azurmendi, *Las brujas de Zugarramurdi*[42], o la reinterpretación del caso por parte de los historiadores Tomás Mantecón y Marina Torres[43].

Otras zonas del norte de la Península también han sido objeto por parte de la historiografía española en lo que se refiere al estudio de la brujería. Para el ámbito gallego es obra de referencia *Brujos y astrólogos de la Inquisición de Galicia y el famoso libro de San Cipriano,* de Bernardo Barreiro, que estudia procesos de los siglos XVI y XVII[44]. También son reseñables las obras *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia,* de Carmelo Lisón Tolosana, con un enfoque antropológico y socio-cultural[45]; así como *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia* de Jaime Contreras[46]. Respecto al área riojana destacan los estudios de Marina Torres sobre la Inquisición de Logroño, en los que dedica también un espacio a la brujería y superstición[47]. En el entorno asturiano pueden destacarse los estudios de Rodríguez-Vigil, especialmente con su obra *Bruxas, lobos e Inquisición. El proceso de Ana María García, la Lobera*[48], explorando una faceta de la magia y la brujería desde una original perspectiva de un estudio de caso muy peculiar. El espacio cántabro es quizá el menos estudiado de toda el área septentrional, pudiendo citarse pocas aportaciones historiográficas relevantes a parte de algún trabajo puntual como el de Leticia Agúndez sobre la brujería en Pámanes[49].

---

[41] HENNINGSEN, G.: *El abogado de las brujas…op.cit.*

[42] AZURMENDI, M.: *Las brujas de Zugarramurdi. La historia del aquelarre y la Inquisición,* Almuzarra, 2016. Ver también AZURMENDI, M.: "A vueltas con el término "aquelarre"", en *Revista internacional de los estudios vascos,* 9, 2012, pp. 42-53.

[43] MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. y TORRES ARCE, M.: "Hogueras, demonios y brujas: significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax", en *Clío y Crimen,* 8, 2011, pp.247-288.

[44] BARREIRO, B.: *Brujos y astrólogos de la Inquisición de Galicia y el famoso libro de San Cipriano,* Valladolid, Maxtor, 2012.

[45] LISÓN TOLOSANA, C.: *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia,* Akal, 2004. Ha realizado también importantes aportaciones al estudio de la brujería en el conjunto del territorio español, como LISÓN TOLOSANA, C.: *Las brujas en la Historia de España,* Madrid, Temas de Hoy, 1992.

[46] CONTRERAS, J.: *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia: 1560.1700: poder, sociedad y cultura,* Madrid, Akal, 1982. Ver también CONTRERAS, J.: "las causas de la fe en la Inquisición de Galicia: 1560-1700", en PÉREZ VILLANUEVA, J. (coord.) *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes,* 1980, pp. 355-371.

[47] TORRES ARCE, M.: *Un Tribunal de la fe en el reinado de Felipe V. Reos, delitos y procesos en el Santo Oficio de Logroño (1700-1746),* Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2002.

[48] RODRÍGUEZ-VIGIL, J.L.: *Bruxas, lobos e Inquisición: el proceso de Ana María García, la Lobera,* España, Nobel, 1996.

[49] AGÚNDEZ, L.: "Demonios, vecinos y cultura popular en el siglo XVIII: las brujas de Pámanes", en *Bajtín y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate,* Santander, Publican, 2008, pp. 257-282. Por lo demás, fuera del ámbito meramente historiográfico, podrían citarse las anotaciones del abogado Emilio de Mier: MIER PÉREZ, E.: *Anotaciones sobre la Inquisición en Cantabria: paráfrasis documental sobre la brujería,* Torrelavega, Natividad, 1999.

En el caso de Aragón, las aportaciones historiográficas de los últimos años han sido notables. Ángel Gari Lacruz ha estudiado la brujería en Aragón durante la primera mitad del siglo XVII[50], la brujería en los Pirineos desde el siglo XIII al XVII, así como cuestiones de posesión demoníaca o la presencia de aquelarres en la misma zona, aportando un enfoque antropológico a esta temática[51]. María Tausiet, por su parte, ha publicado varios novedosos trabajos sobre la magia en Aragón y Zaragoza en particular desde una perspectiva socio-cultural que trata de comprender el fenómeno a nivel popular[52].

En lo referente a Cataluña, podría destacarse la aportación de la tesis doctoral de José Luís de la Torre, con su obra *Inquisición y superstición en Cataluña durante el siglo XVII,* analizando la brujería a partir de las fuentes inquisitoriales, con grandes dificultades debido a la ausencia de procesos referentes al Tribunal Inquisitorial de Cataluña y teniendo que acudir a los escuetos informes de las causas de fe[53]. Más recientes serían las aportaciones de Doris Moreno[54], centradas en las estrategias inquisitoriales ante la brujería en la Cataluña de mediados del siglo XVI y la brujería y magia en la vida cotidiana.

La brujería en Murcia y la zona castellano-manchega también ha sido el centro de atención de algunas obras, como la de Cirac Estopañán, que en 1942 publicó su obra *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva,* en la que clasificó los procesos de los tribunales de Toledo y Cuenca del siglo XVI al XVIII según los delitos

[50] GARI LACRUZ, A.: *Brujería e Inquisición en Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII,* Aragón, Diputación General de Aragón, 1991 GARI LACRUZ, A.: "La historia de la brujería en Aragón", en *Culturas mágicas: magia y simbolismo en la literatura y la cultura hispánicas*, 2007, pp. 121-147

[51] GARI LACRUZ, A.: "Brujería en los Pirineos (siglos XIII al XVIII). Aproximación a su historia", en *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra,* 42, 85, 2010, pp. 317-154; GARI LACRUZ, A.: "Los aquelarres en Aragón según los documentos y la tradición oral", en *Temas de antropología aragonesa,* 4, 1993, pp. 241-261; GARI LACRUZ, A.: "La posesión demoníaca en el Pirineo aragonés", en *Revista internacional de los estudios vascos,* 9, 2012, pp. 158-200.

[52] TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens: magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Madrid, 2007; TAUSIET, M.: *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2000; TAUSIET, M.: "Brujería y metáfora: infanticidio y sus traducciones en Aragón (s. XVI-XVII)", en *Temas de antropología aragonesa,* 8, 1998, pp. 61-83; TAUSIET, M.: "Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: Mito y Realidad", en *Temas de antropología aragonesa,* 6, 1996, pp. 237 – 260.

[53] Citado en ARMENGOL, A. "Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico", *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna,* 6, vol.3, 2002. Armengol hace hincapié en las limitaciones de las fuentes y, por ende, de las conclusiones extraídas en esta obra.

[54] Entre otras publicaciones sobre brujería e Inquisición, ver para el caso Catalán: MORENO, D.: "Las estrategias inquisitoriales ante la brujería en la Cataluña de 1548", en *Profesor Nazario González: una historia abierta*, 1998, pp. 39-47 y MORENO, D.: "Magical lives: Daily Practices and Intellectual discourses in "Enchanted Catalonia" during the Early Modern Era", en EDWARDS, K. A (ed.), *Everyday Magic in Early Modern Europe,* Ashgate, Burlington, 2015, pp. 11-34.

de los acusados[55]. Unas décadas después, Juan Blázquez Miguel publicó un nuevo estudio sobre *Hechicería y superstición en Castilla-La Mancha,* en el que realizó un breve repaso a los distintos tipos de delitos inquisitoriales en los tribunales castellano-manchegos en época moderna y también publicó un estudio centrado en un área en concreto, la madrileña, en su obra *Madrid. Judíos, herejes y brujas*[56]. El estudio de la hechicería, brujería y supersticiones en la Villa y Corte, también fue objeto de atención de Juan Villarín[57], componiendo su obra en base a una selección de casos de procesos inquisitoriales representativos de cada una de las supersticiones. Más recientemente, María Martínez Lara, ha dedicado un espacio a la brujería conquense de los siglos XVI al XVIII en su obra sobre brujería y magia en España[58].

Más al sur, son abundantes también los estudios sobre brujería y hechicería en diferentes áreas de Andalucía. Así, por ejemplo, recientemente Rafael Martín Soto ha publicado su obra *Magia y vida cotidiana: Andalucía, siglos XVI-XVIII*[59], que constituye un amplio y concienzudo estudio sobre las prácticas mágicas en toda el área andaluza a lo largo de la Edad Moderna desde la perspectiva de la historia cultural y de las mentalidades, planteando cómo el recurso de la magia se convertía en un elemento cotidiano. En la misma línea también publicó el mismo autor una obra reduciendo el marco geográfico de análisis y centrada en la *Magia e Inquisición en el antiguo Reino de Granada*[60]. No es el único autor interesado en esta área, pues Flora García Ivars, ha trabajado también la zona granadina en su libro *La represión en el Tribunal Inquisitorial de granada, 1550-1819*[61], con un apartado dedicado a la brujería, anotando que sería conveniente su estudio en el marco del ambiente mágico presente en la sociedad antiguorregimental. Para otras zonas como Jaén, es posible acudir, por ejemplo, a Luís Coronas Tejada, con su obra *La Inquisición en Jaén*, tratando, brevemente, el tema de la brujería y otras supersticiones[62]. Finalmente, en referencia al ámbito andaluz, no pueden

[55] ESTOPAÑAN, C.: *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla La Nueva. Tribunales de Toledo y Cuenca. Aportación a la historia de la Inquisición Española*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942.
[56] BLÁZQUEZ MIGUEL, J.: *Hechicería y superstición en Castilla-La Mancha,* Toledo, Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1985.
[57] VILLARÍN, J.: *La hechicería en Madrid. Brujas, maleficios, encantamientos y sugestiones de la Villa y Corte,* Madrid, Avapiés, 1993.
[58] LARA MARTÍNEZ, M.: *Brujas, magos e incrédulos en la España del Siglo de Oro. Microhistoria cultural de ciudades encantadas*, Cuenca, Aldebarán Ediciones, 2013.
[59] MARTÍN SOTO, R.: *Magia y vida cotidiana. Andalucía, siglos XVI-XVIII,* Sevilla, Renacimiento, 2008.
[60] MARTÍN SOTO, R.: *Magia e Inquisición en el antiguo Reino de Granada,* Málaga, Arguval, 2000.
[61] GARCÍA IVARS, F.: *La represión en el Tribunal Inquisitorial de Granada. 1550-1819,* Madrid, Akal, 1991.
[62] CORONAS TEJADA, L.: *La Inquisición en Jaén,* Granada, Universidad de Granada, 1990.

dejar de citarse algunas de las más nuevas y novedosas aportaciones al estudio de la brujería y la hechicería, como la tesis de Rocío Alamillos, *Hechicería y brujería en Andalucía en la Edad Moderna. Discursos y prácticas en torno a la superstición en el siglo XVIII*, un extenso y completo estudio sobre la brujería, hechicería y distintas prácticas supersticiosas de la Andalucía del Siglo de las Luces desde novedosos puntos de vista, incluyendo el socio-cultural y el literario[63].

Las áreas insulares tampoco han sido olvidadas por la historiografía brujeril española. Conviene destacar para la zona balear la obra *Brujas, médicos y el Santo Oficio: Menorca en la época del rey hechizado*, de José Luís Amorós, sobre enfermedades mágicas y brujería durante el reinado de Carlos II[64]. En el ámbito del archipiélago canario cabe destacar las aportaciones de Francisco Fajardo Spínola, con un estudio exhaustivo del conjunto de las islas durante toda la Edad Moderna, mostrando una gestación de la brujería que se consolidó en la segunda mitad del siglo XVII y el XVIII[65].

En el conjunto de estos estudios sobre espacios españoles pueden distinguirse cuatro modelos analíticos[66]. El primero tiene su principal representante en Julio Caro Baroja con el binomio magia negra/magia blanca. Este autor consideraba que la magia blanca era aquella "pública, lítica, considerada y aceptada"[67], mientras que la magia negra sería aquella que obtenía los resultados buscados a través de la mediación del Demonio, siendo nociva su finalidad.

El segundo modelo teórico se corresponde a otra dicotomía: mundo rural/mundo urbano, también utilizado por Caro Baroja y, actualmente por numerosos autores como María Tausiet[68]. Según esta autora la magia rural se consideró maléfica y perjudicial, identificándose con la brujería, mientras que en el mundo urbano era más habitual la hechicería, también percibido como delito, pero no considerado peligroso, y habitualmente asociada a un oficio[69].

Un tercer modelo analítico de la historiografía española es el basado en el dualismo brujería septentrional/hechicería meridional, que puede encontrarse tanto en

---

[63] ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía…op.cit.*
[64] AMORÓS, J.L.: *Brujas, médicos y el Santo Oficio: Menorca en la época del rey hechizado*, Mahón, Torre del Puerto, 1990.
[65] FAJARDO SPÍNOLA, F.T.: *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad moderna,* Las Palmas, Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1992.
[66] Según ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía…op.cit.*, p. 65.
[67] CARO BAROJA, J.: *Las brujas…op.cit.* p. 18.
[68] TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens…op.cit.*
[69] TORQUEMADA, M. J.: *Inquisición y Diablo. Supersticiones en el siglo XVIII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000; TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens…op.cit;* ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía…op.cit.*

Caro Baroja de nuevo como en García Cárcel, entre otros[70]. Esta dicotomía se representaría en la figura de la bruja vasco-navarra ligada a aspectos demoníacos más definidos con vuelos nocturnos y aquelarres[71], frente a la hechicera castellana o andaluza[72], vinculada a las prácticas mágicas amorosas y curativas.

Finalmente, el cuarto modelo se centra en la conflictividad de la mentalidad religiosa, planteándose si las causas abiertas por delitos mágicos revestían intencionalidad o se debía al resultado de un erróneo adoctrinamiento[73]. De nuevo María Tausiet es una de las autoras españolas que se plantean esta cuestión, refiriendo que muchos acusados confesaban no ser conscientes de la implicación de su delito o afirmaban utilizar los rituales supersticiosos como estafa. Sin embargo, otras manifestaciones de los actos propios de la brujería se han planteado como inversión de los dogmas cristianos: la misa negra ante la misa cristiana, la reunión del Sabbat en lugar de la Iglesia, el culto al Demonio en lugar de a Dios, etc.[74] Ante estas realidades la historiografía se ha planteado si el mito que rodeó la brujería fue el reflejo de una desviación doctrinal[75], o una manifestación de la inversión del cristianismo[76]

[70] GARCÍA CÁRCEL, R.: "La brujería en España: ¿brujería o brujerías?, en *Historia 16*, 80, 1982, pp. 54-61; GARCÍA CÁRCEL, R.: "El modelo mediterráneo de brujería" en *Annuario dell´Istituto Storico Italiano per l´Età Moderna e Contemporanea*, vol. 37-38, 1985-1986, pp. 245-257; CORONAS TEJADA, L.: "Brujos y hechiceros: dos actitudes", en DESAMPARADOS MARTÍNEZ SAN PEDRO, M. (Coord.), *Los marginados en el mundo medieval y moderno*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2000, pp. 238-249; TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens…op.cit;* FAJARDO SPÍNOLA, F.T.: *Hechicería y brujería…op.cit.*; LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Las brujas en la Historia de España,* Madrid, Temas de Hoy, 1992.

[71] Sobre el término *aquelarre*, el antropólogo Mikel Azurmendi plantea que no es una palabra vasca, sino una construcción procedente del lenguaje jurídico culto, en lo que coincide Henningsen, afirmando que se trata de una construcción erudita del siglo XVII, señalando como fuente a Juan del Valle Albarado. AZURMENDI, M.: "La invención de la brujería como aquelarre", *Bitarte. Revista cuatrimestral de humanidades,* 4, 1995, pp. 15-37; AZURMENDI, M.: "A vueltas con el término "aquelarre"", en *Revista internacional de los estudios vascos*, 9, 2012, pp. 42-53; HENNINGSEN, G.: "El invento de la palabra aquelarre", en *Historia y humanismo. Estudios en honor del profesor Dr. Valentín Vázquez de Prada,* vol. 1, Pamplona, 2000, pp. 351-359. También lo recoge ARMENGOL, A. "Realidades de la brujería…*op.cit.*

[72] CARO BAROJA, J.: *Las brujas…op.cit.*

[73] Así lo plantea Rocío Alamillos en: ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía…op.cit.*, p.69.

[74] TAUSIET, M.: "Brujería y Eucaristía: el aquelarre como antivisión", en *Revista internacional de los estudios vascos*, 9, 2012, pp. 66-89.

[75] KAMEN, H.: *La Inquisición Española: una revision histórica,* Barcelona, Crítica, 1999.

[76] CLARK, S.: "Inversion, misrule and the meaning of witchcraft", en *Past and Present,* vol. 87, 1, pp. 98-127; TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens…op.cit.;* TAUSIET, M.: "Brujería y Eucaristía…*op.cit.;* TAUSIET, M.: "La imagen del Sabbat en la España de los siglos XVI y XVII a través de los tratados sobre brujería y superstición", en *Historia social,* 17, 1993.

2. Fuentes, metodología y marco de estudio

Son muchos los historiadores, entre los anteriormente citados, que han seguido una de las grandes líneas explicativas en torno a la brujería moderna, entendida desde el punto de vista socio-cultural como un elemento más de la vida cotidiana de las sociedades europeas del Antiguo Régimen. Los trabajos de Keith Thomas[77], Stuart Clark[78], Lyndal Roper[79], Alison Rowlands[80], David Sabean[81], James Sharpe[82], Julio Caro Baroja[83] o María Tausiet[84], en mayor o menor medida, han combinado en la metodología de sus estudios antropología e historia, reconociendo en el discurso demonológico, en este caso vinculado a la brujería, una puerta de entrada para indagar en los valores culturales, sociales, políticos y epistemológicos que funcionaban en esta época en España y en Europa. Estos estudios complementan la diversa y completa información, especialmente cuantitativa, que han recopilado y aportado autores como Hugh Trevor-Roper[85] o Brian P. Levack[86] sobre la brujería y su persecución por parte de la Inquisición en toda Europa durante época moderna.

Esta investigación se plantea el análisis cualitativo del fenómeno de la brujería desde el punto de vista sociocultural, con un encuadre especialmente enfocado en la cultura popular, para tratar de dilucidar cómo se insertaba la brujería en la comunidad, el problema de convivencia que podía generar, las reacciones del entorno y los márgenes de acción y de construcción de su propia imagen que manejó la *bruja*. Con esta metodología se ha pretendido, por tanto, avanzar más allá de la percepción de la brujería desde el punto de vista de la cultura de elite, esencialmente desde la esfera eclesiástica, y el de su represión por las autoridades competentes para concentrar el foco de atención en la percepción de la brujería entre la gente común.

---

[77] THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic…op.cit.*
[78] CLARK, S.: *Thinking with demons…op.cit.*
[79] ROPER, L., "Witchcraft and Fantasy in Early Modern Germany", en *History Workshop*, 32, 1991, pp. 19-43; ROPER, L.: "Witchcraft, nostalgia, and the rural idyll in Eighteenth-Century Germany", en *Past and Present,* Suplemento, 2006, pp. 139-158.
[80] ROWLANDS, A.: "Witchcraft and old women in Early Modern Germany", en *Past & Present*, 173, 2001, pp. 50-89.
[81] SABEAN, D. W.: "The sacred bond of unity…" *op. cit.*, pp. 94-113.
[82] SHARPE, J.: *Instruments of darkness: witchcraft in Early Modern England,* Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1996.
[83] CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo*…op.cit.
[84] TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens…op.cit.*; TAUSIET, M.: *Ponzoña en los ojos…op.cit.*
[85] TREVOR-ROPER, H.R.: *The European Witch-Craze…op.cit.*
[86] LEVACK, B. P.: *La caza de brujas…op.cit.*

En base a este objetivo se ha enmarcado esta investigación en el entorno de la Castilla interior desde inicios del siglo XVIII hasta 1819, fecha en la que se conserva el último proceso inquisitorial por brujería o las prácticas mágicas con ella asociadas en los tribunales inquisitoriales de este espacio castellano. Se ha elegido esta cronología tan tardía debido al relativo abandono historiográfico de este periodo en relación a los estudios de brujería por la generalizada idea de que en esta época el fenómeno de la brujería había perdido gran parte de su importancia.

El siglo XVIII para la historiografía europea, e incluso el XVII en el caso peninsular[87], han sido comúnmente considerados como periodos en los que el fenómeno de la brujería habría ido perdiendo relevancia en España, en parte por la redefinición de los límites de la tolerancia social e institucional y, quizá, por el progreso de la razón y de una ciencia más empírica[88], en lo que en España se ha llamado el "racionalismo hispánico" que presuntamente negó en parte la realidad de la brujería[89]. El siglo XVIII, así como parte del XVII, presentan una peculiaridad respecto a un siglo XVI marcado por los debates en el seno de la institución inquisitorial entre los sectores favorables a aceptar la realidad de la brujería y aquellos escépticos. El año 1614, con la emisión de parte del Consejo de la Suprema Inquisición de las nuevas instrucciones para el tratamiento de casos de esa naturaleza, ha sido considerado una fecha clave y definitiva en el posicionamiento de la Inquisición española respecto a la brujería en términos tanto de escepticismo como de progresivo desinterés[90]. Se retomó entonces la actitud que había sido tradicionalmente mantenida por la Iglesia al menos hasta los siglos XIV y XV e inicialmente también por la propia Inquisición española[91].

Sin embargo, por más que a partir del siglo XVII avanzase el desinterés oficial por la persecución de la brujería acarreando la decadencia de la época de la gran caza de brujas, es posible que, contrariamente a la tesis habitualmente sostenida en discursos de autores tan reconocidos como Keith Thomas[92], la expansión del racionalismo europeo estuviera lejos de acabar con la creencia en la brujería, que pudo constituir una realidad

[87] El siglo XVII se considera el periodo de las grandes "cazas de brujas" en Europa, pero la mayoría de estudios consideran que en el área peninsular no se experimentó tal fenómeno a causa de un "racionalismo hispánico" que Anna Armengol pone en entredicho en: ARMENGOL, A. "Realidades de la brujería en el siglo XVII…*op.cit.*

[88] THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic... op. cit.;* CLARK, S.: *Thinking with demons...op. cit.;* SHARPE, J.: *Instruments of darkness... op. cit.*

[89] Sobre esta cuestión y el debate establecido en torno a ella ver ARMENGOL, A. "Realidades de la brujería en el siglo XVII…*op.cit.*

[90] MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. y TORRES ARCE, M.: "Hogueras, demonios y brujas…*op. cit.*

[91] CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo... op. cit.*, p. 259.

[92] THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic... op. cit*

presente en la cotidianidad popular de los siglos XVII y XVIII, en los que pudieron convivir la magia y la religión, el cristianismo y la superstición[93], si bien con unas características diferentes a las de la época de la gran caza de brujas. Esta Tesis Doctoral, por tanto, se centra en el siglo XVIII por ser uno de los periodos que menor interés ha despertado en las investigaciones sobre la brujería, sosteniendo que aún en esta época, y pese a que decayera su persecución seguía teniendo una importante raigambre en el ámbito popular, influyendo en la vida cotidiana.

En lo respectivo a la delimitación geográfica escogida para analizar este fenómeno durante el Siglo de las Luces, el estudio se ha circunscrito al espacio de la Castilla interior en su conjunto, tomando en consideración la hipótesis de que son mayores los rasgos compartidos que las diferencias regionales. Al mismo tiempo, estos estudios regionales, se han cubierto, como antes se indicaba, en mayor o medida por parte de la historiografía española, con los análisis de Cirac Estopañán[94], Blázquez Miguel[95], Juan Villarín[96], Marina Torres[97], entre otros, pero no así un espacio común como es el castellano en su conjunto, por lo que esta Tesis pretende cubrir ese vacío tratando de lograr una visión e interpretación integral del fenómeno.

Las fuentes elegidas como base empírica para llevar a cabo esta investigación han sido los procesos inquisitoriales, las causas de fe, una fuente todavía infrautilizada por la historiografía especializada y que, sin embargo, resulta particularmente útil para abordar las cuestiones que conciernen a nuestro estudio. Los procesos de fe constituyen una fuente de incalculable valor histórico para adentrarse en la comprensión del fenómeno de la brujería, puesto que contienen una gran cantidad de datos, no sólo en lo respectivo al ámbito institucional, sino también al socio-cultural de los implicados. En estos documentos se recoge rica y diversa información a partir de los testimonios de testigos y acusados que permiten indagar en la construcción de la imagen de la bruja, su actuación y su relación en términos de integración o exclusión con la comunidad.

Puesto que esta investigación se circunscribe al territorio del interior castellano, los procesos fe utilizados son aquellos iniciados por delitos de brujería, hechicería,

[93] Doris Moreno hace hincapié en esta pervivencia y convivencia del elemento supersticioso en la vida cotidiana en su estudio sobre la Cataluña Moderna MORENO, D.: "Magical lives: Daily Practices and Intellectual discourses in "Enchanted Catalonia" during the Early Modern Era", en EDWARDS, K. A (ed.), *Everyday Magic in Early Modern Europe*, Ashgate, Burlington, 2015, pp. 11-34.
[94] ESTOPAÑAN, C.: *Los procesos de hechicerías…op.cit.*
[95] BLÁZQUEZ MIGUEL, J.: *Hechicería y superstición…op.cit.*
[96] VILLARÍN, J.: *La hechicería en Madrid…op.cit.*
[97] TORRES ARCE, M.: *Un Tribunal de la fe…op.cit.*

supersticiones varias o pacto diabólico que se conservan para el periodo que va desde 1700 a 1819[98] en los tribunales inquisitoriales de Toledo, Cuenca, Corte, Valladolid, Logroño y Santiago de Compostela. Salvo el primero de los casos, cuya documentación se conserva en el Archivo Diocesano de Cuenca, los procesos de los restantes tribunales pueden encontrarse en el Archivo Histórico Nacional, en la sección "Inquisición"[99].

Un primer acercamiento a estos archivos pone de manifiesto que, aunque son numerosos los documentos inquisitoriales conservados, no lo son tanto en concreto las causas de fe, que en esta investigación nos interesan. Gran parte de esta documentación fue destruida en el siglo XIX[100] y, para ciertos tribunales, sólo se conservan las "relaciones de causas y autos de fe" y las "alegaciones fiscales"[101], así como, en ocasiones, pueden encontrarse ciertas informaciones en otras fuentes secundarias como los pleitos fiscales o la correspondencia inquisitorial, entre otras.

Con este tipo de fuentes se han realizado estudios y estimaciones cuantitativas sobre este tipo de delitos en estos tribunales, complemento de los cuáles será esta investigación. No obstante, puesto que nuestro objetivo es un análisis profundo y cualitativo del fenómeno de la brujería en este entorno y fechas, son los procesos de fe completos los que brindan la información más completa y necesaria para llevarlo a cabo desde el enfoque de la cultura popular. Para ello se requiere el estudio minucioso de testimonios de testigos, audiencias de acusados, y otro tipo de informaciones que sólo este tipo de fuentes permiten recopilar y analizar.

Esta es una primera dificultad encontrada a la hora de estudiar este espacio geográfico. En el caso del Tribunal de Santiago no se conservan procesos archivados por este tipo de delitos, uno sólo en el de Logroño, otro en valladolid y cinco en el Tribunal Inquisitorial de Corte, pero sí se conservan 76 procesos inquisitoriales de 96 acusados en

[98] Se han incluido los muy tempranos años del siglo XIX, hasta 1819, puesto que en esa fecha se conserva el último proceso inquisitorial por brujería o las prácticas mágicas con ella asociadas en los tribunales inquisitoriales estudiados y su inclusión nos permite ampliar el análisis sin los encorsetamientos estrictamente cronológicos seculares.

[99] Conservados en el Archivo Histórico Nacional (en adelante citado como AHN), en la sección "Inquisición" y en el Archivo Diocesano de Cuenca (en adelante ADC).

[100] PANIZO, I.: "Aproximación a la documentación judicial conservada en el Archivo Histórico Nacional", en *Cuadernos de Historia Moderna,* 39, 2014, pp. 255-275.

[101] Las relaciones recopilaban en un mismo documento todos los procesos de fe y eran producidas por el tribunal, interesándose por la carga informativa del proceso; por su parte las alegaciones eran únicas para cada proceso y las producía el Consejo, centrándose en el seguimiento procesal. La relación podía ser de causas sentenciadas o pendientes mientras que la alegación era de causas vistas antes de la sentencia definitiva. Al mismo tiempo, la relación suponía un documento en limpio, siendo la alegación un borrador. Finalmente, las alegaciones fiscales fueron típicas de los Austrias y las alegaciones fiscales de los Borbones, es decir, siglos XVIII y XIX. PANIZO, I.: "Aproximación a la documentación judicial…*op.cit*. p. 268.

el Tribunal Inquisitorial de Toledo y 110 procesos de 115 acusados en el Tribunal Inquisitorial de Cuenca, una representativa muestra para el análisis de este tipo de realidades. Estos más de 200 procesos presentan una información rica repartida en una variada foliación, desde un par de hojas hasta varios cientos de folios cada uno. Este material ha suministrado una información prolija y muy compleja que, por esa razón, más allá de las consideraciones cuantitativas que dispensan una imagen genérica y menos impregnada de matices, se ha impuesto un análisis con un especial énfasis en la información cualitativa.

Para iniciar el trabajo de estudio y comprensión de estos cientos de procesos, es necesario, en primer lugar, conocer su estructura. Por lo general, todos los procesos se iniciaban por la delación o noticia, bien de los párrocos de las diferentes localidades, bien de delatantes particulares –generalmente con algún tipo de conflicto con los supuestos brujos o hechiceros, por un mal causado o un mal "servicio"–. El siguiente paso consistía en el examen de los testigos, pasando a incoarse el sumario. Se estudiaba el caso y, si se veían motivos para continuar, se dirigían cartas al resto de los tribunales, a fin de conocer si constaba en ellos algún tipo de antecedentes de la persona delatada. Los cargos del sospechoso se derivaban a los calificadores del Santo Oficio para decidir sobre la presencia o no de censura teológica, dando lugar a la calificación[102].

Después de adoptada esa decisión, el fiscal solicitaba la reclusión del reo en las cárceles secretas, y al cabo de tres días al preso se le concedían tres audiencias o moniciones, en las que se le instaba a confesar la verdad sobre los delitos que se le atribuían. Posteriormente se le leían los cargos y, si los negaba, podía aplicársele tormento. Este procedimiento era excepcional en el marco que aquí se estudia y no encontramos ningún caso con testimonios expresos de su aplicación entre los analizados. La siguiente fase del proceso consistía en la acusación, después de la cual el reo podía elegir defensor, presentándosele, a continuación, las pruebas. El tribunal entonces decretaba la publicación de testigos y probanzas. Entonces se volvía a llamar a los calificadores informándoles de las novedades en el proceso. Finalmente, tenía lugar la sentencia[103].

La estructura procesal de la causa de fe da cuenta de la complejidad de este tipo de fuente como eje de nuestro estudio, y también de la riqueza de datos que a partir de ella pueden extraerse a través de una metodología que pretende poner en valor lo

[102] BLAZQUEZ MIGUEL, J.: *Hechicería y superstición…op.cit.,* p. 10.
[103] LARA MARTÍNEZ, M.: *Brujas, magos…op.cit.*

cualitativo y lo particular siempre en el marco comparativo. Sobre esta cuestión ya reflexionó Carlo Ginzburg al poner la atención en lo individual y particular como método de construcción del conocimiento[104]. Fue también consciente de las problemáticas que plantea el trato de este tipo de fuente para estudiar la brujería desde la perspectiva de la cultura popular. En el prólogo de su conocida obra *El queso y los gusanos* subrayaba el reto que supone afrontar el estudio de cualquier ámbito de la cultura popular desde un tipo de fuente que entronca con una "cultura hegemónica" y, por lo tanto, muy distante de aquella popular o plebeya en que se gestaron los valores e ideas reconocibles en su propio contexto[105].

Estudiar la brujería a partir de un proceso inquisitorial significa asumir que se trata de una documentación que en el caso de la cultura popular es, por las razones indicadas anteriormente, indirecta[106]. El mismo autor encuentra una respuesta a esta encrucijada en la teoría de Bajtín, sobre "la influencia recíproca entre cultura de las clases subalternas y cultura dominante"[107]. Así pues, esta metodología, tomando en consideración esas dificultades, resulta muy enriquecedora para el estudio, a través de esta fuente que es el proceso inquisitorial, de la experiencia cotidiana popular en una temática como es el fenómeno de la brujería en la Castilla del siglo XVIII.

Se han debido considerar también algunas peculiaridades de la fuente manejada. Primeramente, hay que tener en cuenta que se trata de una documentación procedente de un tribunal eclesiástico, religioso. No quiere decir esto que las justicias ordinarias no pudieran procesar por el delito de brujería, pero la instancia habitual para juzgar este tipo de acusaciones, en cuanto revestían una mínima gravedad, era el tribunal inquisitorial, y en él predominaba el carácter confesional, la defensa de unas creencias, unos postulados ideológicos, de un *corpus* doctrinal amenazado por la brujería. La doble dimensión religiosa y judicial del tribunal supone que los magistrados no se ocupaban sólo de establecer hechos, juzgándolos y sentenciándolos, sino que pretendían, además, que el acusado reconociera sus errores y desviaciones para que se arrepintiera de ellos. Así, en

[104] GINZBURG, C.: *Mitos, emblemas e indicios*, Gedisa, 1989, p.152.
[105] GINZBURG, C.: *El queso y los gusanos... op. cit.*, p. 8.
[106] De la siguiente forma plantea este autor el problema en relación con la brujería: "Hace años tuve que afrontar un problema similar durante una investigación sobre los procesos de brujería entre los siglos XVI y XVII. Quería saber qué había representado en realidad la brujería para sus propios protagonistas: las brujas y los brujos; pero la documentación con que contaba (los procesos, y no digamos los tratados de demonología) constituía una barrera tan impenetrable que ocultaba irremediablemente el estudio de la brujería popular. A cada paso tropezaba con los esquemas de origen culto de la brujería inquisitorial" GINZBURG, C.: *El queso y los gusanos... op. cit.*, p. 8.
[107] De este modo la resume Ginzburg en el prólogo de la obra anteriormente citada. GINZBURG, C.: *El queso y los gusanos... op. cit.*, p. 8.

este procedimiento hay que tener en cuenta la especial mecánica procesal, basada en la *inquisitio*, la averiguación de la ortodoxia o heterodoxia del encausado partiendo de que es él quien debía probar su inocencia, una ortodoxia que en principio no se le presuponía.

Al mismo tiempo, hay que tener en cuenta que las declaraciones de acusados y testigos aparecen mediatizadas, por un lado, por los prejuicios de los inquisidores que podía aplicar cuestionarios o basarse en una concepción de la brujería de carácter genérico, y por otro lado por los mismos escribanos que plasmaban en el papel lo que ante el tribunal se alegaba: resumían, esquematizaban, alteraban términos… Así pues, la restricción del estudio sobre la acusación calificación o delito, resultaría incompleta, mostrando sólo una imagen fragmentaria del fenómeno de la brujería, más vinculada al ámbito institucional eclesiástico, culto. Es preciso adentrarse en el proceso completo para descubrir nuevos matices.

Los testimonios de los testigos ofrecen abundante y nueva información, muy valiosa. Ahora bien, las fuentes inquisitoriales no suelen ser demasiado explícitas respecto a la condición de los acusadores privados y los testigos en general: a veces el primer delator que denunciaba a una bruja quedaba totalmente en sombra y desde luego los móviles de carácter personal nunca se reconocerían expresamente, al menos en principio. El denunciante solía acudir al tribunal formulariamente, "para descargo de su conciencia"; los restantes móviles hay que deducirlos normalmente del contexto. Así pues, hay que acudir y desgranar cada testimonio de cada testigo. En este estudio minucioso de las declaraciones de los testigos muchas veces afloran conflictos o rencillas causantes de la denuncia a través de las cuáles estudiar, no sólo cómo se percibía el fenómeno desde el punto de vista de la gente común, sino también cuáles podían ser los conflictos latentes que derivaban en la denuncia o que generaban la creencia en la brujería.

Se trata, por tanto, de unas fuentes sobre las que se ha debido trabajar con cautela, con sumo cuidado. Partiendo de esa base, se ha dado un doble tratamiento a la información obtenida de las fuentes. En primer lugar, aunque los objetivos de la investigación plantean un análisis especialmente cualitativo, para poder alcanzar esa fase de la investigación, ha sido necesario comenzar con un procedimiento cuantitativo: la elaboración de bases de datos. Esta herramienta ha servido para llevar a cabo una clasificación de los datos más relevantes de cada proceso inquisitorial poniéndolos en relación para buscar denominadores comunes que proporcionaran pistas para realizar una clasificación y descripción del tipo de procesos que nos encontramos en la Castilla del siglo XVIII en relación con los delitos de brujería. Estas bases de datos han permitido

también realizar búsquedas específicas que presentaran un conjunto de resultados ordenados a los que dar sentido a través de unas cifras posteriormente contextualizadas, al tiempo que se llevaba a cabo una comparativa con los datos proporcionados por la historiografía.

Con este objetivo, se procedió a la creación de dos bases de datos, una para el Tribunal Inquisitorial de Toledo, otra para el Tribunal Inquisitorial de Cuenca, los dos más ricos en procesos conservados a este respecto. En estas bases de datos se introdujeron los principales datos divididos en categorías que se consideraron relevantes para el objeto de la presente Tesis Doctoral referentes a cada uno de los procesos. Así pues, los campos seleccionados para la creación de estas bases de datos fueron: localización de la fuente y signatura, nombre del acusado, año, localidad de nacimiento del acusado, vecindad en el momento de ser delatado, delito o delitos en función de los cuales se clasifica su proceso, delitos atribuidos por parte de los testigos, delitos que contempla la calificación y delitos que contempla la sentencia (si la hubiera), y sentencia (en los escasos casos en los que esta aparece o se conserva). La inserción de tales datos resulta una tarea complicada, especialmente en los últimos campos, por un lado, por la dificultad para resumir de forma breve y concisa los delitos que supuestamente cometió el acusado, especialmente en lo que respecta a su señalamiento por parte de los testigos en los muchas veces largos y confusos testimonios; por otro lado, por la carencia de muchos de esos datos en numerosos procesos.

En segundo lugar, en la búsqueda de la información de carácter cualitativo tan relevante para nuestros objetivos, se ha utilizado un segundo método de tratamiento de la información: el análisis detallado de cada acusación o testimonio, en el caso de los testigos, y cada audiencia, en el caso de los acusados, informaciones, ambas, que resultan cruciales para el estudio de este fenómeno. Así pues, a este respecto se ha realizado un análisis individualizado de cada uno de los, aproximadamente, 200 procesos, elaborando, en cada uno de los casos, una detallada ficha de contenido atendiendo a todos los datos que pudieran resultar relevantes para su estudio, variando su extensión de una página a decenas de ellas en función de la cantidad y riqueza de la información ofrecida en el proceso.

Estas fichas se han encabezado con la referencia del proceso, localización, nombre (y posible apodo) del acusado, año, su vecindad y el delito en función del cual el proceso se ha clasificado, datos todos ellos que suelen figurar en la primera página del proceso. A continuación, se han introducido, clasificado y descrito minuciosamente todos aquellos

datos, informaciones y descripciones, que pudieran resultar relevantes incluidos en cada una de las partes del proceso: delación, testimonios de testigos, ratificaciones de los mismos, calificación de los delitos, audiencias del acusado, sentencia… También se han recogido aquellas citas textuales que, por su riqueza, resultaba relevante conservar de forma literal para su posterior citación y análisis. Se ha hecho hincapié en aquellas partes que resultaban más enriquecedoras para lograr los objetivos de este trabajo, y éstas han sido los testimonios de los testigos y las audiencias de los acusados por la gran cantidad de datos que aportan sobre la creencia y la vivencia de la brujería, hechicería y las supersticiones y prácticas mágicas relacionadas en el espacio cotidiano popular.

Paralelamente a la creación de estas bases de datos y fichas de contenidos, en todo momento se ha buscado un enfoque comparativo centrado en las similitudes y discrepancias del fenómeno de la brujería en la Castilla del siglo XVIII y otras regiones y marcos cronológicos tanto españoles como europeos. Para lograr este objetivo ha sido imprescindible la progresiva recopilación y lectura de bibliografía especializada. Es ingente el número de títulos españoles y europeos al respecto de las prácticas mágicas, por lo que ha sido imprescindible una labor de selección, tratando de aglutinar obras de referencia sobre el fenómeno a gran escala, combinándolas con estudios especializados en localidades y territorios que permiten conocer los particularismos de los mismos y realizar labores comparativas.

De este modo, la riqueza de la historiografía, tanto europea como española, en temáticas relacionadas con el mundo mágico, la superstición, y la brujería en particular, ha sido de gran ayuda, tanto en la contextualización del fenómeno brujeril en Castilla en el siglo XVIII como para su comprensión a través de la comparativa de escenarios y épocas diferentes. En esta selección bibliográfica se ha tenido también en cuenta la necesidad de una interpretación multidisciplinar de las fuentes que invita a acudir a trabajos antropológicos o incluso referentes al ámbito de la psicología para realizar una correcta interpretación de la información extraída con el fin de comprender el fenómeno de la brujería desde el punto de vista de la cultura popular y la vida cotidiana.

3. Estructura, contenidos y materias de análisis

Con el objetivo de plantear un análisis sobre las formas y lenguajes de la brujería en la Castilla interior en el siglo XVIII a partir de una fuente tan rica como la que

conforman los procesos inquisitoriales castellanos, se ha planteado una estructura de la investigación basada en cuatro grandes capítulos o bloques temáticos a su vez desglosados en diferentes epígrafes que tratan de formular y responder a las hipótesis y objetivos planteados en esta Tesis Doctoral que describimos y presentamos a continuación.

El primero de los capítulos atiende a la construcción del imaginario de la bruja: modelos y arquetipos. Trata este primer apartado de enmarcar, definir, la imagen de la bruja en la Castilla del siglo XVIII, siempre en diálogo, comparación y contraste con la descripción plasmada en la historiografía europea, planteando un debate con el modelo y arquetipos descritos hasta la fecha. Para ello se han formulado una serie de cuestiones a modo de punto de partida de la investigación. Primeramente, partimos del interrogante referido a los tipos de delitos que aparecen en los procesos inquisitoriales asociados a la brujería, así como las cuestiones terminológicas en torno a la definición y percepción de la brujería, cuestionando la diferenciación entre brujería y hechicería que, en nuestros resultados, aparecen íntimamente ligadas. A continuación, planteamos cuál era la distribución espacial y temporal de las acusaciones de brujería, comparando los datos extraídos sobre los acusados de los tribunales de Cuenca y Toledo con la distribución espacio-temporal de las acusaciones en otros tribunales peninsulares y proponiendo nuevas explicaciones sobre los focos de las acusaciones. Finalmente, definimos la caracterización y rasgos principales que describen a los acusados en los procesos (atendiendo al sexo, edad, estado civil y estatus socioeconómico), exponiendo coincidencias y disensiones con respecto al modelo europeo y peninsular, todo ello centrado en los discursos con que se construyeron los arquetipos sobre brujería en este contexto espacio-temporal. Esta última es una cuestión muy importante para poder destilar la complejidad de los fenómenos que preocupan en esta investigación.

Una vez abordado el análisis cuantitativo de los datos recabados en respuesta de los interrogantes planteados y su interpretación, disponemos de un marco general para perfilar el arquetipo de la bruja castellana permitiéndonos adentrarnos en hipótesis cualitativas con mayor entidad referidas a las prácticas de la bruja y la hechicera. Sobre estas prácticas y sus efectos versa el capítulo segundo, que reflexiona sobre la magia negra y la magia blanca planteando la interrelación de estas prácticas y la combinación en las prácticas brujeriles y hechiceriles. Se analizan dentro de este capítulo, en primer lugar, las prácticas ligadas a la magia negra, especialmente el maleficio, en segundo lugar aquellas relacionadas con la magia blanca, como los hechizos amorosos y curativos, dos

tipos de prácticas mágicas que suponían dos caras de una misma moneda y que tenían otro elemento en común además del posible pacto con el Demonio, que actuaba de igual manera en la magia considerada popularmente blanca o negra: los supuestos efectos sobrenaturales atribuidos a las mismas, unos efectos que, interviniendo la sugestión, en muchos casos tenían repercusiones reales y no sólo ficticias o imaginarias, cuestiones a analizar también en este segundo capítulo.

Una vez definido el perfil del arquetipo de la bruja y hechicera castellanas en el siglo XVIII, y realizado el análisis de las prácticas vinculadas a la brujería y la hechicería es posible avanzar en la comprensión de la realidad de la brujería en el tercero de los capítulos que constituyen esta investigación. El objetivo de esta tercera sección es profundizar en el papel que ejercía la bruja en su entorno social, es decir, de qué manera influía su trayectoria vital en la construcción de su imagen, en qué medida la bruja tenía un papel activo en su configuración y presentación en sociedad como tal, qué tipo de relaciones establecía con su entorno –tanto en el posible de sociabilidad *brujeril* como en el de los ámbitos de sociabilidad ordinarios en la vida cotidiana– y de qué forma manejaba y compartía, difundía o transmitía, o no, sus saberes y su imaginario.

En este apartado se trata de ir más allá de las acciones y prácticas reales y supuestas de la brujería en el propio entorno comunitario en el que sus actores desarrollaban su vida, adentrándose la investigación en las implicaciones sociales y culturales de la presencia de la bruja en ese entorno vital y la construcción y percepción de su imagen. En esta perspectiva, se combina el análisis histórico y antropológico que hace del estudio de la trayectoria vital de la propia persona acusada un primer elemento indispensable para la comprensión de su caso, por cuanto contribuye a la asimilación (o no), la utilización y la proyección por parte de la protagonista de su concepción como bruja o hechicera y la percepción de la misma por parte de su entorno.

Todos estos elementos analizados de forma conjunta y estrechamente interrelacionada sirven para lograr una comprensión más completa y profunda del papel de la bruja en su entorno. Empezando por la vida de la bruja, su participación activa en la construcción de su imagen, al mismo tiempo vinculada a sus relaciones mágicas y mundanas, de las cuales se servía, paralelamente –consciente o inconscientemente–, para la difusión de conocimientos y la permanencia social y temporal de la figura de la bruja y la hechicera, se procura lograr una mayor comprensión del fenómeno en la Castilla interior del Siglo de las Luces.

Sobre este eje y planteamiento gravita el último capítulo. Ante el papel desarrollado por la bruja, se analiza cuál es la respuesta del entorno. Tras perfilarse el arquetipo y las prácticas de la bruja castellana dieciochesca y analizar cómo se producía la construcción de su imagen y el protagonismo de la bruja misma en la autoconstrucción de su fama, nos interesa finalmente conocer cómo reaccionaba la comunidad ante esta fama y frente a las propias prácticas de brujas y hechiceras, ante sus relaciones y el mundo mágico y desconocido que las rodeaba. Frente a una construcción identitaria y a esas prácticas institucionalmente prohibidas, este cuarto capítulo plantea el modo en que la comunidad era un agente plenamente activo encargado de participar también en la construcción y difusión de la imagen de la bruja como elemento anormal en la sociedad. La sociedad también elaboraba imágenes, ya conocidas o presentes en su acervo cultural, y reaccionaba y tenía un papel clave en la percepción de la bruja, en su conformación y en la pervivencia en el tiempo del fenómeno. Se analiza también lo que sucedía en el plano institucional, planteándose cómo éste ofrecería una respuesta ante este tipo de situaciones que oscilaba entre la racionalización y permisividad, la intolerancia y el castigo.

Todo ello trata de ofrecer la posibilidad de ampliar el conocimiento sobre los tres ejes enunciados inicialmente: *brujería, brujomanía* y *caza de brujas*, a partir de una documentación rica, compleja y difícil de manejar puesto que hay que partir de lo que se expresa en cifras, proporciones, magnitudes, así como desentrañar lo que queda en su interior y que sólo un análisis cualitativo puede ayudar a explicar. A pesar de las dificultades supone una fortuna contar con fuentes que obligaban a que se expresaran, por un lado, las instituciones, los agentes dispuestos para el control social, pero también los propios sujetos señalados y etiquetados. Igualmente, albergan en su interior estas fuentes las voces de los contextos sociales y las circunstancias en que se producían las denuncias, las averiguaciones y las resoluciones.

CAPÍTULO PRIMERO

CONSTRUCCIÓN DEL IMAGINARIO DE LA BRUJA: MODELOS Y ARQUETIPOS

A la hora de plantear un análisis sobre las formas y lenguajes de la brujería en la Castilla interior del siglo XVIII a partir de una fuente tan rica como la que conforman los procesos inquisitoriales castellanos resulta imprescindible estudiar, en primer lugar, toda una serie de cuestiones que constituirán el punto de partida o pilar de este trabajo: ¿cuáles son los delitos que aparecen en estos procesos inquisitoriales?, ¿a qué se refieren los términos que se aplican a estos delitos?, ¿de qué manera se distribuyen espacial y temporalmente las acusaciones?, qué características y rasgos principales describen a los acusados en estos procesos?, ¿cuáles eran su género, edad o situación socioeconómica? Es a todos estos interrogantes a los que va a intentar dar respuesta este primer capítulo, partiendo de estas problemáticas y centrándose en los discursos con que se construyeron los arquetipos sobre brujas y brujería en la sociedad castellana del Setecientos.

Como se adelantaba en la introducción de esta investigación, puesto que el estudio se circunscribe al territorio del interior castellano, los procesos de fe utilizados para tratar de responder a estas preguntas son aquellos que se conservan de entre los iniciados por delitos de brujería, hechicería, supersticiones varias o pacto diabólico para el periodo que va desde 1700 a 1819 en los tribunales inquisitoriales de Toledo, Cuenca, Corte, Valladolid, Logroño y Santiago de Compostela[108]. En el último caso no se conservan procesos archivados por este tipo de delitos, uno sólo en el caso de Logroño, otro en el vallisoletano y cinco en el Tribunal Inquisitorial de Corte, pero sí se conservan 76 procesos inquisitoriales de 96 acusados en el Tribunal Inquisitorial de Toledo y 110 procesos de 115 acusados en el Tribunal Inquisitorial de Cuenca.

[108] Conservados en el Archivo Histórico Nacional (en adelante citado como AHN), en la sección "Inquisición" y en el Archivo Diocesano de Cuenca (en adelante ADC).

Estos casi 200 procesos permiten perfilar el marco de la presencia de brujería o hechicería en el entorno de la Castilla interior, demostrando cómo, durante todo el siglo XVIII, periodo que abarca este estudio[109], la brujería seguía siendo una preocupación para el Santo Oficio y, sobre todo, para los habitantes del mundo rural y urbano castellano. El XVIII (o incluso parte del siglo XVII) ha sido comúnmente considerado como periodo en el que el fenómeno de la brujería habría ido perdiendo relevancia en España, en parte por la redefinición de los límites de la tolerancia social e institucional y, quizá, por el progreso racionalista y de una ciencia más empírica que competía avanzando y superponiéndose a la magia[110]. Sin embargo, es posible, contrariamente a la tesis habitualmente sostenida en discursos de autores tan reconocidos como Keith Thomas[111], que la expansión del racionalismo europeo estuviera lejos de acabar con la creencia en la brujería, que pudo constituir una realidad presente en la cotidianidad y el imaginario popular del siglo XVII e incluso del XVIII, si bien con otras características diferentes a las de la gran caza de brujas europea.

Para abordar cuáles eran las características de este fenómeno en su etapa tardía, lo primero que parece imprescindible analizar es la imagen, el modelo, el arquetipo de la bruja y el brujo en la Castilla del siglo XVIII, poniéndolo en comparativa con respecto a lo que los estudios han aportado respecto a la brujería en Europa y el entorno español en particular. Estos aspectos se afrontan en este primer capítulo que se articula, en primer lugar, en torno a cuál sería la definición de la compleja realidad del fenómeno de la brujería, un concepto que la historiografía, tanto europea como española, habitualmente se ha centrado en distinguir de la hechicería, mientras que en este estudio se plantean como dos realidades íntimamente interrelacionadas parte de un mismo fenómeno. En segundo lugar, se reflexiona sobre los contextos en los que se ubican las acusaciones de brujería, tanto espaciales como temporales, comparando los datos extraídos sobre los acusados de los tribunales de Cuenca y Toledo con la distribución espacio-temporal de las acusaciones en otros tribunales peninsulares y planteando nuevas explicaciones sobre periodos y localizaciones con mayor concentración de acusaciones. En tercer lugar, se

[109] Incluyendo los muy tempranos años del siglo XIX, hasta 1819, fecha en la que se conserva el último proceso inquisitorial por brujería o las prácticas mágicas con ella asociadas en los tribunales inquisitoriales estudiados.
[110] THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, London, Penguin Books, 1991*;* CLARK, S.: *Thinking with demons: The idea of witchcraft in Early Modern Europe*. New York, Oxford University Press, 1999*;* SHARPE, J.: *Instruments of darkness: witchcraft in Early Modern England,* Pennsylvania. University of Pennsylvania Press, 1996.
[111] THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic... op. cit.*

exponen las características que revestían los acusados por este tipo de delitos en cuanto al género, la edad, y la posición socioeconómica para perfilar el arquetipo de la bruja castellana del siglo XVIII comparándolo con el europeo y peninsular, aportando matices o diferencias con respecto al presentado en la historiografía europea, especialmente en lo que respecta a la edad y la posición socioeconómica.

El análisis cuantitativo de los datos recabados en respuesta de esas cuestiones planteadas y su interpretación ofrecerá un cuadro general, no absolutamente preciso, pero cuando menos suficiente para perfilar el arquetipo de la bruja castellana permitiendo una ulterior indagación de hipótesis cualitativas con mayor entidad referidas a las prácticas de la bruja y la hechicera, el papel en su entorno o la respuesta del mismo ante a ellas, cuestiones abordadas en los capítulos siguientes.

1. Delitos y cuestiones terminológicas en torno a la definición y percepción de la brujería

A la hora de plantearse el análisis de los procesos inquisitoriales como fuentes para el estudio de la brujería en la Castilla del siglo XVIII surge un primer problema terminológico. Los procesos clasificados como procesos por "brujería" propiamente dicha son muy escasos, y el primer impulso es pensar que bien no se dieron o bien no se conservan. Sin embargo, un análisis más exhaustivo muestra una gran abundancia de casos clasificados dentro de "hechicerías" o "supersticiones" y la lectura de los mismos hace enseguida evidente la aparición de los términos "maleficio", "brujería", y otros vocablos relacionados[112].

Si se acude a la definición de estos conceptos en la época, el *Diccionario de Autoridades* define "hechizar" como: "hacer a alguno mui grave daño, yá en la salúd, yá trastornándole el juicio vehementemente, interviniendo pacto con el demonio, yá sea implicito, yá explícito" [113]. En esta acepción se destaca el pacto con el Diablo y alude a un efecto negativo causado por la persona presunta hechicera sobre otro. Respecto al

[112] Ya apreciado por MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. y TORRES ARCE, M.: "Hogueras, demonios y brujas: significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax", en *Clío y Crimen,* nº 8, 2011, pp.247-288.

[113] VV.AA, *Diccionario de Autoridades. Real Academia Española.* Madrid, 1726-1739 (versión online: http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-anteriores-1726-1996/diccionario-de-autoridades 15/08/2017).

oficio, la entrada se refiere al "hechicero", en masculino, como "persona que executa y hace los hechizos"[114], pero si se busca el femenino del término[115], se encontrará que la hechicera aparece en las entradas referidas a "pythonissa" (lo que la vincula a la adivinación), "embustes"[116] y "lamia"[117]. En estas tres últimas entradas, se interrelacionan o confunden los términos hechicera y bruja, lo que da muestra de la vinculación que estos dos vocablos tenían para la sociedad moderna.

Ahora bien, el término "bruxa" posee su propia entrada en este diccionario, y se define como: "comunmente se llama la muger perversa, que se emplea en hacer hechizos y otras maldades, con pacto con el demónio, y se cree, ù dice que vuela de noche. Díxose assi por analogía de la Bruxa ave nocturna"[118]. Así pues, también la "bruxa" hace hechizos, causa mal en las personas y también se atribuyen tales prácticas al pacto con el Demonio, como en el caso de la hechicera. Era, obviamente una diferenciación más detallada la que ofrecía el derecho penal de la época al afirmar que:

> "Hechiceros son los que con supersticiosas palabras y extraordinarios remedios y medicinas dizen y prometen curar a los maleficiados". "... Por orden del demonio trae su origen y principio aquel maldito arte de los brujos y brujas los quales por ilusion del demonio piensan que con velocidad se mudan de un lugar a otro y que ven y gozan lo que quieren y dessean, siendo a la verdad sueño y lo contrario de lo que piensan, porque sepultados los tales en sueño o en vino, estando durmiendo sin se menear con el cuerpo y sin transformarse en las figuras... empero no niegan que el Demonio les puede llevar

[114] *Ibid.*
[115] Hay que tener también en cuenta cómo, según Eva Mendieta, tanto el término bruja como hechicera, así como el verbo hechizar, en la definición que de ellos se hacía en las obras de consulta españolas de los siglos XVI y XVII, se especificaba concretamente la naturaleza femenina de estas prácticas. MENDIETA, E.: "The role of language in accusations of witchcraft in Sixteenth and Seventeeth-Century-Spain", en *International Journal of Society, Culture and Languages,* 2017, pp. 105-118.
[116] Definidos de la siguiente manera: "se llaman tambien las buxerías, dixes y alhajítas curiosas, que suelen apetecer las mugeres", VV.AA, *Diccionario de Autoridades...op.cit.*
[117] "Voz que entre los Antiguos tuvo varias significaciones. Unos juzgaron que era demónio en figura de muger, que con halagos atrahía a los hombres para devorarlos. Otros que era una especie de fiera en el África, con el medio cuerpo superior de muger hermosa, y el inferior de dragón, que tambien atrahía y devoraba los hombres: y otros que era una muger hechicera que se comía o chupaba los niños, lo que corresponde oy a nuestras bruxas" VV.AA, *Diccionario de Autoridades...op.cit.*
[118] VV.AA, *Diccionario de Autoridades...op.cit.* Esta alusión a la bruja como ave se refiere a otra acepción recogida del término bruxa que define al "Ave nocturna semejante à la Lechúza, aunque algo mayor, que de noche dá ásperos chillidos, al modo del fuerte ruido que forma el rechinar los dientes. Tiene la cabéza grande, los ojos como los del Buho, y siempre abiertos, el pico corvo como ave de rapíña, las plumas canas, y las uñas encorvadas. Vuela de noche, y tiene el instinto de chupar à los niños que maman, y tambien las tetas de las amas que los crian. Es voz antígua, y sin uso". Seguramente el vínculo entre el animal y la mujer calificada como tal se encuentra en la creencia en su facultad de volar y de "chupar" la sangre a los niños y los pechos de las embarazadas.

algunas vezes por permision de Dios de una parte a otra a ver fiestas y juegos que el Demonio les haze para mas los engañar"[119]

Esta es la diferencia principal que las fuentes de la época ofrecen entre brujería y hechicería. A ello se podría añadir la distinción que establecen los antropólogos e historiadores como Keith Thomas que interpreta que la brujería era entendida como una cualidad innata, un rasgo personal, derivado de una peculiaridad fisiológica[120]. La bruja ejercitaría su malévolo poder sin necesidad de ritos o pociones, a través de actos puramente físicos como una simple mirada o un comentario amenazante. Por su parte, la hechicería implicaría el empleo deliberado de magia maléfica, siendo necesario el uso de hechizos y "asistencia técnica" que podrían ser llevados a cabo por cualquiera que conociera la fórmula correcta[121].Otros autores como García Cárcel o Blázquez Miguel introducen un matiz más en esta distinción, explicando que la diferencia principal entre brujería y hechicería sería que la primera llevaría a cabo su actuación mediante el pacto diabólico mientras que la segunda no[122]. Difiere sin embargo esta definición de la ofrecida en el *Diccionario de Autoridades* que, como se veía, incluye el pacto diabólico, tanto en la brujería como en la hechicería. No es éste, además, el único estudio en respaldar este argumento, también María Jesús Torquemada afirma que "desde luego, en los expedientes consultados con respecto al tribunal inquisitorial sevillano durante el siglo XVIII queda patente que el pacto con el demonio es una constante en la práctica totalidad de los mismos"[123].

Así pues, a pesar de las diferencias entre la hechicería y la brujería, aparece como vínculo común, el más relevante, el hecho de que tanto una como otra conllevan el desarrollo de estos poderes a través del pacto con el Diablo[124], lo que hacía que ambas

[119] PRADILLA, F.: *Summa de las Leyes penales, Madrid, 1639,* parte 1ª, cap. XIII, Del delito de herejía, pp. 8-9. Citado y recogido en TORQUEMADA, M. J.: "La Inquisición y el Diablo: supersticiones en el siglo XVIII", Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000, p. 30.
[120] THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic…op.cit.*
[121] *Ibid.*, p. 551.
[122] GARCÍA CÁRCEL, R., y MORENO MARTÍNEZ, D.: *Inquisición. Historia crítica,* Madrid, Temas de Hoy, 2000, pp. 284-288; BLAZQUEZ MIGUEL, J.: *Judíos, herejes y brujos: el Tribunal de Corte (1650-1820),* Toledo, Arcano, 1990.
[123] TORQUEMADA, M. J.: *Inquisición y Diablo. Supersticiones en el siglo XVIII*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2000, p. 30.
[124] Hay autores que también defienden esta postura en la que brujería y hechicería constituyen realidades estrechamente vinculadas y muy difícilmente separables, al estar ambas vinculadas con el "maleficio", como elemento clave. El análisis de Jones sobre los términos "bruja" y "hechicera", hace hincapié en lo inapropiado de separar ambas realidades en muchas ocasiones: "The rather arbitrary distinction enforced by the English terms, "sorcerer" and "witch," and the German, "Zauber" and "Hexe," does not exist for French scholars, for whom the single word, "sorcier," suffices or for the medieval Latinist, who

fueran calificadas por la Inquisición como superstición, actuación que se interpretaba como "culto, que se dá à quien no se debe con modo indebido"[125], referiéndose al Demonio. Coincide tal definición con la ofrecida a inicios del siglo XVII por el jesuita Francisco de Toledo, que indicaba que "superstición es vana o falsa religión"[126], siendo la tipología de la misma muy variada e incluyendo: el arte mágica o "potestad para hacer lo que es sobre las fuerzas de la naturaleza"; la adivinación, esto es, la "afirmación desordenada de cosas que no se pueden saber naturalmente aunque cuando se hace con divina revelación no es adivinar pero sí lo es saberlo desordenadamente invocando para ello al demonio", o el maleficio, es decir, el "arte de hacer mal a otros con poder del demonio", que incluía a la brujería[127].

Por tanto, todos estos conceptos estaban muy interrelacionados por lo que es habitual encontrar en un proceso clasificado como causa por hechicería elementos relacionados con el maleficio, la adivinación..., atribuidos y supuestamente ejecutados por la misma persona. De hecho, en muchos procesos inquisitoriales aparece una persona bruja que maleficia y una hechicera a la que se recurre para eliminar el maleficio, pero en muchos otros casos la misma persona era acusada de ambos delitos. Esto es algo que no sucede únicamente en el siglo XVIII castellano, sino en España y Europa a lo largo de toda la Edad Moderna, superándose la tradicional dicotomía entre magia blanca-magia negra[128]. Algunos análisis han hecho hincapié en la relevancia de la transmisión cultural derivada de la inmigración y las relaciones campo-ciudad para defender que en el imaginario popular la brujería y hechicería se solapaban tanto en el ámbito urbano como rural y sólo las doctas élites que controlaban tribunales como el Santo Oficio establecían una distinción entre la brujería como estereotipo asociado al mundo rural y la hechicería como práctica vinculada al mundo urbano[129].

Los procesos castellanos del siglo XVIII son ejemplos de cómo se entremezclaban estas realidades, teóricamente definidas y diferenciadas entre sí como ideas, pero

encompassed both under the term, "maleficus."" JONES, W. R.: "Abracadabra. Sorcery and witchcraft in European History", en *The History Teacher*, Vol. 5, 1, 1971, pp. 27.

[125] VV.AA, *Diccionario de Autoridades...op.cit.*

[126] TOLEDO, F.: *Instrucción de sacerdotes y summa de casos de conciencia*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, 1613, pp. 184v ss. Citado por MORGADO GARCÍA, A.: *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1999, p. 9.

[127] *Ibid.*

[128] Uno de los principales representantes de este análisis diferenciado fue Caro Baroja en obras como CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1967.

[129] José Luís Buitrago González plantea esta idea en su estudio sobre el estereotipo de la bruja en el Madrid del siglo XVII. BUITRAGO GONZALEZ, J.L.: "El estereotipo de bruja en el Madrid del siglo XVII", en *Revista de Inquisición. Intolerancia y derechos humanos*, 21, pp. 119-134.

combinadas en la práctica. Así se constata en los casos de Ana Díaz y Agustina Salgado, madre e hija, vecinas de Castañar de Ibor, acusadas por curaciones supersticiosas ante el Tribunal Inquisitorial de Toledo en 1741 y en cuyo expediente son consideradas brujas, se les atribuyen maleficios y al mismo tiempo aparecen definidas como hechiceras capaces de lograr la curación de la persona maleficiada, obteniendo así el doble papel que les otorgaba su fama para hacer el bien y el mal[130]. Similar es el caso de Manuela Herrera, alias *la Gorrinera*, procesada en 1780 porque sus vecinos la acusaban de maleficios con consecuencias nefastas (enfermedades, impotencia, etc.) pero también de realizar curaciones de los males causados. Así Manuela reunía en su persona dos poderosas herramientas que afectaban a la vida de la persona: causar la enfermedad y librarse de ella[131]. Del mismo modo, María de Lares[132], vecina de Siruela acusada ante la Inquisición de Toledo en 1701 o María Ranz, vecina de Beranga y acusada ante el Tribunal Inquisitorial de Cuenca en 1716[133] o Teresa Ramírez y Manuela Ruiz, vecinas de Alcázar de San Juan llevadas ante el Tribunal Inquisitorial de Toledo en 1713[134], constituyen algunos ejemplos de los muy abundantes casos que se presentaron en la Castilla interior del siglo XVIII en los que se aunaba en una persona la fama de bruja, hechicera y curandera, entremezclándose todas estas realidades en la mentalidad colectiva.

Habitualmente aparece también en los procesos inquisitoriales castellanos del siglo XVIII el caso de una persona que maleficiaba y otra, comúnmente de un pueblo cercano, que se encargaba de curar tales maleficios. Así se refiere en el proceso de Francisca de Arroyo, alias *la Casquita*, vecina de Fonseca, a quienes sus vecinos acusaron ante la Inquisición de Toledo en 1700 de realizar maleficios contra algunos de ellos que acudían a un pueblo vecino para que otra mujer les curara aquellos males[135]. En el caso de Inés Cacha, vecina de Madridejos, acusada ante la Inquisición de Toledo entre 1698 y 1701, aparece en el mismo pueblo la figura de otra hechicera que se encargaba de ganar dinero enmendando el maleficio de Cacha, la supuesta bruja En esas comunidades, por tanto, brujas y hechiceras no eran ya realidades que se confundían, sino dos caras de una misma moneda[136].

[130] AHN, Inquisición, leg. 85, exp. 4
[131] AHN, Inquisición, leg. 88, exp.10
[132] AHN, Inquisición, leg. 89, exp. 4
[133] ADC, leg. 601, exp.7252
[134] AHN, Inquisición, leg. 94, exp. 3
[135] AHN, Inquisición, leg. 82, exp. 13
[136] AHN, Inquisición, leg. 83, exp. 6

Para ser comprendido de una forma más amplia y global el fenómeno de la brujería, ha de analizarse la complejidad de las prácticas mágicas, pudiendo vincularla a la hechicería, la superstición o el pacto diabólico. Precisamente, partiendo de este principio, en el análisis de la brujería castellana del que se ocupa esta investigación se han tomado en consideración procesos relacionados con todos los elementos que de una u otra forma se relacionan con ella. Se han considerado y clasificado los delitos en aquellos casos en los que se acusaba a la persona de brujería, hechicería, superstición, pacto diabólico, maleficio, a lo que hemos añadido una categoría que se ha representado en los gráficos como "otros" que incluiría acusaciones variopintas como la de abuso de lo sagrado, herejía, blasfema, sortilegio, vana observancia, adivinación, magia, saludación, curandería, traslado corporal, conversión en otra persona, control de animales, exorcismo, apariciones milagrosas, relación con duendes, apostasía o encantamiento.

Gráfico 1: Delitos de los acusados en los Tribunales Inquisitoriales de Toledo y Cuenca entre 1700 y 1820

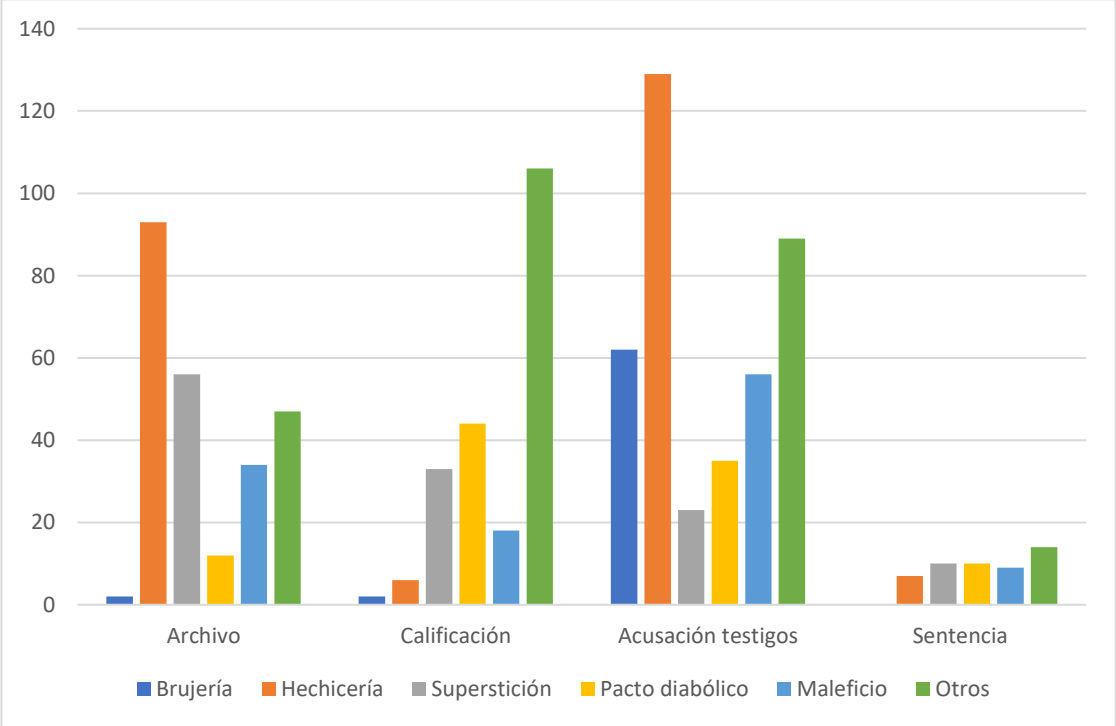


Gráfico 2: Delitos de los acusados en el Tribunal Inquisitorial de Toledo entre 1700 y 1820

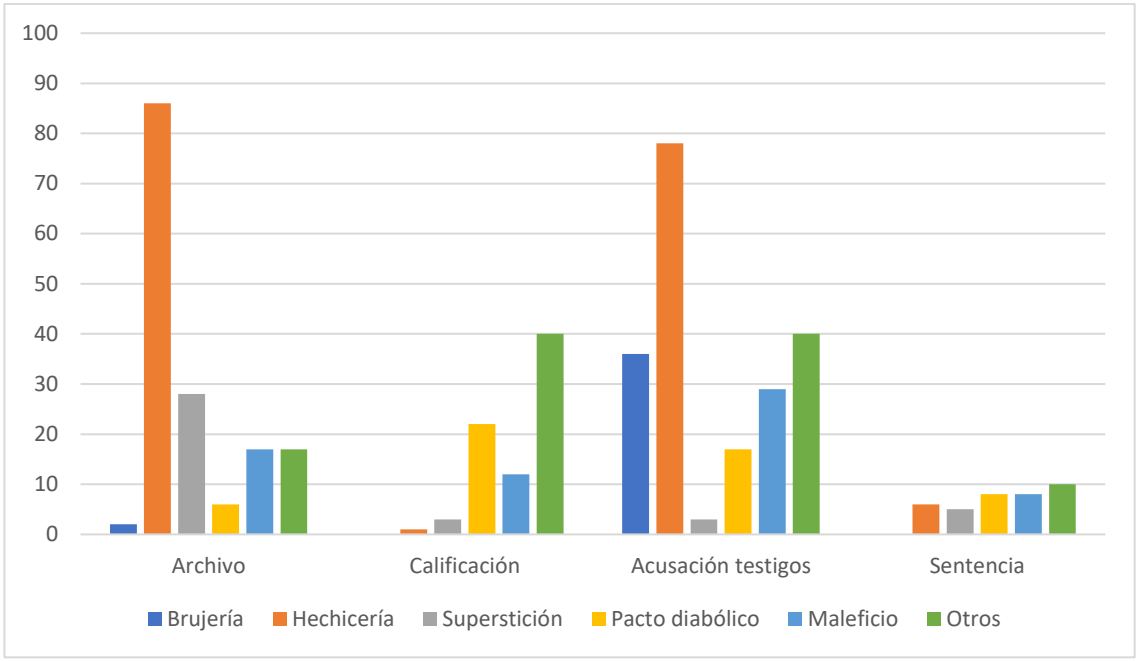
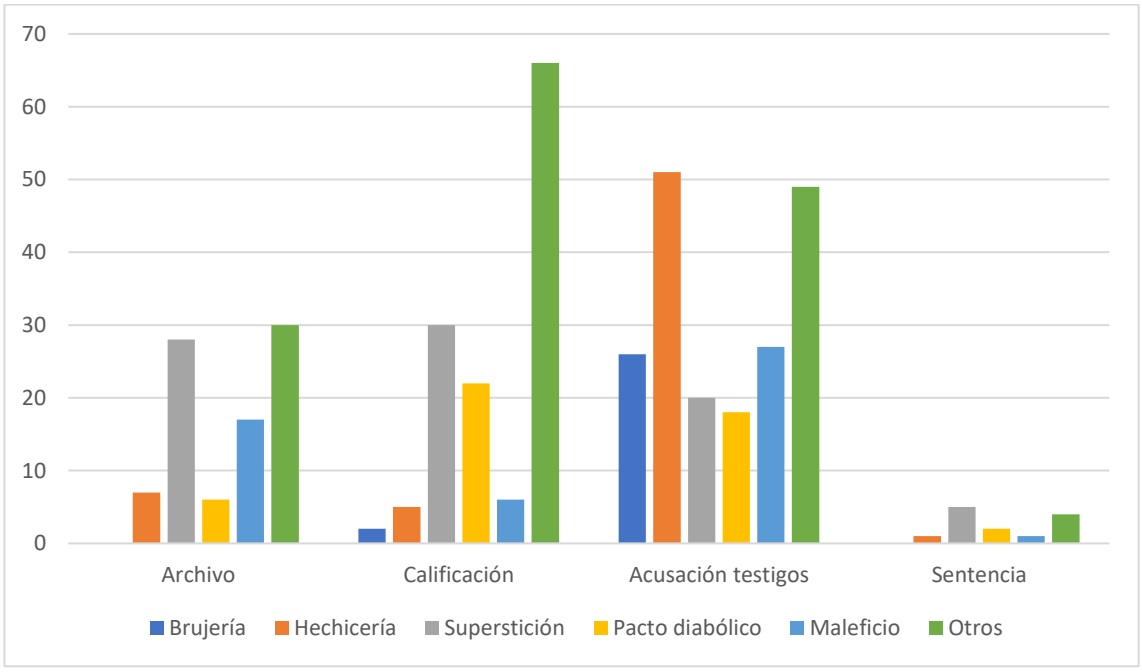


Gráfico 3: Delitos de los acusados en el Tribunal Inquisitorial de Cuenca entre 1700 y 1820



Resulta de gran interés analizar conjuntamente los procesos de los tribunales inquisitoriales de Toledo y Cuenca diferenciando, en primer lugar, los delitos contemplados en la clasificación del proceso en el archivo, que constituye el filtro inicial de la investigación, y, en segundo lugar, los de la calificación, teniendo en cuenta que sólo se realizó en 26 de los casos analizados para Toledo y 11 para Cuenca, 37 en total; en tercer lugar hemos considerado aquellos que encontramos en la acusación de testigos y, finalmente, los que figuran en las sentencias –de las cuales sólo se conservan o tuvieron lugar en 17 de los casos, pues la mayoría de las causas aparecen suspensas o inconclusas– . A partir de los resultados de este análisis se hace posible debatir sobre varias e interesantes cuestiones al respecto.

Los delitos por brujería son muy escasos en las clasificaciones de los procesos en ambos tribunales. Es difícil encontrar para el siglo XVIII procesos archivados como causas por brujería, solamente en dos de los casos aparecen así. La misma escasez se da tanto en las calificaciones –con sólo dos casos– como en las sentencias, sin ningún caso clasificado como delito por brujería en ambos tribunales, lo que daría cuenta de una disminución del interés del Santo Oficio por esas problemáticas, seguramente vinculado al incremento del escepticismo y el avance del llamado racionalismo hispánico[137]. Coinciden estas conclusiones con las consideraciones de Jean-Pierre Dedieu resultado de su estudio de la actividad del Tribunal Inquisitorial de Toledo entre los siglos XVI y XVIII en las que concluye que las brujas no preocupaban mucho al tribunal toledano, por lo que el historiador francés argumenta que la creencia no estaba lo suficientemente difundida en el distrito para ser considerada un problema. Remarca Dedieu la pasividad del tribunal y la nula propaganda del delito por el mismo salvo alguna breve mención en edictos de fe[138].

Sin embargo, los resultados de las clasificaciones institucionales contrastan con las acusaciones de los testigos, pues en estas aparece en 62 ocasiones la mención de la brujería, lo que supone un tercio de los 186 acusados analizados. En consecuencia, aunque

[137] Marina Torres en su estudio sobre el control inquisitorial de la palabra y la superstición popular a fines del Antiguo Régimen ya apunta a que, en este tipo de acusaciones "la Inquisición trató tales manifestaciones y desvíos con bastante escepticismo, tal como ya demostró el inquisidor Salazar en los famosos procesos de Zugarramurdi, pudiéndose decir incluso que procuró actuar con cierta cautela". TORRES ARCE, M.: "El control inquisitorial de la palabra y la superstición popular a fines del Antiguo Régimen", en MANTECÓN MOVELLÁN, T.A. (ed.), *Bajtín y la historia de la cultura popular",* Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2008, pp. 241-257. Sobre el llamado racionalismo hispánico ver ARMENGOL, A.: "Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico", en *Tiempos modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*, 6, 2002.

[138] DEDIEU, J. P. : *L´administration de la foi. L´inquisition de Tolède (XVI-XVIII siècle),* Madrid, Casa Velázquez, 1992.

la preocupación del tribunal por estas cuestiones fuera perdiendo intensidad, no lo hizo en la misma medida en la cultura popular que mantuvo una atención importante por esas materias tanto entre las comunidades urbanas como rurales castellanas, tal y como se analizará en el siguiente apartado.

En el extremo opuesto se ubican las causas archivadas por hechicería[139], más abundantes, concretamente 93, especialmente en el Tribunal Inquisitorial de Toledo, con 86 casos frente a los siete del tribunal conquense. Éste es el dato en el que más diferencias se pueden encontrar si se compara la clasificación de los delitos de los procesados en el Tribunal de Cuenca y en el Tribunal de Toledo. Sería posible atribuir inicialmente una mayor presencia de las causas de hechicería en el entorno urbano de este segundo tribunal, puesto que las prácticas vinculadas a la hechicería ya han sido plenamente relacionadas en la historiografía con los entornos urbanos tanto en el ámbito peninsular[140], como en el europeo[141]. Sin embargo, pese a la abundancia de casos clasificados bajo esta etiqueta, especialmente en el Tribunal Inquisitorial de Toledo, ambos territorios vuelven a coincidir en su escasez tanto en calificaciones como en sentencias, con sólo seis y siete casos respectivamente. Parece que el Santo Oficio no veía en la mayor parte de las ocasiones peligro de superstición herética en este tipo de casos. No obstante, al igual que sucedía con la brujería, el número de acusaciones por hechicería se dispara entre los testigos, con 129 casos, siendo abundante en ambos territorios, con 51 casos en el Tribunal Inquisitorial de Cuenca y 78 para el de Toledo. Se ratifica así que la creencia en las prácticas hechiceriles y la preocupación por las mismas en el ámbito popular estaban muy vigentes y sin clara distinción entre el entorno conquense y el toledano, uno rural y otro más urbano. Esta conclusión da relevancia al análisis efectuado cuyos resultados difieren del que ofrece un mero análisis de la clasificación de las causas en estos tribunales.

En lo referido a la superstición, 56 son los casos de los acusados cuyos procesos recogen esa clasificación en los tribunales inquisitoriales de Toledo y Cuenca entre 1700 y 1820, mientras que su número disminuye, aunque en menor medida en este caso y no sólo en la calificación y la sentencia (con 33 y 10 casos), sino que también decrece en las acusaciones de testigos, que se reducen a 23. En el caso de la superstición aparece otra

[139] La categoría de causas archivadas hace referencia a la clasificación que aparece en la primera página de los procesos inquisitoriales.
[140] CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo…op. cit.;* LISÓN TOLOSANA, C.: *Las brujas en la Historia de España*, Temas de Hoy, Madrid, 1992; TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens…op.cit.*
[141] LEVACK, B. P.: *La caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1995.

desigualdad entre el Tribunal Inquisitorial de Toledo y el de Cuenca: el número de causas clasificadas por el tribunal así es similar, pero tanto en la calificación como en la acusación de los testigos el número aumenta en el Tribunal Inquisitorial de Cuenca en relación con el de Toledo, así pues, está mucho más presente, tanto en ámbito institucional como en el popular, lo que quizá podría relacionarse de nuevo con las diferentes entornos más rurales en el caso conquense y más urbanizados en el toledano, pudiendo disminuir en este último este tipo de causas.

En el caso del pacto diabólico no hay grandes diferencias entre ambos tribunales. En conjunto son 12 las causas clasificadas bajo esta etiqueta, pero en las acusaciones de testigos, las alusiones a relación del indiciado con el Demonio ascienden a 35 y aumentan aún más en la calificación donde asciende hasta los 44 casos en los que se considera que el acusado mantenía algún tipo de pacto diabólico, bien implícito o bien explícito. En las sentencias, sin embargo, el número se reduce a 10 pero, teniendo en cuenta que sólo en 17 de los casos tuvo lugar la sentencia, esa decena se evidencia más representativa: en más de la mitad de los procesos que llegaron a sentencia, el acusado fue juzgado bajo la consideración de que tenía algún tipo de pacto con el Diablo. Éste es, como se ha explicado, uno de los elementos propios y característicos de la brujería, por lo que parece especialmente relevante la importancia que tiene en los procesos, y aún más, en las sentencias del tribunal inquisitorial toledano, sin olvidar la potente presencia que parecía mantenía en la cultura popular el trato diabólico, tan aludido como elemento de acusación.

El maleficio, por su parte, fue una práctica íntimamente relacionada con la brujería, puesto que era una de las capacidades principales que se atribuían a los brujos en la cultura popular de la época. James Sharpe coloca como eje central el maleficio en la definición de bruja, como la capacidad de esta para causar daño. Se remite también en su argumentación a la idea de Keith Thomas de que, mientras para los escritores demonológicos cultos el pacto con el Diablo sería la clave en el concepto de bruja, para las clases populares lo sería la capacidad para hacer daño, el maleficio[142]. Esto explicaría su abundante presencia en los testimonios de los testigos en ambos tribunales, concretamente en nada menos que 56 ocasiones entre los casos toledanos y los conquenses. Es necesario tener en cuenta que, en muchas de las acusaciones, los testigos no aluden a la presencia de un brujo o bruja en su comunidad, pero sí describen sus

[142] Ver SHARPE, J.: *Instruments of darkness…op.cit,* p. 60 y THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic…op.cit*. Ver también, por ejemplo: JONES, W. R.: "Abracadabra. Sorcery…*op. cit.*, pp. 27; QUAIFE, G. R.: *Magia y maleficio: las brujas y el fanatismo religioso,* Barcelona, Crítica, 1989.

actuaciones y una de las más representadas es el maleficio. Aunque no se ha recogido en el gráfico, en numerosos casos se relatan prácticas brujeriles sin citarlas como tales y en éstas estaría muy presente el maleficio, además de otras actividades como el vuelo, el traslado corporal, el control de voluntades, sentimientos y emociones.

Así pues, tanto el maleficio como la brujería siguen estando muy vigentes en la mentalidad popular a la altura del Setecientos, tal como se refleja en las acusaciones de los testigos. En el ámbito institucional del tribunal inquisitorial, su presencia es más moderada, aunque no despreciable, pues en 18 de las calificaciones se hace referencia al maleficio, ligeramente más veces en el caso toledano que en el conquense, al igual que en nueve de las 17 sentencias totales. Esto hace necesario matizar el argumento previamente argüido sobre la atenuación de la preocupación inquisitorial por la brujería, al referirnos al maleficio, que sigue teniendo una presencia significativa.

Restaría analizar la situación de otro tipo de acusaciones incluidas en el apartado denominado "otros", por la variedad que presentan. Son el abuso de lo sagrado, herejía, blasfemia, sortilegio, la vana observancia, la adivinación, magia, curandería, el traslado corporal, la conversión en otra persona, el control de animales, el exorcismo, las apariciones milagrosas, la apostasía, el encantamiento e incluso la relación con duendes, entre otras. Combinando todo este tipo de acusaciones aparecen 47 citas en la clasificación procesal, 30 en el Tribunal de Cuenca y 17 en el Toledo, y 106 citas en la calificación, de las cuales 66 pertenecerían a Cuenca[143], así como 89 en las acusaciones de testigos y 14 en las sentencias. El número es, en general, elevado, especialmente en el Tribunal de Cuenca donde tanto las acusaciones como las calificaciones y la clasificación de los procesos es más diversa, por lo que parece que ahí se prestó más atención a este tipo de cuestiones. Aunque se incluyen elementos de muy diversa índole, cuya suma alcanza un gran número de casos que aisladamente no representan tantos, eso no merma su relevancia para completar el análisis del fenómeno de la brujería que muchas veces se nutría de estos vocablos, como antes se explicaba.

En general, este análisis de los procesos inquisitoriales conservados en los tribunales inquisitoriales de Cuenca y Toledo en lo que respecta a los delitos relacionados de una y otra forma con la brujería castellana del siglo XVIII, se pone de manifiesto la gran abundancia de este tipo de acusaciones entre los testigos y su mayor escasez en las

[143] Hay que tener en cuenta que los exhaustivos análisis de las calificaciones hacen que, en un mismo caso de una persona acusada por brujería, sería probablemente calificada también de herética, sortílega, adivina, encantadora, etc.

sentencias y, aunque en menor medida, también en las calificaciones. Parece pues, que el interés inquisitorial no estaba a la altura de la preocupación popular, manifestándose ésta última bastante más intensa. Si se ponen en contraste estos datos con los recogidos sobre el Tribunal Inquisitorial de Toledo de Dedieu a lo largo de toda la Edad Moderna, parece confirmarse el descenso del interés inquisitorial en este tipo de cuestiones[144]. Dentro del entorno castellano, para el Tribunal de Logroño, Marina Torres también ha apuntado a la importancia porcentual de los procesos por delitos vinculados a este tipo de supersticiones, como muestra del gran arraigo que mantuvieron entre la población tales creencias y prácticas, anotando también la cautela con la que el tribunal trataba estas acusaciones, lo que se reflejaba en las sentencias[145]. Esta circunstancia parece además común a otros tribunales inquisitoriales peninsulares como el de Llerena, del que no se dispone de procesos inquisitoriales, pero sí de alegaciones fiscales o relaciones de causa que han sido analizadas en diversos estudios de María Ángeles Hernández Bermejo para dilucidar la incidencia de este tipo de delitos[146]. Igualmente, Juan Blázquez Miguel aporta datos estadísticos referentes a los tribunales de Madrid, Santiago, Sevilla, Valladolid, Granada y Córdoba, corroborando que en el siglo XVIII (sus datos se refieren al periodo que va de 1699 a 1739) decayó la persecución inquisitorial en España en torno a estos delitos, a excepción del tribunal murciano[147]. Rocío Alamillos, en su reciente estudio sobre la hechicería y magia en la Andalucía del siglo XVIII pone de manifiesto cómo en los tribunales de esta región se sigue con la misma tónica que en el resto de la zona castellana[148].

De igual manera, según algunos de estos estudios, si bien la actitud inquisitorial parecía evidenciar poco interés por procesar a los acusados de este tipo de delitos, en ocasiones estos tribunales recibían y registraban numerosas acusaciones por ellos, especialmente a principios del siglo XVIII[149]. Esto coincide con los resultados arrojados

[144] DEDIEU, J. P. : *L´administration de la foi…op.cit.*
[145] TORRES ARCE, M.: *Un Tribunal de la fe en el reinado de Felipe V. Reos, delitos y procesos en el santo oficio de Logroño (1700-1746)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2002; TORRES ARCE, M.: "El control inquisitorial…*op.cit.*, pp. 241-257.
[146] HERNÁNDEZ BERMEJO, M. A y TESTÓN NÚÑEZ, I.: "Magia y superstición en Extremadura" en *Antropología Cultural en Extremadura. I Jornadas de cultura popular,* Asamblea de Extremadura, Mérida, 1989, pp. 151-161; HERNÁNDEZ BERMEJO, M. A, y SANTILLANA PÉREZ, M.: "La hechicería en el siglo XVIII. El tribunal de Llerena" en *Norba. Revista de Historia*, vol. 16, (1996-2003), pp. 495-512.
[147] BLÁZQUEZ MIGUEL, J.: *Eros y Tánatos….op. cit.* 263.
[148] ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía en la Edad Moderna. Discursos y prácticas en torno a la superstición en el siglo XVIII*, Universidad de Córdoba. Servicio de Publicaciones, 2015, p.252.
[149] HERNÁNDEZ BERMEJO, M. A, y SANTILLANA PÉREZ, M.: "La hechicería en el siglo XVIII…*op. cit.*, pp. 497-498.

por los procesos toledanos y conquenses analizados y refuerza esta idea de que, a pesar de la pérdida de interés por parte de la Inquisición en esta época frente a este tipo de delitos, en la cultura popular continuaban constituyendo una importante preocupación.

Así pues, los datos hasta aquí analizados en relación con los delitos atribuidos a los acusados en los tribunales conquense y toledano añaden un nuevo matiz sobre la presencia de la brujería en la España peninsular del siglo XVIII. Aunque inicialmente la clasificación de los procesos inquisitoriales, las calificaciones y las sentencias pueden apuntar a un descenso en el interés mostrado por el Santo Oficio frente a este tipo de acusaciones, el análisis de los procesos completos con especial atención a los testimonios de los testigos y las acusaciones realizadas en sus declaraciones, permiten apreciar una gran importancia y presencia de la creencia en la brujería a nivel popular. Para comprender plenamente esta doble percepción también es necesario aplicar la reflexión terminológica más profunda como la que inicialmente se exponía, que permite establecer una relación entre los delitos de brujería, hechicería, superstición o pacto diabólico, siendo precisamente el nexo común la posible relación con el Diablo en todas estas prácticas. Hay que tener en cuenta, además, que muchas veces esta terminología se utilizaba o identificaba por parte de las élites doctas de la Iglesia, pero no tanto a nivel popular, donde estos conceptos resultaban a menudo sinónimos o con más nexos comunes de lo que hasta el momento se ha considerado, como demuestra el análisis de las narraciones en acusaciones vertidas por los testigos.

2. Los ecosistemas de la bruja castellana: espacios y momentos

Una vez definidos y analizados comparativamente dentro del contexto castellano y continental los delitos relacionados con la brujería que aparecen en los procesos inquisitoriales toledanos y conquenses del siglo XVIII, es necesario atender a su distribución espacio-temporal. Para ello, la elaboración de varios mapas y gráficos cronológicos, permitirá presentar la ubicación de los acusados de estos tribunales de forma que facilite un análisis de la mayor o menor concentración de este tipo de delitos, tanto espacial como temporalmente. Este análisis, a su vez, contribuirá a definir las características del fenómeno de la brujería en la Castilla interior de esta época.

Para comenzar contextualizando la distribución geográfica de los implicados en delitos por brujería y hechicería es necesario insertar el entorno castellano en el ámbito más amplio del espacio europeo y ponerlo en relación con lo que la historiografía ha aportado al respecto. Comúnmente se ha identificado la Europa del Sur como zona de predominio de la hechicería frente a una Europa del Norte, incluyendo la zona septentrional española e italiana, como escenario más vinculado a la brujería, insertando así el análisis en la habitual dicotomía historiográfica brujería-hechicería[150]. En función de este análisis, el área castellana que aquí se está estudiando se ubicaría a caballo entre ambos espacios, lo que permitirá comprobar si la disposición y duplicidad reconocida por la historiografía especializada se puede aplicar a la Castilla del siglo XVIII.

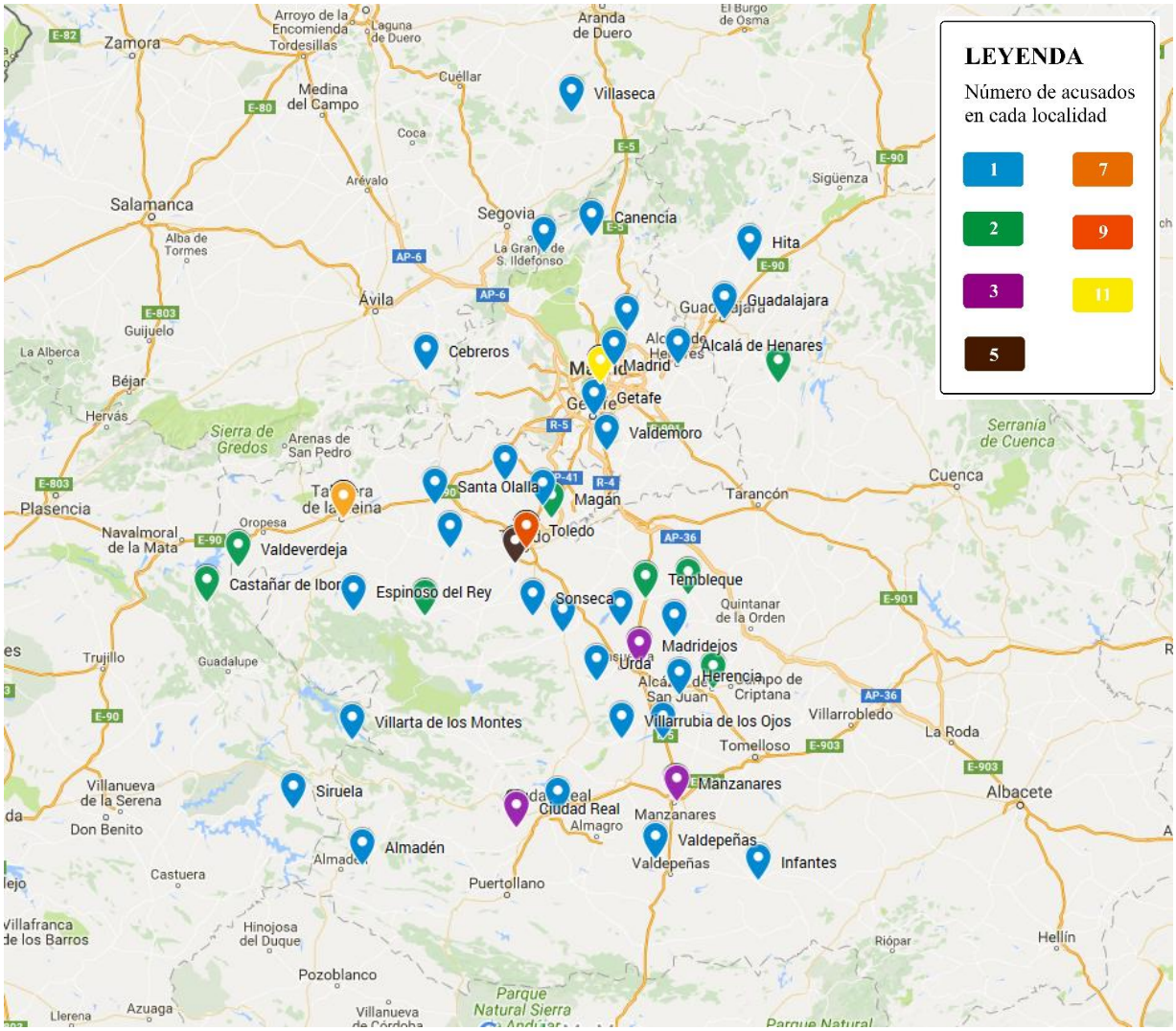
A partir de los mapas anexos, se analizará la distribución geográfica de los implicados en procesos por brujería hechicería, superstición, pacto diabólico y demás causas relacionadas con el fenómeno que se estudia aquí en el área controlada por el Tribunal de la Inquisición de Toledo y el Tribunal Inquisitorial de Cuenca respectivamente atendiendo a los procesos de fe conservados durante este siglo XVIII.

[150] CORONAS TEJADA, L.: "Brujos y hechiceros: dos actitudes", en María Desamparados Martínez (coord..), *Los marginados en el mundo medieval y moderno,* Almería, 2000, pp. 239-248.

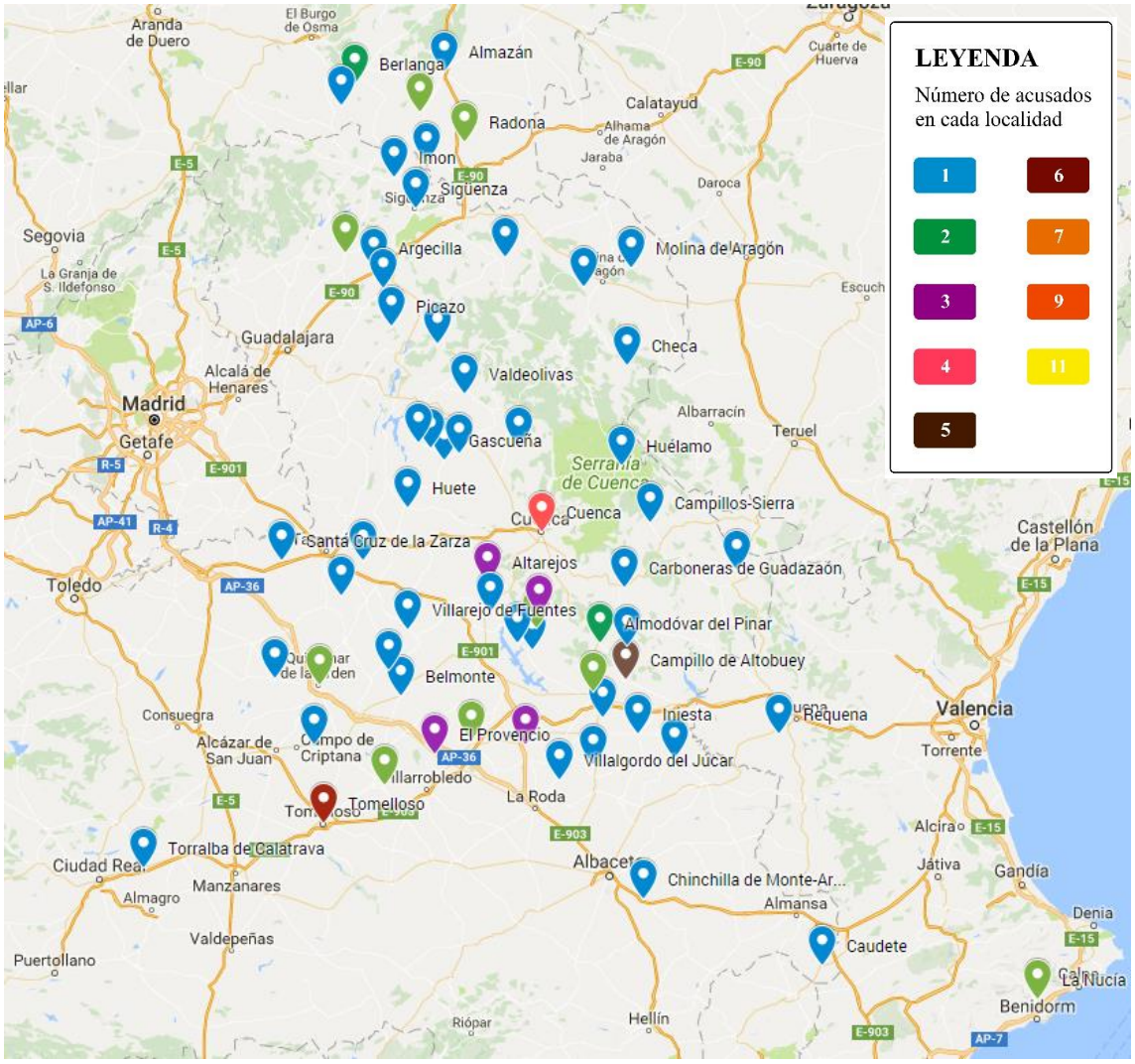
Mapa 1: Vecindad de los acusados en el momento de ser procesados en los Tribunales Inquisitoriales de Toledo y Cuenca entre 1700 y 1820



Mapa 2: Detalle del mapa. Vecindad de los acusados en el momento de ser procesados en el Tribunal Inquisitorial de Toledo entre 1700 y 1820



Mapa 3: Detalle del mapa. Vecindad de los acusados en el momento de ser procesados en el Tribunal Inquisitorial de Cuenca entre 1700 y 1820



Madrid con 11 procesos aparece con la mayor concentración de actividad en esta área que abarca la zona de la Castilla interior controlada por los tribunales inquisitoriales de Toledo y Cuenca, seguido de la ciudad de Toledo con nueve procesos y Talavera de la Reina con siete. Por tanto, las tres zonas con mayor impacto de causas relacionadas con brujería, hechicería, superstición, pacto diabólico y demás pertenecían a la circunscripción de Tribunal Inquisitorial de Toledo, lo que podría explicarse por un conjunto de factores. En primer lugar, esas eran las zonas con más población de los dos distritos objeto de estudio, con dos grandes ciudades, Madrid y Toledo con más de 10.000

habitantes y con Talavera de la Reina que poseía la nada desdeñable cantidad de más de 7.000 habitantes en el siglo XVIII[151]. No sólo hubo un mayor número de casos por un factor de concentración de población y en núcleos urbanos o semiurbanos, sino que la más relevante presencia de casos de brujería y hechicería (especialmente la segunda) en esos entornos estaría relacionada con otros factores vinculados a la sociabilidad urbana, los flujos y dinámicas que desarrollaban las gentes en esos espacios[152], además de al hecho de concentrar también las instituciones de control que podían hacer más intensivas las denuncias.

Si se compara la distribución de las personas con acusaciones por el tipo de delitos estudiados en las grandes ciudades del area castellana con lo que sucedió en el ámbito europeo en general, no es difícil encontrar similitudes. Por un lado, habitualmente se ha considerado la brujería como un fenómeno esencialmente rural, tanto en España como en el resto de Europa, debido al vigor de las creencias supersticiosas entre el campesinado inculto y conservador y las pequeñas dimensiones de esas comunidades en las cuáles surgían las acusaciones, entornos comunitarios en los que todos se conocían y no era fácil ignorar o eludir los conflictos[153]. Sin embargo, hubo también acusaciones y procesos por brujería en las villas y ciudades de la Europa Moderna[154], de hecho, algunas de las cazas más importantes de la brujomanía se produjeron en entornos urbanos como Loudun, Tréveris, Würzburg y Bamberga[155] y existen abundantes casos de brujería urbana, por ejemplo en Edimburgo, Aberdeen o Delkeith y también en el entorno urbano alemán[156]. Si se consideran porcentajes, en Polonia, por ejemplo, el 19% de las personas acusadas de brujería vivía en zonas urbanas, teniendo en cuenta que la población urbana total del país suponía menos del 5%, y en Finlandia, no menos rural que Polonia, la proporción de brujas urbanas fue incluso más elevada, un 26%[157]. Levack apunta que en muchos casos

[151] Concretamente, a la altura de 1787, según los datos recogidos por Ignacio Fortea, Madrid superaba con creces la marca de los 10.000 habitantes, con 190.000 habitantes, Toledo poseía 18.021 y Talavera 7.818. FORTEA PÉREZ, J. I.: "La ciudad y el fenómeno urbano en el siglo de la Ilustración", en Camilo J. Fernández Cortizo, Víctor Manuel Migues Rodríguez y Antonio Presedo Garazo (eds.), *El mundo urbano en el siglo de la Ilustración*, I, pp. 59-93.

[152] Sobre relaciones entre entornos urbanos y rurales en la Edad Moderna ver: TRUCHUELO, S.: "Interacciones campo-ciudad en sociedades del Antiguo Régimen", en *Mundo Agrario: Revista de estudios rurales*, vol. 14, 27, 2013, 6 pp.

[153] LEVACK, B. P.: *La caza de brujas…op.cit.*, pp. 171-172.

[154] PETERS, E.: *The Magician, the Witch and the Law*, United States of America, University of Pennsylvania Press, 1978, p. 206. Sugiere que la brujería podría haber sido un fenómeno tanto urbano como rural.

[155] LEVACK, B. P.: *La caza de brujas…op.cit.*, pp. 171-172.

[156] *Ibid.*

[157] *Ibid..*, p. 173.

de brujería urbana, el entorno social no era muy diferente del de las zonas rurales y, entre las razones que explican por qué las ciudades eran un terreno fértil para este tipo de acusaciones y procesos, señala que las tensiones generadas en esos entornos urbanos eran susceptibles de expresarse en acusaciones de brujería o hechicería, al igual que sucedía en el espacio rural. Así, aunque en las ciudades era más fácil ignorar al vecino y convencerse de que carecía de poderes mágicos para causar daño, al mismo tiempo los problemas de los habitantes de la ciudad para adaptarse a la vida urbana pudieron haberlos llevado a considerar a sus vecinos sospechosos de brujería más fácilmente[158].

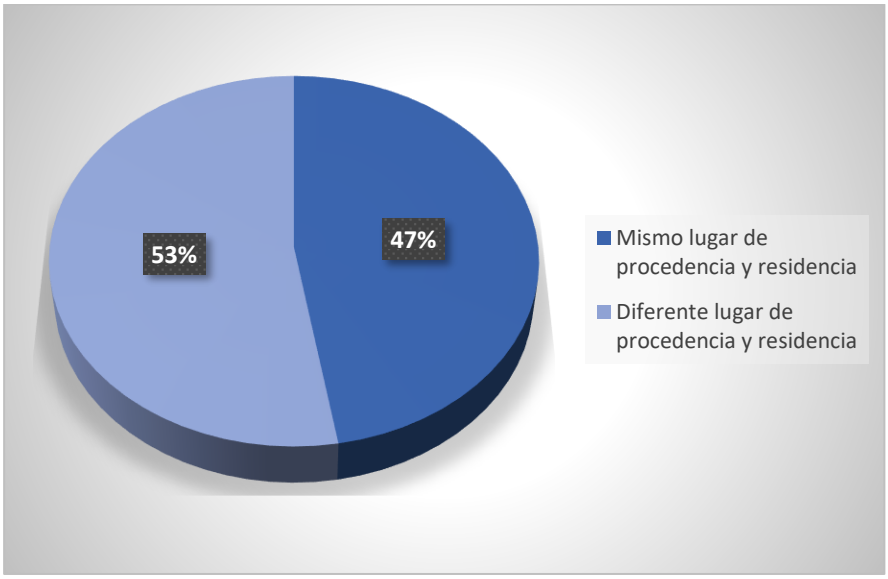
Este último argumento se puede aplicar también al entorno peninsular en el que investigaciones recientes han añadido más matices el respecto. Según el estudio de María Tausiet sobre magia urbana en la Zaragoza moderna, en el Antiguo Régimen, en España, cuanto más urbanizado se encontraba un núcleo de población, mayor era la asociación de la magia con determinadas profesiones, especialmente con los practicantes de la medicina, la astrología y los verdugos, en el caso de hombres, y prostitutas, alcahuetas, criadas y mendigas, en el de las mujeres[159]. Así, la magia urbana podía constituir un oficio en sí misma, un medio de subsistencia o una forma de intentar mejorar el nivel de vida de manera ocasional[160]. Al mismo tiempo, los núcleos urbanos castellanos se convertían en residencia, fija o de paso, de migrantes de muy diferente procedencia, dando lugar a un gran mestizaje cultural que fomentaba el desarrollo de este tipo de prácticas. De hecho, una gran parte de los acusados por la Inquisición por hechicería en el mundo urbano castellano moderno eran migrantes[161]. Historiográficamente se ha enfatizado la importancia de la transformación de las relaciones personales de quienes emigraban a la ciudad[162], tanto en lo que se refiere al comportamiento social como en la forma de pensar, que influiría en el incremento de acusaciones de hechicería[163]. Igualmente, es necesario tener en cuenta que muchos de esos migrantes se encontraban en los límites de la marginalidad y la pobreza[164], o en algunos casos eran criminales o procesados, incluso

[158] *Ibid.*
[159]TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens: magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 196.
[160] *Ibid.*, p. 198
[161] *Ibid.*, p. 198. Según la autora, de los 136 casos estudiados, sólo 30 se confiesan nacidos en Zaragoza
[162] SWARTZ, M.J, "Modern Conditions and Witchcraft/Sorcery Accusations", en Max Marwick (ed.), *Witchcraft and sorcery*, London, Penguin, 1970, pp. 391-400.
[163] TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens…op.cit.*, p. 215.
[164] Así lo interpreta también María Luz de las Cuevas en su análisis de los procesos castellanos por hechicería en el siglo XVII, aludiendo "vida mísera y pobreza" a la que se veían abocados muchos inmigrantes urbanos que terminaban dedicándose a actividades ilícitas como la hechicería para ganarse la

por la propia Inquisición, tal y como se constata entre casos aquí analizados de desterrados de otras zonas que intentaban buscarse la vida en entornos más amplios. En estos entornos, no obstante, para comprender la existencia de la bruja y la hechicera es necesario hablar también de integración y sociabilidad, dentro del ámbito marginal, de modo que muchas veces se asociaban las prácticas brujeriles y, sobre todo hechiceriles con entornos vinculados, por ejemplo, al mundo de la prostitución y la delincuencia.

Al analizar la procedencia y la residencia de los acusados en los dos tribunales castellanos de Toledo y Cuenca, se obtiene el siguiente gráfico en el que se aprecia una mayoría, 53%, de acusados que tenían un lugar de residencia diferente al de su nacimiento. En muchos de estos ejemplos no se trata simplemente de los habituales casos de mujeres que al casarse se mudaban a la localidad en la que residía su marido con su familia, sino que en muchas ocasiones se les refiere como "forasteros" o como personas que habían cambiado de vecindad con relativa frecuencia. Así pues, la movilidad espacial se erige como un elemento importante entre las personas afectadas por estas acusaciones que explicaría su mayor impacto y distribución espacial en los entornos urbanos.

Gráfico 4: Procedencia y residencia de acusados en los tribunales de Toledo y Cuenca entre 1700 y 1820



*De los 211 procesos en 93 existen datos de localidad de procedencia y de residencia

vida. CUEVAS TORRESANO, M. L.: "Inquisición y Hechicería Los procesos Inquisitoriales en el Tribunal de Toledo durante la Primera Mitad del siglo XVII", en *Anales Toledanos*, n. 13, 1980, p. 63.

Continuando el análisis de mayor a menor número de acusados por zona, aparecen poblaciones como Tomelloso, perteneciente a la circunscripción del Tribunal Inquisitorial de Cuenca, con seis acusaciones por este tipo de delitos, Argés (Tribunal Inquisitorial de Toledo) y Campillo de Altobuey (Tribunal Inquisitorial de Cuenca) con cinco acusaciones por este tipo de delitos; la propia Cuenca con cuatro; Madridejos, Manzanares y Ciudad Real (Tribunal Inquisitorial de Toledo), y Altarejos, El Provencio, Valera de Arriba (actual Valeria) y Sisante (Tribunal Inquisitorial de Cuenca) con tres; o las más abundantes localidades con dos procesos como Castañar de Ibor, Valdeverdeja, Navahermosa, Magán, Pastrana, Lillo, Tembleque, Alcázar de San Juan, Berlanga, Jadraque, Quintanas de la Orden, San Clemente, etc. En estos casos de varias acusaciones en una misma localidad, hay que de tener en cuenta que los 211 acusados que están sido considerados en este análisis pertenecían a 186 procesos inquisitoriales, lo cual quiere decir que, en muchas ocasiones, un mismo proceso, habitualmente vinculado a una misma localidad, reunía las acusaciones a varias personas de esa misma vecindad al mismo tiempo. Lo más común en pequeñas localidades es que la constatación de varias acusaciones por brujería en la zona estuviera relacionada con un mismo proceso o constituyera varios procesos pero igualmente relacionados entre sí.

Esto se explica a través de otro elemento del fenómeno de la brujería y hechicería habitualmente olvidado en la historiografía, el que se refiere a la sociabilidad brujeril: las relaciones de las brujas con otras brujas y con la propia comunidad, cuestión que ayuda a explicar en parte la distribución espacial de las personas con tales acusaciones. Lo primero que hay que tener en cuenta a este respecto es que las acusaciones de brujería fueron a menudo fruto de conflictos interpersonales[165]. Algunos especialistas han llegado a afirmar que "casi todas las relaciones humanas que iban mal podrían dar lugar a una acusación de brujería"[166]. Concretamente para Bever el hecho de que, precisamente en la temprana Edad Moderna, las acusaciones de brujería aumentasen paralelamente al incremento de las desigualdades sociales, es evidencia de una lucha en el posicionamiento

[165] Para Hutton, el nexo común entre la brujería europea de la Edad Moderna estudiada por los historiadores, y el fenómeno de la brujería en el resto del mundo en las diversas épocas analizado por antropólogos, es precisamente la existencia de determinado grado de conflictividad en estas sociedades. HUTTON, R.: "Anthropological and historical approaches to Witchcraft: Potential for a new collaboration?", en *The Historical Journal*, Vol. 47, 2, 2004, pp. 413-434.

[166] BEVER, E.: "Witchcraft, female aggression, and power in the Early Modern community", en *Journal of Social History*, 35-4, 2002, pp. 955-988.

para el control de los recursos[167]. La historiografía europea presenta la acusación por brujería como un medio de resolución del conflicto o como una consecuencia del mismo entre vecinos en el cual la supuesta bruja se encontraba en una situación de inferioridad[168]. En el caso particular de la hechicería –también en el de los encomenderos, loberos, etc.–, esta actividad podía constituir un oficio en sí mismo, un medio de subsistencia, habitual o eventual. No obstante, la hechicera, prototipo de las acusaciones estudiadas, aunque tenía un mayor margen para la práctica de su *oficio*, relativamente aceptado socialmente en la medida en que la comunidad habitualmente recurría a él, en el momento en el que surgía el conflicto quedaba expuesta igualmente a ser denunciada por su propio entorno, sufriendo así el rechazo del mismo[169]. Así, los hechiceros modernos eran individuos que podían proceder del ámbito marginal, pero que se relacionaban con la comunidad en su conjunto a través, no del miedo como en el caso de las brujas, sino de la utilidad de sus prácticas, pero expuestos igualmente a la denuncia por llevar a cabo las mismas en el momento en que surgía el conflicto social.

Ronald Hutton, a partir de análisis antropológicos sobre brujería ha establecido una comparativa con estudios históricos sobre el mismo fenómeno, teniendo como marco teórico los planteamientos de Ralph Austen que sostienen que, en las sociedades rurales africanas, la creencia en la eficacia de la brujería es directamente proporcional a la cercanía entre la bruja y su víctima, de forma que los afectados suelen ser vecinos o familiares y raramente extraños[170]. Esta teoría, según Hutton, podría aplicarse también a la brujería –y, añadimos, a la hechicería y demás prácticas mágicas– europea de la Edad Moderna, y da idea de la importancia del papel desempeñado por la comunidad en la consolidación, extensión y perdurabilidad del fenómeno. Esto explicaría que en pequeñas localidades de Castilla como las estudidas en el siglo XVIII aparecieran varios casos de

[167] *Ibid.*, pp. 955-988.
Igualmente, algunos autores como Emily Oster, desde la perspectiva de los estudios económicos, han llegado a proponer la relación del aumento de las acusaciones por brujería en consonancia y ritmo paralelo a los cambios climáticos y, por ende, la merma de los recursos en el mundo agrario. Se produciría así un aumento de los casos por brujería en épocas de sequía y escasez como respuesta sociocultural a tal circunstancia. OSTER, E.: "Witchcraft, weather and economic growth in Renaissance Europe", en *Journal of Economic Perspectives*, vol. 1, 18, 2004, pp. 215-228.
[168] THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic...op.cit.*, pp. 669-680.
[169] El caso de Isabel de la Cruz, una hechicera procesada en el Madrid de mediados del siglo XVII representa muy bien el binomio de aceptación-rechazo social de este tipo de prácticas y sus practicantes en la Castilla de esta época. GÓMEZ ALONSO, M.: "La hechicera en la Castilla del siglo XVII como epicentro de (in)tolerancia", *Actas de la XIV Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Zaragoza, 2017.
[170] HUTTON, R.: "Anthropological and historical approaches to Witchcraft..."*op. cit.*, pp. 413-434.

acusaciones de brujería, hechicería, etc., realizadas entre los propios vecinos acusándose unos a otros.

Finalmente, hay que tomar también en consideración la cuestión de la transmisión de saberes entre brujos y hechiceros, sobre todo en el caso de estos últimos, pues en esta cronología raro es el caso de un aquelarre, pero bastante cotidiano el de hechiceros que transmitían sus saberes de madres y padres a hijos e hijas cuando con ello se ganaban la vida, o incluso entre vecinos o personas de ámbitos marginales como el de la prostitución que, en sus círculos de sociabilidad, compartían conocimientos sobre hechizos y prácticas mágicas con los que engañar a sus clientes para conseguir ganarse la vida. Esta circunstancia hacía que, muchas veces, de una misma acusación surgieran varias más afectando a su mismo entorno lo que hace aparecer casos colectivos incluso en pequeñas localidades.

En resumen, el análisis espacial por sí mismo no parece arrojar grandes diferencias en la distribución de procesos y acusados por este tipo de delitos más allá de las propias del ámbito urbano y rural y de los núcleos más o menos poblados. En este momento sería necesario analizar si sucede lo mismo con la distribución cronológica de los casos, para lo cual se han elaborado, por un lado tres gráficos en los que se engloban los datos del Tribunal Inquisitorial de Toledo y el de Cuenca de forma conjunta, en los que se muestra la evolución de las acusaciones, en los dos primeros casos, (en periodos de 20 y 10 años respectivamente) y de los procesos, en el tercero de los gráficos; por otro lado 6 gráficos más evidencian la evolución comparativa de acusados y procesos en ambos tribunales por separado.

Gráfico 5: Acusados por años en periodos de 20 años, tribunales de Toledo y Cuenca (1700-1820)



Gráfico 6: Acusados por años en periodos de 10 años, tribunales de Toledo y Cuenca (1700-1820)

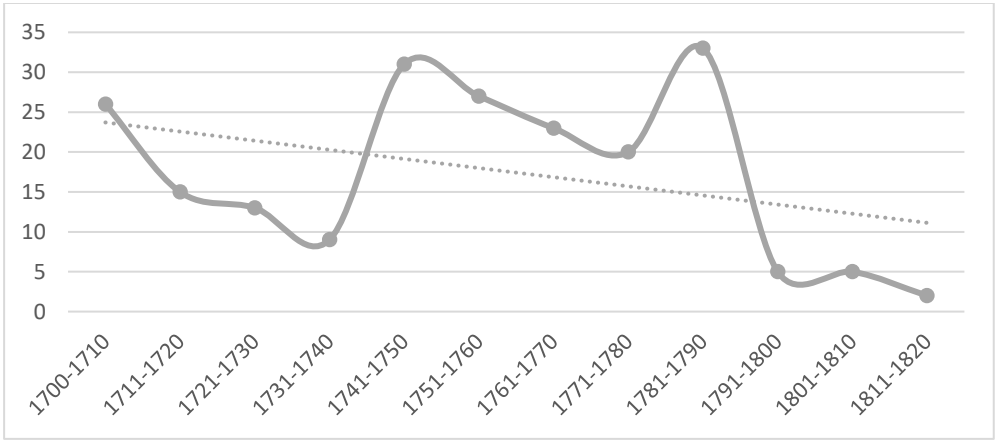


Gráfico 7: Procesos inquisitoriales por años en periodos de 10 años, tribunales de Toledo y Cuenca (1700-1820)

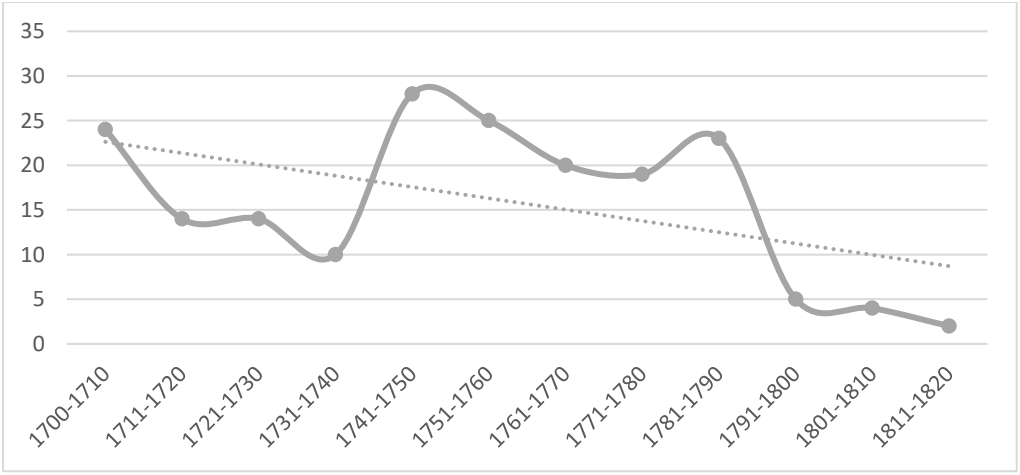
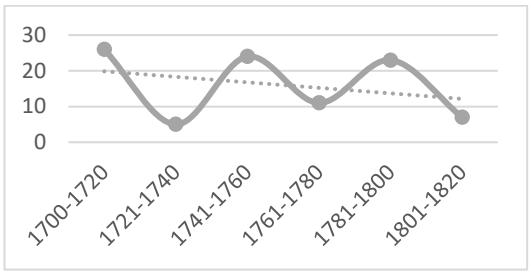


Gráfico 8 y 9: Acusados por años en periodos de 20 años en el Tribunal Inquisitorial de Toledo (izq.) y el Tribunal Inquisitorial de Cuenca (dcha.). 1700-1820



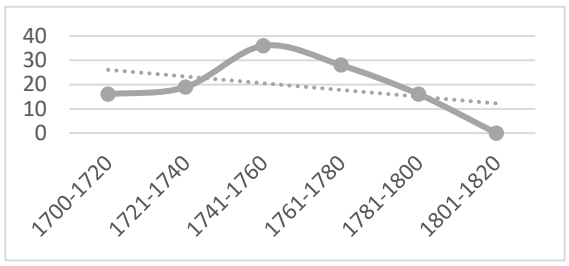
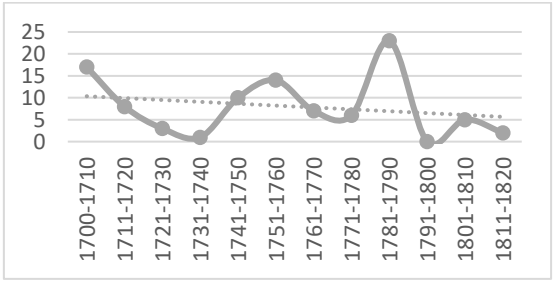


Gráfico 10 y 11: Acusados por años en periodos de 10 años en el Tribunal Inquisitorial de Toledo (izq.) y el Tribunal Inquisitorial de Cuenca (dcha.) 1700-1820



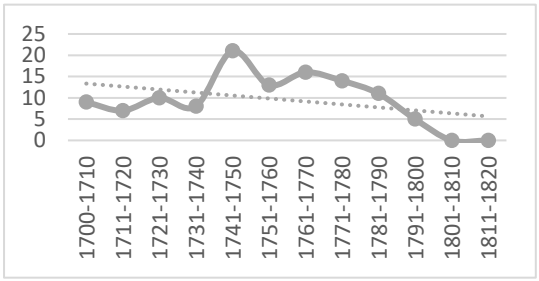
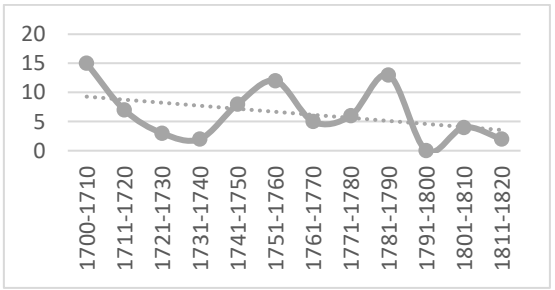
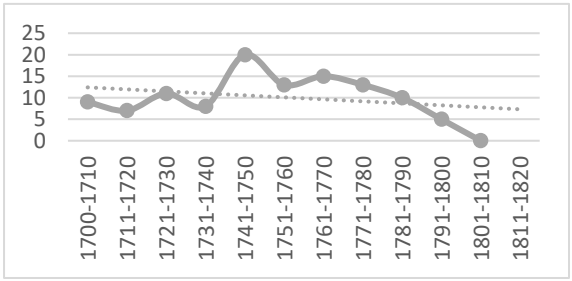


Gráfico 11 y 13: Procesos inquisitoriales por años en periodos de 10 años en el Tribunal Inquisitorial de Toledo (izq.) y el Tribunal Inquisitorial de Cuenca (dcha.). 1700-1820





El conjunto de los seis gráficos (del 8 al 13) que representan los datos recogidos en los dos tribunales da muestra de la constante progresión declinante en una perspectiva secular de los procesos y acusaciones por causas relacionadas con la brujería, durante el siglo XVIII hasta 1820, fecha en que se dispone del último proceso por brujería, hechicería, superstición o relación con el Demonio en el Tribunal Inquisitorial de Toledo. La tendencia a la reducción de la incidencia de este tipo de procesos se refleja en las tres perspectivas y ejemplos sin ser, sin embargo, tan marcada o llamativa como habitualmente la historiografía ha considerado[171], aludiendo a la práctica desaparición de procesos por brujería, lo que está lejos de estas 211 acusaciones y 186 procesos localizados para esta investigación. No es este el único caso en el que los procesos por brujería, hechicería y superstición siguen siendo relevantes en el siglo XVIII, también en el Tribunal Inquisitorial murciano aparecen tantos procesos de este tipo como en el siglo anterior[172], al tiempo que en el Tribunal Inquisitorial de Logroño las supersticiones siguen constituyendo el delito estrella aún en el siglo XVIII[173].

Por otro lado, en el marco de la citada tendencia descendente, es común a los tribunales de Toledo y Cuenca el repunte de casos en las décadas de los años 40-50, si bien ninguno de ellos incrementa su actividad global si atendemos al análisis de Jean-Pierre Dedieu sobre el Tribunal de Toledo donde habría habido una disminución más o menos constante del número de causas a lo largo del siglo XVIII sin acusar este repunte[174]. La mayor incidencia de actividad procesal dedicada a delitos de brujería o

[171] Henry Kamen apuntó que a partir de la segunda mitad del siglo XVII "desaparecieron las quemas y, con el tiempo, asimismo las acusaciones de brujería", KAMN, H.: *La Inquisición española*, 1979, p. 224; BLÁZQUEZ MIGUEL, J.: *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España*, Toledo, Editorial Arcano, 1989; MORGADO GARCÍA, A.: *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1999. Sin embargo, Gustav Henningsen planteó que, a partir de los sucesos de Zugarramurdi, aunque se abolió la pena de hoguera, las causas por brujería fueron en aumento a partir de 1614 HENNINGSEN, G.: *El abogado de las brujas…op. cit.* P. 342. Igualmente, Jaime Contreras sustenta en parte también esta idea al analizar los ritmos de la actuación procesal de la Inquisición española en los siglos XVI y XVII, detectando una caída en la actividad procesal inquisitorial a partir de 1610 vinculada a la pérdida de intensidad de la represión de las heterodoxias populares que tuvo lugar después de Trento, aludiendo a los casos de superstición, brujería y hechicería como una excepción de tal patrón CONTRERAS, J.: "Estructura de la actividad procesal del Santo Oficio", en ESCANDELL BONET, B. y PÉREZ VILLANUEVA, J. (dirs)., *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. 2, Madrid, 1993, p. 609. Tomás Mantecón y Marina Torres también sostienen que, frente a la opinión tradicional que situaba en las primeras décadas del Seiscientos prácticamente el fin de la actuación inquisitorial frente a las brujas, hay que tener en cuenta que la Inquisición englobaba bajo el término de superstición una amplia gama de creencias y acciones que iban desde la brujería y la hechicería a las adivinaciones y curaciones supersticiosas o invocaciones al Demonio que sobrevivieron después de 1614. MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. y TORRES ARCE, M.: "Hogueras, demonios y brujas…*op. cit.*, pp.247-288.

[172] BLÁZQUEZ MIGUEL, J.: *Eros y Tánatos…op. cit.,* p. 295.

[173] TORRES ARCE, M.: *Un Tribunal de la fe…op. cit.*

[174] DEDIEU, J. P.: *L´administration de la foi. L´inquisition de Tolède (XVI-XVIII siècle),* Madrid, Casa Velázquez, 1992, p.239.

hechicería coincide con el inicio de las crisis agrícolas de los años 41 y 42 cuyos efectos se extendieron los años siguientes[175], y que quizá dieran como resultado una intensificación y aumento de la conflictividad, como se conoció en otros entornos en periodos de crisis de subsistencia en el Antiguo Régimen.

Otro pequeño ascenso en el número de procesos y procesados puede encontrarse en la década de los años 80 para el caso toledano, aunque en Cuenca no se aprecia, y que concuerda con los citados análisis cronológicos de Dedieu que, sin embargo, no cita explicación para este segundo repunte de acusaciones, pues no parece existir una razón institucional o coyuntural. Si se relaciona este tipo de evolución cíclica aparentemente inexplicable con el análisis espacial previamente expuesto, sería posible plantear la hipótesis de que, en este tipo de momentos de mayor actividad o presencia de acusados por estos delitos mágicos, podría influir la relación entre acusados. Es posible que, del mismo modo que aparecen en el mapa puntos de mayor concentración de acusaciones en localidades pequeñas, también existan momentos con un mayor número de acusados, pudiendo coincidir ambas circunstancias: la presencia de numerosos procesos relacionados o numerosos acusados en un mismo proceso tenían lugar en un espacio temporal relativamente pequeño, lo cual podría explicar este repunte en el número de casos del eje cronológico. Esta hipótesis podría coincidir con el hecho de que en ambos tribunales puede observarse una evolución cíclica de las acusaciones y procesos por brujería, lo que resulta indicativo sobre su posible vinculación a momentos de mayor tensión y conflictividad social, y muestra la importancia del análisis de la sociabilidad brujeril y de las relaciones de las brujas y brujos con su entorno, al tiempo que entra en contradicción con su supuesta desaparición en las comunidades rurales y urbanas castellanas del Siglo de las Luces.

La tendencia cíclica ya ha sido puesta de manifiesto en la historiografía, pudiendo así cotejar los datos de la Castilla del siglo XVIII con otros entornos. El análisis estadístico y gráfico elaborado por Blázquez Miguel sobre los procesos vinculados a este tipo de delitos a lo largo de toda la Edad Moderna en cada uno de los tribunales inquisitoriales peninsulares permite contextualizar los comportamientos del conquense y toledano para encontrar elementos convergentes y divergentes entre ellos y con el conjunto[176]. Así, el repunte en los procesos en las décadas centrales del siglo (años 40, 50

[175] MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: *España en tiempos de la Ilustración. Los desafíos del siglo XVIII*, Madrid, Alianza Editorial, 2013, p.107.
[176] TORRES ARCE, M.: *Un Tribunal de la fe…op. cit.*

e incluso 60) parece ser común a muchos de los tribunales peninsulares: en Barcelona entre los años 30 y 50, en Córdoba de los 40 a los 50, en Corte entre los años 50 y 60, en Granada entre del 40 al 50, o en Logroño a lo largo de los 50. Por lo general, parece que el elemento común que puede derivarse de la evolución cronológica de los procesos y acusados de los tribunales toledanos y conquenses en concreto, y castellanos en general, es precisamente el citado transcurso cíclico de este tipo de procesos y la tendencia general a su descenso paulatino, añadiendo nuestro análisis la citada hipótesis sobre la relevancia de las relaciones sociales de las brujas con su entorno.

El conjunto de los análisis espaciales y cronológicos de los procesos por brujería, hechicería, pacto diabólico y supersticiones varias en la Castilla del siglo XVIII permite por tanto extraer nuevas conclusiones sobre los ecosistemas de la bruja y la construcción de su arquetipo. Los datos reflejan una evolución cronológica tendente a la reducción del número de causas y procesos a lo largo del siglo XVIII presentando una serie de repuntes que apuntan hacia un desarrollo cíclico o fluctuante de periodos con un mayor número de acusaciones, lo que debe explicarse en estrecha relación con la distribución espacial previamente analizada.

El análisis espacial descubre una concentración de casos, en primera instancia, en las áreas más pobladas, coincidiendo con la ubicación que la historiografía ha asignado a los procesos por hechicería; en este caso, con indiferencia del delito, se aprecia una mayor concentración de todo tipo de prácticas mágicas en estos entornos. Esto se produce, en primer lugar y como razón más obvia, por el mayor porcentaje de población en estas áreas, también debido a la concentración de instituciones de control en estas zonas, lo cual podría incrementar también el número de denuncias y, en última instancia, en relación con las características de la sociabilidad urbana. Esta sociabilidad urbana muestra tres características claves en el desarrollo de este tipo de prácticas en estos entornos: la asociación con oficios como el de la prostitución o la sanación, los fenómenos migratorios contribuyentes al intercambio cultural propios de estas áreas, y el desarrollo de círculos de sociabilidad marginales vinculados a la delincuencia y la transgresión de la norma. Por otro lado, se ha observado otro tipo de concentración de acusaciones al que por lo general no se ha prestado tanta atención, y es el que tiene lugar en áreas menos pobladas y que parece explicarse porque, habitualmente, cuando aparecen varios acusados en una misma localidad pequeña, o bien todos forman parte de un mismo proceso, o bien lo son de varios procesos relacionados entre sí, lo que apunta de nuevo a la importancia del estudio de las relaciones de la persona acusada de brujería con el entorno e intergrupales y la

transmisión de saberes, una cuestión historiográficamente poco abordada y que se analizará en el capítulo siguiente.

3. Caracterización: reconstruyendo a la bruja y hechicera castellana del siglo XVIII

Se han analizado hasta el momento las cuestiones terminológicas en torno a la brujería, los delitos y la clasificación que de ellos puede encontrarse en los tribunales de Toledo y Cuenca en el siglo XVIII, así como su distribución cronológica y espacial y el planteamiento de hipótesis sobre ésta. Para dibujar el imaginario completo de la bruja y el arquetipo de la misma presente en los procesos inquisitoriales castellanos resta reflexionar también sobre las condiciones de los acusados en este tipo de procesos. Así se hace en las páginas que siguen, atendiendo al sexo y edad de los acusados, así como a su estado civil y el estatus socio-económico. De este modo, se caracteriza a los hombres y mujeres implicados y esto permite una reconstrucción del arquetipo de la bruja y hechicera en el siglo XVIIII castellano con el que establecer elementos comunes y divergentes respecto a los patrones generales reconocidos en la Europa del Antiguo Régimen.

Brian Levack[177], Gustav Henningsen[178], Hugh Trevor-Roper[179], Stuart Clark[180] o James Sharpe[181], desde muy distintas posiciones y planteamientos, han contribuido a la reconstrucción del arquetipo de la bruja moderna a partir de la recopilación de todo tipo de información sobre la brujería y su persecución Europa durante la época moderna. Es quizá Levack quien más perfila las características de este retrato. Las personas procesadas por brujería fueron predominantemente mujeres, más del 75% en la mayoría de las regiones de Europa por él estudiadas[182] , con dos excepciones, Rusia y Estonia[183], donde los hombres constituyeron la gran mayoría de las personas acusadas de brujería. Si bien en la mayor parte de los países escandinavos la distribución por sexos es casi equivalente,

[177] LEVACK, B. P.: *La caza de brujas…op.cit.*
[178] HENNINGSEN, G.: *El abogado de las brujas…op.cit.*
[179] ROPER, L.: "Witchcraft and Fantasy in Early Modern Germany", en *History Workshop*, 32, 1991, pp. 19-43.
[180] CLARK, S.: *Thinking with demons…op.cit*.
[181] SHARPE, J.: *Instruments of darkness…op.cit.*.
[182] LEVACK, B. P.: *La caza de brujas…op. cit.,* p.177.
[183] RYAN, W. F.: "The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: Was Russia an Exception?", en *The Slavonic and East European Review*, 76-1, 1998, pp. 49-84.

los hombres, generalmente, tenían una mayor tendencia a ser considerados sospechosos de brujería cuando se veían envueltos en juicios que implicaban otras formas de heterodoxia, o bien cuando se daban cazas de brujas masivas fruto del histerismo colectivo[184].

En cualquier caso, en general, la mujer, considerada moralmente más débil que el hombre, se creía más proclive a sucumbir a las tentaciones del Diablo, una idea especialmente recogida en los tratados de brujería modernos sobre ideas elaboradas y sancionadas en la Baja Edad Media como el conocido *Malleus Maleficarum*[185]. Según Cecilio Paniagua, que analiza el fenómeno de la brujería en Europa y España en particular en la Edad Moderna, si el Demonio era figura masculina, al pueblo le pareció natural que sus adoradores y servidores fueran, en su mayoría, mujeres. Las mujeres son "más dadas" a la nigromancia que los hombres, alegó Fray Martín de Castañega, predicador franciscano del Santo Oficio, en 1529, "porque Christo las apartó de la administración de los sacramentos" y "porque más ligeramente son engañadas por el Demonio, como aparece por la primera a quien el Demonio tuvo recurso"[186]. A ello se sumaba, según Levack, el desempeño habitual de las mujeres de ciertas prácticas y oficios como cocineras, curanderas y comadronas que las exponían más que a los varones a las acusaciones de practicar hechicería y brujería[187].

En la construcción de esta imagen de la bruja moderna tuvo relevancia también la cuestión de la edad. Respecto a este asunto, la interpretación tradicional ofrece una visión acorde con la estereotipada imagen de la vieja bruja típica con más de 50 años[188]. Levack explica que este patrón estaba en parte condicionado por el tiempo que pasaba desde que la supuesta bruja empezaba a ser sospechosa de serlo y hasta que acababa siendo denunciada por ello, tras agravarse las sospechas durante varios años. Por otro lado, frecuentemente se alude también a signos de conducta excéntrica más propios de las personas ancianas y seniles que podrían incomodar a sus convecinos y dar pie a acusaciones por brujería. Finalmente se ha hecho referencia al limitado poder físico que caracteriza la fragilidad asociada a las personas mayores, quienes serían más proclives a

[184] LEVACK, B. P.: *La caza de brujas…op. cit.,* p.176-180.
[185]KRAMER, H. y SPRENGER, J.: *Malleus maleficarum. El Martillo de las Brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza,* Valladolid, Maxtor, 2004 (1487).
[186] PANIAGUA, C.: "Psicología de la brujería", en *Ars Medica. Revista de Humanidades,* 2, 2003, p. 160.
[187] LEVACK, B. P.: *La caza de brujas…op. cit.,* p.182
[188] DIOCHON, N. e IGLESIAS, C.: "E mas son de las mujeres viejas e pobres que tienen recurso al demonio": el estereotipo de la vieja bruja. Entre demonología y literatura", en *Crisoladas,* 3, (2011), pp. 111-149.

acudir a la hechicería como medio de protección, venganza o empoderamiento ante sus vecinos[189]. Es más, desde el análisis psicológico de la brujería moderna europea, se ha argumentado que, en el caso de las mujeres ancianas, la brujería pudo ser vehículo de sentimientos de venganza ante el apartamiento social sufrido por su edad[190].

Mujer, anciana, soltera o sola, el estado civil integra el retrato de la bruja moderna habitualmente dibujado por la historiografía. Levack admite que el estado civil de las personas acusadas de brujería variaba considerablemente de un lugar y tiempo a otro, pero en la mayoría de las regiones el porcentaje de brujas no casadas, es decir, viudas o solteras, era mayor al de las brujas casadas. Este factor ha sido comúnmente explicado desde el argumento de la vulnerabilidad que generaba en una sociedad patriarcal la existencia de mujeres no sometidas ni a un padre ni a un marido. Eso podía ser motivo de inquietud o miedo en la comunidad y derivar en este tipo de acusaciones, teniendo en cuenta que una mujer, si además estaba sola, podía resultar más susceptible de ser seducida por el Demonio encarnado en un varón.

Finalmente, la pobreza es el último rasgo del arquetipo de la brujería moderna. Las brujas han sido comúnmente relacionadas con los niveles sociales más bajos, con personas en los límites de la subsistencia en lo que a su situación económica se refiere. Se identifica a los pobres, especialmente a las mujeres pobres, como los miembros más débiles y más vulnerables de la comunidad, y esto les hacía blanco fácil para convertirse en chivos expiatorios de los males de la comunidad. A ello se añade la consideración de que los individuos en situaciones económicas frágiles eran los más propensos a recurrir a la venta de curas mágicas o utilizar la hechicería como forma de supervivencia. Además, los miembros del escalón social más bajo eran considerados por sus vecinos más tendentes al pacto diabólico con el fin de mejorar su situación, lo cual, si se analiza unido a los sentimientos hostiles y de culpa que podían despertar en sus convecinos cuando no se les proporcionaba asistencia, generaba un caldo de cultivo propicio para calificar de brujas a personas en situación de pobreza y vulnerabilidad[191].

El arquetipo de bruja europea presentado coincide con el perfilado por la historiografía de la bruja peninsular[192]. Según este, el prototipo de bruja peninsular era el de una mujer, en la mayor parte de los casos anciana, sola, socialmente aislada,

[189] *Ibid.,* p.186.
[190] PANIAGUA, C.: "Psicología de la brujería", en *Ars Medica. Revista de Humanidades,* 2, 2003, p. 163.
[191] LEVACK, B. P.: *La caza de brujas…op. cit.,* p.195.
[192] LEVACK, B. P.: *La caza de brujas…op. cit.;* SHARPE, J.: *Instruments of darkness…op. cit.;* QUAIFE, G. R.: *Magia y maleficio: las brujas y el fanatismo religioso,* Barcelona, Crítica, 1980.

habitualmente pobre, presentada como chivo expiatorio o como ser amenazante para la sociedad en cuyos márgenes se ubicaba. En este contexto el modelo castellano, especialmente en época tan tardía, casi siempre se ha visto relegado a un área relativamente marginal dentro de la visión europea de la magia y brujería de los siglos XVI y XVII, puesto que, tal como indica James Amelang, el modelo de la brujería castellana se aleja de la caza de brujas propia de otras zonas de Europa con persecuciones colectivas y acusaciones multitudinarias para adentrarse en el ámbito de la "magia cotidiana", de casos más o menos aislados, que se centran más en los maleficios o hechicería y menos en la mitología de los aquelarres satánicos de las grandes persecuciones de brujas[193].

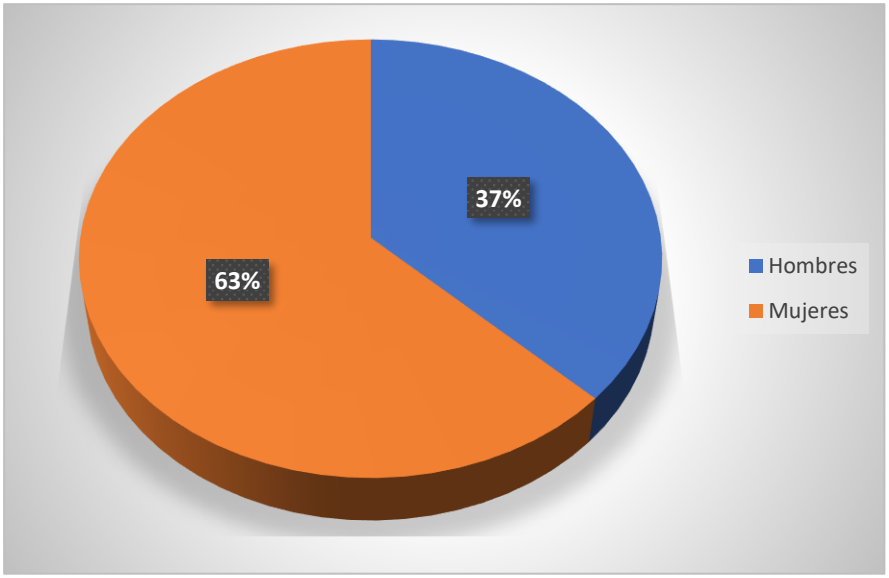
En este estudio enfocado a la brujería castellana tardía en el ámbito de la cultura popular, se analizará el género y edad de sus protagonistas, y la supuesta posición de marginación social con el fin de definir sus características respecto a los modelos hasta ahora manejados para Europa y para España en el final de la Edad Moderna.

3.1. ¿Más mujeres y de más edad entre los acusados?

Atendiendo al conjunto de datos que nos ofrecen los 186 procesos que encontramos en los Tribunales Inquisitoriales de Toledo y Cuenca, se comprueba que efectivamente en la Castilla del siglo XVIII se cumple la premisa que asocia la brujería predominantemente con el sexo femenino. Según los datos recogidos 132 de los 210 acusados fueron mujeres, lo que supone del 63% de acusados de género femenino frente a un 37% de género masculino, cifra un poco por debajo de los datos de Levack que calculó para las mujeres el 75% del porcentaje total de acusados por este tipo de causas en el conjunto de la Europa moderna[194].

[193] AMELANG, J.S.: "Invitación al Aquelarre: ¿hacia dónde va la historia de la brujería?", *Edad de Oro*, UAM Ediciones, 2008, vol. 27, p. 39; TORRES ARCE, M.: *Un Tribunal de la fe…op.cit*, pp. 81.100
[194] LEVACK, B. P.: *La caza de brujas…op. cit.*

Gráfico 13: Género de los acusados en los tribunales de Toledo y Cuenca (1700-1820)



Estos datos van en consonancia con la interpretación de lo que ya Stuart Clark puso de relieve en su momento al afirmar: "[It is not] an account of why witches were `in fact´ women, [it is] an account of why they were conceived to be women"[195]. Las razones de ello deben buscarse en una explicación multifactorial. En primer lugar, hay que atender a la percepción que se tenía del género femenino en la Edad Moderna[196], pues en este momento los abogados defensores, reflejo de la moral y legislación de la época, en los juicios afirmaban que el género femenino era frágil, y las mujeres eran más débiles de cuerpo y mente y por ello estaban particularmente más expuestas a caer en las trampas del Diablo y en la brujería[197]; cuando menos en la superstición[198]. Además, hay que tomar

[195] CLARK, S.: *Thinking with demons...op. cit.*, p.133.
[196] Resulta muy interesante el capítulo que James Sharpe le dedica a la asociación entre género y brujería en su obra *Instruments of darkness...op. cit.*, pp. 169-190.
[197]KRAMER, H. y SPRENGER, J.: *Malleus maleficarum…op.cit.*, pp. 41-44; BEVER, E.: "Witchcraft, Female Aggression... *op. cit.*, pp. 962-963; BLECOURT, W.: "The Making of the Female Witch," en *Gender & History*, 12, 2000, pp. 289-90; THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic...op.cit.*, p. 620. Sobre el tratamiento de la mujer en los juicios por brujería y la percepción de la misma, es muy útil el estudio: SHARPE, J.: "Women, witchcraft and the legal process", en LEVACK, B. P. (ed.), *New Perspectives on Witchcraft, Magic, and Demonology*, vol. 3, New York, Taylor & Francis, 2001, pp. 58-76.
[198] Se trata de una cuestión ampliamente estudiada y debatida en obras como: ROPER, L., "Witchcraft and Fantasy... *op. cit.*, pp. 19-43; ROWLANDS, A.: "Telling witchcraft stories: New perspectives on witchcraft and witches in the Early Modern Period", en *Gender & History*, 2, vol.10, 1998,pp. 294–302; ROWLANDS, A.: "Witchcraft and old women in Early Modern Germany", en *Past & Present*, 173, 2001,

en consideración las prácticas u oficios a los que las mujeres dedicaban su tiempo. En los procesos castellanos de esta época encontramos una mayoría de mujeres dedicadas a las labores del hogar, pero también hubo múltiples casos de curanderas, dedicadas a ese único oficio con el que se ganaban la vida, o celestinas que combinaban el mundo de la hechicería como complemento a sus ganancias en el mundo de la prostitución. Robin Briggs, en su estudio sobre la brujería y la vecindad, plantea que algunas mujeres intentaban asegurarse la tolerancia y el prestigio social dentro de su comunidad a partir de ciertas herramientas de conocimiento que tenían que ver con las prácticas curativas y, por ende, muchas veces se relacionaban con la magia y el mundo sobrenatural (la hechicería)[199]. En otros casos, no llevaban a cabo este tipo de prácticas, pero se veían en la delicada situación de parecer sospechosas de ello. Lo mismo sucedía con el oficio de comadrona en un momento en el que la mortalidad infantil era muy elevada[200] y la acusación de maleficio sobre la comadrona o cuidadora servía como la explicación más sencilla para que las familias pudieran asumir la muerte de sus bebés[201]. En los procesos castellanos del siglo XVIII no encontramos muchos ejemplos de comadronas, pero sí de mujeres cercanas a la familia que, por esa cercanía o vecindad, fueron acusadas en el momento en que surgía algún tipo de conflicto o problema familiar.

En lo referente a los 78 acusados que eran hombres, ese 37%, cabe decir que coincidían con perfiles más relacionados con supersticiones y prácticas mágicas muy diversas, menos asociados con los patrones típicos de brujería y hechicería. En aquellos casos en que se les acusaba de hechicería, ésta solía estar ligada a prácticas curativas de dudosa fiabilidad más que a la magia amorosa, por ejemplo, si bien existe alguna excepción de hombres relacionados con maleficios o hechizos vinculados al ámbito de las pasiones. Lo más habitual es encontrar en hombres acusaciones de sortilegio, adivinación o incluso pacto diabólico en prácticas muchas veces asociadas con la estafa

pp. 50-89; RYAN, W. F.: "The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe..." *op. cit.*, pp. 49-84; SHARPE, J.: "Women and witchcraft", en *Instruments of darkness: witchcraft in Early Modern England*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1996, pp. 169-190; THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic...op. cit.*, entre otros.

[199] BRIGGS, R.: *Witches and Neighbours*: *The Social and Cultural Context of European Witchcraft,* Nueva York, Penguin Readers, 1996. pp. 98-105.

[200] "Una cuarta parte de los nacidos vivos moría en el primer año de vida" MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: *España en tiempos de la Ilustración…op. cit.,* p. 104. La mortalidad infantil era además muy elevada después de superado el primer año: en la Castilla interior aún en el siglo XIX el número de niños que lograba cumplir los 10 años no llegaba al 60%. PEREZ MOREDA, V.: *Las crisis de mortalidad en la España interior (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Siglo XXI, 1890, p. 454.

[201] TAUSIET, M.: "Brujería y metáfora: infanticidio y sus traducciones en Aragón (s.XVI-XVII)", en *Temas de antropología aragonesa,* 8, 1998, pp. 61-83; TAUSIET, M.: "Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: Mito y Realidad", en *Temas de antropología aragonesa,* 6, 1996, p. 250.

y el engaño de los "buscavidas". Así sucede en el caso de los abundantes "sacatesoros", casi siempre en masculino, que se dedicaban a fingir conocer la ubicación de un rico tesoro con el fin de que sus víctimas les dieran a cambio de la información o los trucos de magia para extraer tal tesoro bienes o dinero, siendo finalmente estafados. También solía ser atribuido a los hombres el delito de pacto diabólico por encomienda, siendo los encomenderos personas que supuestamente se dedicaban a encontrar cosas, personas o más habitualmente animales –especialmente ganado– perdidos a cambio de una cantidad de dinero o pago en especie.

Hasta aquí los datos que arrojan los procesos castellanos en lo que se refiere al género de los acusados ante la Inquisición no difiere mucho, como se indicaba, de los procesos europeos. Ahora bien, si se reduce la escala de observación y se lleva a cabo un análisis más minucioso, estudiando separadamente los datos de los acusados en el Tribunal Inquisitorial de Toledo y el Tribunal Inquisitorial de Cuenca, sí es posible encontrar ciertas diferencias importantes a tener en consideración.

Gráfico 14: Género de los acusados en el tribunal de Toledo 1700-1820

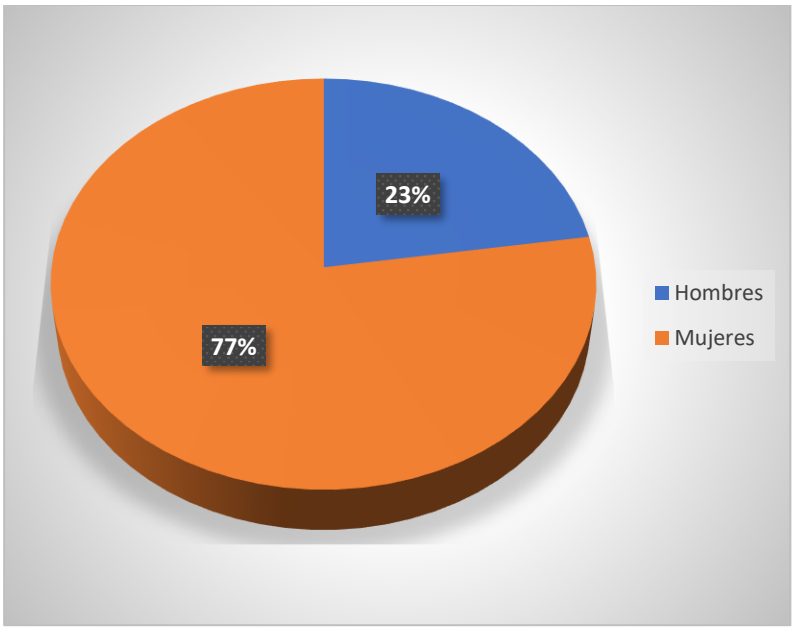
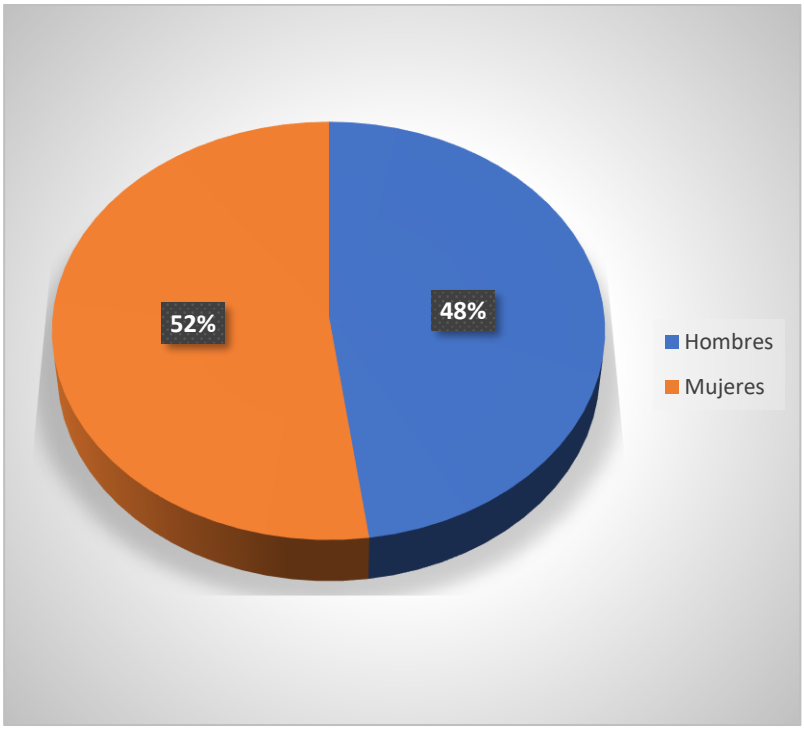


Gráfico 15: Género de los acusados en el tribunal de Cuenca 1700-1820



El gráfico 14 muestra los datos referentes a los acusados en el Tribunal Inquisitorial de Toledo donde 74 de los 96 acusados fueron mujeres, una abrumadora mayoría que supone 77% del total frente a un 23% de hombres, bastante por encima de la media castellana del 63%. Parece que en el área bajo tutela del tribunal toledano se continuó con la tónica de épocas anteriores, puesto que los datos sobre acusados en este tribunal en el siglo XVII recogidos por Mercedes López Pincher presentan 133 acusadas femeninas frente a 40 hombres[202]. Por su parte, en el gráfico 15 se muestran los datos de los acusados en el Tribunal Inquisitorial de Cuenca y los porcentajes son bastante diferentes, con un mayor equilibrio entre hombres y mujeres, 52% éstas y 48% los acusados hombres. En ambos casos, así pues, el peso mayoritario sigue perteneciendo a las mujeres, pero más acusado en el área toledana que en la zona conquense. La causa de esta diferencia podría encontrarse en las características propias de estas zonas castellanas, con muchos elementos en común entre sí, pero con algunas diferencias significativas.

[202] LÓPEZ PICHER, M.: *Magia y sociedad en Castilla en el siglo XVII*, Madrid, Instituto escurialense de investigaciones históricas y artísticas, 2016, p. 76.

El área controlada por el Tribunal de la Inquisición de Toledo presenta más zonas urbanas que la zona bajo la jurisdicción del Tribunal Inquisitorial de Cuenca, y esto no sólo afectaba a una mayor concentración de procesos en las zonas con mayor número de habitantes, sino también a que determinados delitos estuviesen más presentes en ellas. Si se retoman los gráficos 1,2 y 3, comentados previamente referentes a los delitos de los acusados, se observa cómo el número de acusados cuyos procesos se clasificaron como "hechicería" es mucho mayor en el Tribunal de Toledo que en el de Cuenca, mientras que en Cuenca encontramos en mayor proporción otro tipo de causas variadas. Habitualmente, en esas causas por hechicería, más propias de los entornos urbanos, las acusadas solían ser mujeres, mientras que, en otro tipo de delitos como apariciones, adivinación o "sacatesoros", aparece un mayor porcentaje de acusados de sexo masculino, tanto en entornos urbanos como rurales. Es el caso de Miguel Fernández Leonardo, procesado por el Tribunal Inquisitorial de Cuenca en 1756 por invocación y pacto explícito con el Demonio. Éste era un religioso conventual de Cuenca que, a sus 22 años, quería escapar del convento para lo cual ideó una historia de pacto diabólico de la que se delató, con la idea de que así sería expulsado, pero al ver que su objetivo no se cumplía y al ser llevado ante la Inquisición, terminó confesando que todo aquello era una treta con el citado fin[203]. Joseph de Elvira, otro procesado por el mismo tribunal en 1725, por supersticioso, era conocido como "el lobero de Castejón" y se consideró que tenía pacto con el Diablo para controlar a los lobos y sus ataques según su voluntad[204]. Y no son los únicos casos en estas acusaciones variadas y peculiares, Francisco García, alias *Bisero*, procesado en Cuenca en 1731, con fama de sacatesoros y acusado de supersticioso por dedicarse a engañar a diferentes personas afirmando que, con determinados rituales (entre los cuales se contaba el reunir sus "víctimas" dinero y joyas con los que luego huía), era capaz de descubrir un tesoro[205].

Son sólo algunos de los numerosos ejemplos en los que estas acusaciones variadas, más presentes en el tribunal conquense que en el toledano, y que en general se relacionan más con hombres que con mujeres, influyen en el reparto de porcentajes de género en ambos tribunales. Esto podría explicar por qué, pese a que el porcentaje de acusados por este tipo de delitos en su conjunto en general es mayoritariamente femenino tanto en Toledo como en Cuenca, encontramos esta diferencia en la proporción entre un

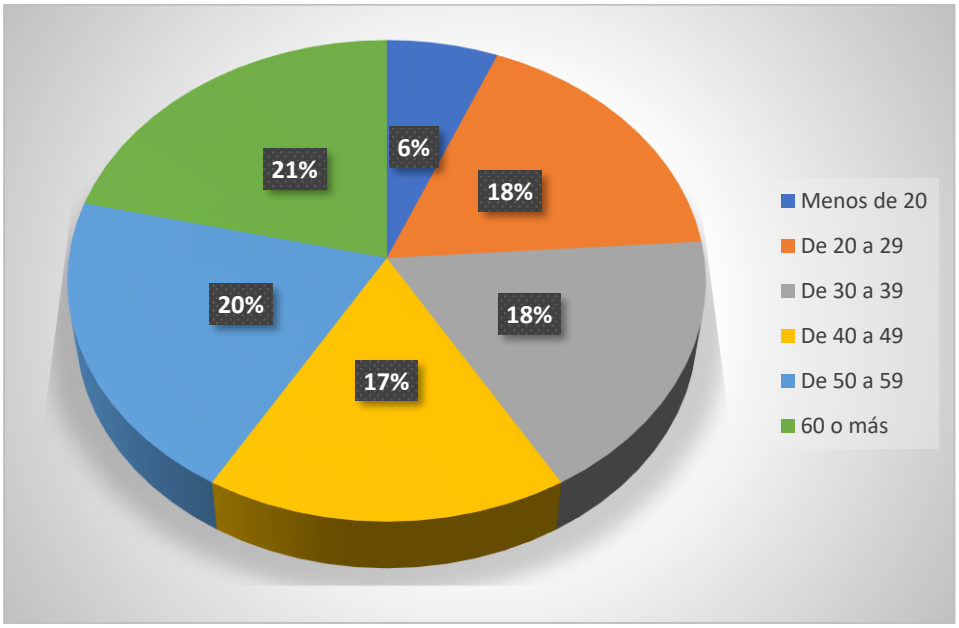
[203] ADC, leg. 741, exp. 1513
[204] ADC, leg. 590, exp. 7167
[205] ADC, leg. 593, exp. 7183

tribunal y otro en entornos tan cercanos. Los datos recogidos en los estudios de este tipo de causas en otros tribunales peninsulares parecen corroborar los mismos comportamientos. Así por ejemplo, según el estudio de Marina Torres, entre los acusados por delitos vinculados a la superstición en el Tribunal Inquisitorial de Logroño en la primera mitad del siglo XVIII, aparecen 45 hombres y 40 mujeres, pero matiza que, dentro de estas desviaciones heréticas, eran más las mujeres acusadas por brujería y hechicería, mientras que los varones se vieron mayoritariamente implicados en cuestiones referentes a sortilegios, curaciones y delitos relacionados con la superstición que tenían que ver con el embuste[206]. Con este argumento coincide Rocío Alamillos en su estudio sobre la hechicería en la Andalucía del siglo XVIII, aludiendo a que, en los tribunales inquisitoriales andaluces, entre de los acusados por superstición, los hombres estaban más vinculados a los delitos como podían ser la práctica del "sacatesoros", mientras que las mujeres eran mayormente acusadas de brujería o hechicería, si bien en este caso, del total de 82 acusados por este tipo de delitos, 54 eran mujeres y 28 hombres[207].

En lo que se refiere a la edad, si se analizan conjuntamente los datos obtenidos en los tribunales de Toledo y Cuenca para este siglo, el resultado es que de los 113 casos en los que se indica la edad de los acusados, un 6% del total se corresponde con los 7 individuos menores de 20 años, mientras los porcentajes están bastante equilibrados entre los restantes grupos de edad. Con todo, el rango de edad con un porcentaje mayor de acusados es el de 60 o más años, con un 21% (24 individuos), seguido de cerca por el 20% de acusados (concretamente 23) de 50 a 59 años. Los grupos de edad entre 20 y 29 años y entre 30 y 39 supusieron ambos el 18% (20 acusados cada uno) y el de acusados entre 40 y 49 el 17% (19 acusados).

[206] TORRES ARCE, M.: *Un Tribunal de la fe…op.cit.*, pp. 84-85.
[207] ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía…op.cit.*, p. 269.

Gráfico 16: Edad de los acusados en los tribunales de Toledo y Cuenca (1700-1820)



Lo que estos datos revelan es que, al igual que en el modelo europeo, en la Castilla del siglo XVIII la mayor parte de acusados por brujería, hechicería u otras supersticiones se situaba en la ancianidad, aunque el porcentaje de jóvenes y adultos entre los 20 y los 59 años también fue importante frente a un escasísimo porcentaje de población infantil. Esto último difiere respecto los testimonios infantiles: aunque fueran escasas las acusaciones a niños, sus declaraciones por el contrario sí eran muy importantes en los procesos por brujería, y así lo recogen, tanto los registros europeos como peninsulares de la Edad Moderna que en general hacen hincapié en la importancia de los testimonios infantiles. Sobre las consecuencias del testimonio de los niños en este tipo de procesos ha realizado un interesante estudio Caro Baroja, en el que reflexiona sobre la "peligrosidad" de la palabra de los niños, por ser considerados en la época, junto con la de los locos, garantes de la certeza[208].

En lo que respecta a la abundancia de acusados de avanzada edad, es necesario plantearse por qué la ancianidad fue una característica mayoritaria de las personas acusadas de brujería, hechicería o supersticiones relacionadas con estos delitos. Aquí los argumentos explicativos pueden ser diversos. Por un lado, hay que tener en cuenta el tiempo que transcurría entre el inicio de las sospechas de brujería y la denuncia de la persona sospechosa. El análisis de los procesos castellanos muestra cómo una gran

[208] CARO BAROJA, J.: "Procesos y causa por brujería y testificaciones infantiles", en *Eguzkilore: Cuaderno del instituto vasco de criminología*, 9, 1996, pp. 61-77.

cantidad de acusados arrastraban su fama desde años atrás; los testigos describían acontecimientos que sucedieron mucho antes o incluso hacen referencia directa a tal fama desde tiempo atrás. De esta manera, muchos procesos afectan a acusados que arrastraban la fama muchos años antes de ser delatados, por lo que, cuando finalmente eran procesados, solían tener ya una avanzada edad. Esto hace pensar también en que la actividad en sí misma fue también mucho tiempo admitida o tolerada en la sociedad en que se insertaba[209]. En ese sentido, los procesos castellanos del siglo XVIII coinciden con la tónica europea donde, en casos estudiados en Inglaterra, Escocia, el Ducado de Lorena y parte de Alemania, se muestra cómo los acusados por brujería acumulaban tal reputación desde cuarenta o cincuenta años antes de ser acusados formalmente de ello[210]. También Alison Rowlands, al estudiar el caso concreto de una bruja alemana de finales del siglo XVII, pone de manifiesto el largo tiempo transcurrido desde el momento en que la bruja empezaba a ser percibida como tal hasta que se producía la acusación[211]. Malcolm Gaskill refuerza esta idea en su estudio sobre Inglaterra, exponiendo que lo habitual era que, una vez procesada la bruja, las acusaciones contra ella apuntaran a acontecimientos que habían tenido lugar más de una década antes del proceso, siendo muestra del gradual incremento en la sospecha y hostilidad contra la acusada a lo largo de un extenso periodo de tiempo[212].

Por otro lado, para el caso concreto de las mujeres mayores, se ha considerado que éstas podían resultar más tendentes a mostrar hostilidad hacia sus vecinos debido a que su género y edad las hacía estar particularmente sujetas a presión y frustración, a problemas de tipo socioeconómico y a restricciones socioculturales[213]. Los procesos castellanos muestran cómo en un mundo en el que la función de la mujer era ser madre y cuidar de sus hijos, cuando aquella alcanzaba una edad en la cual no podía llevar a cabo ninguna de esas dos funciones podía ser rechazada socialmente y entrar en conflicto o tensiones en la comunidad. Esta circunstancia, a su vez, tendría una determinada respuesta

[209] GÓMEZ ALONSO, M.: "Brujería y construcción de una fama y honor ambivalente en la Castilla del siglo XVIII", en *Clío & Crimen*, 8, 2016.
[210] ROWLANDS, A.: "Witchcraft and Old Women..." *op. cit.*, pp. 50-89.
[211] *Ibid*., pp.50-89.
[212] GASKILL, M.: "Witchcraft and power in Early Modern England: The Case of Margaret Moore", en LEVACK, B. P. (ed.), *New Perspectives on Witchcraft, Magic, and Demonology,* vol. 3, New York, Taylor & Francis, 2001, pp. 301-323.
[213] Así lo plantean también Edward Beber en: BEVER, E.: "Witchcraft, female aggression, and power in the Early Modern community", en *Journal of Social History*, 35-4, 2002, pp. 955-988 y Lyndal Roper en ROPER, L.: "Witchcraft and Fantasy…*op.cit.*, pp. 19-43.

por parte de la propia mujer que podía hacer de la creencia en sus capacidades mágicas la forma de reintegrarse en sociedad de otra manera.

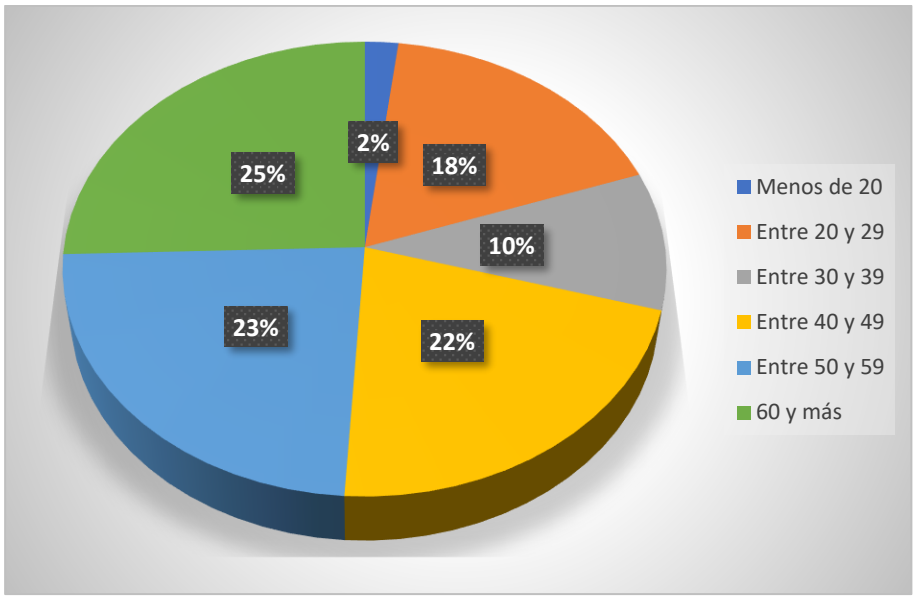
Cuando se trata de niños acusados por brujería, los datos de los procesos inquisitoriales castellanos estudiados aquí arrojan una imagen bastante diferente a la que comúnmente se ha presentado en la historiografía europea. Normalmente, la historiografía ha manejado la idea de una Europa en la que los niños se presentan como blancos fáciles de acusaciones por brujería, debido a la creación de fantasías propias de la imaginación infantil alimentadas por un miedo colectivo adulto, en el caldo de cultivo de una cultura popular que hacía muy tangibles en la vida cotidiana este tipo de creencias[214]. De hecho, desde el punto de vista psicológico, se ha argumentado que una manifestación tan antisocial como la de la brujería también debió servir de medio de expresión a la rebeldía de adolescentes tendentes a oponerse a las costumbres cristianas de sus mayores[215]. En Castilla, en concreto en el caso del Tribunal Inquisitorial de Toledo, sólo uno de los 96 acusados en el siglo XVIII por brujería era menor de edad. Se trata de un caso excepcional en el que un menor, Luís Muñoz, vecino de Valdeverdeja[216], apareció en 1746 acusado de encomendador y supersticioso por estar vinculado a las prácticas de su tío, Alonso de Gamonal, también procesado por utilizar una encomienda derivada de pacto diabólico para encontrar cosas y animales perdidos, ganándose con ello la vida en compañía de su sobrino[217]. Algún caso de menores relacionados de algún modo con la brujería hubo también entre los procesados por el Tribunal Inquisitorial de Cuenca. Así Pablo Cortijo y Felipe Torralba, dos jóvenes de entre 16 y 17 años, colegiales del seminario de San Julián, de los cuáles uno denunció que su compañero le ofreció firmar un pacto con el Diablo para conseguir todo el dinero que quisiera[218]. En otras ocasiones, aunque hubo testigos menores de edad y algunas veces fueron los que más detalles sobrenaturales aportaban a las delaciones, raramente fueron acusados de este tipo de delitos. Esto quizá podría deberse a que, como anteriormente se indicaba, los procesos analizados en el siglo XVIII en este ámbito geográfico no corresponden a grandes cazas de brujas ni episodios de histeria colectiva en los cuales tanto niños como adultos terminaban siendo blanco de acusaciones sobre pacto demoníaco y vuelos nocturnos a los aquelarres de mano de las brujas adultas. Los casos analizados aquí se identifican en

[214] HENNINGSEN, G.: *El abogado de las brujas…op.cit.*
[215] PANIAGUA, C.: "Psicología de la brujería…", *op. cit.* p. 163.
[216] AHN, Inquisición, leg. 92, exp.9.
[217] AHN, Inquisición, leg. 86, exp. 14.
[218] ADC, leg. 614, 7415bis.

mayor medida con sucesos de “magia cotidiana” en la que eran más bien los conflictos de los adultos los que daban lugar a este tipo de acusaciones en las cuales los niños, en todo caso, quedaban representados como víctimas y no como actores de las acciones brujeriles.

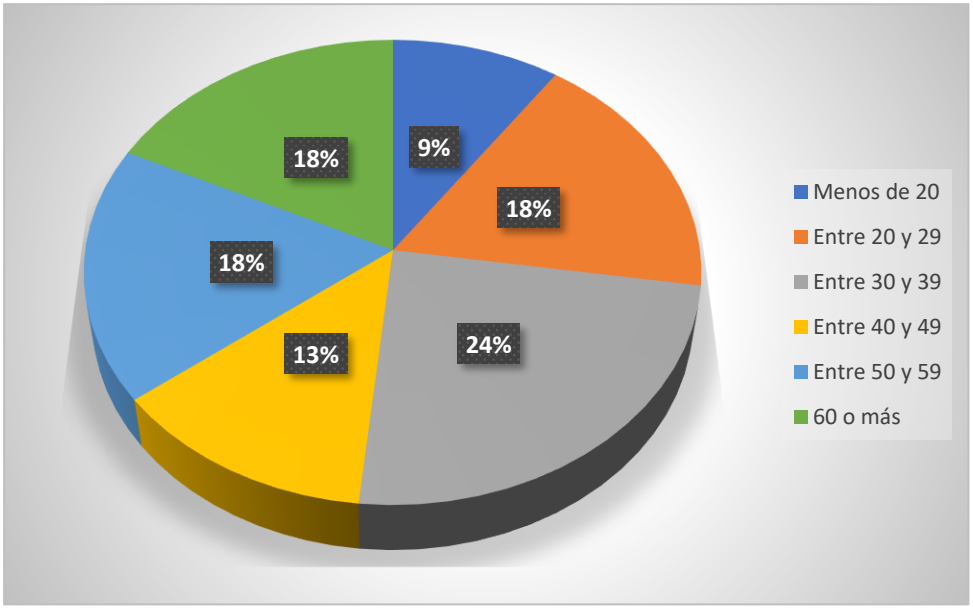
El análisis diferenciado y comparativo entre los datos obtenidos en el Tribunal Inquisitorial de Toledo y en el de Cuenca permite destacar algunos matices y contrastes que merece la pena explicar para sopesar el peso de factores locales en las concreciones del fenómeno.

Gráfico 17: Edad de los acusados del Tribunal Inquisitorial de Toledo. 1700-1820



*De los 96 acusados, en 45 de los procesos no se indica la edad, por tanto se han analizado los 51 casos en los que sí se indica la edad.

Gráfico 18: Edad de los acusados del Tribunal Inquisitorial de Cuenca. 1700-1820



*De los 115 acusados, se han analizado los 62 casos en los que sí se indica la edad.

En lo que se refiere a la franja de acusados más jóvenes, en el momento de ser delatados o procesados sólo uno de los acusados ante el Tribunal de Toledo tenía menos de 20 años y era, de hecho, menor de edad. El porcentaje de niños y adolescentes es igualmente muy reducido en el Tribunal de Cuenca, únicamente seis menores de 20 años fueron acusados de brujería o delitos similares, por lo que no encontramos en este dato una gran diferencia entre ambos tribunales. En las demás franjas de edad, el Tribunal Inquisitorial toledano sigue la tendencia de la media antes analizada. El porcentaje más alto, aunque con poca diferencia, es el de acusados de más de 60 años, constituyendo el 25% del total. Los demás grupos de edad ofrecen pocas diferencias porcentuales: 23% de acusados entre 50 y 59 años, 22% para aquellos que tenían entre 40 y 49, 18% de acusados entre 20 y 29 años y, con algo más de margen, destacando como la franja de menor número de acusados después de los menores de 20 años estarían los del sector entre los 30 y los 39 con un 10%.

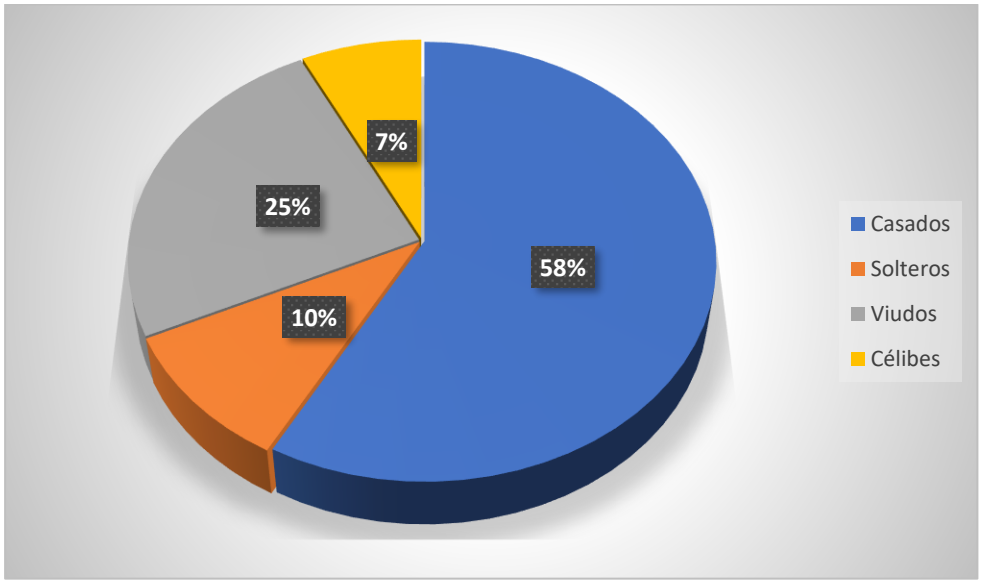
En el Tribunal Inquisitorial de Cuenca pueden apreciarse porcentajes similares en las diferentes franjas de edad, con la salvedad de que, en este caso, el porcentaje más alto, no corresponde ya con personas de más de 60 años, que suponen un 18%, a la par que la

franja de edad entre 20 y 29 años, y 50 y 59. En el caso del tribunal conquense el mayor número de acusados se encuentra en el rango de edad que oscila entre los 30 y los 39 con un 24%. Es posible que la causa de esta variación en porcentajes de edad en ambos territorios se deba también, como sucedía en los porcentajes de hombres y mujeres, a los tipos de delitos de los que se acusaba a estas personas en cada uno de los tribunales. Mientras que en Toledo se encuentran más procesos abiertos por hechicería, brujería, y delitos relacionados, en Cuenca aparecen más acusaciones de otro tipo de delitos como pueden ser la adivinación o la extracción de tesoros, que no se relaciona tanto con personas de mayor edad, como podría suceder con la hechicería, sino que se trata más habitualmente de personas jóvenes, inmigrantes o incluso itinerantes que se dedicaban a este tipo de prácticas y que encajan más con un prototipo de persona joven-adulta pero no anciana.

3.2. Estado civil y estatus socioeconómico

En 119 de los 211 casos analizados en los tribunales de Toledo y Cuenca se dispone de información referente al estado civil del acusado por brujería., un dato de gran utilidad para adentrarse en el ámbito de su estatus socioeconómico. El estado civil resulta de hecho clave para analizar este fenómeno desde el punto de vista de las relaciones sociales, vida cotidiana y cultura popular de los hombres y mujeres del siglo XVIII. Como muestra el gráfico 19, más de la mitad, el 58% (87 personas) eran casadas, seguidas por los viudos, en un porcentaje del 25%, mientras el 10% eran solteros y, en un pequeño porcentaje puede hablarse de célibes, el 7% referido en su mayoría a clérigos acusados por algún tipo de práctica supersticiosa.

Gráfico 19: Estado civil de los acusados en los tribunales de Toledo y Cuenca (1700-1820)



En este punto los datos se contraponen a los ofrecidos por Levack y la mayor parte de autores con respecto a la brujería europea moderna, donde una mayoría de personas acusadas eran mujeres solas viudas y solteras, frente a un menor número de casadas[219]. La historiografía expone como situación más común en el marco de la Europa moderna que los acusados de brujería eran "mujeres solas" (solteras con familias rotas y viudas)[220]. Las mujeres sin protección, que no "estaban sujetas", se concebían en la época como más frágiles ante el exceso y el pecado[221]. Rowlands, además, indica que los maridos podrían estar dispuestos a defender la reputación de sus esposas contra los rumores de brujería y ayudarlas a conseguir que quienes las habían acusado se retractaran, por lo que la ausencia de los mismos las dejaba aún más desvalidas ante la posibilidad de estos ataques[222]. Sin embargo, los procesos castellanos del siglo XVIII presentan una situación ligeramente distinta pues, si bien es cierto que una proporción importante de los acusados la constituyen viudos o, especialmente, viudas, el porcentaje mayor se corresponde con

[219] LEVACK, B. P.: *La caza de brujas…*, *op. cit.*, p.182.
[220] Quaife apunta, para la Europa Moderna, que un gran porcentaje de las acusadas por brujería eran mujeres viudas o solas, matizando este dato en base al gran porcentaje de mujeres en estas circunstancias. QUAIFE, G. R.: *Magia y maleficio: las brujas y el fanatismo religioso*, Barcelona, Crítica, 1989.
[221] CLARK, S.: *Thinking with demons...*, *op.cit*, pp. 106-133.
[222] ROWLANDS, A.: "Witchcraft and Old Women...", *op cit.*, pp. 50-89.

hombres y mujeres casados, lo que parece haber sido la tónica general en Castilla también en épocas anteriores[223].

Estos datos plantean las siguientes cuestiones: ¿eran la mayor parte de las acusadas por brujería mujeres solas, vulnerables, en los márgenes sociales? ¿O podría darse, en ciertos casos, la circunstancia de que las acusadas por brujería fueran personas socialmente integradas siendo las acusaciones por brujería una muestra de conflictividad vecinal? Para responder a estos interrogantes que se abordarán en detalle en los siguientes capítulos, es pertinente analizar previamente la situación socioeconómica de los acusados por brujería en Castilla.

No siempre disponemos de las audiencias del acusado en las que declaraba su trayectoria vital y su oficio[224] y en los casos en que puede extraerse este tipo de información de los testimonios de los testigos, muchas veces son vagos comentarios sobre la dedicación, oficio o situación de estas personas. Por ejemplo, en el caso de María Sanchez Rosa, delatada ante el Tribunal Inquisitorial de Toledo hasta en tres ocasiones (entre 1696 y 1701), se describe a una mujer de 58 años viuda y que vivía oficialmente de un corral de gallinas y de "labrar chocolate" y extraoficialmente de su ejercicio de curandera, motivo por el que fue procesada en dos ocasiones[225]. También son representativos datos como los que aparecen en el proceso de María Ranz, alias *la Broña*, vecina del pueblo de Beranga y de unos 60 años, sobre la que los testigos hacen hincapié en su pobre vestimenta, diferente a la de las demás mujeres del pueblo, describiéndola como "desandraxada" y pidiendo de puerta en puerta[226]. Reuniendo todo este tipo de datos junto con los inventarios de bienes de algunos de los acusados encarcelados es posible extraer conclusiones sobre la situación vital de estas personas que pasaron por los tribunales de Cuenca y Toledo en el siglo XVIII.

En la gran mayoría de los casos se trató de un hombre o una mujer de origen y vida humilde, labradores, jornaleros, ganaderos, pastores, esposas de estos, costureras, lavanderas, etc., que vivían integrados en el vecindario. En algunos casos, aparecen pobres, mendigos, prostitutas, alcahuetas, gitanas… siendo estos últimos casos los que suelen coincidir con mujeres solteras o, más comúnmente, viudas, que intentaban ganarse la vida como podían, recurriendo en muchas ocasiones a malas artes: la propia práctica

[223] PICHER, M.: *Magia y sociedad…, op. cit.*, pp. 57-80
[224] Muchas veces las causas se suspendían antes de producirse el interrogatorio al acusado
[225] AHN, Inquisición, leg. 96, exp. 2 y AHN, Inquisición, leg. 96, exp. 3.
[226] ADC, leg. 601, exp. 7252 bis.

de la hechicería (muy vinculada al mundo de la alcahuetería) o el uso ficticio de habilidades mágicas como las amenazas de maleficio para conseguir alimentos o bienes[227]. En este sentido parece que el siglo XVIII castellano continúa con la tendencia que había presentado sobre la situación socioeconómica de los acusados, al menos en lo que respecta al Tribunal Inquisitorial de Toledo: acusados con carencia de recursos económicos, bajo nivel cultural, circunstancias vitales difíciles por viudedad o abandono o carecer de oficio que les permitiera sustentarse[228]. Así, entre los casos toledanos y conquenses pueden encontrarse, por ejemplo, mujeres abandonadas que desconocían el paradero de sus maridos y que, en tan delicada circunstancia, se podían ver abocadas al mundo de la hechicería o la brujería como forma de supervivencia. Así lo refleja el proceso de Isabel López Navalón, delatada ante el Tribunal Inquisitorial de Cuenca en 1767, en el que se relata que fue abandonada por su marido 20 años atrás, ignorándose su paradero durante años o si estaba vivo o muerto, de forma que ella se ganaba la vida como podía, ejerciendo de partera y siendo, finalmente, acusada de brujería[229]. También sucedía esto en el caso de mujeres maltratadas, como Antonia Monedero, una mujer de 70 años, procesada por el Tribunal de Corte en 1745 que, según su propio relato, se quedó sola tras ser su marido encarcelado debido a las constantes palizas que le propinaba, la cual tras una accidentada trayectoria vital terminó envuelta en el mundo de la prostitución, la alcahuetería y la hechicería[230]. Igualmente, en ámbitos marginales, aparecen casos relacionados con la cuestión racial como el de Catalina de Osses y Orobia, una mujer joven, pobre, de etnia gitana y socialmente marginada que, sin oficio cierto, vagaba de un lugar a otro junto a sus hermanas, otros gitanos y su hija ilegítima; fue finalmente acusada ante el Tribunal Inquisitorial de Toledo en 1721 de hechicería, maleficio y sobre todo de embustes y estafas con las que se ganaba la vida[231].

En estos casos en los que puede encontrarse a personas en los márgenes sociales son en los que se ha centrado comúnmente la historiografía para explicar la presencia de la brujería y la hechicería en las comunidades urbanas y rurales del mundo moderno.

---

[227] GÓMEZ ALONSO, M.: "La construcción de una bruja: Casilda de la Puente, entre la integración y los prejuicios de sus vecinos", *Actas del Congreso de la XIII Reunión Científica de la FEHM (Fundación Española de Historia Moderna),* Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2015, pp. 2511-2525.

[228] LÓPEZ PICHER, M.: *Magia y sociedad…op. cit.,* p. 77; CUEVAS TORRESANO, M. L.: "Inquisición y Hechicería Los procesos Inquisitoriales en el Tribunal de Toledo durante la Primera Mitad del siglo XVII", en Anales Toledanos, n. 13, 1980, p. 25-93; TORRES ARCE, M.: *Un Tribunal de la fe…op.cit*, p. 86.

[229] ADC, leg. 615, exp. 7435ª.

[230] AHN, Inquisición, leg. 1869, exp.44.

[231] AHN, Inquisición, leg. 92, exp. 23.

Keith Thomas, en sus estudios sobre la Inglaterra moderna plantea cómo las tensiones sociales reflejadas en las acusaciones por brujería surgían de la posición de los pobres y miembros dependientes de la comunidad, convirtiéndose en un medio de expresión de hostilidad en apariencia aceptable[232]. Tal circunstancia, explica el autor, solía darse en los casos en que la persona sospechosa de brujería se encontraba en una posición de fragilidad o inferioridad con respecto a la supuesta víctima, de forma que pudiera presumirse la utilización de medios mágicos por parte de la bruja a modo de represalia[233]. Este argumento ha sido apoyado por estudios antropológicos sobre brujería en los que ésta se presenta como arma de los más pobres frente a los ricos como medio de equilibrio en situaciones de desigualdad[234]. Sin embargo, Bever ya abría la puerta a la posibilidad de que las mujeres con más probabilidades de ser acusadas por brujería no pertenecieran necesariamente al mundo de "los más pobres de los pobres", sino que fueran personas integradas en la sociedad, casadas y que formaban parte de los sectores populares del campesinado, en una situación humilde pero no de pobreza absoluta[235].

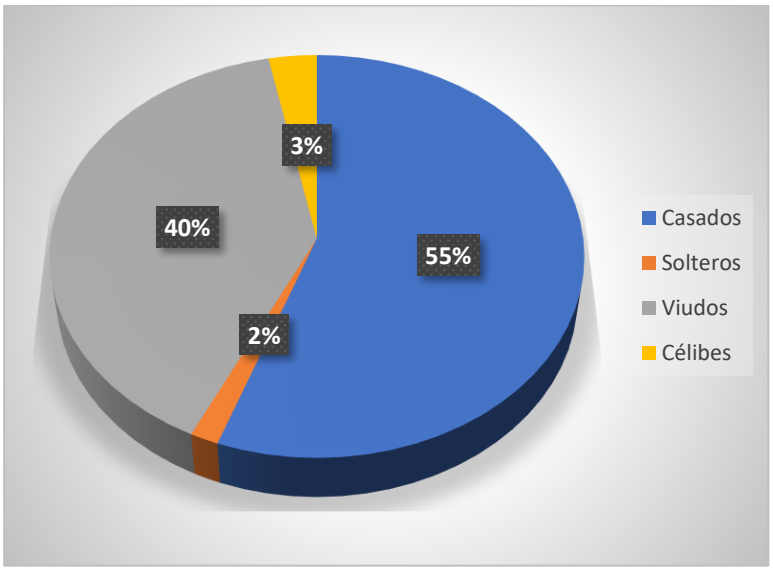
Es en este último marco interpretativo en el que se podrían explicar los datos extraídos en nuestro análisis del caso toledano, que presenta 34 personas casadas de los 61 casos analizados en los que se cita el estado civil de los acusados. Se trataba en una gran parte de personas con un trabajo humilde y una familia, integradas en una comunidad en la que la creencia en los poderes demoníacos no era un oscuro ámbito reservado al mundo marginal, sino que se hacía presente en la vida y los conflictos cotidianos. Por supuesto, existen también excepciones que se alejan de estos esquemas, como el de Mariana Díaz del Valle, vecina de Toledo de 27 años casada con un escultor, y con una buena posición social, pues en el inventario de los bienes expropiados se observa que poseía varias ricas telas, vestimentas y algunas joyas. En su caso, fueron sus relaciones extramatrimoniales las que terminaron relacionándola con el mundo de la hechicería[236]. De un ambiente aún más acomodado procedía María Maeso, una mujer vecina de Valdemoro acusada en 1745 ante la Inquisición de Toledo de hacer aparecer la noche de San Juan un barco en una vasija con una clara de huevo y acusada por ello de superstición, pues los testigos consideraron que había utilizado algún tipo de magia para hacer aparecer la figura. Pese a la concordancia de todos los testigos sobre lo "milagroso" del

[232] THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic...op.cit.*, pp. 669-680.
[233] *Ibid.,* pp. 669-680.
[234] HUTTON, R.: "Anthropological and historical approaches…*op.cit.*, pp. 413-434.
[235] BEVER, E.: "Witchcraft, Female Aggression..." *op. cit.*, pp. 955-988.
[236] AHN, Inquisición, leg. 85, exp.7.

acontecimiento su causa no siguió adelante. Su proceso concluía con la información recibida en el tribunal de que era parienta lejana de un calificador del Santo Oficio y procedente de una familia relevante[237]. Otra excepción representativa fue la de Ana Gonzalo, acusada ante el Tribunal Inquisitorial de Cuenca en 1713 y 1743 por hechicerías y supersticiones. Su apodo ya aludía a su estatus social, *la Hidalga*, aunque sólo en el pasado, pues cayó en desgracia, tal y como lo explicó el cura del pueblo al testificar que, habiendo sido su casa una de las mejores de la localidad, en el momento de ser procesada se encontraba en una mísera situación que la había obligado a dedicarse a la curandería y hechicería para ganarse la vida, cuando tanto ella como su marido habían envejecido y sus hijos se habían casado y mudado con su parte de la hacienda[238].

Con todo, estos ejemplos de personas acusadas por este tipo de delitos y de un estatus social o una situación socioeconómica acomodada son muy escasos y la gran parte de los casos nos remiten, efectivamente, a personas, si no muy pobres, al menos de vida humilde.

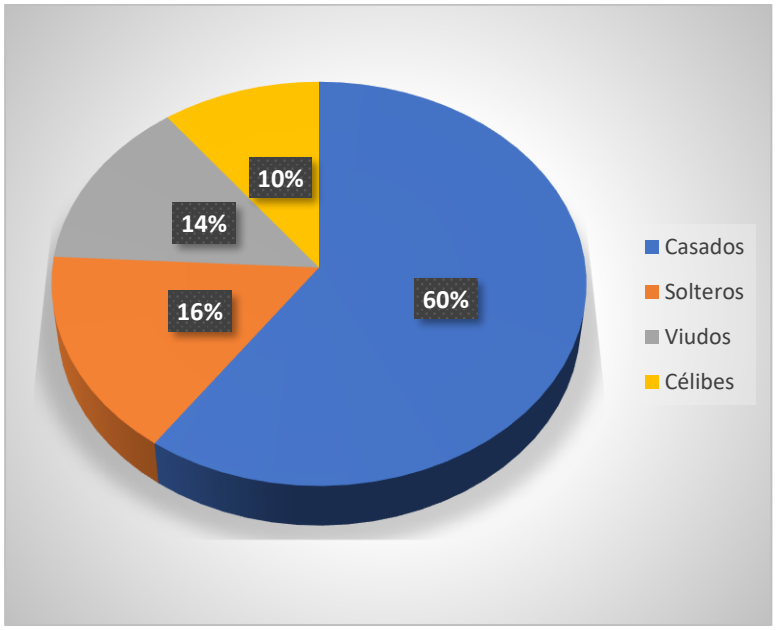
Gráfico 20: Estado civil de los acusados en el Tribunal Inquisitorial de Toledo. 1700-1820



*De los 96 acusados, en 33 de los procesos no se indica el estado civil, por tanto se han analizado los 63 casos en los que sí se indica.

[237] AHN, Inquisición, leg. 90, exp. 4.
[238] ADC, leg. 599, exp. 7223.

Gráfico 21: Estado civil de los acusados en el Tribunal Inquisitorial de Cuenca. 1700-1820



*De los 115 acusados, se han analizado los 86 casos en los que se se indica este dato.

Finalmente, si atendemos individualmente al estado civil de los acusados en los tribunales de Toledo y Cuenca encontramos de nuevo también algunas diferencias que es necesario tomar en consideración. Mientras que el porcentaje de casados sigue siendo mayoritario en ambos tribunales, con un 55% en el caso toledano y un 60% en el conquense, la distribución de los porcentajes de solteros viudos y célibes cambia en gran medida. En el Tribunal Inquisitorial de Toledo, los acusados viudos suponen un porcentaje del 40% y, en una cantidad mínima puede hablarse de célibes, el 3% (referido en su mayoría a clérigos acusados por algún tipo de práctica supersticiosa) y de solteros, el 2%. Paralelamente, en Cuenca, lo que aparece es un porcentaje mucho menor de viudos, sólo un 14%, repartiéndose más equitativamente con la proporción de solteros, el 16% y de célibes, el 10%. Lo más llamativo de estas diferencias es el mayor porcentaje de acusados solteros y célibes que aparece en el área del Tribunal Inquisitorial de Cuenca frente al de Toledo.

Como primer intento de explicación, es posible acudir a los comportamientos demográficos en lo que se refiere a la edad de primeras nupcias en ámbitos urbanos y rurales castellanos en esta época. Sin embargo, sucede al contrario de lo que cabría pensar según estos gráficos. La nupcialidad en esta época solía ser más baja en las zonas urbanas

que en las rurales[239], por lo que cabría esperar que apareciera un mayor número de acusados solteros y célibes en la zona controlada por el Tribunal Inquisitorial de Toledo por ser un área con ciudades más grandes, en las que era habitual que residieran en mayor número personas que nunca llegaban a casarse, –como clero, prostitutas, pobres de solemnidad, etc.–, junto con estudiantes, sirvientes o militares que retrasaban la edad de primeras nupcias. Por el contrario, es en el área controlada por el Tribunal Inquisitorial de Cuenca, en principio una zona más rural, en la que aparece un mayor porcentaje de solteros y viudos, por lo que podría ser necesario remitirse de nuevo a los tipos de delitos, de más variada naturaleza en este tribunal, y relacionándose quizá más con el ámbito de la soltería o celibato, como en el caso de los sacatesoros itinerantes, o ciertos miembros del clero o estudiantes vinculados con pactos demoníacos. En cualquier caso resulta más interesante concluir atendiendo a las grandes similitudes, más que a las diferencias, pues el mayor porcentaje aparece en acusados casados y no solteros, viudos o célibes y este dato es común a ambas zonas y tribunales por lo que resulta más representativo tratar de analizar por qué la mayor parte de acusados en los procesos castellanos eran casados y casadas frente a la imagen de mujer solitaria que ha presentado comúnmente la historiografía, lo cual se hará en los siguientes capítulos analizando más en detalle los procesos concretos.

4. ¿Construyendo imaginarios?

El análisis aportado sobre los implicados en procesos inquisitoriales por brujería, hechicería, pacto diabólico y otras supersticiones en los Tribunales Inquisitoriales de Toledo y Cuenca en el siglo XVIII pretende ser el marco desde el que plantear un análisis en profundidad del fenómeno de la brujería en la Castilla moderna. Interesa comprender la brujería no sólo en lo que respecta al ámbito institucional, sino también desde el punto de vista de la cultura popular, en la medida en que la presencia de este fenómeno influía en diferentes ámbitos de la sociabilidad popular y era un elemento generador de conflicto y exclusión social o incluso un vínculo de resolución del mismo e integración en el mundo urbano y rural castellano.

[239] PÉREZ MOREDA, V. y REHER, D. S.: "La población urbana española entre los siglos XVI y XVIII. Una perspectiva demográfica", en FORTEA PÉREZ, J.I. (Ed.), *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla. Siglos XVI-XVIII),* Universidad de Cantabria, 1997, p. 147.

A lo largo de este capítulo, se ha puesto de manifiesto cómo las creencias y presencia de la brujería estuvieron lejos de haber desaparecido en estas tierras castellanas. Por un lado, se aprecia una tendencia a la disminución del número de procesos y procesados por brujería, hechicería y causas supersticiosas, así como en los procesos llevados a término y concluidos en sentencia, lo que puede poner de manifiesto una pérdida de interés por parte de la Inquisición en este tipo de causas, o un escepticismo a la hora de juzgarlas. Por el contrario, las denuncias, los testimonios de los testigos y, en ocasiones, cuando tienen lugar y se conservan, las audiencias de los acusados dan cuenta de cómo la creencia en la magia y la brujería estaba aún lejos de desaparecer en la mentalidad popular.

Los miedos a lo desconocido, lo prohibido, lo sobrenatural, aún estaban muy arraigados en los espacios cotidianos castellanos, pero también la atracción que ejercían estos mundos para lograr lo que, de otro modo, no podía conseguirse. Ante las carencias médicas del momento, la hechicería curativa brindaba una forma de lograr salud; frente a las estrictas normas sociales sobre las relaciones interpersonales, la magia amorosa resultaba una válvula de escape; en el momento en que surgía el conflicto social, la brujería en ocasiones parecía una forma de resolución; cuando todos los recursos estaban agotados, la amenaza de maleficio aparecía como un medio para lograr la supervivencia. Las prácticas mágicas se entremezclaban con las religiosas, la fe con la credibilidad, constituyendo aún en este siglo XVIII un caldo de cultivo muy rico para la prosperidad de este tipo de fenómenos. La brujería no se restringía únicamente al ámbito rural, los procesos por este tipo de delitos también aparecían con fuerza – en ocasiones incluso en grupos de varios, como se ha analizado– en entornos urbanos. Brujería y hechicería estaban a la orden del día de la vida cotidiana de pueblos y ciudades en la Castilla interior del siglo XVIII.

En este sentido hay que tener en cuenta también, cómo el hecho de analizar únicamente los procesos clasificados por brujería distorsiona y limita la interpretación de la complejidad del fenómeno que ha de estudiarse vinculado a la hechicería, superstición y pacto diabólico como realidades interrelacionadas. El análisis de estos delitos en su conjunto ha demostrado que, efectivamente, eran un elemento aún presente en la cultura y sociabilidad popular, aunque fuera objeto de menor atención inquisitorial en comparación con épocas previas.

Por otro lado, el análisis de diferentes variantes de datos que estas ricas fuentes ofrecen sobre la edad de los acusados, el género, el estado civil, la procedencia, etc., ha

permitido aportar pinceladas para un bosquejo sobre el arquetipo de la brujería castellana en el siglo XVIII. Esta imagen de la bruja y la hechicera, efectivamente, coincide en algunos rasgos con el modelo que la historiografía ha presentado para la brujería en Europa: aparece una mujer, en entornos de pobreza, rozando el ámbito de la marginalidad. Sin embargo, por otro lado, los datos que ofrecen estos procesos castellanos se alejan relativamente del arquetipo europeo. El número de casos de niños y adolescentes procesados es muy reducido, dando muestra del diferente carácter de las grandes persecuciones europeas anteriores al siglo XVIII con respecto al de la brujería castellana de esta época, más puntual, localizado y más o menos individualizado, ligado a problemas de exclusión e integración social en el mundo adulto, aunque las testificaciones infantiles en ocasiones ayudaran a dibujar y hacer perdurable en el tiempo el mito de la bruja, calando y siendo a la vez reflejo de las creencias adultas. Así, mientras que en Europa muchas veces los niños eran blanco fácil de las acusaciones por brujería en entornos en los que primaban las grandes cazas de brujas y los fenómenos de histeria colectiva en cuyo proceso intervenían también las fantasías infantiles, en Castilla son excepcionales los procesos a menores de edad, relacionándose sus acusaciones, bien con las prácticas de familiares (como el citado encomendero vinculado a su tío también acusado), bien con juegos infantiles (como los de los colegiales de San Julián).

En el predominante mundo de adultos de la brujería castellana aparece otro de los resultados que se alejan del prototipo europeo de la bruja moderna: el referente al estado civil, pues el porcentaje mayoritario se corresponde con personas casadas frente al modelo que la historiografía europea ha presentado de mujeres viudas o solteras, lo que lleva a replantear la habitual hipótesis de que los acusados por brujería, hechicería y otras supersticiones fueran personas ubicadas en el ámbito de la marginalidad y excluidas socialmente, abriendo el camino a proponer que en muchas ocasiones las brujas o brujos podían estar integrados en su comunidad, con una vida familiar dentro de los parámetros socialmente aceptados e incluso utilizar el ámbito de lo sobrenatural para lograr esta integración.

En lo referente al género de los acusados se ha podido constatar a lo largo de este capítulo cómo, coincidiendo con la tónica europea, el mayor porcentaje de acusados corresponde a mujeres. Sin embargo, especialmente en el distrito conquense, el porcentaje de procesos abiertos por este tipo de delitos a hombres es muy importante, suponiendo casi la mitad de los acusados. Para explicarlo sería necesario atender de nuevo a las diferentes tipologías de prácticas mágicas y supersticiosas, puesto que la zona controlada

por el Tribunal Inquisitorial de Cuenca suponía un entorno más rural en el cuál aparecían acusaciones de muy diversos tipos y, en el caso de los hombres, menos enfocadas a la brujería o incluso la hechicería y más asociadas con la adivinación, los juegos de embuste, la saludación, o las encomiendas, por citar algunos ejemplos.

Finalmente, este capítulo sirve de marco a partir del cual profundizar en todos estos aspectos que el análisis cuantitativo de estos datos empieza a mostrar, sirviendo de encuadre para el planteamiento de numerosas cuestiones a las que un análisis más intensivo desde el punto de vista cualitativo de estos procesos de fe responderá en las siguientes páginas. El estudio de los testimonios de los testigos y las escasas –pero muy relevantes– audiencias de los acusados serán el siguiente paso para ahondar en las creencias y vivencias en torno al fenómeno brujeril castellano y analizar con mayor detalle el papel de la brujería, hechicería y superstición en los fenómenos de integración, exclusión y conflicto en la sociedad castellana del siglo XVIII, comenzando con las prácticas de la bruja y la hechicera en estos ámbitos.

CAPÍTULO SEGUNDO

MAGIA BLANCA Y MAGIA NEGRA: LAS PRÁCTICAS Y SUS EFECTOS EN EL IMAGINARIO DE LA BRUJA Y LA HECHICERA

En el capítulo precedente se trataba la cuestión de la definición del término bruja y hechicera y se explicaba la manera en que, formalmente, podría distinguirse cómo en la ejecución de la hechicería intervenía el uso de instrumentos, ingredientes, "recetas" o habilidades aprendidas con una serie de pautas, pasos o secuencias, mientras en la brujería, el maleficio y demás capacidades atribuidas a la bruja dependían de su persona y sus poderes sobrenaturales propiciados por el pacto diabólico sin necesidad de hechizos o "asistencia técnica". No obstante, ya se explicó también cómo un análisis más en profundidad mostraba que estas realidades se entremezclaban muchas veces, se confundían otras tantas, o se compenetraban conformando las dos caras de un mismo fenómeno.

Los nuevos estudios sobre el fenómeno de la brujería en el ámbito europeo moderno ya han puesto de manifiesto que brujería y hechicería, y así mismo sus prácticas, no pueden comprenderse totalmente si se estudian de manera separada, sino como dos ámbitos de un mismo fenómeno[240]. Hay, de hecho, autores, que consideran que la figura de la bruja no es el ser maléfico inventado en época moderna, sino que simplemente fue generándose desde la Antigüedad a partir de la entidad de la hechicera y paulatinamente fue adoptando rasgos que la relacionaron cada vez más con el Diablo, siendo así la bruja simplemente una hechicera con una influencia demoníaca[241].

[240] ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía…op.cit.*
[241] ARNOULD, C.: *Histoire de la sorcellerie en Occident*, París, Tallandier, 1992, pp. 13-15, citado en DIOCHON, N. e IGLESIAS, C.: "E mas son de las mujeres viejas e pobres que tienen recurso al demonio": el estereotipo de la vieja bruja. Entre demonología y literatura", en *Crisoladas,* 3, (2011), pp. 111.149.

Desde el punto de vista psicológico, Cecilio Paniagua defiende que, en realidad, brujas y hechiceras comparten lo más esencial: la pretensión por parte de ellas y la suposición por parte de otros de que son poseedoras de poderes sobrenaturales. De este modo, como se indicaba en el capítulo anterior, la hechicera y la bruja, o bruja "buena" y la "mala" son dos caras de una misma moneda. El autor se remite a la cita de *La Eneida* virgiliana que sirve de presentación a *La interpretación de los sueños* de Freud: "si no puedo conciliar a las fuerzas celestiales, recurriré a las de los infiernos"[242]. De igual manera lo recoge Lisón Tolosana en su reflexión sobre las reacciones que el personaje de la meiga podía despertar en el pueblo: "si la bruja tiene poder para quebrar un mal de ojo, ¿no tendrá también poder para echarlo? Si sabe deshacer un hechizo, ¿no sabrá al mismo tiempo hechizar? Si logra desalojar al mismísimo demonio de un cuerpo [...] ¿no se sentirá tentada de abusar de esa misteriosa fuerza oculta para causar el mal cuando intencionalmente y a voluntad lo decida?"[243].

También Quaife, al analizar la magia y el maleficio en la Europa moderna, hace hincapié en que desde principios de la Edad Moderna se consideraba que "como las brujas negras podían eliminar enfermedades que ellas mismas causaban, cualquier persona que curase podía ser en realidad una bruja negra". Y añade cómo "los campesinos de Renania opinaban que pagar a una persona para que curase una enfermedad que ella misma había causado era el no va más de la estupidez". Al mismo tiempo, indica que en Escocia los campesinos solían asociar al curandero con la brujería y así muchos curanderos escoceses fueron juzgados por brujería diabólica[244].

El estudio de los procesos inquisitoriales castellanos del siglo XVIII reafirma esta teoría, pues cuando se acusaba a la bruja de realizar maleficios, en ocasiones se la llamaba, a modo de sinónimo, hechicera, y cuando una hechicera realizaba un hechizo amoroso podía ser tildada de bruja por la comunidad –como tal se expresa en los testimonios de los testigos en los procesos inquisitoriales–, aunque no realizara maleficios. Al fin y al cabo, la magia era un mundo oscuro, desconocido y, sobre todo, prohibido, en el que las reglas ordinarias no eran la norma, y los protagonistas no estaban claramente etiquetados.

Aún en el siglo XVIII, cualquier acción mágica, con efectos desconocidos, causantes de temor o admiración, podía denominarse brujería o hechicería y brujo o

[242] Recogido en PANIAGUA, C.: "Psicología de la brujería…" *op.cit.*, pp. 164-165.
[243] LISÓN TOLOSANA, C.: *Las brujas en la Historia de España,* Madrid, Temas de Hoy, 1992.
[244] QUAIFE, G. R.: *Magia y maleficio: las brujas y el fanatismo religioso,* Barcelona, Crítica, 1989, p.57.

hechicero a su hacedor. Es por ello que en este capítulo, dedicado a las prácticas y poderes de la bruja y la hechicera, se estudian ambas conjuntamente. Aunque es cierto que pueden distinguirse, como de hecho se hará en este trabajo, las prácticas vinculadas a la magia blanca (como los hechizos amorosos o los curativos) y aquellas ligadas a la magia negra (como el maleficio), ambas prácticas se encontraban muchas veces entremezcladas, incluso en una misma persona. El elemento común y más importante eran los poderes sobrenaturales que en la cultura popular otorgaban autoridad a ciertas personas y para la Iglesia y el Tribunal Inquisitorial implicaban la posibilidad de la existencia de un pacto diabólico, pues independientemente de la aparente finalidad maléfica o benéfica de la práctica mágica, cualquier capacidad sobrenatural no concedida por Dios se consideraba que lo era por el Demonio. Igualmente, todas estas prácticas tenían otro elemento en común que actuaba de igual manera en la magia considerada popularmente blanca o negra: los supuestos efectos sobrenaturales atribuidos a las mismas, unos efectos que, interviniendo la sugestión, en muchos casos tenían repercusiones reales y no sólo ficticias o imaginarias.

1. Brujería y magia negra: el maleficio

Normalmente en las acusaciones por brujería, el maleficio es la estrella entre las actividades y prácticas perniciosas o capacidades que se atribuían a la bruja (y en ocasiones, a la hechicera) y se consideraba una pieza esencial en su proceso, pues fue el elemento central de su acusación tanto en los procesos castellanos como en los europeos en la Edad Moderna[245]. Tanto es así que para autores como Levack, el maleficio es la clave en la definición y significado de la brujería, aludiendo al uso de los términos latinos *malefici* o *maleficae* utilizados en época medieval y moderna para identificar a brujos y brujas como sinónimo de los mismos[246]. Aunque nuestro estudio no revela que pueda utilizarse como sinónimo por sí mismo, sino que intervienen ciertos matices y se añaden otro tipo de capacidades a la bruja además del maleficio mismo, sí que estamos de acuerdo

[245] James Sharpe coloca como eje central el maleficio en la definición de bruja, como la capacidad de esta para causar daño. Se remite también en su argumentación a la idea de Keith Thomas de que, mientras para los escritores demonológicos cultos el pacto con el diablo sería la clave en el concepto de bruja, para las clases populares lo sería la capacidad para hacer daño, el maleficio. Ver SHARPE, J.: *Instruments of darkness…op.cit,* p. 60 y THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, Penguin Books, London, 1991.
[246] LEVACK, B. P.: *La caza de brujas…op.cit.* pp.26-27.

en que se trata de una cuestión clave en la conformación de la imagen como bruja, especialmente a nivel de la cultura popular. Esto justifica un análisis detallado de la práctica del maleficio.

La definición del maleficio también resulta compleja, pues implica toda una serie de capacidades atribuidas a la bruja, con el elemento diabólico y los poderes otorgados por el Diablo en su pacto implícito o explícito para causar el mal a sus semejantes[247]. Por lo general podría decirse que el maleficio consistía en la capacidad de causar muerte y enfermedad en personas y animales, incluyendo, especialmente, la impotencia en el caso de los hombres, así como causar daño a sus alimentos y trabajos. Por otra parte, hubo otro tipo de acusaciones contra las brujas que algunos autores han considerado parte del maleficio, mientras en otros estudios lo relacionan con distintos fenómenos mágicos[248]. Las características que recogen los procesos castellanos permiten incluir en relación con el maleficio, o al menos con las capacidades maléficas de la brujería, este otro tipo de acusaciones, aunque poseyeran características ligeramente diferentes, como el control de fenómenos atmosféricos, la adivinación, o el vuelo que, si bien también eran temidos por sus presumibles fines malévolos, no siempre se relacionaban con una terrible consecuencia, como sí sucedía siempre en el caso de los maleficios.

1.1 Maleficios sobre las personas y sus bienes.

Los testigos que declararon contra supuestas brujas acusadas ante los tribunales inquisitoriales de la Castilla interior dieciochesca, narraban la sucesión de amenazas por parte del hombre o la mujer acusados[249] y las consecuencias que atribuían a tales coacciones. La maldición podía haberse producido por medio de ciertas palabras amenazantes[250], gestos, rituales o una simple mirada. Normalmente los resultados que

[247] Ver BROEDEL, H. P.: *The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft: theology and popular belief*, Manchester, Manchester University Press, 2003, pp. 30-31 y 131-146.

[248] Para Quaife por ejemplo se incluye como parte y definición del maleficio: "lo esencial del maleficio siguió siendo lo mismo en todas las regiones y épocas: la capacidad de causar muerte y enfermedad en animales y personas, de causar impotencia en los hombres e infertilidad en las mujeres, de obstaculizar las actividades reproductoras de los animales y de usar la magia climatológica para destruir cosechas o hundir barcos", QUAIFE, G. R.: *Magia y maleficio…op.cit.,* p. 60.

[249] Muchas veces se hará referencia a la bruja o la hechicera, en femenino, puesto que, en la mayor parte de los casos, como se ha indicado en el capítulo anterior, las acusadas eran mujeres, aunque, como se ha explicado, también existían hombres acusados de tales cargos.

[250] Eva Mendieta hace especial hincapié en la importancia de la palabra como base del maleficio y arma de la bruja en la Espala moderna. MENDIETA, E.: "The role of language in accusations of witchcraft in Sixteenth and Seventeeth-Century-Spain", en *International Journal of Society, Culture and Languages*, 2017, pp. 105-118.

seguían a la amenaza se asociaban con maleficios, que solían implicar la enfermedad de un adulto o la muerte de un niño. Esta percepción es coincidente con la de los brujos y brujas en el resto de Europa en la Edad Moderna, pues, aunque muchas veces se les consideraba capaces de afectar o dominar elementos de la naturaleza y provocar daños en aldeas, sembrados y comunidades campesinas, lo que se les atribuía principalmente eran acciones que provocaban daños físicos y enfermedades, incluso la muerte a personas[251]. Tal capacidad se asociaba, como se apuntaba en el capítulo anterior, con la influencia del Diablo, el trato diabólico o la idolatría influida por Satanás, punto en el cual la Iglesia intervenía a través de la Inquisición, muchas veces impulsada por la denuncia de la comunidad donde la supuesta bruja o brujo eran considerados motivo de situaciones de conflicto.

Un caso prototípico es el que se describe en el proceso inquisitorial formado contra Casilda de la Puente en el Tribunal Inquisitorial de Valladolid en 1761. Se trata de una mujer de 73 años, vecina de la villa de Hormaza, en Burgos, casada y que vivía con su marido "de pedir limosna por no tener oficio alguno"[252]. Fue acusada de numerosos delitos contra la Iglesia, entre ellos los de maleficios y brujería, por numerosos vecinos del pueblo. La mayoría de ellos narraron una sucesión de amenazas por parte de Casilda y las consecuencias que atribuían a tales coacciones: enfermedades o la muerte.

Algunos de los testigos que relataron estos sucesos en sus testimonios fueron dos de sus vecinas de Hormaza. Una de ellas responsabilizaba a Casilda, a quien los vecinos ya llamaban "bruja y rebruja"[253], de la muerte de su hija de 13 meses tras tener un enfrentamiento con ella con motivo de no haberle cedido la vecina el sitio en "una concurrencia". Casilda amenazó con dar "pellizcos y bocados" a su hija, a lo que la joven madre replicó: "y la avia yo de ver, que aunque tiene canas no la avia de respetar"[254]. Tras esta afrenta contra Casilda, su niña, supuestamente cayó enferma durante varios días, advirtiéndole Casilda, al encontrarse a su vecina por la calle y preguntar por la salud de su hija, que la niña no llegaría al día siguiente. Efectivamente, tras la amenaza la niña murió. Algo similar le sucedió a otra vecina, quien sufrió una amenaza contra ella misma y contra su hija recién nacida por negarse a dar de mamar a la propia Casilda. Cuando dejó solo a su bebé en casa, al regresar lo encontró con el cuerpo lleno de cardenales y la

[251] MANTECÓN MOVELLÁN, T. A y TORRES ARCE, M.: "Hogueras, demonios y brujas: significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax", en *Clío y Crimen*, 8, 2011, pp. 247-288.
[252] AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 87.
[253] AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, ff. 13-14.
[254] *Ibid*, f. 13.

boca llena de sangre y cernada de horno[255]. De allí a cuatro días murió. Con estas declaraciones se amplió la sospecha de que Casilda fuera además de "bruja [...] homicida de la criatura y de maléfica finalmente por maleficios"[256]. También se la acusó de "lamia y saga"[257].

El proceso de María de Lares, alias *la Lara* llevado a cabo por el Tribunal de Inquisición de Toledo entre 1701 y 1702 recoge también un caso de maleficio con la consiguiente enfermedad y muerte de un infante en Madridejos[258]. Según los testigos, esta mujer de 50 años, viuda y de oficio costurera realizaba amenazas a sus vecinos con terribles efectos. Su vecina, Cathalina de Soto, aseguró haber sufrido durante siete años todo tipo de efectos derivados, según ella, de un enfrentamiento con María por un rosario, tras el cual ésta la amenazó "poniéndose el dedo en la nariz y diciendo a la declarante que se la abia de pagar"[259]. Además de sufrir graves dolores de cabeza y estómago, expulsar gusanos y ser maltratada y odiada por su marido (lo cual, la testigo, también atribuía al maleficio de María), dio a luz a un niño enfermo que expulsaba sangre por los oídos, nariz y ojos, muriendo al poco tiempo. También María Ramírez, otra vecina, tuvo un incidente con María de Lares cuando estaba recién casada con fatales consecuencias: su primera niña enfermó y dejó de mamar de su madre, aunque lo hacía con otras mujeres. María Ramírez lo achacó al hecho de que María de Lares había llevado a su casa a un niño para que le diera el pecho, lo cual hizo en una ocasión, pero se negó en la segunda por estar atendiendo las labores del hogar. Desde entonces su hija no quiso mamar más y "se fue secando". María de Lares, en opinión de los vecinos hizo y deshizo tal maleficio, porque se atribuyó a su "remedio" que dicha niña volviera a mamar.

Ángela Jiménez, vecina de Pastrana, procesada en 1762 por la Inquisición de Toledo, igualmente fue acusada por sus vecinos de maleficiar a un bebé de 13 meses con sólo mirarlo, mientras su madre rezaba con él en brazos[260]. Al poco tiempo, el niño comenzó a vomitar mucho y expulsar sangre "y desde entonces se empezó a secar"[261] aunque comiera y mamara. Sin embargo, en este caso la supuesta bruja tenía fama tanto

[255] *Ibid*, ff. 9-10. El término "cernada de horno" es muy utilizado en ciertas zonas de Castilla para referirse a los restos de cenizas que quedan en la lumbre.
[256] AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f.59.
[257] *Ibid*., A este respecto resulta interesante el pasaje en el que el Tribunal narra el procedimiento por el cual las brujas chupaban la sangre a los niños, dejando vestigios: "*propiamente lo hacen chupándoles la sangre, lo que experiencias repetidas tiene acreditado no lo pueden hacer sin imprimir cardenales*".
[258] AHN, Inquisición, leg. 89, exp. 4.
[259] *Ibid*, f.6 v.
[260] AHN, Inquisición, leg. 88, exp. 16.
[261] *Ibid*., s/f.

de maleficiar como de curar de maleficios, –al igual que María de Lares– así que la apesadumbrada madre acudió a ella para que curara a su bebé, pero a pesar de que la bruja le atendió e informó a la madre de que se curaría, terminó por "secarse" y morir.

En el caso de Francisca Varriales, una mujer de 50 años acusada ante la Inquisición de Toledo en 1777 y vecina de la misma ciudad aparece también un ejemplo de maleficio de la supuesta bruja a un bebé. Su vecina Juana, entre otras acusaciones, atribuyó a Francisca la muerte de su bebé, además de su propia enfermedad, tras un enfrentamiento con ella años atrás. Un día que Francisca la visitó y cogió a la niña en su regazo, la pequeña murió al instante en los brazos de esta, o más bien en el brazo, pues el otro, según describió Juana, lo tenía metido en la faltriquera. Este detalle lo interpretó *la Murciana*, una hechicera de un pueblo vecino a la que consultó la desdichada madre, como causa de la muerte de la niña por tener la supuesta bruja, según su hipótesis, en la faltriquera un "monico" al que clavar una aguja en la cabeza y de este modo hacer mal a la niña. Las palabras de Francisca tampoco ayudaron a contradecir esa hipótesis con un comentario poco afortunado que fue: "tengo yo gracia para embiar niños al cielo"[262].

No es extraño que tanto los vecinos como el propio tribunal en ocasiones asociaran la enfermedad y el fallecimiento de estos bebés con la acción de las brujas. Era común la creencia en la sociedad de estos siglos de que las brujas elegían a los hijos de sus enemigos para consumar sus venganzas[263]. Así, en el caso de estas mujeres, si tras un enfado con un vecino, ésta profería determinada amenaza que, por azar, iba seguida de la enfermedad o la muerte del hijo de tal vecino amenazado, el razonamiento más habitual era pensar que tal tragedia se debía a la acción de la bruja[264]. Esta era la forma en que la bruja llevaba a cabo su maleficio según el imaginario popular, y, no sólo en la Europa moderna, sino también en algunas tribus africanas como la de los Lovedu en la que, como recoge MacFarlane, sólo con apuntar "at a man in a menacing way, or to say the words `you will see´"[265] era suficiente para considerarlo un maleficio.

Además, en estos casos con muertes de niños, a la atribución al maleficio realizado por la bruja de tal fatal desenlace, en ocasiones contribuía, en ocasiones, el testimonio del

[262] AHN, Inquisición, leg. 97, exp. 6, s/n.
[263] TAUSIET, M.: "Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: Mito y Realidad", en *Temas de antropología aragonesa*, 6, 1996, p. 250.
[264] Era también así en Inglaterra, los casos estudiados por James Sharpe dan pie al autor también a exponer la importancia de "tue power of spoken Word", como un elemento fundamental en los maleficios perpetrador por las brujas. SHARPE, J.: *Instruments of... op.cit,* P. 153.
[265] MACFARLANE, A.: *Witchcraft in Tudor and Stuart England: a regional and comparative study*, Illinois, Prospect Heights, 1970, p. 213.

cirujano de la zona, tal y como ocurrió en el citado caso de Casilda de la Puente. Ese fue llamado a declarar sobre los niños enfermos y, tras describir sus síntomas, coincidentes con los relatados por los testigos, declaró que su enfermedad no había sido "natural", sino "causada por maleficios"[266], pues había encontrado los cuerpos de los niños acardenalados y "equimosados"[267], quienes además expulsaban abundante sangre por la boca pero sin señal alguna de fiebre, (síntoma que, según su opinión, de haberse tratado de una enfermedad natural, debería haber seguido a las demás dolencias). Del mismo modo, apuntó a Casilda como causante de los hechos, basándose en los comentarios sobre las amenazas a los padres de los niños que, a su parecer, se habrían cumplido de tal terrible forma. Por ser el cirujano una persona sabia y reputada, su opinión y la atribución a Casilda de los citados acontecimientos, no sólo contribuían a que fuera considerada y condenada por bruja ante el tribunal, sino que influía en gran medida en la fama que ante sus vecinos tenía esta mujer[268].

Conviene puntualizar que la mayor parte de las enfermedades de los bebés descritas en estos procesos se corresponden con los mismos síntomas: ausencia de fiebre, cardenales por todo el cuerpo y vómito sanguinolento. Todos ellos podían haber sido causados por algún tipo de enfermedad infantil o bien el terrible resultado de la intervención de una persona, debido a determinadas prácticas habituales en una sociedad con una gran extensión de deficientes condiciones higiénicas y con unas relaciones paternofiliales con una carga emocional hacia la infancia menos intensa que la que se desarrolló en tiempos posteriores[269]. El hijo de María Pardo, al ser encontrado muerto presentaba supuestamente cernada de horno en la boca, lo cual sólo podría haberse producido por accidente o porque efectivamente alguien se la hubiera introducido. En la cultura popular, era común buscar el culpable en los descuidos y desatenciones familiares, pero también en la acción de malos vecinos o de la bruja.

[266]AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 36.
[267] Explica, tras ser preguntado, que el término hace referencia al "derramamiento de sangre entre el cuerpo y la carne".
[268] El recurso al cirujano como elemento de ratificación de sospechas en casos de brujería no es infrecuente y no se da sólo en la Península. En Inglaterra, en muchos casos, los "diagnósticos" de enfermedad causada por brujería eran sugeridos o confirmados por doctores contemporáneos. THOMAS, K.: *Religion and the decline…op.cit.*, p. 640.
[269] Sobre el concepto de la infancia en el Antiguo Régimen y el incremento de la afectividad hacia la infancia ver ARIÈS, P.: "El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen", Madrid, Tauros, 1987 y FLANDRÍN, J.L.: "Los orígenes de la familia moderna", Barcelona, Crítica, 1979.

En el imaginario relacionado con la bruja moderna, ésta era caracterizada como asesina de niños, realizando prácticas como la de chuparles la sangre[270]. Entre los delitos atribuidos a estas supuestas brujas destacan, efectivamente, las amenazas y teóricos maleficios a niños, muchas veces recién nacidos o criaturas de pocos meses que, en algunos casos, incluso acabaron muertos.

Entre los procesos estudiados para la Castilla interior del siglo XVIII hubo casos como el de Casilda de la Puente a quien se la acusó no sólo de bruja, sino también de "lamia y strige", dos figuras asociadas a este tipo de ataques contra los infantes como se citaba en el primer capítulo en relación con el concepto de *bruja*. Ya en el *Martillo de las Brujas,* se exponía que uno de los objetivos principales de las brujas y sus actividades eran los niños: intentaban, en primer lugar, evitar su concepción, si la concepción se producía, buscaban el aborto, y si el aborto no se lograba, intentaban matar al recién nacido o entregárselo al Diablo[271]. Así pueden leerse pasajes como el siguiente:

> "…el hecho de que algunas brujas, contra el instinto de la naturaleza humana y, en verdad, contra la naturaleza de todos los animales, con la posible excepción de los lobos, tienen el hábito de devorar y comer a los niños pequeños. Y acerca de esto, el Inquisidor de Como, antes mencionado, nos relató lo siguiente: que fue llamado por los habitantes del distrito de Barby para realizar una inquisición, porque a cierto hombre le había faltado su hijo de su cuna, y al encontrar un congreso de mujeres en horas nocturnas, juró que las había visto matar a su hijo y beber su sangre y devorarlo. Y además, en un solo año, que es el que acaba de pasar, dice que fueron quemadas cuarenta y una brujas, y varias otras huyeron a buscar la protección del señor archiduque de Austria, Sigismundo. En confirmación de esto, existen ciertos escritos de Johann Nider, en su Formicarius, cuyo recuerdo, como el de los acontecimientos que relata, sigue fresco en la mente de los hombres; por lo cual resulta evidente que esas cosas no son increíbles"[272].

[270] Sobre el niño como objetivo de la brujería véase, por ejemplo, CARO BAROJA, Julio. *Brujería vasca*, p. 207. En otros ámbitos, como es el caso del mundo anglosajón, por ejemplo, las actas publicadas de diversos juicios celebrados en las provincias americanas de Nueva Inglaterra entre los años de 1658 y 1693, muestran que las acusaciones de muerte de niños son muy numerosas. Véase HALL, D. (ed.). *Witch-Hunting in seventeenth-century New England. A documentary History 1658-1693*, Boston (Massachusetts): Northeastern University Press, 1999; pp. 64-65, 103, 110, 135, 152-155, 221, 298-299, 324-325 y 355. Citados en en RILOVA GERICÓ, C.: "Las últimas brujas de Europa: acusaciones de brujería en el País Vasco durante los siglos XVIII y XIX", en *Vasconia: cuadernos de historia-geografía,* 32, 2002, pp. 363-393.

[271] Ver BROEDEL, H. P.: *The Malleus Maleficarum…op.cit.*, pp. 25-30.

[272] KRAMER, H. y SPRENGER, J.*: Malleus maleficarum…op.cit.*, p. 68.

Este fragmento se incluye concretamente en un capítulo dedicado a enfatizar la peligrosidad de las brujas comadronas. Sin embargo, no fue lo habitual en los citados casos ni en el resto de procesos castellanos analizados. Por tanto, no parece que esta acusación tan recurrente de infanticidio coincida con la actividad de la bruja como comadrona, sino que más bien se habría debido a una sucesión de muertes infantiles, inexplicable para los vecinos del lugar, ante las cuales la respuesta de la comunidad fue atribuírselas a la acción de una persona, que a sus ojos tendría ciertos poderes sobrenaturales.

A tenor de los testimonios, los miembros de aquella comunidad castellana parecían creer que la muerte repentina de sus hijos se debía a los oscuros e inexplicables poderes mágicos de una bruja que profería amenazas contra sus vecinos. Este tipo de percepciones no eran extrañas en una comunidad del Antiguo Régimen en la que la ciencia y la religión oficial estaban lejos de ofrecer explicaciones satisfactorias a este tipo de acontecimientos. La historiografía sobre el tema ha demostrado a partir de numerosos estatutos y procesos de la época cómo las muertes de criaturas de corta edad se atribuían sistemáticamente a "ciertas mujeres dañinas o brujas, ya fueran imaginarias o reales"[273]. También cabría otra hipótesis explicativa, que sería, al menos en alguno de los casos, el infanticidio por parte de los propios padres. De hecho, en algunas comunidades rurales, la acusación de brujería como explicación de la muerte de un niño, no es muestra simplemente de una tensión social latente, sino que oculta tras de sí conflictos de conciencia[274].

Este salto a lo extraordinario constituía en muchos de los casos estudiados, un recurso útil que, por un lado, permitía proyectar los problemas a un plano imaginario, y de este modo eludir la responsabilidad personal y, por otro lado, conseguía un culpable, un chivo expiatorio. Muchas veces el infanticidio se producía perdiendo los padres el cuidado al acostarse en la cama, y haciéndolo sobre sus hijos, que morían asfixiados y aplastados, de forma que pareciera un accidente común, como efectivamente lo era en muchas ocasiones en la vida cotidiana. Los casos de los bebés "acardenalados", ensangrentados, que morían repentinamente en los citados procesos, pudieron ser fruto de sucesos como esos, accidentales o premeditados, que los padres explicaron luego achacándoselos a su anciana vecina con fama de bruja, lo que explicaría tal acusación.

[273] TAUSIET, M.: "Brujería y metáfora: infanticidio y sus traducciones en Aragón (s.XVI-XVII)", en *Temas de antropología aragonesa*, 8, 1998, pp. 61-83.
[274] *Ibid*.

Los estudios de Tausiet en Aragón en el siglo XVI evidencian, de hecho, que la muerte de criaturas constituía el núcleo de las acusaciones de brujería[275]; uno de los casos estudiados nos recuerda mucho las narraciones de los testigos castellanos sobre la muerte de sus hijos:

> "A unos llamados Juan Lorente y Anna Montañes se les murió una criatura, la qual al tiempo que la amortajaron, la hallaron llagada todo el cuerpo, con mucha sangre en los oídos, en la boca, en los ojos, lomos, y en las pantorrillas y brazos (...). De todo lo qual sus padres de la criatura y otras personas que assi lo vieron quedaron admirados de ver que la criatura el día antes estaba buena. Y assí tienen por cierto que la mataron bruxas, y entre ellas la dicha Isabel Garay, por ser tenida por tal"[276].

En este ejemplo, como en los citados casos castellanos, las acusaciones se basaban únicamente en las amenazas efectuadas por parte de la supuesta bruja a los padres de las criaturas días antes de producirse el fatal suceso, siendo considerados los males causados a los niños la venganza de la bruja por riñas previas sostenidas con sus progenitores. En esos casos siempre, la opinión, la pública fama, sostenía las sospechas y acusaciones.

A maleficios de brujas no sólo eran atribuidas enfermedades y muertes de niños, también de adultos. En el citado caso de Casilda de la Puente, María Hoyo y Ángela de Arces, dos vecinas de Hormaza afirmaron haber caído enfermas tras haber sido amenazadas por Casilda. También Josepha Sendino, enfrentada con Casilda tras haberle negado unas cebollas, amaneció tras la riña con los muslos llenos de cardenales (tras lo cual su marido le mandó llevar las cebollas a la anciana, para evitar un mal mayor).

Este tipo de maleficio también aparece en casos como el de Ana Díaz y Agustina Álvarez, procesadas en el Tribunal de Inquisición de Toledo entre 1741 y 1745[277]. Se trataba de una madre y una hija, vecinas de Castañar de Ibor, cuya causa se abrió por curaciones supersticiosas, pero arrojó muchas más acusaciones, entre ellas la de maleficios. En el pueblo, la muerte de un hombre aparentemente acomodado, al servicio del cual trabajó Agustina, se atribuyó a ésta, pues tuvo lugar tras su despido y la fama de brujas y hechiceras ya las precedía. Ante la sospecha de que algo le había sucedido a este hombre tras no abrir la puerta ni salir a la calle una mañana, sus hijos forzaron la entrada a la casa y lo encontraron muerto. Quienes se encargaron de preparar el cadáver para el

[275] *Ibid.*
[276] *Ibid.*
[277] AHN, Inquisición, leg. 85, exp.4.

funeral encontraron "picotazos" o "pellizcos" en sus "partes verendas", muy ensangrentadas, por lo que se relacionó su muerte con estas mujeres como brujas que se las consideraba y teniendo en cuenta que este tipo de señales se interpretaban como señas inequívocas de la acción de las brujas.

Sin llegar a la muerte, las mismas mujeres fueron acusadas de "quitar la leche" a numerosas madres en periodo de lactancia por medio de sus maléficos poderes, llegando incluso a morir las criaturas desnutridas. Es lo que le sucedió a una vecina de Ana y Agustina. Su marido se había jactado de que, tras estar impedido para el matrimonio, supuestamente por maleficio de las brujas, había amenazado a Ana y Agustina con quemarlas y que esto había hecho que le curaran, por lo que aconsejaba a sus convecinos que si se veían en tal situación por culpa de los maleficios de éstas "era mejor hecharla quatro fieros como el havia hecho y no andarse con palabras suaves y que las havia dicho las havia de quemar sino le ponían bueno y que este era el mejor modo"[278]. Pero cuando Agustina se enteró de aquellas palabras, su respuesta fue "yo te asseguro que me la as de pagar"[279], lo que se tradujo (según la testigo) en que, tras dar a luz a su hija, había perdido la leche con la que la amamantaba después de que Agustina la viera.

Los episodios relatados se repiten, tanto en Castañar de Ibor como en otros lugares: las supuestas brujas se sentían ofendidas de palabra o por serles negado algo que pedían, se seguía la común amenaza de "te acordarás", "me las pagarás", etc., y el maleficio se había realizado[280]. A continuación, las madres perdían su leche y la única solución posible (sólo en algunos casos) era contentar o agasajar a la bruja para que deshiciera el maleficio, como hizo la testigo de la historia acudiendo a casa de Ana y Agustina, llevándoles regalos y ofreciendo darles cuanto tuviese en su casa si la curaban, como así, según ella, sucedió; o bien acudir a una curandera o hechicera que prometiera lograrlo, lo cual no siempre era tan efectivo.

Las brujas, y también brujos, como en el caso de Josef Navarro, acusado ante la Inquisición de Toledo en 1724[281], también eran acusados de causar maléficamente enfermedades peculiares. Este hombre de 50 años, barbero y cirujano, fue denunciado por su mujer en cuartas nupcias, tras lo que parecen indicios de maltratos, supuestamente por

[278] *Ibid.*, f.16.
[279] *Ibid.*
[280] El maleficio funcionaba mediante el mismo mecanismo en el resto de Europa. El contemporáneo Thomas Cooper escribió: "cuando una mujer de mala lengua maldiga a un grupo y al poco se produzca una muerte, tendremos una clara señal de que es una bruja". Citado en QUAIFE, G. R.: *Magia y maleficio…op.cit,* p.212.
[281] AHN, Inquisición, leg. 92, exp.14.

llevar a cabo diferentes hechos aparentemente sobrenaturales y realizar prácticas extrañas, tanto ante sus vecinos como ante el propio párroco. Una de las acusaciones se basó en la sospecha de que este hombre la había dejado ciega, al igual que a su madre, antes de la boda por espiarle para saber si tenía trato o relación con otras mujeres. Ella supuestamente se quejó a su marido de tener que acudir a la boda guiada de la mano, por lo que tras responder él que aquello tenía fácil solución, ocho días antes de la boda recuperaron ambas la vista, atribuyéndole a él su curación igual que su enfermedad, sin haberse producido accidente alguno ni tampoco ningún tipo de remedio o intento de curación comprensible. Una vecina describe cómo una riña posterior terminó de nuevo en ceguera de la suegra:

> "…y recién casados tuvieron desazon sobre escrupulos de que andava divertido y el la dixo si das en esso, yo te pondré ziega para que no lo veas, y su muxer dixo, yo presumo que nos pusiste ziegas antes de casarnos y que si ahora quieres podrás executar lo propio y en esta ocasión remanecio la suegra ziega, y después quexandose la dicha Alfonsa a Joseph su marido le dixo ya se ha cumplido tu gusto en zegar a mi madre, mejor fuera que lo hibieras executado con migo y no con ella, pues es una pobre vieja…"[282]

Los casos de acusación a una persona por causar enfermedades a sus vecinos a través de maleficios fueron muy comunes en el Antiguo Régimen en la Península Ibérica. En Bilbao, y en relativo paralelo cronológico (en 1703), Magdalena y Marina Otaolay y su pariente Domingo Iturberoaga fueron acusados por Juana Francisca Basurto de ser los causantes de los males que aquejaban a su familia (su madre muerta y ella misma enferma) y a otras de la villa. En particular su delación se refería a Magdalena, quien habría amenazado a sus vecinos con males que luego se habrían cumplido (incluso conllevando la muerte al menos en tres casos), coincidiendo así su perfil con el de las citadas brujas castellanas[283]. Lo mismo sucede en los casos de brujería en la Europa moderna en la que, por lo general, la bruja solicitaba ciertos favores (alimentos, bienes o servicios) y, tras serle negados, se sucedían ciertas tragedias (normalmente dolores,

[282] *Ibid.*, s/f.
[283] TORRES ARCE, M.: "Usos y abusos de la jurisdicción inquisitorial. Las brujas de los Basurto", en *Chronica Nova Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 37, 2011, pp. 125-142; MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. y TORRES ARCE, M.: "Hogueras, demonios y brujas...", *op. cit.*,pp..247-288.

enfermedades, problemas económicos, incapacidades, etc.), que se atribuían al maleficio de la bruja ante la negativa a sus deseos[284].

En algunos casos, no sólo eran referidas enfermedades de origen desconocido y atribuidas a maleficio, sino daños en la salud, heridas o accidentes vinculados a ataques mucho más directos y relacionados también con el maleficio. Es lo que sucede en el caso de Francisca Varriales, citada previamente, una mujer de 50 años procesada por la Inquisición de Toledo en 1777, vecina de la misma ciudad. Juana de Mata, su vecina, declaró que cinco años atrás, estando embarazada, tuvo un enfrentamiento en la calle con Francisca tras lo cual sufrió un episodio sobrenatural: unos días después del enfrentamiento se encontró muy mal y…

> "…sin saber como ni de que modo, se vio como llevada por el aire desde la puerta del zaguán arrojada contra el brocal de el pozo en el patio con cuyo golpe se hirió gravemente la cabeza, arrojando mucha sangre en el sitio donde cayó y pasó muchos meses en cura, herido y elevado también el pecho y quedándole quebradas otras tres costillas de que todavía se resiente mucho"[285].

Las consecuencias fueron graves, porque tuvo muchos dolores por los cuales acudió a un médico sin que le diera remedio eficaz y, ante la falta de cura natural, recurrió a la sobrenatural, dirigiéndose a una mujer de un pueblo vecino apodada *la Murciana*, con fama de hechicera y de curar de maleficios, la cual afirmó que, efectivamente, los males que sufría se debían a hechizos y maleficios de Francisca. La explicación de por qué Francisca había hechizado a Juana también se la dio *la Murcian*a tras hablar con el marido de la primera. Al parecer, éste había tenido una relación ilícita con Francisca (supuestamente "a instancias y provocación de ella") mientras estuvo él casado con su primera mujer y Francisca con el que fue su único marido. Francisca demostró mucho aprecio a este hombre, le llegó confesar su deseo de casarse con él y Juan parecía corresponderla cuando le dijo que "si Dios dispussiesse la libertad de ambos no tendría reparo en hacerlo asi"[286]. Sin embargo, cuando ambos enviudaron, Juan no se casó con Francisca sino con Juana, por lo que, el propio Juan dedujo que "sin duda quedaría resentida la tal Francisca Varriales, motibo porque el trato ilícito cesó y la

[284] THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic...op.cit.*, p.661.
[285] AHN, Inquisición, leg. 97, exp. 6, s/n.
[286] *Ibid.*

correspondencia regular no fue tanta"[287], y razón también por la cual, según *la Murciana*, Francisca se había enfrentado a Juana ante el menor roce y finalmente la había maleficiado. El incidente consistió en el encuentro en la calle de unos muchachos que estaban con ambas que se describe como sigue:

> "…que abrá seis años que estando a las puertas de calle en verano, la nueva muger de este declarante en la suya de enfrente la Francisca Varriales se tropezaron en la calle o a la puerta de esta dos chicos, uno a cada casa y llamando la mujer de este declarante al suyo o suya que era una niña, se resintió a ello la Francisca Varriales y se preparó a querer tener quimeras desentonándose en las palabras con la muger de este declarante, amenazándola que se avia de acordar de ella, aunque la ahorcaran en Zocodover"[288]

Queda patente cómo los males y enfermedades atribuidos a los maleficios de las brujas y brujos eran abundantes y variopintos, aunque bajo un denominador común: la supuesta bruja se sentía perjudicada por algún tipo de cuestión (negativa ante sus peticiones, deshonra, desengaño amoroso, etc.), profería (aunque no siempre de forma clara y explícita) una amenaza que, seguida de una desgracia, era atribuida al maleficio realizado por la bruja mediante tal amenaza. No obstante, había un tipo de "indisposición" que se repite con mayor asiduidad en los procesos inquisitoriales castellanos analizados por este tipo de delitos: la incapacidad para mantener relaciones sexuales por motivos diversos, bien fuera malestar físico, o incluso se llega a afirmar que el enfermo había sido despojado de sus "partes pudendas". La casuística es realmente abundante y variada y se retomará también, en otro sentido, cuando más adelante se analice la influencia de la sugestión en los resultados de este tipo de maleficios.

El proceso de María de Rojas, alias *la Culebra*, iniciado por el Tribunal Inquisitorial de Toledo entre 1757 y 1760 muestra un buen ejemplo de ello en el pueblo de Turleque[289]. El miedo que generaba entre sus vecinos, según ellos mismos afirmaban, esta anciana mujer, de más de 70 años, dio lugar al relato en múltiples declaraciones de testigos de muy diversos actos sobrenaturales relacionados con esta mujer que curaba y al mismo tiempo causaba mal, con una extendida fama de bruja. Entre sus diversas habilidades supuestamente estaba la de dejar impedidos a los hombres para mantener relaciones sexuales, como le sucedió a su vecino Gabriel López, del cual aseguraban sus

[287] *Ibid.*
[288] *Ibid.*
[289] AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 14.

convecinos que había caído enfermo de un mal desconocido y "despojado de sus partes pudentas"[290], sin que ningún remedio surtiera efecto hasta que una hechicera gitana lo curó, afirmando que la culpable era *la Culebra*. También de Francisco de Lara, otro vecino, se dijo que se quedó "sin poder hacer uso del matrimonio por carecer de los medios naturales"[291], como Francisco Merino, el cual, por el mero hecho de ocupar el cuarto en el que había vivido *la Culebra* y del que se la había expulsado, cayó enfermo, quedando también despojado de "sus partes vergonzosas"[292], es decir, sus genitales.

En Madridejos se registra también cómo una madre y sus dos hijas, Inés Cacha e Inés y María Esteban, eran acusadas de maleficios en el proceso de la madre, llevado a cabo también en el Tribunal Inquisitorial toledano entre 1697 y 1701[293], destacando entre sus habilidades maléficas la de causar la imposibilidad de mantener relaciones sexuales. En sus declaraciones, Joseph Sánchez, hombre casado, reconoció haber mantenido relaciones extramatrimoniales, tanto con María como con Inés. Las mujeres pretendían que se casara con Inés, pero él no podía acceder a sus deseos por estar ya desposado, lo que provocó que las "expresadas se irritaron y juraron se avian de vengar de declarante"[294]. A los pocos días se sintió imposibilitado para mantener relaciones con su mujer, por lo que atribuyó tal efecto a la sobrenatural acción de estas mujeres como consecuencia de su enfado. De hecho, Joseph Bravo, médico de la villa, afirmó tener noticia de la "ynpotencia que el suso dicho padece que se presume proviene de maleficios"[295].

No es el único caso en el que un médico atribuía este problema a cuestión de maleficios, era sorprendentemente habitual[296]. Aparece un caso similar en el proceso inquisitorial llevado a cabo en Cuenca en 1784 de Agustina Maldez, alías *la tía Tinilla*, una mujer viuda de cerca de 70 años. El cirujano del lugar declaró haber atendido a un paciente aquejado de maleficio, por lo cual decidió denunciar el caso. El enfermo supuestamente sufrió este mal por haber intentado comprar a esta mujer unas alforjas a un precio que a ésta le pareció injusto y anunciar ella el temido "ya te acordarás", que

[290] *Ibid.*, s/f.
[291] *Ibid.* s./f.
[292] *Ibid.*, s/f.
[293] AHN, Inquisición, leg. 83, 2, exp. 6.
[294] *Ibid.*, f.2.
[295] *Ibid.*, f.2 v.
[296] Durante toda la Edad Moderna se mantuvo vigente la creencia en la naturaleza sobrenatural de ciertas enfermedades y la imposibilidad de lograr su curación mediante medios científicos, físicos o naturales. SARRIÓN MORA, A*: Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2006.

casi siempre precedía al maleficio de la supuesta bruja. Este hombre afirmaba haber perdido sus partes pudendas y encontrarse muy enfermo de forma que el propio cirujano creyó en el maleficio, pues no encontraba otra causa que justificara tales males y le aconsejó ir a disculparte con *la tía Tinilla*.

Así lo hizo el enfermo, yendo a ofrecerle unos alimentos y, tras comer con ella, salió curado y repuesto[297]. Sobre esta mujer además se afirmaba que en el pueblo se la temía y existía la costumbre de que en las bodas había de enviársele comida y cena de la celebración, de lo mejor que se sirviera. En una ocasión, declararon los testigos, una pareja no cumplió con aquella costumbre establecida, en la cena de su boda, por un olvido, enviándole solo huesos al día siguiente. Como resultado de tal despiste, (o así lo creyeron ellos), pasaron la noche de bodas sin poder consumar el matrimonio, apareciendo, según algunos testigos, a la mañana siguiente un hueso de los enviados a la tía en su cama, lo que les pareció prueba irrefutable de quién era la culpable de aquel mal. A ello se añadía –y aún confirmaba más los poderes de esta mujer– que otra vecina, que le negó a la tía una arroba de vino, tras un "tú te acordarás", afirmaba en el pueblo que su hijo de año y medio, aún siendo muy robusto (esto normalmente suele alegarse para justificar que la enfermedad no era de causa natural sino sobrenatural) había enfermado y muerto aquella noche repentinamente tras el enfrentamiento.

Queda patente que no acceder a las peticiones o deseos de la supuesta bruja o causarle algún tipo de agravio, podía ser muy peligroso para los hombres, o al menos así se creía y presumía. Consciente de ello parecía un mozo de la Puebla de Montalbán, donde se acuñaba un dicho muy representativo "cuídate de la tía Fruncida". Ese era precisamente el apodo de Isabel Payo, una viuda de 70 años con fama de bruja y maléfica en aquel pueblo a la que todos temían y por ello daban todo lo que solicitaba desde hacía décadas[298]. Procesada en la Inquisición de Toledo en 1758, el último episodio de maleficio atribuido a esta mujer y que refirió el boticario fue el de un mozo labrador del pueblo al que *la tía Fruncida* había pedido un poco de trigo y por no ser del mozo sino de su amo, él se lo había negado. Debido a ello, según pensaban él mismo y sus vecinos, una vez que ese mozo se casó y durante el espacio de nueve meses había quedado impotente. Se decía que *la tía Fruncida* ya había llevado a cabo esta maldad en otras ocasiones con otros hombres del pueblo en sus bodas, por lo que se dio por hecho que ella era la responsable.

[297] ADC, leg. 624, exp. 7579.
[298] AHN, Inquisición, leg. 93, exp. 5.

Efectivamente, la celebración de una boda era un momento bastante habitual para que la supuesta bruja ejerciera su maleficio, impidiendo la consumación del matrimonio. Así lo encontramos reflejado en procesos como el que llevó a cabo la Inquisición de Cuenca en 1795 contra las mujeres conocidas como *las Princesas* y *la Cambrilla*, vecinas de Valera de Arriba (actual Valeria)[299]. A su respecto los vecinos declararon cómo…

> "…en el dicho pueblo hai unas mujeres (que por mote llaman a la una la Cambrilas y a otras dos que son madre e hija las Princesas) que están causando algunos daños maiormente quando hai alguna boda en los hombres como a sucedido son Juan Manuel Raiz con el hijo de Juan de Blasco, con el que llaman el tonto de la Isidora, con Crisanto Chumillas vecino de Valera de Abajo y por ultimo es boz común en todo el pueblo de que estas mujeres son brujas, tanto que quando se casa alguno tiene que regalarlas so pena de esponerse a padecer algunos daños…"[300].

Así por ejemplo uno de los vecinos declaró que cuando Dionisia y Crisanto se casaron, el esposo no pudo "usar del matrimonio" y se atribuyó tal incapacidad a que una de *las Princesas* el día antes de la boda había ido a su casa a pedir algo a los novios, pero no se lo dieron. De ellas se decía que tenían "facultades para maleficiar" y que dejaban impotentes a los recién casados, curándolos si les daban algo de comer.

Un caso similar puede encontrarse en el proceso de Ana Díaz y Agustina Álvarez, citadas unas páginas atrás sobre una acusación de maleficio con la consecuencia de causar la muerte a un hombre. Esa no fue la única brujería a ellas atribuida. Estas vecinas, madre e hija, de Castañar de Ibor, también eran consideradas capaces de generar impotencia mediante sus maleficios. En su proceso inquisitorial es realmente abundante el número de parejas de recién casados que relataron supuestos hechos sobrenaturales relacionados con la celebración de su boda y atribuidos a estas dos mujeres. En la mayoría de los casos se trata de parejas que no invitaron al convite o negaron la participación en algún modo en el evento a Ana, Agustina o ambas. Tras el enfrentamiento, enfado, o simplemente tras ser conscientes del hecho de no haberlas invitado (y el temor que ello generaba en el pueblo por su fama), relataban no haber podido "consumar el matrimonio", bien en la noche de bodas o incluso durante días, semanas o meses. Todo ello pese a describir en

[299] ADC, leg. 631, exp. 7697.
[300] *Ibid*., f.1.

muchos de los casos un gran amor por su pareja, pasión, o deseo de que llegara aquella noche previamente hasta verse afectados por tal supuesto maleficio.

Entre los síntomas relatados que les impedían consumar el matrimonio la mayoría referían una gran "melancolía" o "tristeza" que les imposibilitaba consumar el matrimonio; otros incluso síntomas de enfermedad física como pesadez, escalofríos, sudores, dolores de cabeza, etc.; en algunos casos se relataban situaciones "extraordinarias" como el sentir un gran peso de la ropa de capa que se les caía y no podían levantar[301] –ni ellos ni sus familiares–, sufrir alucinaciones o sentir un repentino "aborrecimiento" hacia su cónyuge. En todos los casos la solución a tal circunstancia no se producía hasta que acudían a las brujas con disculpas o agasajos para que realizaran la pertinente curación (mediante ensalmos, cruces, sahumerios y en ciertas ocasiones uso de prendas o pelos de los afectados)[302].

No es coincidencia que las supuestas brujas castellanas aparecieran comúnmente asociadas con cuestiones sexuales o acusadas de maleficios vinculados a las prácticas sexuales. Es de sobra conocido, partiendo por ejemplo de los diversos capítulos dedicados en el *Malleus* a esta cuestión, que el ámbito sexual era uno de los predilectos en las supuestas acciones de la bruja: causar impotencia sexual, masculina o femenina, castrar a los hombres, evitar la concepción o procreación o incluso mantener relaciones sexuales con demonios íncubos o con el mismo Satanás, bien llevando a cabo la adoración de éste (en la cual las prácticas sexuales estaban muy presentes), bien seducidas o engañadas inicialmente por él en forma humana o incluso animal[303]. En cualquiera de los casos, el sexo, como tentación, como elemento pecaminoso y por ende relacionado con lo demoníaco, estaba muy presente en la bruja y sus capacidades. Algunos autores han hecho alusión a la sexualidad reprimida que se manifestaba en el reflejo en los otros, en el subconsciente y ante cuyos impulsos, considerados lujuriosos y pecaminosos, terminaba relacionándose con un ser externo y malvado como era la bruja como resultado de un

[301] Este tipo de relatos que tienen que ver con la noche, el sueño, y un "peso" anormal sobre el cuerpo en la cama asociado popularmente con la acción de una bruja o un demonio, en recientes estudios se ha relacionado con la conocida como "parálisis del sueño", cuyos síntomas se basan en que, durante cierta fase del sueño, el afectado siente que no puede moverse al tiempo que siente un gran peso sobre su cuerpo, habitualmente relacionado con pesadillas de un ser que se lo produce. DAVIES, O.: "The nightmare experience, sleep paralysis and witchcraft accusation", en *Folklore*, vol. 114, 2, 2003, pp.181-213.
[302] AHN, Inquisición, leg. 85, exp.4..
[303] KRAMER, H. y SPRENGER, J.: *Malleus maleficarum. El Martillo de las Brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, Valladolid, Maxtor, 2004 (1487).

problema básico en una sociedad empeñada en aplicar un ideal ascético mediante la imposición del celibato y la fidelidad matrimonial[304].

Un caso con esta asociación de la bruja con el ámbito de lo sexual, además de en los citados de impotencia, aparece en escenas como las que relató un testigo en el proceso de Francisco Sánchez, llevado a cabo en 1782 en el Tribunal Inquisitorial de Toledo. En realidad, las acusaciones no se dirigían sólo contra él, sino también contra una mujer, protagonista de este testimonio:

> "…en otra ocassion que Francisco sobrino de Francisco marido de la declarante se hallaba malo en cama, una noche que recojidos con la puerta del quarto zerrada se hallaban en camas separadas como a las doze o una de ella y aviendose la declarante echado bestida y sin dormir por si alguna cosa se le ofrezia a su marido, advirtió esta que desde la pierna derecha hasta el pecho por cima de la ropa le iba subiendo una mano y removiéndose sin sustar ni alterar se mantubo quieta porque desde luego consitió era echura de la nominada Antonia Nabarro y posterior a esto se volvió a entrar la mano por entre las sisas y propio lado hasta la ingle que conociendo a lo que tal bez podía encaminar esta diligencia procuró la declarante inpedirla retirando el cuerpo y al propio tiempo con la suia asió el dedo gordo de la mano de dicha Antonia a quien conozio, y en este tiempo llamó a su marido con lo que sin abrir la puerta ni estrepito alguno se fue la ia explicada y quedando sumamente amedrentada se previno de algunas reliquias que trae actualmente y no las declara porque aviendola ablado después y dicho en tono de chanza el antecedente caso: Antoñuela si te hubiera podido asir la mano te aseguro que te la avia de aver quebrado, aviendole assi mismo dado puntual noticia de las señales ocultas que la declarante tiene en su cuerpo y contraiendo especies por los sucesos antecedentes viene la declarante en claro conocimiento de que el caso de arriba fue el aviso que le avia ofrezido dar porque puntualmente se verificó aver sido aquel dia la sentencia del pleito a favor de su cuñado Francisco sobrino, en cuia casa avia sucedido antes también que hallándose zerrada con un fuerte zerrojo que tiene la puerta grande y echada la llave en la calle, entró la explicada y pasó por que estaría abierta en el concepto de los de la casa pero la declarante esta mui segura de que estaba zerrada y más por que recombiniendo a la ia contenida Antonia le confesó que sí, era verdad riéndose…"[305]

[304] QUAIFE, G. R.: *Magia y maleficio…op.cit,* p. 130.
[305] AHN, Inquisición, leg. 95, exp. 15, s/f.

En este caso la supuesta bruja "tienta" en términos sexuales, no a un hombre, sino a una mujer, lo cual parece que era menos habitual, pero igualmente aparece el elemento nocturno, con posible influencia del mundo de los sueños, y con ese elemento de lo prohibido, el pecado y el ámbito sexual.

Hasta aquí se han analizado maleficios llevados a cabo por las brujas sobre personas, adultos o niños, causando enfermedad (especialmente, como se ha visto, la relacionada con cuestiones sexuales) o muerte. Pero había otros muchos tipos de maleficios que afectaban a diferentes ámbitos de la vida cotidiana. Uno de los que más habitualmente se repite es el maleficio sobre el oficio o la labor. Un ejemplo aparece en el citado proceso de Casilda de la Puente. Dos vecinos de esta mujer refirieron que un día, mientras se encontraban haciendo adobes, Casilda les encargó doscientos gratis. Ante la negativa de los hombres y la petición del pago por el encargo, Casilda les habría respondido con la siguiente amenaza: "pues como no pongáis en cada uno una cartilla, no habéis de sacar ni uno sano"[306]. A partir de entonces, y durante varios días, efectivamente, según su testimonio, no consiguieron hacer ningún adobe en buenas condiciones. En este caso el tribunal consideró, al igual que sus delatores, que la mujer parecía haber llevado a cabo algún tipo de maleficio contra los moldes de los trabajadores, pese a que Casilda sostuvo una visión mucho más mundana del acontecimiento según la cual aconsejó a los obreros que utilizaran la tierra de sus vecinos, porque la suya no era la mejor para tal fin[307].

Es similar lo que sucede en el caso de Ana Díaz y Agustina Álvarez. Uno de sus delatores era el dueño de una fábrica de jabón del pueblo que denunció cómo estas mujeres "dan maleficio" a quienes las ofenden, a modo de venganza o en el caso de que se les niegue algo que piden o no se las invite a algún festejo, a consecuencia de lo cual él afirmaba haber sufrido por su enfado un maleficio que le impedía hacer sus jabones[308]. Otra vecina del lugar corroboró esta versión al afirmar que se la malograron unos panes que estaba elaborando por no dar a estas mujeres la limosna que le pedían.

Este último caso vinculado a temas alimenticios es muy común, probablemente por ser, junto con la salud y el trabajo, una de las principales preocupaciones de las gentes en este momento. Tras una afrenta con estas mujeres con fama de brujas, los alimentos parece que se corrompían, estropeaban y, habitualmente, se citaba la presencia de

[306] AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 27.
[307] AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, ff. 96-97.
[308] AHN, Inquisición, leg. 85, exp. 4.

gusanos, lo que solía interpretarse como síntoma de maleficio sobre el alimento mismo. En otras ocasiones el alimento era la vía para realizar el maleficio, como sucede en los casos ingleses estudiados por Sharpe, quien indica que el maleficio era comúnmente perpetrado por las brujas inglesas utilizando alimentos o bebidas que, desde el mismo momento en que eran aceptados por la víctima, producían en ella el maleficio causando la enfermedad o muerte[309]. Justo como sucedía en los maleficios anteriormente expresados en el ámbito castellano.

María Ranz, alias *la Broña*, procesada por la Inquisición de Cuenca en 1716 y vecina de Beranga, con fama de bruja y hechicera entre sus vecinos, no sólo fue acusada de causar enfermedades de niños y adultos sino también hacer enfermar animales o corromper alimentos, entre otras capacidades maléficas. Una vecina narra cómo otra le pidió a Isabel un celemín de salvado, pero aquella se negó, excusándose en que no lo tenía:

> "…a que replicó la dicha Broña, para mi no, y al instante enfermaron la dicha Isabel Benito, y su expresado marido y un cerdo que tenían, no pudo comer un bocado y se murió y la dicha Isabel Benito hizo de la poca sangre que le pudo sacar unas morcillas y estas a los tres días estaban llenas de gusanos grandes y toda la assadura negra como el humo llena de gusanillos pequeños…"[310]

En Belmontejo se produjo el caso de Antonia Carrasco, denunciada en 1764 por una vecina ante la Inquisición de Cuenca, por invocar a Lucifer y realizar otras actividades sospechosas. Entre ellas se describe una ocasión en la que le dio unas manzanas para que se las llevara a otra vecina, y habiéndose demorado en la entrega, las halló llenas de gusanos. Algo similar parece que sucedió con un caldo que le entregó para otra vecina, con aspecto poco saludable, sospechando que "aquello no podía ser por buen fin"[311].

De manzanas a pepinos envenenados como los que pueden encontrarse en el caso de María Bajo, natural y vecina de Santa Olaya, en Toledo, cuyo proceso se inició en la Inquisición de Toledo en 1728[312]. Esta mujer que, junto con su hija, tenía en el pueblo fama de bruja y hechicera, fue acusada por el principal testigo del caso de intentar maleficiar a su mujer enferma por medio de un pepino que le instó a comerse a pesar de

[309] SHARPE, J.: *Instruments of darkness…op.cit,* p.152.
[310] ADC, leg. 601, exp. 7252, f.3 v.
[311] ADC, leg. 612, exp. 7399.
[312] AHN, Inquisición, leg. 82, exp. 21.

negarse ella y que, finalmente, aceptándolo, pero sin comerlo sino guardándolo, al cabo de unos días apareció lleno de "gusanos colorados con vello", lo que se atribuyó a maleficios de María contra la mujer.

También los hombres acusados de brujería o hechicería se relacionaban con este tipo de maleficios sobre los alimentos. Es el caso de Baltasar de Villanueva, procesado por la Inquisición de Toledo en 1719. Era vecino de Pastrana, aunque procedente de Granada y con un oscuro pasado, pues en su proceso se explica que huía de su tierra por haber acuchillado a un hombre. Al parecer, este hombre de dudosa reputación rondaba a una muchacha de buena posición social con la que pretendía casarse, pero como los rumores que perseguían a Baltasar sumaban al supuesto asesinato el hecho de que hubiera dejado mujer e hija en Granada, la muchacha castellana, a sus 17 años, se negaba a condescender a los deseos del forastero. Él la visitaba estando enferma, y en una de esas ocasiones en la que a la muchacha se le antojó un melón, él se lo compró y llevó a casa. Cuando la joven fue a comerlo se encontró la desagradable sorpresa de que la fruta estaba llena de gusanos, por lo que tanto ella como su madre dedujeron que el hombre había hechizado o maleficiado el melón[313].

Más representativo aún es el caso de María Martínez, conocida como *la Taruga*, procesada en Cuenca en 1767 por su fama de bruja y hechicera, extendida en el pueblo. Entre las múltiples acusaciones de prácticas mágicas y maléficas estaba la de una vecina que afirmaba que, tras un conflicto con ella, María le había dado unas ciruelas a su hija. La niña no se las había comido y la madre descubrió que estaban llenas de gusanos, por lo que se las arrojó como alimento a sus gallinas que, misteriosamente, murieron de inmediato tras ingerirlas, por lo que supusieron que se debía a un maleficio de la bruja sobre este alimento con el fin de matar a la niña tras la disputa[314]. Los gusanos, son de nuevo elemento identificativo del maleficio de la bruja en los alimentos. Lo mismo sucedía cuando una persona supuestamente maleficiada expulsaba gusanos en sus vómitos, deposiciones o incluso en la orina, se consideraba elemento sospechoso de maleficio y era bastante habitual.

Todos estos ejemplos plasmados en los testimonios y acusaciones de los procesos inquisitoriales castellanos vinculados a la brujería en este siglo XVIII dan muestra de cómo el maleficio era una de las claves en el arquetipo de bruja y el brujo del imaginario popular. Un maleficio que afectaba especialmente a la salud, tanto de adultos como de

[313] AHN, Inquisición, leg. 97, exp. 13.
[314] ADC, leg. 615, exp. 7431.

infantes, pudiendo provocar enfermedades o incluso la muerte a cualquier edad cuando la supuesta bruja era contrariada u ofendida en algún aspecto, bastando unas palabras o una mirada de la susodicha para causar tan terribles males en sus enemigos u ofensores. En este sentido la brujería de la Castilla interior de esta época coincidía con el imaginario de la brujería europea.

Según los datos recopilados por Ankarloo y Henningsen, las principales acciones o poderes sobrenaturales que se atribuían a las brujas en entornos como Estonia, Dinamarca o Noruega en época moderna eran los daños físicos, enfermedades y muertes[315]. En estos espacios europeos, no obstante, también se atribuía al maleficio brujeril el daño contra animales, cosechas, alimentos…tal como sucedía en el espacio castellano analizado, en el que se ha podido comprobar en los procesos estudiados cómo la corrupción de alimentos, de bienes, o el fruto del trabajo, eran otra de las dianas principales de las acciones de las brujas.

Parece, así pues, que en la Castilla del siglo XVIII, lejos ya del furor de la caza de brujas europea de siglos anteriores, aún se mantenía, al menos en la mentalidad popular el imaginario de la bruja maléfica con enorme poder sobre la vida y la muerte. El maleficio como daño a la salud, amenaza a la vida, al fruto del trabajo y a los elementos más importantes del devenir cotidiano seguía siendo en este contexto el elemento clave en el arquetipo de la bruja. Así se plasmó en los testimonios de los procesos de fe, si bien los inquisidores, como se explicó en el primer capítulo, trataron con cautela este tipo de causas.

1.2 Otras capacidades maléficas de la bruja

Uno de los elementos primordiales que construían el arquetipo de bruja castellana en el ámbito popular moderno, como se ha tenido ocasión de comprobar, se basaba en la creencia de que la bruja con sus maleficios era capaz de causar enfermedades o incluso muerte o perjuicio sobre bienes o alimentos. Sin embargo, ese no fue el único tipo de práctica relacionada con el pacto con el Diablo que se atribuyó a la bruja castellana, al igual que tampoco lo fue en el caso europeo[316]. En el imaginario popular, la bruja efectuaba distintos tipos de actividades que completaban su mito: el maleficio

[315] ANKARLOO, B. y HENNINGSEN, G.: *Early Modern European Witchcraft*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 269, 355, 373.
[316] *Ibid.*

principalmente, pero también la adivinación, la bilocación, la transformación en otro ente, control de fenómenos naturales, el vuelo al aquelarre para la adoración del Diablo, la hechicería (que, como ya se explicó, nunca puede desligarse del todo de la brujería), etc. Es difícil encontrar el "modelo global" de bruja que reuniera todas estas características, pero normalmente sobre estas personas acababan convergiendo acusaciones de varias de estas actividades o combinatorias de algunas de ellas con otras distintas.

Una de estas temidas destrezas era el control de fenómenos atmosféricos. Antonia Monedero, por mote *Pendón*, o *Pendona*, procesada por la Inquisición de Corte en 1728 a sus 70 años era capaz, según sus vecinos, de llevar a cabo esta práctica, además de muchas otras relacionadas con la brujería y la hechicería. Antonia podía, tal como uno de los testigos declaró en su proceso, generar o provocar nada menos que un huracán para conseguir sus fines (en este caso su objetivo era que el declarante accediera a los deseos de la mujer de entrar en su casa) y de este modo tan gráfico lo describe:

> "..siendo asi ser por el mes de agosto y por esta razón y estar la noche mui quieta y apacible estar a las ventanas distintas vezinas por cuio motivo reparado el que declara en que estas notarían ver la entrar con el a desora de la noche en su casa dizela a la dicha Pendon el reparo que se le ofrezia y que por esto no podían entrar en casa diciendo y haciendo dicha Pedon poniéndose junto a unos arcos de la Plaza Mayor de dicha ciudad alzando el brazo en ademan de conjurar el temporal, de improviso se levantó tal uracan, que motivo a todos quantos estaban en las ventanas meterse en sus quartos y cerrarlas, logrando de ese modo entrarse en su casa el que declara con dicha Pendon sin que nadie los viese haviendo advertido que luego que estuvieron dentro inmediatamente se volvió a serenar el uracan…"[317]

Sólo un par de décadas antes, en Toledo, en el proceso inquisitorial de Mariana Díaz del Valle, ésta y otras tres mujeres, –María Romero, Juana Gómez y Cebriana Escobar–, habían generado la habladuría de que eran capaces de provocar torbellinos. El presbítero de la ciudad declaró las maldades que algunos vecinos le habían contado sobre estas mujeres con fama de hechiceras y brujas, y mencionó entre ellas esta curiosa habilidad. De este modo transmitió la historia que uno de los vecinos le narró:

[317] AHN, Inquisición, leg. 1869, exp. 54, f.42.

> "…una noche saliendo de la casa de dichas mugeres quedando ellas a la ventana de dicha casa a corto espacio se lebantó tal torbellino y tan espantoso el ruydo que traya en el y le parecio havia visto algunas figuras spantosas y fue tal el miedo que le causso que se alló precisado a bolber a la casa de dichas mugeres a quienes allo con gran rissa y alborozo y le preguntaron que que le havia subcedido y el les dijo lo espresado y ellas le dijeron bien te puedes yr que no es cosa de cuidado y que bolbiendo a salir de dicha casa lo allo todo quieto y sereno…"[318]

En este caso el torbellino que se describe se relaciona con "figuras spantosas" que le causaron un gran miedo al vecino que presenció tal acontecimiento inexplicable que, sin duda, atribuía a aquellas mujeres que, precedidas por su mala fama y sin temor alguno, festejaban sus travesuras "con gran rissa y alborozo". Sin duda la capacidad de las brujas para controlar los fenómenos atmosféricos era una cuestión que atemorizaba a sus vecinos y que en los interrogatorios inquisitoriales formaba parte del relato sobre los fenómenos sobrenaturales que rodeaban a estas personas. Hay que tener en cuenta que el manejo de este tipo de elementos naturales como podían ser tormentas, tornados y otras expresiones de la fuerza de la naturaleza generaba un temor al gran poder que podían tener los mismos, pudiendo incluso ser una amenaza para la vida de personas, animales o cosechas. Ahora bien, más peligroso aún quizá se percibía su capacidad de trasplantarse corporalmente de un lugar a otro, aparecer y desaparecer de forma mágica e inexplicable de diversas formas, otro poder sobrenatural que se describe en los procesos castellanos asociado a la bruja y que generaba gran espanto.

En el caso ya citado de Casilda de la Puente pueden encontrarse también referencias a esta capacidad sobrenatural. Su vecina María Hoyo, relató que, estando enferma en su casa, con la puerta principal de la calle cerrada, un día a media tarde vio entrar por la ventana una sombra, al mismo tiempo que el cuarto en el que estaba se oscureció. A continuación, dijo haber visto junto a la cabecera de su cama la imagen de Casilda, quien le habría dicho que parecía que le habían puesto cascabeles[319] –aludiendo, según la enferma, a unas reliquias que llevaba en el cuello–. Tras este comentario María cogió un palo y le propinó a la mujer un fuerte golpe, después de lo cual desapareció. En este caso el tribunal interpretó que había sido el Diablo, en su figura, quien había entrado por la ventana, pues en el testimonio se indicaba que aquella era muy reducida, por la que

[318] AHN, Inquisición, leg. 85, exp. 7, f.2.
[319] AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, ff. 53-54.

no podía caber el cuerpo de la mujer con "su extensión natural", de ahí además que lo que se viera fuese una sombra. También se consideró en este asunto que el suceso se produjera a media tarde, algo que los inquisidores calificaron como fuera de lo habitual, pues a esa hora del día el "Diablo no transplanta por lo recular corporalmente a las que tiene alucinadas"[320]. Finalmente se consideraba que al ver la enferma una sombra, "parece más natural que el Diablo tomara cuerpo aereo (...) vistiéndose de la figura del sugeto de este extracto"[321].

Este relato de la enferma –y quizá víctima de un delirio– trasluce lo que esa mujer creía conocer sobre las actividades de Casilda. Es este un ejemplo de la gran importancia que la imaginación y la fantasía poseían en la construcción de la imagen de la bruja y sus capacidades sobrenaturales. Además, no fue el de María el único testimonio en base al que el tribunal inquisitorial asoció la bilocación con Casilda. De nuevo, como se ha visto en algunos casos de maleficio, una figura reputada, un médico, en este caso el cirujano de la villa narró cómo...

> "...ha oído decir a Pedro de Medina y dicho Juan, marido de María, que Casilda de la Puente, muger de Juan Vicente, vecino de dicha villa el quien les ha maleficiado las criaturas por algunas amenazas que les a echado como también por averla encontrado dicho Juan y su muger en el quarto con el niño estando sus padre en la cocina que está muy próximo a dicho quarto y no haverla sentido entrar y aveles dicho dicha Casilda que tenían un niño muy hermoso"[322].

A este respecto fue considerado también el testimonio de una niña llamada Isabel, a quien Casilda, según el relato de sus vecinas y el suyo propio, había ofrecido enseñarle una cosa con la que en menos de una hora podía llegar a Zamora. A tal proposición dedicó el tribunal una extensa reflexión y tratando de darle explicación se indicó que el transporte pudo haberse realizado por dos vías: una que lo hiciera el Diablo llevándola corporalmente y otra que el mismo "las alucina a lo menor con especies y phantasmas por

[320] *Ibid.*
[321] *Ibid*.
[322] *Ibid.,* f. 31. En el caso del proceso de Casilda se dispone también de las audiencias de la acusada, que en este caso parecen reseñables en lo que respecta a este suceso pues lo que dijo recordar fue que, volviendo de misa, se encontró al alcalde mayor del pueblo, y, tras informarle este de la enfermedad de la mujer, el alcalde le ofreció a Casilda acompañarla a ver a María, como hicieron. Fue estando en el cuarto de la enferma cuando la anciana dijo que oyó cascabeles, viendo acto seguido salir de debajo de la cama "la perrilla de palacio"[322], que tenía dos o tres cascabeles y fue a saludar a su amo, el alcalde. Tras narrar la historia, Casilda negó haber amenazado a esa mujer.

las quales hacen juicio que estan corporalmente trasplantadas"[323]. Para dilucidar cómo se produjo el transporte estudiaron la información proporcionada por Juan Vicente, el marido de Casilda, siendo clave su indicación en cuanto a que no estaba ni en casa ni en la cama, desde media noche hasta el amanecer[324], lo que dio pie al tribunal para concluir que en sus furtivos desplazamientos "la trasplantaba el Diablo corporalmente"[325].

El caso de Casilda es quizá el que ofrece más detalles sobre estas bilocaciones y traslados corporales, tanto por parte de los testigos, como en sus audiencias y también en las calificaciones del tribunal inquisitorial, sin embargo, no es el único. La casuística es muy variada y el misterio envolvía las apariciones y desapariciones de las supuestas brujas, los vuelos o la invisibilidad. En muchos casos estos vuelos o traslados corporales no implicaban sólo a la bruja, sino también a sus víctimas, que también trasladaban de un lado a otro con ellas de forma preocupante, especialmente de noche.

En el Tribunal Inquisitorial de Cuenca se recoge el caso de Agustina, alias *la Mataviejas*, cuyo apodo ya resulta cuanto menos inquietante, cuya causa se abrió en 1780. Se la acusaba de hechicería y maleficio, tanto a ella como a otra mujer. Lo más llamativo de su caso tiene que ver precisamente con estas apariciones, desapariciones y vuelos de la bruja y el traslado corporal, no sólo de ellas mismas sino de sus víctimas. Uno de los testigos describe el siguiente acontecimiento:

> "…la han molestado muy mucho ya sacándola de su casa de noche sin abrir la puerta, ya metiéndola en el pozo, ya subiéndola a la torre y arrojándola por las ventanas, ya dejándola de noche en medio de los campos, ya puniendola debaxo de las arcas y al erbor de la olla, ya debaxo de un medio celemín y de los taburetes, ya manoseándola y estrujándola haziendole mil males sin que las gente que había presentes las viesen, ya diciéndola que siguiese la ley de ellas y tendría comercios ylicitos con quien ella quisiese, a lo que dice que les respondio que ella no dejaría la ley de Dios, ni quería agraviar a su marido y asi que hiziesen con ella los castigos que quisiesen a cuya respuesta se seguían varios tormentos que le daban..."

De este modo, las supuestas brujas eran, según los testigos, capaces de sacarla de su casa sin abrir si quiera la puerta y llevarla de un lado a otro, incluso arrojándola por la ventana "sin que las gentes que había presentes las viesen".

[323]AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, ff. 51-56.
[324]*Ibid.*
[325]*Ibid.*, ff. 55-56.

En la documentación del Tribunal de Toledo también se localizó el proceso de una mujer llamada María Patiño, por sobrenombre *Manteca*, iniciado en 1782 por maleficios en la localidad de Sisante. Sus vecinos la acusaban de tener fama de bruja y, concretamente, la delatante era una mujer a cuyo marido *la Manteca* había propuesto mantener relaciones ilícitas y, al negarse él, la vecina había empezado a sufrir, entre otros supuestos maleficios, apariciones de la bruja y ataques de la misma. Las visiones descritas por la mujer se sucedían especialmente por las noches, cuando María aparecía…:

> "…en la misma vestimenta que usa regularmente pero con la cara tan negra que el verla me quedaba espantada y trastornada y me tirava de los cavellos y dando grandes pellizcos en los interior de mi cuerpo que lo tengo lleno de cardenales, yo refugiava a mi marido para que me defendiese de ella y mi marido no veía nada de esta noche fue quedando trastornado en un todo y lo mismo me sucede quando la veo de dia en la propia forma con el rostro tan negro y sin verla mi marido y lo mismo me sucede y a sucedido en las dos noches siguientes a esta delación…"[326]

Así describe esta vecina de Sisante cómo la supuesta bruja era capaz de aparecer y desaparecer sin que la vieran nada más que aquellas personas a las que ella quería atemorizar o dañar, como era este caso, en el que además de las horribles apariciones describió cómo le causa cardenales. Cuantos más poderes sobrenaturales reunía la bruja en su persona más peligrosa resultaba ante sus vecinos. Las apariciones, que inicialmente no tendrían por qué considerarse causa de mal, generaban terror porque, además de ser inexplicables podían derivar en misteriosos ataques como los acontecidos en los citados ejemplos. Lo mismo sucedía con otro poder de la bruja: la adivinación, una capacidad mágica que también allanaba el camino de la bruja para perjudicar a sus vecinos en función de sus intereses o, según se creía, por propia maldad[327].

En el siglo XV el *Tratado de la adivinanza* de Fray Lope de Barrientos, definía la adivinación como: "usurpación del saber y conocer las cosas advenideras por medio de malos hombres y espíritus malignos"[328]. Según este autor todos los tipos de adivinación eran pecado, pero su castigo variaría según la gravedad del arte utilizado. Según el teólogo del siglo XVI, Pedro Ciruelo, se distinguen dos tipos de prácticas adivinatorias, las que

[326] ADC, leg. 624, exp. 7562, f.1v.
[327] Quaife indica cómo "la capacidad de predecir el futuro o el conocimiento no autorizado o inexplicable de os secretos ajenos resultaba inquietante", y por ende podía convertir a una persona en sospechosa de brujería ante sus vecinos. QUAIFE, G. R.: *Magia y maleficio…op.cit.,* p. 208.
[328] MORGADO GARCÍA, A.: *Demonios, magos y brujas en la España moderna...op. cit.*, pp. 88-96.

se ordenan para saber secretos que no puede conocerse con la razón natural, y las que buscan alcanzar algunos bienes o librarse de algunos males. Las primeras son artes adivinatorias divididas a su vez en las que conllevan pacto claro con el Diablo, de forma que él les rebelaría sus secretos (la nigromancia), y las que hacen pacto más encubierto y no hablan con el Diablo, pero sí que le hacen ceremonias que les permiten adivinar los sucesos[329].

Acorde con sus planteamientos doctrinales, el Santo Oficio persiguió la adivinación debido a que las predicciones del futuro chocaban con la afirmación del libre albedrío. En los casos de la brujería y hechicería castellanas, la adivinación no constituyó uno de los cargos principales en sus procesos inquisitoriales, sino que se añadieron a los principales de maleficio, hechicería, superstición, o pacto diabólico, por los cuáles eran acusadas.

El proceso inquisitorial de Casilda de la Puente de nuevo sirve de ejemplo en este caso. Uno de esos testigos es Lucía Carrillo, vecina que anteriormente se citaba con su hija enferma, supuestamente tras una amenaza de Casilda. El hecho de que la anciana le dijera a Lucía que el hijo de otra persona no estaba tan malo a diferencia de su hija, que iba a morir al día siguiente, fue un hecho considerado por el tribunal como "proposición formalmente temeraria originada de adivinación demoniaca en virtud de pacto implícito o esplícito que tenia con el Diablo"[330]. En el caso de María Pardo, otra de sus vecinas, la capacidad adivinatoria de Casilda se manifestó supuestamente durante su embarazo, pues la anciana amenazó con dar "bocados y pellizcos" a su futuro hijo, de lo que se infirió que Casilda sabía que la criatura que tenía la madre en su vientre "era niño y no niña, pues dos veces que le nombra dice el"[331]. Por ello se la acusó de "adivinación demoniaca"[332]. Además, debido a la amenaza que Casilda profirió contra la criatura de María poco antes de su muerte dedujo el tribunal que la mujer ya sabía el destino del pequeño, además de provocarlo, y por ello se la acusaría de "adivinación comminatoria"[333]. Igualmente, en el citado caso de los adobes se la acusó de adivinación, de saber de antemano que los hombres no iban a lograr adobes sanos en los próximos días, como parece que sucedió.

[329] *Ibid.* pp. 88-96.
[330] AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, ff. 53-54.
[331] AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, ff. 53-54.
[332] *Ibid.*
[333] *Ibid.*

En este caso, aunque la adivinación no fue citada como tal por los testigos, el tribunal sí interpretó como evidencias de la capacidad adivinatoria de Casilda palabras y hechos referidos por los testigos como prueba de sus acciones maléficas, añadiendo con ello un elemento más a la acusación. Esto da muestra de cómo la percepción popular de los hechos por parte de los vecinos se institucionalizó con la interpretación de la Inquisición que participaba de una manera más "técnica" de preocupaciones similares a las de los vecinos de la bruja, con percepciones en ocasiones también parecidas.

En la Inquisición de Toledo aparece, en 1702, el proceso de fe de Mariana Díaz del Valle, una mujer de 27 años, vecina de Toledo y casada pero inmersa, aparentemente, en varias relaciones extramatrimoniales. La hechicería amorosa estaba muy presente en sus acusaciones, aunque también otras prácticas asociadas con la brujería como el control de fenómenos atmosféricos y el trato con el Diablo, al que según los testigos invocaba directamente en sus prácticas. Entre ellas estaba la adivinación, en este caso utilizando una baraja de naipes a través de la cual, supuestamente, podía adivinar dónde iba a estar su amante o el de las mujeres que a ella acudían, para poder encontrarse con él[334].

En el mismo tribunal, pero en una fecha más avanzada, en 1784, se inició el proceso contra María de la Yela, vecina de Guadalajara y Alcalá de Henares, clasificado su proceso por hechicería y supersticiones y acusada de embaucadora por falsas apariciones y milagros. Su caso tenía menos que ver con maleficios y más con supersticiones. A esta mujer, según los testigos, se le aparecían diversas figuras, monjes, ángeles o incluso Jesucristo y, además, en sueños, decía distinguir las almas que estaban en el cielo, el infierno y el purgatorio respectivamente, entre otras cuestiones sobrenaturales que era capaz de adivinar como las discusiones o conversaciones de algunos vecinos[335].

En ocasiones las adivinaciones tenían que ver con el tema de las enfermedades, incluso las supuestamente causadas por maleficios de otras brujas. Es el caso que aparece en el proceso de Juan Macías del Risco, vecino de Cabeza de Buey, cuya causa se inició en 1728. Este hombre, herrero y segador de profesión, era llamado, según los testigos, para curar enfermedades por causa natural o por hechizo o maleficio y se le creía capaz de adivinar quién era el causante del hechizo o maleficio del enfermo, con tanta credibilidad y reputación entre sus vecinos que en una ocasión provocó un enfrentamiento en una familia al afirmar al marido enfermo que era su mujer y la familia de ésta quienes

[334] AHN, Inquisición, leg. 85, exp. 7.
[335] AHN, Inquisición, leg. 97, exp. 15.

le habían hechizado, provocando que el hombre repudiara a su mujer, y teniendo que intervenir el párroco para promover la conciliación familiar[336]. En ciertos casos, el acusado no sólo podía adivinar quién era el causante de la enfermedad o maleficio sino incluso pronosticar la muerte de un enfermo como hacía Josefa Galeote, acusada de hechicerías en 1801, la cual, además de acumular una clara fama de bruja maléfica y hechicera curandera, disponía de otras habilidades mágicas como abrir puertas o adivinar[337].

Se daban también algunos casos, aunque no fueran los más abundantes, en los que la adivinación era la principal acusación del encausado o incluso su "profesión". Algo así sucede con Catalina de Osses y Orobia, cuyo proceso se inicia en 1721 en Madrid. Era una mujer joven de etnia gitana, huérfana y soltera, con una hija de cinco años fruto de una relación ilícita con un campesino. Sin oficio alguno y vagabunda de un lugar a otro en compañía de sus hermanas y otros gitanos, fue acusada de hechicería y maleficio, pero sobre todo de embustes y estafas debido a las prácticas que llevaba a cabo para intentar ganarse la vida. El método era siempre el mismo: se acercaba a la "víctima" en la calle y se ofrecía a leerle su suerte. Normalmente daba algún dato sobre las preocupaciones de su objetivo para que la tomaran por adivina.

En varias ocasiones abordó a mujeres afirmando que sabía que tenían una "pasión oculta", o un amante secreto y, muchas veces, como en el caso de las delatantes, acertaba, más por lo cotidiano del hecho que por su supuesto poder adivinatorio. Conseguía que estas mujeres, y también algún hombre, la llevaran a su casa, y una vez allí le relataran sus preocupaciones, que principalmente eran amorosas. La gitana prometía, en el caso del hombre delatante, el regreso de su esposa, y en el caso de las mujeres, el acercamiento del amante, e incluso, la muerte de los maridos para conseguir la libertad amorosa y el final feliz junto al amante. Por ello se la acusa, no sólo de hechicera, sino también de maléfica, siendo la adivinación el "gancho" con el que engatusar a sus clientes[338].

En todos estos ejemplos se ha tratado de adivinar el futuro, pero había también otros elementos que presuponen que estas mujeres y hombres eran capaces de adivinar. En el Tribunal Inquisitorial de Cuenca se registra el caso de una mujer llamada Isabel, de apellido desconocido, vecina de Villa de la Morilla de la cual se decía:

[336] AHN, Inquisición, leg. 90, exp. 1.
[337] AHN, Inquisición, leg. 86, exp. 13.
[338] AHN, Inquisición, 92, exp. 23.

"…que si ella quisiera sabría todo lo que pasaba en el mundo y una noche estando juntas las dos a la lumbre, la dicha Isabel sacó de la faltriquera tres granos de especie como de guixas y abriendo la brasa los envolvió en ella y después volviendo a abrir la brasa salieron de entre ella tres votijas y la una mui negra, que al parecer ablaba con la dicha Isabel pues aunque la dicha María oia el rumor de la votixa que dize era como de que canta la perdiz pero no pudo conprehender cosa alguna y mas que dize quedó pasmada al ver aquella novedad y preguntándole a la referida Isabel que era aquello…"[339]

A esta muchacha, así pues, se le atribuía la capacidad de adivinar lo que sucedía en lugares lejanos, en este caso mediante el uso del fuego y otros objetos, también bastante habituales en las prácticas brujeriles en las que la lumbre era un elemento muy recurrente en la realización de prácticas de diversa índole.

Hasta aquí se han descrito algunas de las principales prácticas relacionadas con la "magia negra", con el maleficio y los poderes de la bruja. Eran, como se ha podido comprobar muy variadas. Así a las supuestas brujas les eran atribuidas las maléficas capacidades de causar enfermedades a adultos, niños o animales, afectar a los fenómenos meteorológicos, corromper cosechas o alimentos, trasladarse de un lugar a otro para llevar a cabo sus terribles planes o trasladar a una persona de una ubicación a otra, adivinar tanto sucesos futuros como lo que estaba sucediendo en el presente en un lugar lejano, etc. Ahora bien, como se exponía en el capítulo previo, las prácticas de la bruja muchas veces estaban ligadas a las de la hechicera, las de la magia negra con las asociadas a la magia blanca y no siempre eran fácilmente discernibles las unas de las otras. Así pues, es necesario analizar en estrecha vinculación con el maleficio, las prácticas hechiceriles de las brujas, más habitualmente ligadas a la conocida como magia blanca.

2. La hechicería y los ámbitos de acción de la magia blanca, las curaciones de la salud y el alma

Las prácticas de las hechiceras, al igual que las propias de la bruja, eran muy variadas y se combinaban en muchas ocasiones, de forma que aparecen entremezcladas tal y como se evidencia en gran parte de los procesos. Ya se ha explicado cómo, en numerosos casos, la persona acusada de brujería por los miembros de su comunidad lo

[339] ADC, leg. 740, exp. 1475, f.4.

era también de hechicería, y a la inversa, y que no es extraño encontrar casos de brujas o hechiceras a las que se atribuía la capacidad de maleficiar o causar enfermedades o males diversos sobre sus vecinos y también el don para liberar de aquellas desgracias y curar o bien lograr algún tipo de beneficio en lugar de maldad, como por ejemplo enamorar al ser querido o deseado. La línea que separaba ambas realidades era muy fina y, por ejemplo, en los casos de hechicería o magia amorosa, lo que para unos era beneficio, sobre otros causaba un perjuicio. Sin embargo, con el fin de clasificar de una forma más clara, y facilitar el análisis y comprensión de las prácticas que pueden encontrarse en los procesos inquisitoriales castellanos, y por tanto en la mentalidad y creencias populares, se tratarán en general este tipo de prácticas como aquellas vinculadas a lo que pudiera considerarse magia blanca, con objetivos, en primera instancia benéficos.

Dentro de estas prácticas que ejercían las hechiceras (y a veces también las brujas; pues bastaba que fallara un remedio y falleciera el paciente para que la etiqueta de hechicera pudiera mutarse en bruja) es posible encontrar dos grandes tipologías o dos ámbitos de actuación diferentes. Por un lado, aparece la conocida como hechicería amorosa, que aquí se incluirá dentro de un gran bloque que podría denominarse "hechicería pasional" pues, si bien en la mayor parte de los casos tenía que ver con el mundo amoroso, en otras ocasiones tenía otros componentes relacionados con otras pasiones o sentimientos como podría ser la venganza; y por otro lado, la magia curativa o más vinculada a la medicina que a su vez se relacionaba con la curandería, pero normalmente los remedios de estas hechiceras suponían un alarde de conocimientos sobre filtros mágicos, de forma que sus jarabes y preparados con hierbas se entremezclaban con conjuros y prácticas mágicas diversas.

Confluyen así en estas hechiceras y brujas, gracias a su naturaleza y proyección polifacética, muchas de las prácticas mágicas propias de las hechiceras urbanas, también con características particulares. Sus casos difieren, en esos matices, del que Caro Baroja presentaba como "perfil de una hechicera madrileña del siglo XVII"[340], una mujer joven, en torno a los 30 años de edad, llamada Antonia de Acosta Mexia, perteneciente a la burguesía cortesana, y acusada de hechicería por realizar distintos conjuros y sortilegios con el fin de controlar con malas artes los asuntos amorosos propios y de sus vecinos. En los casos castellanos estudiados, por su parte, las hechiceras procedían de un ambiente social bajo, el de la servidumbre y en los límites de la marginalidad, muy lejano al

[340] CARO BAROJA, J.: *Vidas mágicas e Inquisición... op. cit.*, vol.1, p. 105.

frecuentado por Antonia de Acosta, aunque sus clientes sí se movían en ese mundo y también por otros muy variados escenarios sociales. Mujeres, pobres y mayores, eran el modelo habitual en la hechicería castellana. El arquetipo que más frecuentemente muestran los documentos judiciales parece acercarse más al que dispensaban las hechiceras zaragozanas estudiadas por María Tausiet, las cuales, en situaciones de precariedad, utilizaban la hechicería amorosa como medio de vida[341].

2.1 La hechicería, ¿magia curativa?

La hechicería curativa es quizá uno de los ámbitos mágicos relacionados con la brujería que más ampliamente se ha estudiado, tanto en lo respectivo a la Península Ibérica como al resto de Europa, en especial relacionándola con la curandería y la medicina, si bien, como ya se ha indicado, se combinaba con elementos mágicos. De hecho, Keith Thomas, en su estudio sobre la magia en la Inglaterra de los Tudor y los Estuardo, apuntaba a la insuficiencia de los servicios médicos oficiales en el ámbito europeo moderno, que derivaba en la gran importancia de la curandería y la hechicería[342]. Los ejemplos son variados y abundantes. Así, por ejemplo, de sobra conocido es el caso de Román Ramírez[343], que, pese a circunscribirse al ámbito temporal del siglo XVII, en muchos elementos puede ejemplificar en qué consistía la hechicería curativa en la Castilla del siglo XVIII por lo que, lo completo de su caso, hace necesario citarlo como ejemplo comparativo con los casos de hechicería castellana en este momento en el ámbito de la curandería, no tan diferente en el siglo XVIII con respecto al siglo anterior y aún muy

[341] TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens ... op. cit.,* pp. 79-133.
[342] THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic…op.cit.*
[343] La resonancia del caso comenzó de forma contemporánea, muy poco después del auto de Toledo del 5 de marzo de 1600 en que se dictó sentencia condenatoria contra el morisco. El jesuita Martín del Río aprovechó la sentencia de Román Ramírez en sus *Disquisiciones mágicas,* incluyendo un resumen de la misma en latín, en su tercera edición revisada de 1603, en la que no obstante se limitaba a la acusación fiscal en lo relativo a la hechicería demoníaca del reo. Pocos años más tarde, en 1617 "la memoria y fama de Román Ramírez" fueron protagonistas de la comedia de Ruiz de Alarcón *Quien mal anda en mal acaba.* Sobre el tema ver DÍAZ MIGOYO, G.: "Memoria y fama de Román Ramírez", en DOMÍNGUEZ MATITO, F. Y LOBATO LÓPEZ. M. B. (coords), *Memoria de la palabra: Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro, Burgos-La Rioja 15-19 de julio 2002,* Vol. 1, 2004, p. 43; GONZÁLEZ PALENCIA, A.: "El curandero morisco del siglo XVI, Román Ramírez", en *Historias y leyendas. Estudios literarios,* CSIC, Madrid, 1942, p. 217; CARO BAROJA, J.: "Magia y estilización literaria. Un hechicero morisco: Román Ramírez (Realidad y ficción en su derredor)", en *Vidas mágicas e Inquisición,* vol. I., Barcelona, Círculo de Lectores, 1990, p. 334.

presente tanto en el ámbito castellano como el en resto de la península aún en una época tan tardía[344].

Román Ramírez fue preso del 27 de octubre de 1599 y encerrado en las cárceles de la inquisición de Cuenca con unos 60 años[345]. Su procedencia morisca, –patente y reconocida por él mismo en su declaración[346]–, era un rasgo fundamental en su personalidad, sus prácticas y la acusación que sobre él recayó, unido a muchas de sus llamativas cualidades que contribuyeron a que se viera envuelto en tal destino. Este hombre había heredado muchos conocimientos médicos de su abuelo, un afamado médico local, y también los de su madre, "habilísima emplastera y comadrona"[347], que ponía en práctica, como era costumbre en la medicina popular morisca, mezclada con algunos elementos mágicos[348], al igual que las curanderas castellanas que encontramos en los citados procesos del siglo XVIII. Había heredado también la memoria privilegiada de su padre, que desde el desconocimiento hacía pensar en algún fondo sobrenatural. Y, además se encontraba en un estado de integración-marginación en el seno de la sociedad en la que se movía: alternaba el ambiente humilde del que provenía y en que se desarrollaba su vida diaria, con el distinguido y noble que le proporcionaba su profesión de afamado curandero y trovador, causa, entre otras de que se integrara en ambos mundos y al mismo tiempo se ganara enemistades de unos y otros.

En estas circunstancias, sus múltiples cualidades y habilidades le sirvieron como forma de vida, y le fueron, al parecer muy útiles, a juzgar por la prosperidad socio-económica que logró entre los miembros de su comunidad, pero fueron sin embargo al mismo tiempo su talón de Aquiles y la causa de su ingreso y consecuente muerte en las cárceles de la Inquisición de Cuenca tras ser acusado ante el tribunal de la Inquisición de "haber tenido y tener pacto expreso con el Diablo"[349], al igual que les sucedió a tantas hechiceras castellanas en el siglo XVIII: la magia fue su modo de vida y la causa de su desgracia, como se analizará en más detalle más adelante.

---

[344] Ver por ejemplo ALAMILLOS, R.: "Hechicería y superstición en la Córdoba del siglo XVIII. Una aproximación a la superstición en el mundo rural cordobés", en *Ab Initio*, 13, 2013, pp. 87-124. Plantea la convivencia de la medicina con la hechicería curativa, muy presente aún en la Andalucía de este siglo, compartiendo espacios de este modo aún ciencia, magia y religión en el ámbito cotidiano relacionado con las cuestiones de la salud.
[345] CARO BAROJA, J.: "Magia y estilización literaria...", *op. cit.*, p. 339.
[346] *Ibid.*, p. 339.
[347] *Ibid.*, p. 339.
[348] *Ibid.*, p. 340.
[349] *Ibid.*, p. 229.

En la acusación contra Román Ramírez, el fiscal sostuvo que éste conocía las enfermedades y las virtudes de las hierbas por artes diabólicas, pero parece que Román no hacía sino seguir al pie de la letra la clásica teoría de los humores, administrando a los coléricos, flemáticos, melancólicos o sanguíneos lo que se consideraba propio para tratar aquellos temperamentos (mediante hierbas, ungüentos, jarabes y emplastos), cuyos conocimientos provenían de los saberes sobre medicina que se habían transmitido de forma oral en la familia. Todo ello constituía, en apariencia, las prácticas propias de la medicina en época moderna y se alejaba, por el contrario, del mundo sobrenatural. El estudio de García Ballester lo confirma al indicar que los conocimientos médicos de Román, tanto los patológicos como los terapéuticos, estaban "de acuerdo con las ideas galénicas tradicionales servidas desde un sencillo esquema humoral utilizando su rica polifarmacia"[350].

La mayor parte de actividades relacionadas con la medicina no eran muy distintas a lo aceptado por la medicina antigua. A pesar de todo, su vínculo con el Demonio, en pacto explícito, quedó puesto claramente de manifiesto para el tribunal por una declaración de Román durante su proceso. El morisco había confesado finalmente que tenía relación efectiva con un demonio familiar llamado Liarde al que su abuelo invocaba en caso de necesidad y cuya costumbre Román heredó. Esta relación de Román Ramírez con el demonio, y el hecho que fuera una de las acusaciones que se hicieron contra él, está muy vinculada al mundo de la hechicería curativa. Así en el estudio sobre la medicina morisca en el siglo XVI de García Ballester, aparece explicado cómo la creencia en los demonios y en su invocación, junto con el mantenimiento de una religiosidad mahometana por debajo de su oficial adscripción al cristianismo, eran elementos comunes en estos médicos moriscos, y las razones que a muchos médicos cirujanos o retajadores moriscos llevaron ante el tribunal de la Inquisición[351]. Se observa pues, cómo Román coincide con este modelo, y que su caso no fue único, aunque sí especial por reunir además otra serie de habilidades y características.

Hay que tener en cuenta también que, además de la habilidad como sanador, Román Ramírez tenía otras curiosas capacidades que contribuyeron de forma directa o indirecta a su trágico fin. Una de ellas fue la que le otorgaba su prodigiosa memoria. El hecho de que él mismo declarara que "sabía leer muy poco y que no sabía escribir, sino

[350] *Ibid.*, p.133.
[351] GARCÍA BALLESTER, L: *Los moriscos y la medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI*, Barcelona, Labor, 1984, p. 73.

firmar tan solamente"[352], o quizá precisamente para suplir tales carencias, Román desarrolló una gran capacidad memorística. Gracias a esta habilidad era solicitado por caballeros y señores para recitar las historias de caballería que había escuchado de su padre[353]. No obstante, puesto que la capacidad memorística de Román Ramírez, no dependía de su buena lectura, tal circunstancia hacía dudar que una persona con dificultades para la lectura pudiera retener todo aquello que decía sin intervención de algún tipo de pacto demoníaco.

Efectivamente, gran parte de estos elementos estaban presentes en la hechicería castellana del siglo XVIII, no tan distantes de este caso del siglo anterior. Los procesos toledanos, conquenses y castellanos en general evidencian que la mayor parte de la hechicería curativa que se ejecutaba en la península en esta época tenía su base en el conocimiento que se transmitía de padres a hijos así como en otros entornos de sociabilidad que se analizarán con más detalle en los capítulos siguientes, de manera que los hechiceros memorizaban, como Román Ramírez, tanto los conocimientos sobre hierbas u otro tipo de remedios curativos, como también heredaban las prácticas relacionadas con el mundo sobrenatural, incluyendo invocaciones al Demonio que, a modo de ritual, se aprendía la forma correcta de ejecutarlas con los fines deseados.

En los procesos inquisitoriales castellanos vinculados al ámbito de la hechicería, suelen señalarse los "embustes", "hechizos", "conjuros", etc., puestos en práctica por estos hechiceros y hechiceras, así como todas aquellas actividades ligadas al mundo mágico que concuerdan especialmente bien con la hechicería amorosa. Sin embargo, las distintas declaraciones muestran la otra faceta en la actuación de la hechicera: la curandería y sus conocimientos de medicina popular que tienen poco que ver con encantamientos y sortilegios y más con el conocimiento de hierbas y las prácticas médicas de la época en el mundo popular, aunque el mundo de lo sobrenatural se interrelacionara con estos saberes e interviniera como en el caso de Román Ramírez.

De este modo, puede hablarse de varios tipos de hechizos curativos: aquellos relacionados con el uso (bien por vía oral o bien mediante la aplicación en la piel por medio de emplastos o vendajes) de hierbas, jarabes y preparados diversos; aquellos que tenían que ver con la palabra (rezo de oraciones, repetición de frases o conjuros, etc.) y distintas ceremonias (realización de cruces, o sahumerios, por ejemplo); y aquellos que se producían por medio de la imposición de manos de la persona con supuestas

[352] GONZÁLEZ PALENCIA, A.: "El curandero morisco...", *op. cit.*, p. 262.
[353] *Ibid*, p. 263.

capacidades sobrenaturales curativas (habitualmente también heredadas). No era extraño que este tipo de hechizos o remedios se combinaran, por ejemplo, con la utilización de hierbas curativas y la recitación de ensalmos y oraciones. Además, a las hechiceras curanderas se las solía atribuir la capacidad de conocer el origen del mal, que muchas veces se consideraba también sobrenatural o producido por maleficio o mal de ojo de otra persona, a la que en ocasiones llegaban a señalar. Este "diagnóstico", podía realizarse en persona o, muy comúnmente, mediante un elemento procedente de la persona enferma, habitualmente ropas o cabellos.

Era habitual que, en los registros domiciliarios, se encontraran hierbas, pucheros, jarabes, y objetos y utensilios varios que se relacionaban con este tipo de prácticas. Cuando las supuestas hechiceras llegaban a ser interrogadas sobre estos hallazgos, en ocasiones aludían a sus conocimientos de hierbas, enumerando los nombres de muchas y sus aplicaciones, aprendidas a lo largo de su vida. Así, por ejemplo, María Correoso, mujer de Eugenio Saiz, naturales de la villa de San Clemente, fue acusada ante la Inquisición de Cuenca en 1710 por curandería y posesión de un cuadernito de recetas[354], lo que ponía de manifiesto el conocimiento de remedios naturales y su aplicación para la curación de diferentes males, lo cual combinaba con la recitación de oraciones y ensalmos. Las hechiceras mostraban así unos conocimientos médico-curativos modestos, empíricos, ligados a un ámbito popular, vinculado a la propia experiencia, la observación y la transmisión oral.

En cuestión de oraciones y ensalmos, los ejemplos son también diversos. Sirva como muestra el caso de Esteban Ximenez que fue precisamente acusado de curar específicamente con ensalmos ante el tribunal conquense en 1704, por utilizar el siguiente para curar una enfermedad:

> "…en el nombre del padre y del hijo y del espíritu santo, criatura de Dios, yo te curo y ensalmo en nombre de la Santísima Trinidad, tres personas distintas y un solo Dios verdadero, tu quería y regalada esposa, las onze mil virgenes, Joseph Roque y Sevastian y todos los Santos del cielo y de su corte celestial, por tu gloriosísimo (…) nacimiento, gloriosísima resureccion y ascensión por tan altos y santos misterios, creo son verdad suplico a tu divina Magestad poniendo por yrtecesora a tu divina Madre y Abogada nuestra sanes esta tu criatura esta llaga, herida, corrucion, dándole entera salud para que

[354] ACD, leg. 565, exp. 7013.

con ella te sirva amen Jesús, amén Jesús, amén Jesús; y en todo se cumpla tu santísima voluntad, no le sobrevenga daño ni calentura ninguna amén Jesús, amén Jesús, amén Jesús"[355].

Estas prácticas vinculadas a la medicina popular por parte de las supuestas hechiceras eran comunes en la España moderna. El número de médicos con formación universitaria era entonces escaso y no todas las poblaciones contaban con la atención médica adecuada, ni siquiera con un cirujano, añadiéndose a todo esto las limitaciones que presentaba la propia medicina, ciencia cuyo desarrollo había experimentado durante el siglo XVII un claro estancamiento[356]. Ante estas circunstancias se solicitaban los servicios de personas con oficios muy diversos, pero de un modo u otro vinculados a la práctica de la curación. La demanda de sus servicios provenía, no sólo de gente con escasos recursos económicos (pues sería más barato y sencillo acudir a un curandero o hechicero que a un reputado médico, desplazándose para encontrarlo, quizá incluso, a la capital), sino que también personas con más recursos acudían a ellos. Normalmente se repite el hecho de que se acudía a la hechicera tras haber consultado a uno o incluso numerosos médicos sin éxito, lo cual pone de manifiesto que se recurría tanto a la medicina como a la hechicería en estos menesteres, existiendo una confianza en la ciencia que no excluía el recurso a la magia, del mismo modo que la creencia en la bruja y la superstición pervivía con la creencia en los preceptos cristianos[357].

Estas personas a las que se dirigían los enfermos o sus familias buscando solución a sus problemas normalmente eran individuos de condición socio-económica humilde, habitualmente sin formación científica, pero con el aval de una gran experiencia[358]. Sus prácticas curativas se encontraban estrechamente entrelazadas con la hechicería e incluso,

[355] ADC, leg. 563, exp. 6990, f. 13 y 13 v.
[356] SARRIÓN MORA, A.: *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2006, p. 19. Sobre medicina en la España moderna ver también: GRANJEL, L.S.: *El ejercicio de la medicina en la sociedad española del siglo XVII,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1971.
[357] Así lo percibe también Doris Moreno para el caso de Cataluña en la Edad Moderna, planteando que la supersticiónse encontraba arraigada en la mentalidad popular incluso hasta el siglo XVIII, conviviendo con las prácticas y creencias cristianas aceptadas MORENO, D.: "Magical lives: Daily Practices and Intellectual discourses in "Enchanted Catalonia" during the Early Modern Era", en EDWARDS, K. A (ed.), *Everyday Magic in Early Modern Europe,* Ashgate, Burlington, 2015, pp. 11-34.
[358] CORONAS TEJADA, L.: "Brujos y hechiceros: dos actitudes", en DESAMPARADOS MARTÍNEZ SAN PEDRO, M. (Coord.), *Los marginados en el mundo medieval y moderno*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2000, pp. 238-249. LÓPEZ PIÑERO, J. M., *Ciencia y Técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Labor, 1979, p. 59.

como ya se ha explicado, con la brujería. El mundo sobrenatural estaba presente en sus curaciones y, así, también la acción del Demonio.

Era además muy común en esta época el especial interés de las hechiceras por hacer creer al enfermo o familiar del mismo, que la enfermedad padecida era de naturaleza mágica para así ejercer su labor[359]. Lo que se debería a que, tan sólo con esta idea interiorizada, la familia podía explicarse el fracaso de la medicina y la necesidad de acudir a una curación igualmente mágica que ellas ofrecían. Por otro lado, es una cuestión que podría ligarse también con el honor y la reputación de la familia, como se explicará al tratar la cuestión de la bruja en la comunidad, buscando, al atribuir a hechizos mágicos ajenos, sacar fuera del entorno familiar el origen del supuesto maleficio[360]. De lo contrario el conflicto podía ser importante, como sucede en un caso que podrá utilizarse además de ejemplo de la citada habilidad "diagnóstica" de estos hechiceros curanderos. Se trata del caso de Juan Macías del Risco, un hombre en este caso, herrero, (también parece que a temporadas segador), vecino de Cabeza de Buey, que era llamado o se ofrecía él mismo para curar enfermedades, por causa natural o por hechizo o maleficio y por ello fue denunciado ante el Tribunal Inquisitorial toledano en 1728. Lo peculiar de su caso es que, acostumbrando también a desvelar el causante del hechizo o maleficio del enfermo, como era habitual, en una ocasión provocó un enfrentamiento en una familia al afirmar al marido enfermo que era su mujer y la familia de su mujer quienes le habían hechizado, lo que hizo que el hombre repudiara a su esposa y tuviera que intervenir el párroco en la reconciliación, que finalmente se produjo[361].

Tal era la coexistencia entre medicina y curandería, que en ocasiones esta se confundía o entremezclaba, unas veces conviviendo de forma pacífica, otras generando conflictos. Este último es el caso de Francisco Saboyano, cirujano de Campillo del Altobuey, acusado ante el tribunal de Cuenca en 1728 por supersticiones. Se trata de un hombre italiano, que aprendió de su padre, un hombre de alta alcurnia, medicina, y quiso ejercerla en Castilla, para lo cual se alistó como soldado y finalmente terminó ejerciendo de cirujano gracias a la posición de su familia y los contactos de su padre. En el pueblo

[359]ALAMILLOS ÁLVAREZ, R.: "Hechicería y superstición en la Córdoba del siglo XVIII. Una aproximación a la superstición en el mundo rural cordobés", en *Ab Initio*, 7, 2013, pp. 87-124.
[360] La cuestión del honor tiene gran importancia en los casos de acusaciones por brujería. Sally Parkin, por ejemplo, ha puesto de manifiesto la gran importancia de este componente en la sociedad moderna de Gales, en la que la acusación por brujería contra una persona inocente de la misma era fuertemente sancionada en el derecho consuetudinario por suponer una grave difamación. PARKIN, S.: "Witchcraft, women's honour and customary law in Early Modern Wales", en *Social History*, Vol. 31, 3, 2006, pp. 295-318.
[361] AHN, Inquisición, leg. 90, exp. 1.

unos le adoraban y otros le detestaban, especialmente los demás cirujanos, que querían echarle del pueblo. Se le acusó de supersticiones en las curaciones (uso de gatos negros, hierbas que debían ser recogidas o utilizadas el día de san Juan, etc.) además de imposición de manos[362]. Tampoco se libró de tal acusación el boticario de Quintanar del Rey que, en 1713, fue acusado ante el mismo tribunal de excederse en su labor de boticario y llevar a cabo curaciones supersticiosas mediante la imposición de manos[363]. En ambos casos se entremezclaban el ámbito médico-científico y el hechiceril-supersticioso.

Algo similar sucedía en el caso de Cathalina Vallesteros, cuyo proceso se abrió en 1711 en la Inquisición de Cuenca por hechicería. Trata este caso sobre una mujer, vecina de Gascueña, casada con un labrador que arrastraba, al menos durante unos 15 años, fama de hechicera[364]. Lo curioso de su caso es que ejercía como partera, lo cual, a diferencia de la imagen que la historiografía presenta sobre las brujas y hechiceras de otros contextos europeos u otras épocas, en el caso castellano del siglo XVIII no es demasiado habitual sino más bien excepcional. Esta mujer que ejercía un oficio socialmente aceptado y vinculado al ámbito médico como era colaborar en los partos, a modo de una "matrona" de la época, sin embargo, combinaba tal labor también con el ámbito de lo supersticioso, pues tenía fama de curar de mal de ojo, bien mediante bostezos (un elemento curioso, pues se consideraba que bostezando ante el enfermo podía curarlo), bien mediante ensalmos, hierbas, o la imposición de una piedra a la que llama "uña de la bestia".

Así pues, los castellanos del siglo XVIII acudían para el mantenimiento o reposición de la salud tanto a medios naturales como sobrenaturales, especialmente una vez que los primeros fallaban o en los casos en los que se creía que la causa u origen de la enfermedad se debía al maleficio o el mal de ojo. En ese ámbito la hechicería curativa encontraba su hueco, pudiendo constituir incluso una profesión para aquellos que ostentaban la fama, "gracia", don, o conocimientos de la curación por causas naturales o sobrenaturales. Ahora bien, los males no siempre eran físicos, en ocasiones eran emocionales, y ahí es donde interviene la hechicería amorosa, que muchas veces también se entremezcla con la curativa, pues no era tampoco extraño encontrar casos en los que un hechizo amoroso había generado un mal físico en una persona.

[362] ADC, leg 592, exp. 7182.
[363] ADC, leg. 567, exp. 7025.
[364] ADC, leg 566, exp. 7014.

2.2. Los recursos mágicos para el control del amor y otras "pasiones"

Si la hechicería curativa o curandería era una de las principales prácticas mágicas que encontramos en los procesos inquisitoriales castellanos debido a la importancia de la salud física en la vida de los hombres y mujeres de esta época, no es menos relevante el mundo de lo emocional, de lo pasional, para los habitantes de la Castilla moderna[365]. Esto se refleja en la enorme abundancia de procesos inquisitoriales en los que la principal acusación era la de ejercer la hechicería amorosa, con una presencia incluso mayor que la de la hechicería curativa, puesto que, mientras que en el terreno de la enfermedad el médico y el cirujano hacían sombra a la hechicera, y se recurría a la segunda cuando los remedios "científicos" fallaban, en el mundo del amor y el desamor, la hechicería y la magia parecían el único consuelo ante la inexistencia de remedios científicos para transformar las emociones.

Hay que tener además en cuenta que nos encontramos en un momento, el XVIII, y un lugar, Castilla, en que aún muchos estaban convencidos de la capacidad de conseguir el amor –o al menos la sujeción– de otras personas a través de la magia o los hechizos. Por ello, este tipo de prácticas eran muy comunes y a ellas acudían tanto hombres como mujeres. Ahora bien, con un componente distinto, pues mientras los hombres perseguían principalmente infundir una fuerte pasión erótica en las mujeres con el fin de poseerlas carnalmente lo más inmediatamente posible, las mujeres, generalmente, buscaban mantener o incrementar el afecto de los hombres[366].

2.2.1 Los instrumentos y prácticas de la hechicería amorosa castellana.

Los objetos y prácticas que las hechiceras (y brujas, por ello conviene más hablar de hechizos y hechicería que de hechiceras como entidad netamente distinta a la bruja[367])

[365] Lo cual parece común al resto de la península. Ver, por ejemplo, FERNÁNDEZ GARCÍA, M.A.: "Hechicería e Inquisición en el Reino de Granada en el siglo XVII", en *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 15, 1986-1987, pp. 149-172, donde indica que en este entorno del sur peninsular las prácticas hechiceriles predominantes eran, precisamente, las que tenían que ver con el mundo amoroso. E igualmente común a otras épocas como el siglo XVII: CUEVAS TORRESANO, M. L.: "Inquisición y Hechicería Los procesos Inquisitoriales en el Tribunal de Toledo durante la Primera Mitad del siglo XVII", en *Anales Toledanos*, n. 13, 1980, p. 64.

[366] TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens ... op. cit..,* p. 90.

[367] Coronas Tejada en su discurso polarizado y diferenciado sobre brujería y hechicería en la Europa moderna, tratando precisamente la cuestión del instrumental y ritual utilizado por las hechiceras europeas, reconoce que muchas veces esos objetos y prácticas eran también parte del ajuar y los entresijos brujeriles.

utilizaban en la magia amorosa eran muy diferentes, de diversa índole y variada naturaleza: desde partes del propio cuerpo, pasando por elementos naturales como animales, plantas o minerales, objetos variados como cintas, zapatos, telas, hasta oraciones o sahumerios. Para el caso castellano, estos han sido analizados y descritos gracias a la abundancia de datos sobre los mismos en los procesos inquisitoriales toledanos y conquenses[368].

Los hechizos basados en el uso de elementos corporales eran muy habituales, quizá unos de los más frecuentes. Esta práctica tiene que ver con lo que comúnmente se ha llamado "magia de contacto"[369]. Lo más habitual era que los artífices de los hechizos dispusieran de partes de su propio cuerpo, pero no del de aquellos a quienes se quería atraer, por lo que, en el caso de hechizos femeninos, las mujeres solían valerse de cabellos (sobre todo de axilas y pubis), uñas y sangre menstrual, que comúnmente se utilizaban como ingredientes de ciertas comidas o bebidas destinadas a ser ingeridas por los objetivos de los conjuros[370]. En otros casos, a falta de algo que hubiera formado parte del cuerpo de dicha persona, cualquier objeto en contacto (normalmente ropa) se consideraba portador de un poder especial muy útil en los hechizos amorosos para doblegar la voluntad del amado[371].

En el proceso de fe de Francisca Caballero, abierto por la Inquisición de Toledo en 1753, aparece un ejemplo de este tipo de objetos utilizados en hechizos[372]. En él se recoge cómo dos vecinos de Talavera, Josepha Gómez y Miguel Redondo, jóvenes, de en torno a 20 años, que mantenían una relación extramatrimonial, acudieron individualmente a Francisca, con fama de hechicera, para lograr la atracción del otro. Francisca se ofreció a ambos, por separado, cobrando doblemente su servicio, para darles un remedio para conseguir seducir al otro. Entre las variadas instrucciones se contaba una que implicaba utilizar la sangre menstrual de la mujer. Según el testimonio de ésta, la hechicera le había aconsejado que "...cogiese quando estuviese con el menstruo y hiziese una torta de masa

CORONAS TEJADA, L.: "Brujos y hechiceros: dos actitudes", en María Desamparados Martínez (coord..), *Los marginados en el mundo medieval y moderno",* Almería, 2000, pp. 244.

[368] CUEVAS TORRESANO, M. L.: "Inquisición y Hechicería Los procesos Inquisitoriales en el Tribunal de Toledo durante la Primera Mitad del siglo XVII", en Anales Toledanos, n. 13, 1980, p. 25-93; ESTOPAÑAN, C.: *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla La Nueva. Tribunales de Toledo y Cuenca. Aportación a la historia de la Inquisición Española*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942.

[369] FERNÁNDEZ GARCÍA, M. A.: "Hechicería e Inquisición en el Reino de Granada en el siglo XVII", en *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada,* 15, 1986, pp. 149-172.

[370] TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens ... op. cit.* p. 106.

[371] *Ibid.* p. 105.

[372] AHN, Inquisición, leg. 83, exp. 5.

o un bollo amasado con el mestruo y cozido o frito se lo diese a comer a dicho Miguel..."[373].

Esta mezcla de sangre menstrual con alimentos era muy habitual en la hechicería amorosa. De una forma bastante similar aparece en el proceso de María Montoro y Catalina Ángela de Torres, vecinas de Manzanares y acusadas ante la Inquisición de Toledo en 1789 por hechicería y superstición[374]. Todo comienza cuando una vecina, Catalina Guijarro, acusa a María Montoro, alias *la Niña* (a la que describe como algo perturbada por su afición al vino), de haberle pedido carne y tripas de cerdo de las que estaban utilizando para hacer chorizos, con el fin de elaborarlos ella metiendo entre la carne su propia sangre menstrual junto con unos polvos. La finalidad, supuestamente, era que el carabinero del que estaba enamorada la quisiera y no mantuviera relación con otras mujeres. Cuando fue interrogada ella misma lo reconoció. Catalina afirmó que ya sospechaba las intenciones de la mujer antes de que esta se las confesara (pensó que "seria para dar algún chasco de introducir entre la carne y tripa zevolla, ajos o cabellos como suele suceder en gentes de humor y manifestándola esto mismo dicha Catalina la respondió la Montoro no que la quiero para echarle un poco sangre mia y unos polvillos para enviar dichos chorizos a el carabinero Melchor Crespo residente en aquella sazon en la villa de Almagro, a fin de que este no pudiese tener acto carnal con muger alguna sino es con ella…"[375]), lo que da muestras de lo común de estas prácticas y el conocimiento de ellas entre los vecinos.

Sólo una década antes, en 1776, ante el mismo tribunal, era acusada María Patiño por su vecina por realizar este tipo de prácticas vinculadas a la hechicería amorosa, pero no usaba sólo sangre menstrual, sino también otro tipo de fluidos corporales o partes del cuerpo como excrementos o cabellos. Su vecina lo plasma en el siguiente relato en su acusación:

> "…porque allandose aflixida y llorando, abrá como dos años a corta diferencia por la mañana vida que sabia traía su marido Vicente Moreno acerca de (…) incontinencia y llebarla mui trabajosa por esta razón la que delata, allandose en estos términos entró en sus casas dicha Maria Patiño y abiendole preguntado la causa de su sentimiento, luego que se lo comunicó, respondió dicha María: calla, no te aflixas ni de cuidado que en

[373] *Ibid.* s/f.
[374] AHN, Inquisición, leg. 92, exp. 2.
[375] *Ibid*. s/f.

> adquiriendo unos cabellos de aquella mujer con quien anda tu marido y asi mismo un poco de su escremento que todo te será fazil abisame o quando se mude ropa exaumasela con uno y otro y además entre la jareta de los calzoncillos yntroduzele algunos de aquellos cavellos y asi mismo quando te benga la menstruación procura darle de aquella sangre en el vino y verás como se aparta de la mujer que te causa tantas desazones…"[376]

Resulta relevante este fragmento por cuanto constituye una muestra de la naturalidad con la que las hechiceras utilizaban o aconsejaban utilizar este tipo de elementos en sus hechizos o conjuros amorosos y la facilidad con la que, también, sus clientes lo utilizaban, puesto que en la mayor parte de los casos así lo hacían y como tal lo declaraban en sus testimonios, llegando a denunciar, normalmente sólo cuando descubrían que habían sido engañados, que el hechizo no funciona, o que implicaba delitos más graves. Por ejemplo, esta mujer se escandalizó y denunció en el momento en el que María le sugirió que utilizara ciertas palabras, que no se expresan, pero que implicaban al Diablo, para lograr la efectividad del conjuro. Esto se debe a que el uso de sangre menstrual y de cabellos, con especial relevancia de aquellos procedentes de las zonas genitales, por las connotaciones sexuales que poseían, estaba realmente muy extendido. En el proceso de María Romero y Juana Gómez de 1702 una testigo relata cómo había oído decir a la primera que …

> "…un poco de sangre del mestruo de las mujeres con un poco de ara consagrada echa polbos echado esto junto con un poco de vino daba de beber a los hombres los pone tontos y haze que a manera de decir se mueran por las mujeres…"[377]

María Romero utilizaba también según los testigos, vello púbico en sus hechizos. Así la misma testigo relata cómo:

> "…queriendo la que declara con estremo a un hombre con quien tenia comunicación sensual, a quien le hera preciso ausentarse de la ciudad deseando la testigo que continuase en dicha comunicación y habiéndola entendido Maria Romero (…) la dijo a la testigo que si quería que el dicho hombre tuviese siempre voluntad a la que declara que le quitase unos pelos de las partes venéreas y que le llebase un pedazo de pan…"[378]

[376] AHN, Inquisición, leg. 93, exp. 4, s/f.
[377] AHN, Inquisición, leg. 95, exp. 1, f. 3.
[378] *Ibid.*, f. 19.

Un trozo de pan que la hechicera combinó con los pelos, alfileres y una vela de cera verde para llevar a cabo este conjuro amoroso en el que, de nuevo, la clave, era el elemento corporal, en este caso con una clara connotación sexual.

Aún en relación con los elementos corporales humanos hubo otro más llamativo, que no tenía que ver con el mundo de los vivos, sino de los muertos[379]. Era habitual la utilización de alguna parte de los cadáveres, especialmente las muelas de los difuntos, para realizar hechizos, probablemente vinculada esta práctica al ámbito de lo prohibido y lo oscuro. El marido de Bernarda González, encausada por el Tribunal Inquisitorial de Toledo en 1716, declaró que, tras ser presa su mujer había encontrado en su casa varias muelas humanas, entre otros elementos supuestamente utilizados para elaborar hechizos. La propia Bernarda admitió el robo de las muelas a un cadáver con tal oscura finalidad, aunque sólo afirmó haber participado en el hurto, pero la idea, intención y "mérito" se lo atribuyó a otra vecina[380].

Además de las muelas, elemento quizá más habitual, se "aprovechaban" otras partes de los cadáveres para llevar a cabo este tipo de hechizos como sucede con María Fernández, viuda de 42 años, vecina de Espinosa del Rey, delatada por dos de sus vecinos ante la Inquisición de Toledo. El primero de ellos es el sepulturero, que indicó que una mujer de "mala y escandalosa vida" en dos ocasiones, tras dos entierros, le había pedido que le diera una "caña" del difunto, que debía ser hombre y debía proceder de su muslo, explicándole era para meterlo al horno, hacer unos polvos y realizar con ello una medicina que le habían mandado. El hombre se negó y, llevado por su conciencia, delató a la mujer[381]. La segunda delatora fue Anastasia del Vale, una vecina que, insistiendo en el "mal vivir" de esta mujer, dijo que una vez le recomendó, con el fin de conseguir su casamiento con un sujeto que ella quería pero él "repugnava", se "sacara" tres gotas de sangre como remedio para conseguir el casamiento y que mezcladas con comida o bebida, consiguiera que el sujeto se las tomara[382]. Así pues, en este caso se entremezclan en los remedios hechiceriles de esta mujer elementos corporales tanto de vivos como de muertos.

[379] BLÁZQUEZ MIGUEL, J.: *Eros y Tánatos…op.cit*.
[380] AHN, Inquisición, leg. 87, exp. 14.
[381] AHN; Inquisición, leg. 86, exp. 5.
[382] *Ibid.*

Fuera del mundo natural había objetos de diverso tipo que las hechiceras comúnmente utilizaban también. Los clavos, agujas, sogas o cintas eran instrumentos a los que las hechiceras modernas muy comúnmente acudían, pues se asociaban con la idea de coerción, lo que resultaba evidente al tener semejanza con el hecho de atar, sujetar o retener, considerándose especialmente útil para la difícil tarea de unir lo separado[383].

El proceso de Bernarda González, previamente citado, es un ejemplo de los muchos que hay en la Castilla interior en este siglo XVIII en el que la hechicera utilizaba las cintas para hechizar y deshechizar. A uno de sus clientes que acudió a ella para que le "desligara" le dio ciertas instrucciones: tomó tres cintas a las que aplicó tres nudos en ciertos lugares y encomendó a su cliente que dejara caer estas cintas en distintos puntos de la calle sin volverse bajo ninguna circunstancia aunque fuera llamado y que, de este modo, quedaría libre de la "ligadura" que sentía hacia una mujer que supuestamente le había hechizado también utilizando similares cintas pero en este caso aplicándoles siete nudos al tiempo que recitaba ciertas palabras[384].

Las cintas, sogas, cuerdas, así como los nudos realizados en ellas, son elementos con una evidente simbología: ligar, atar, logar atraer o retener al ser amado, al igual que sucedía en el caso del uso de los clavos, que en ocasiones aparecen en combinación con las cintas (clavar, sujetar, retener...). En los testimonios de los testigos, en ocasiones aparece claramente tal significación atribuida a los hechizos realizados con estos objetos. En el proceso iniciado contra María e Inés Esteban a principios de siglo por parte de la Inquisición, un testigo, no hablando sobre ellas, sino, en este caso, acusando a una gitana, describió lo siguiente:

> "…habiendo tratado ilícitamente con Bernarda natural de Camuñas, mujer de Francisco Galan, vecino de esta villa, se retiró el que depone parando disgustada la dicha Bernarda por el inconveniente de tener marido y que en contrandose con Francisca gitana que reside en esta villa le dixo Francisco es verdad que as andado amancebado con Bernarda la de Camuños y negándolo al principio el que depone finalmente se lo bino a confesar y le dixo la dicha jitana que si quería bolber a la dicha comunicación que ella aria de jenero que ni los vecinos ni el marido los viesen ni embarazasen en dicha comunicación que le trajese el que depone pidiese a dicha Bernarda una cinta para disponer con ella de atar el amor de dicha Bernarda con del dicho testigo y que la dicha Bernarda dixo no quería dar

[383] TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens ... op. cit.* pp. 104-105.
[384] AHN, Inquisición, leg. 87, exp. 14.

la cinta, y el que depone no volvió ni a bulto al trato ylicito que tenia con la susodicha…"[385]

En este caso no tiene mayor relevancia quién fuera la acusada, pero sí la concepción que tenía el testigo, por creencia popular, o por habérselo transmitido la supuesta hechicera de que, con una cinta, podría "atar el amor de dicha Bernarda". Ese sentido de "atar" hacía que las cintas, sogas, cuerdas, lazos, etc., estuvieran muy presentes entre los utensilios más utilizados por las hechiceras castellanas para llevar a cabo sus hechizos amatorios.

Los naipes eran otro objeto al que habitualmente acudían las hechiceras, tanto para realizar sus hechizos como para el fin que aún actualmente se les sigue atribuyendo, el de "echar las suertes", (término que, de hecho, se recoge como tal en algunos procesos[386]). En el de Bernarda González de nuevo encontramos cómo las hechiceras utilizan barajas de naipes para "echarla unas suertes" a una mujer que acudió a ellas y se relata y describe cómo las hechiceras, en diversas ocasiones, iban "leyendo" lo que aparecía en cada una de las cartas y de este modo adivinando qué es lo que sucedía o iba a suceder en los asuntos amorosos o de índole diversa sobre los que eran consultadas[387].

También aparecían otros objetos curiosos, pero menos habituales como, en el citado caso de Bernarda González, una espada (un objeto utilizado en otros ámbitos hechiceriles peninsulares como el andaluz[388]). Supuestamente, para conseguir desligarse del hechizo que le habían hecho ciertas mujeres, el cliente que acudía a Bernarda fue informado por ésta de que, entre otras cosas, debía orinar en la guarnición de una espada durante nueve días[389].

El ámbito de lo sagrado también está, por supuesto, muy presente, en lo que se refiere a los objetos utilizados habitualmente por las hechiceras[390]. En el caso de Bernarda González, uno de los consejos que supuestamente daba a sus clientes parar conseguir el objetivo de librarse de un hechizo era el de acudir a tres parroquias llevándose de cada una de ellas un puchero de agua bendita que, a su vez, debía echar en un caldero en el que

[385] AHN, Inquisición, leg. 85, exp. 14, f. 19 v.
[386] AHN, Inquisición, leg. 1869, exp. 38.
[387] AHN, Inquisición, leg. 87, exp. 14, f. 96 v.
[388] ALAMILLOS, R.: *Hechicería y Andalucía en la Edad Moderna…op.cit.*
[389] AHN, Inquisición, leg. 87, exp. 14, f. 13.
[390] El "uso y abuso de la sacralidad" es tratado con respecto a la hechicería castellana en en BLÁZQUEZ MIGUEL, J.: *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España,* Toledo, Editorial Arcano, 1989, p. 160-164.

cocería una gallina negra sin haberla desplumado y con aquel caldo debía lavarse sus "partes verendas" al tiempo que rezaba varios credos y recitaba una oración por ella enseñada[391]. También Antonia Manuela Gomesino, cuyo proceso data de 1763 y se abrió en el Tribunal Inquisitorial de Corte muestra, según los testigos, como esta mujer acusada de superstición utilizaba diferentes métodos y objetos mágicos para lograr los fines deseados, entre ellos estaba utilizar, como en el caso de Bernarda, el agua bendita de tres parroquias[392]. Así, al elemento sagrado del agua bendita se une la simbología mágica aplicada al número tres, habitualmente asociado con la Santa Trinidad[393].

Además del agua bendita otro elemento sagrado muy recurrente entre las hechiceras castellanas y también en el resto de la península[394], eran las sagradas formas, como en el caso de Juan Ángel de Mena, acusado en 1725 ante la Inquisición de Cuenca de sortilegio por llevar consigo una sagrada forma dentro de una cajita creyendo que así evitaría que lo mataran[395]. En el mismo tribunal aparece el caso de Miguel García, acusado de pedir al sacristán una sagrada forma para utilizarla supuestamente con el fin de realizar con ella "sortilegios y acciones supersticiosas" para que no pudieran matarle o herirle[396]. También en el Tribunal de Toledo aparecen casos similares como el de Josefa Caminero acusada en 1781 por hechicería y superstición y que, según los testigos, había pedido a otra mujer que cuando fuera a misa le trajera una hostia consagrada para enviársela a su hermano, soldado, y que con ella quedara protegido de las balas[397].

Estos elementos sagrados continuamente se combinaban con lo profano. El mundo de la naturaleza, tanto vegetal como animal, era también indispensable en la elaboración de hechizos. Es posible partir de un elemento tan básico como la tierra: era un recurso comúnmente utilizado por las hechiceras castellanas para hechizar y "deshechizar". Para conseguir ligar al ser amado, Bernarda González explicaba a sus aprendices en Talavera que era muy útil recoger un puñado de tierra de la que hubiera pisado la persona deseada sin que nadie lo percibiera[398]. Y, en relación con la tierra, muy importantes eran también

[391] *Ibid.*, f. 10 v.
[392] ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía….op.cit.* p. 280.
[393] Los números impares eran habitualmente utilizados en las prácticas hechiceriles, tanto castellanas como europeas, puesto que se consideraba que, puesto que el cuerpo humano estaba constituido en sus órganos y composición por números pares, los impares representaban la anormalidad. CUEVAS TORRESANO, M. L.: "Inquisición y Hechicería…*op.cit.*, p. 80; DELUMEAU, J.: *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, 1973, p. 201.
[394] *Ibid.*, p. 290.
[395] ADC, leg. 590, exp. 7175.
[396] ADC, leg. 589, exp. 7164.
[397] AHN, Inquisición, leg. 87, exp. 9.
[398] AHN, Inquisición, leg. 87, exp. 14, f.65 v.

los elementos minerales. Así, a una piedra con una determinada forma, se le atribuían propiedades mágicas para lograr el objeto de deseo, o más especialmente a un tipo de piedra, la "piedra imán", citada en decenas de procesos castellanos como objeto con propiedades mágicas, capaz no sólo de contribuir en el logro del amor del ser querido, sino también de curar enfermedades, adivinar diferentes cuestiones, o atraer fortuna entre otras capacidades mágicas.

Dentro de este mundo natural, los animales también eran un ingrediente o elemento principal en los hechizos castellanos. Quizá el más habitualmente elegido era la gallina, así como sus huevos, lo cual resulta bastante lógico puesto que posiblemente fuera uno de los más sencillos de adquirir y asequibles tanto para las hechiceras como para sus contratantes. El proceso de María Montoro y Catalina Ángela de Torres es un ejemplo de la utilidad de este animal por parte de las hechiceras. En este caso no se lo cita en relación con ellas mismas sino con otra mujer, llamada Juana, al igual que ellas con fama de hechicera. Uno de los testigos decía sobre ella que esta mujer, para llevar a cabo el hechizo de atraer a los hombres, recomendaba:

> "…entrar donde estos se allasen era buscar un huevo de una gallina negra y entrarse con el en lo mas ondo de la casa y esto se avia de executar por tres noches consecutivas entre doce y una de la noche estando en aquella parte con el huevo asta dada la una, que en la primera oiría un poco de ruido en la segunda mas y en la tercera y ultima oiría mucho mas ruido y veria infinitas visiones…"[399]

Se observa en este caso cómo no sólo se trataba del uso del huevo de una gallina, sino que se especifica, además, que ésta debía de ser negra. No es de extrañar, puesto que el color negro se asociaba con lo oscuro, lo maléfico, lo desconocido y lo mágico. El uso de gallinas negras o sus huevos es reiterativo en los procesos castellanos. Así por ejemplo también aparece en el proceso de Antonia Monedero en 1728, en el cual un testigo relató cómo Antonia le dijo que, para lograr sus fines, debía comprar, además de almea y romero, una gallina negra…

> "…y que se pusiese con ella en una encrucijada de calle y allí se la compraría el Demonio, advirtiendo que havia de hazer con dicha gallina lo quella le dijese que era sino quería

[399] AHN, Inquisición, leg. 92, exp. 2, s.f.

hazer lo de la almia tomarla la dicha gallina a las doze de la noche y poniéndose en la encrucijada que hiciese a quatro calles dijese quien me la compra..."[400]

En ambos casos el elemento simbólico es muy claro: se trata de gallinas negras, debido al significado mágico de este color; debían utilizarse en un contexto muy determinado, en el primer caso tres veces (atendiendo a la simbología de este número, vinculado a la Trinidad), a las 12 de la noche, una hora relacionada también con la actividad mágica, al igual que en el segundo caso en el que además se incluye la encrucijada y el mismísimo Demonio.

Además de animales, como es de esperar, entre las hechiceras eran bastante habitual el uso de hierbas, especialmente las curativas[401], como se citó anteriormente, pero también con fines amorosos. En el citado caso del proceso de Antonia Monedero se solicita almea y romero para realizar el hechizo, además de la gallina. El romero era una hierba muy recurrentemente utilizada, no sólo por las hechiceras, se relacionaba también con las brujas. En el proceso de Bernarda González una testigo indicó que, entrando en casa de otra vecina y "reconociendo la confesante, que aquel sitio olía a romero dijo brujas fuera y esto lo expreso porque en su tierra al quemar el romero suelen decir brujas fuera"[402]. En el mismo proceso, otra mujer con fama de hechicera, llamada Teresa, según los testigos, había indicado que quemaba romero para saber si el hombre que su clienta amaba iba a acudir a ella (en caso de que el romero se pusiera de color blanco tras quemarse) o iba a irse con otra mujer (si se tornaba de color negro)[403].

De un modo similar, el proceso de Antonia Manuela Gomesino, una viuda delatada en 1763 ante el Tribunal de Corte por su fama de hechicera, bruja, alcahueta y "espiritada", utilizaba según los testigos el romero para realizar diferentes tipos de hechizos y conjuros para atraer al hombre amado[404]. Del mismo modo, también la sal era utilizada en diversos hechizos, especialmente vinculada, como el romero, con el fuego y en ocasiones las hechiceras la arrojaban a las llamas para adivinar ciertas cosas relacionadas con el mundo amoroso. De hecho, la acción purificadora o mágica del fuego también está muy presente en este tipo de hechicería, se trata de un elemento de reiterado

[400] AHN, Inquisición, leg. 1864, exp. 44, f.47.
[401] Sobre el uso de hierbas en hechicería ver VALENZUELA, E.: "Tres notas sobre plantas medicinales en ritos de sanación y maleficio. Chile siglo XVIII", en *Intus-Legere Historia,* vol. 5, 2, pp. 89-105.
[402] AHN, Inquisición, leg. 87, exp. 14, f.40.
[403] *Ibid*.
[404] AHN, Inquisición, leg. 1869, exp. 38.

uso en la ejecución de hechizos y sortilegios[405]. Al fuego se arrojaban todo tipo de objetos para que ardieran y se abrasaran del mismo modo que las ejecutantes de los hechizos esperaban que lo hiciera el corazón de la persona a quien iban dirigidos[406].

Otro objeto que aparece referido en muchos procesos como un elemento clave es un muñeco ("monico", así citado en numerosas ocasiones) de cera. Era, de hecho, una práctica muy común en la hechicería amorosa peninsular el uso de muñecos atravesados por alfileres. Ana Tamayo, una hechicera murciana que había aprendido sus artes de una napolitana en Alicante, fue ya acusada en Zaragoza por 13 testigos de practicar la magia amorosa con figuras de cera atravesadas con alfileres[407]. En el caso de Córdoba, en el siglo XVIII, también fue común entre las hechiceras, el uso de estos muñecos de cera[408]. Igualmente, se conoció esta práctica en otras zonas de Europa. En el mundo anglosajón se documenta esta práctica como la más común desde la Edad Media, aunque se asociaba más con la brujería que con la hechicería[409]. De hecho, era tal su extensión y relevancia que los Tudor llevaron a cabo periódicamente búsquedas de brujos, tras el descubrimiento de un muñeco de cera con alfileres clavados, temiendo que fuera un modelo del monarca reinante o un miembro de su familia[410].

En el ámbito castellano, Josefa Izquierdo, por ejemplo, fue delatada ante el Tribunal Inquisitorial conquense en 1771 por parte de un hombre que afirmaba haber sido hechizado por haberse casado con una mujer en contra de la voluntad de Josefa; los testigos también afirmaban que así había acontecido puesto que a esta mujer le "habían encontrado una especie de monico o cosa de hechizos"[411]. También en el proceso de Isabel Martínez, alias *la Entera*, acusada de hechicería por dedicarse, supuestamente, a curar hechizos realizados por otras personas, se acusó a una mujer de haber hechizado a un hombre a través de un muñeco de cera con piernas y brazos de madera en el cuál

[405] Por ejemplo, Tausiet describe un caso en el que una mujer "fizo una imagen de cera en nombre del dicho mossen Miguel y pusole agujas (...) a la dicha ymagen por la cabeça y por todos los miembros y un filo de arambre al pescueço (...) la misma Aznara fizo otra imagen (...) en nombre del mismo mossen Miguel (...) y la fazia pedazos y los echaba en el fuego y allí se quemaban". TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens ... op. cit.* p. 105.
[406] TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens ... op. cit.* p. 105.
[407] TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens ... op. cit.* p. 212.
[408] Enumera y recoge además casos en los que el uso de este tipo de objetos era diferente al amoroso que aquí hemos visto. Según la autora también era utilizado para llevar a cabo el pacto con el Diablo, o a modo de protección de la persona que representaba. ALAMILLOS ÁLVAREZ, R.: "Hechicería y superstición en la Córdoba del siglo XVIII..." *op. cit.*, pp. 87-124.
[409] THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic... op.cit.*, p. 612. Thomas clasifica esta práctica como "the most common maleficent technique". Ver también SHARPE, J: *Instruments of darkness… op.cit.* p. 153.
[410] *Ibid.*
[411] ADC, leg. 618, exp. 7462.

clavaba agujas[412]. Así, estos "monicos", solían ser de cera para poder clavar en ellos las agujas, ritual en que se basaba el hechizo, pues ya se ha hablado de la importancia simbólica de la acción de clavar en el ámbito amoroso, para "atar" o "ligar" al ser querido mediante esa acción de sujeción.

En otros casos también se utilizaban estos muñecos para causar un mal mayor que iba más allá del mundo amoroso y que se entremezclarían con el ámbito del maleficio, como en el caso de Francisca Varriales, acusada de hechicería y maleficios en Toledo en 1777. Entre otras cosas, los testigos relataron cómo, después de un enfrentamiento con una vecina, entre otros males ésta sufrió la muerte de su recién nacida tras una visita de Francisca que cogió a la niña en brazos, en los que de inmediato murió, o más bien en el brazo, pues el otro, según los testigos, lo tenía metido en la faltriquera, lo que fue interpretado como causa de la muerte de la niña por tener, supuestamente, la mujer en la faltriquera un "monico" al que clavar una aguja en la cabeza y de este modo hacer mal a la niña[413].

Los elementos astrales fueron igualmente utilizados en sus conjuros. Era común esta práctica también en la hechicería amorosa de la península, que muchas veces elegía una estrella, la más brillante, para conseguir la concesión de algún deseo[414]. En el proceso de Antonia Monedero, aparece en el testimonio de una mujer cómo vio a Antonia conjurar una estrella una noche que durmió en su casa:

> "…salio al balcón diciendo iba a conjurar una estrella y con efecto, mirando azia el cielo la dezia mirase una estrella que estaba brillante y se movia y que aquello hera efecto del conjuro y señal evidente de que la testigo tendría fortuna y no pudo oir mas palabras que estrella brillante la mas reluciente y la más hermosa…"[415]

Se utilizaban de este modo las estrellas para lograr hechizos románticos, curación de enfermedades, conseguir fortuna o incluso encontrar tesoros, siempre atribuyéndoles también un carácter mágico.

Finalmente, las oraciones y los sahumerios estaban presentes en muchos de los hechizos llevados a cabo por estas hechiceras amorosas. Las primeras constituyen uno de los elementos en los que la Inquisición puso especial interés, por cuanto suponían una

[412] ADC, leg. 590, exp. 7165.
[413] AHN, leg. 97, exp. 6.
[414] TAUSIET, M.: *Ponzoña en los ojos...op. cit.* p.519.
[415] AHN; leg. 1869, exp. 44, f. 38 v.

práctica herética. Las oraciones eran un elemento indispensable en la realización de conjuros en época moderna, y normalmente adoptaban la apariencia falsamente inocente de pseudoplegarias[416]. En otras ocasiones, las hechiceras utilizaban el árabe u otros idiomas o dialectos en sus recitaciones o conjuros, otorgándoles así un carácter esotérico, por lo que los testigos indicaban muchas que no entendían sus palabras por hablar en algarabía, susurrando, entre dientes o con palabras desconocidas. Así, mientras que el principal idioma utilizado por los hechiceros varones, además del castellano (sin olvidar el griego y el hebreo), era el latín, en muchos de los hechizos femeninos estaba presente el árabe[417].

La acusada por superstición, previamente citada, Antonia Manuela Gomesino, utilizaba muchas "oraciones", o conjuros en sus hechizos para lograr el efecto deseado según los testigos que depusieron en su proceso. Además de oraciones como credos, utilizaba algunos conjuros como los siguientes: "(…) agua bendita, te rriego, sea para que a este muger quantos hombres de forma la enquentren, la den el dinero que lleven en su faldriquera a esta muger se lo den (…)". En ocasiones también mientras quemaba romero, lanzando un palito a la calle decía "(…) hombres que pasais por la calle todos bengais este palo a pisar y a este quarto bengais a parar y todo el dinero que traigáis a esta muger se lo entreguéis (…), o bien quemando otro tipo de plantas recitaba "(…) para su bien y su consuelo todos los hombres que enquentre esta muger vengan a su casa a ver (…)"[418]. De este modo, supuestamente esta oración o conjuro le servía a la mujer que la utilizara para atraer a los hombres que deseara e incluso conseguir también dinero.

Más interesantes aún son los casos de oraciones o conjuros que, para lograr el objetivo deseado, directamente invocan al Demonio como se observa en el proceso de María Catalina Pérez de Alarcón. Una de las testigos narra cómo un hombre cojo llamado Manuel que acudía a su casa afirmaba que era capaz de lograr que las mujeres tuvieran fortuna, ganaran mucho dinero y atrajeran a cuántos hombres quisieran mediante el uso de unos polvos y las siguientes oraciones:

> "…Luzbel, para mi Luzbel, tuia soy Luzbel, si me engañas dimelo Luzbel, si me concedes lo que te pido yo te ofrezco mi alma y las que caigan…"[419]

[416] TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens ... op. cit.* p. 111.
[417] *Ibid.* p. 518.
[418] AHN, Inquisición, leg. 1869, exp. 39, s.f.
[419] *Ibid,* s/f.

"…Luzbel, Lucero mío que estás en el cielo, yo te conjuro con trigo, pelos de P y tres del C, tráeme a el (esto es al que quisiese la moza) rabiando a mis faldas, a mi caveza; y en este estado e daban tres pisadas y seguía la oración: si esto consigo entro y consiento en el pacto; y si no lo consigo ni entro ni consiento…"

Se añade que la primera de ellas debía decirse mientras se echaban los polvos en la cabeza o en las ropas, o también cuando fueran a cometerse "actos torpes", de forma que lograrían estas mujeres que las quisieran y les dieran mucho dinero. La segunda oración debía decirse al amanecer o anochecer para atraer a los hombres "para cosas deshonestas".

No era extraño que la invocación al Diablo se repitiera en los conjuros de la hechicería amorosa y que fuera combinado con una serie de instrucciones, pues actos y palabras se entremezclaban en el conjuro[420]. Un ejemplo muy representativo puede encontrarse en el proceso de Cebriana Escobar, una viuda de 40 años vecina de Toledo, cuyo proceso se abrió en el tribunal inquisitorial de esta localidad a principios del siglo XVIII, en 1702 y de la cual se sospechaba que era hechicera y que como tal ejercía junto a otras mujeres, algunas de las cuáles también vieron iniciarse su proceso ante la Inquisición como consecuencia de lo cual terminaron por delatarse unas a otras. En este caso, en lo que oraciones y conjuros se refiere, su caso es muy rico y variado en ejemplos. Argumentaba esta mujer que fue otra, María Romero, quien le había enseñado todo lo que sabía sobre hechicería (se comentará más adelante cómo la sociedad brujeril y hechiceril era una realidad cotidiana también en el mundo de lo mágico y supersticioso) y entre tales saberes estaban numerosas oraciones con diversas finalidades vinculadas a la hechicería amorosa que describía, recitaba y enumeraba. Así, por ejemplo, para conseguir que el hombre deseado apareciera ante ellas, tras encender una vela (que debía ser de cera verde) era necesario recitar la siguiente oración o conjuro:

"…Señora Santa Elena, hija sois de rey y Reyna y aun Reyna de por si una mañana te levantaste y dijiste judíos judíos la cruz de mi señor jesuchristo a donde esta, vendita Santa Elena no lo queremos decir, la Señora Santa Elena los mandó prender asi se vea

[420] Sobre el análisis de fórmulas mágicas mediante las palabras y oraciones como medio de invocación diabólica en la brujería y hechicería de la España moderna ver MENDIETA, E.: "The role of language…*op cit*, pp. 105-118.

presa la voluntad coracion y miembros de todo el cuerpo del hombre que bien quiero…"[421]

Esta oración combinaba lo supersticioso con lo religioso, como era habitual, citándose santos o al mismo Cristo. Sin embargo, estas hechiceras no dudaban en ofrecer, para lograr el mismo efecto, oraciones o conjuros que implicaran al Diablo como los previamente citados y que en este caso también están presentes:

"…diablo diablazo tráele deprisa que no despacio, diablo cojuelo, tráelo corriendo que si le traes (…) te ofrezco una prenda de encima de mi cuerpo…"[422]

Esto en lo que se refiere a atraer al hombre amado. También le enseñó supuestamente María a Cebriana una oración para adivinar cosas sobre el hombre amado y sus intenciones con una baraja de naipes, sobre la que debía recitarse que comenzaba así:

"…yo te conjuro Naipecon uno, con dos, con tres, con quatro y sucesivamente asta nieve, con Gayfa, Barrabas y Doña Maria de Padilla con toda su quadrilla que mendigais la verdad, que si la persona de fulano me quiere vien que salga el caballo de tal palo (…)"[423].

Para lograr el amor del ser querido, existía otra oración o conjuro más que, en este caso, debía recitarse con un poco de sal entre ambas manos y que explicó Cebriana junto a sus instrucciones:

"…yo no te tomo sal que te toma la persona de Dionisio y de otra persona que se quiera que no pueda estar sin mi ni sosegar y que el amor mio venga agora y que luego dicho esto se echa en la lumbre y se dice assi como te abrasas sal se abrase la persona de fulano y repíte lo antecedente y juntamente sal bendita santa eres y sagrada y en el baptismo nombrada assi como el baptismo no puede estar sin ti la persona de fulano no pueda estar sin mi y que puede ser se le harian olvidado algunas palabras porque le parece que son mas (…) y al fin de lo referido se dice sal dadme señal de hombre pasar y perro ladrar y campanas tocar y que no se acuerda de otras muchas palabras"[424]

[421] AHN, Inquisición, leg. 85, exp. 11, f. 12v.
[422] *Ibid*., f.12 v.
[423] *Ibid*. f.13
[424] *Ibid.* f.13v.

Finalmente, con el fin de conseguir que el ser amado apareciera a presencia de su enamorada, las instrucciones consistían en asomarse a una ventana entre las 11 y 12 de la noche y recitar uno de los siguientes conjuros:

> "…a esta ventana me quiero asomar tres gritos grandes tengo de dar y a tres diablos tengo de llamar a Gayfas (…) Satanas y Barrabas, que la persona de fulano me le traigáis y demonios dadme señal de hombre pasar, perro ladrar…"[425]
>
> "…fulano mensajero no teneis y yo que los tengo embiarselos quiero; cuatro diablos salteadores, quatro cuerbos voladores te atraviesen el corazón y el bazo y la punta de el espinazo que no puedas estar de quieta que mi amor vengas a gozar, diablo diablazo, traimele aprissa que no despacio, que si me le traes de encima de mi persona te ofrezco una prenda…"[426]

Estas invocaciones expresas al Demonio, citando también al "Diablo conjuelo", eran bastante habituales como lo era también la utilización de la llamada "oración del ánima más sola"[427], que presentaba diferentes variantes pero que siempre parecía referirse también al Demonio y que también se utilizaba para, conjurándole, lograr el amor del ser querido, como se observa en el proceso de Antonia Monedero donde los testimonios de los testigos reflejan esta innovación:

> "…anima mas sola, la más sola, la más desesperada. Anima (…) mas sola, la mas sola, la mas afligida, la mas condenada, la mas desesperada. Anima mas sola, la más sola, la más afligida, la mas condenada, la mas desesperada que en el infierno está, por la pena que esperas y la gloria en que estas que me traiga al Marqués M, es al sugeto que cada una quería, y que levantándose todas tres dieron mui fuertes patadas y echaron a un mismo tiempo en el brasero romero, conjurado por la que se califica…"[428]

Estos son solo algunos de los abundantes los ejemplos que las hechiceras amorosas castellanas utilizaban en pleno siglo XVIII de forma muy habitual y en cuyo

[425] *Ibid*. f.13v. y f.14.
[426] *Ibid.* f. 14.
[427] De uso recurrente en la península, registrándolo también Caro Baroja para el espacio toledano en CARO BAROJA, J.: *Vidas mágicas e Inquisición... op. cit.*, vol.1 y 2, y Rocío Alamillos para el caso Andaluz ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía….op.cit.* p. 283, entre otros.
[428] AHN, Inquisición, leg. 1869, exp. 44, f. 73, y 73 v.

efecto las gentes creían, recurriendo a ellos en diversas circunstancias en función de las cuáles adaptaban la oración o conjuro, así como las instrucciones a realizar.

Queda claro, así pues, tras esta descripción de herramientas, objetos, elementos o fórmulas utilizadas por las hechiceras castellanas, cómo sus hechizos y conjuros se tornaban muy diversos según el contexto. El objetivo podía ser acabar con el origen del mal amoroso del "cliente", para causárselo a la persona que se deseara o para manipular las emociones y sentimientos de diversas maneras. Por un lado, pueden distinguirse los conjuros basados en palabras mágicas utilizadas por la hechicera o mandadas pronunciar por la misma que, en determinadas circunstancias –las prescritas por la hechicera– cumplirían su función mágica o médica. Por otro lado, desarrollaban hechizos cuyo efecto se vinculaba a determinadas acciones como clavar un clavo, atar nudos a una cinta, etc. Y, finalmente, se observan rituales que combinaban acciones en determinados contextos –a una hora específica, en un lugar concreto, en determinada posición, con objetos particulares, etc.–, unidos a ciertas palabras mágicas. Todo ello bajo el común denominador de intentar dominar o atraer los sentimientos del ser amado o deseado a través de lo sobrenatural.

En lo que se refiere a instrumentos utilizados en la hechicería amorosa su variedad es el elemento en común pero no exento de una simbología o nexo de unión entre todos ellos. Habitualmente se utilizaban objetos (o seres, pues también se recurría a animales) presentes en la vida cotidiana, mezclados ocasionalmente con algunos más extraños que impregnaban de exotismo a los hechizos. La idea principal, en cualquier caso, era que el instrumento o ingrediente del conjuro se asociara con su finalidad: los elementos corporales siempre sugerentes respecto al deseo sexual; cualquier objeto símbolo del amarre o fijación como las cuerdas o los clavos, referencias a la intención de atraer o retener al ser querido; aportaciones consideradas sagradas como el agua bendita, enfatizando con ello el deseo de lograr un efecto mágico o sobrenatural; muñecos representativos a modo de figuraciones del ser querido u odiado, etc.

De este modo, el análisis de estas prácticas e instrumentos de tan diversa naturaleza ha mostrado cómo existía un nexo en común entre todos ellos y el objetivo para el que se aplicaban según la mentalidad de la época. A continuación, se analizará en qué contextos se llevaban a cabo este tipo de hechizos y rituales relacionados con la hechicería amorosa y cuál era esta finalidad que con ellos se buscaba, así como los efectos que se les atribuían.

2.2.2 Contextos y entornos de aplicación de los hechizos amorosos

En los procesos analizados en los tribunales inquisitoriales de Cuenca, Toledo y Corte, el mundo de la hechicería amorosa aparece a menudo ligado al ámbito económico y esta hechicería amorosa se vincula a otra profesión que mucho tiene que ver con el mundo de las pasiones: la prostitución. El objetivo principal del ejercicio de la hechicería amorosa era lograr un beneficio económico, de forma que servía como medio de vida por sí mismo o vinculado y complementario a esta profesión, tan relacionada con este ámbito.

Es el caso de Bernarda González y sus "cómplices", cuyo caso ya se ha citado y cuyo proceso de fe se inició en 1716 en el Tribunal Inquisitorial de Toledo. Se trataba de una mujer de 47 años, vecina de Talavera, casada, de oficio costurera y ocupación extraoficial hechicera, acusada de brujería, hechicería, curandería, maleficio y embustes entre otros cargos. Relacionada con otras mujeres acusadas de lo mismo, Felipa Domínguez, María de Villa y Clara de Villa, además de con un grupo de gitanas con las que convivió, su fama no era la mejor de la zona. En el pueblo y alrededores tenía fama de saber "desligar" y varios mozos, especialmente un tal Joseph, acudían a ella para que ejerciera sus prácticas hechiceriles. Las supuestas causantes de tales hechizos que los tenían enfermos e impotentes, en varios casos son, según los testigos, Clara y Theresa, con las que Bernarda tenía trato o relación y que parece que se dedicaban a la prostitución de forma más o menos encubierta y que, por despecho amoroso combinado con lo primero, les habían hecho creer que estaban ligados a ellas (y había surtido efecto según los testigos que se sentían ligados y habían acudido a Bernarda)[429].

Es uno de los numerosos casos en los que aparecen mujeres dedicadas a la prostitución, bien como único oficio o bien de forma velada para conseguir unos ingresos extra, que para atraer "clientela" o no perderla, fingían que realizaban hechizos sobre estos hombres para que se sintieran ligados o atados a ellas y siguieran frecuentando sus servicios. Unos se sentían enamorados o atraídos por una fuerza que escapaba a su entendimiento, otros se quejaban de la incapacidad para mantener relaciones sexuales con ninguna otra mujer que no fueran ellas desde el hechizo, etc. De este modo la hechicería servía como complemento para obtener beneficios en su profesión, pues lograban, efectivamente, "ligar" a la clientela a ellas. En el caso de Bernarda, además, se trata de una red relativamente organizada, porque las prostitutas tenían la fama de ligar, y

[429] AHN, Inquisición, leg. 87, exp. 14.

Bernarda la de desligar, de forma que en ocasiones eran las propias prostitutas las que enviaban a los afectados a Bernarda, la cual también cobraba, en dinero o especie, por sus servicios hechiceriles para eliminar el sortilegio de sus vecinas[430].

En ocasiones, al mismo tiempo, Bernarda volvía a remitir a los supuestos hechizados con las mujeres que creían los habían ligado, convenciéndoles de que, una vez que había fallado su remedio, ellas eran las únicas que podían acabar con el suplicio, de forma que volvían a cobrarle por sus servicios, aumentando así, todas esas, sus beneficios. Tal sucedió en el caso de Joseph que, tras ser supuestamente ligado por Clara, acudió a Bernarda para que realizara un hechizo que le desligara (por supuesto, previo pago) pero, como no funcionó, Bernarda le remitió de nuevo a los brazos de Clara:

> "…no tan sólo no había tenido mejoría sino que de cada día esta peor y que viéndose asi y que no le havia servido de nada lo que executó de dichas cintas habiendo pasado buen rato de tiempo bolbió a ver a la dicha Bernarda y la dijo que como le havia engañado y que le dijo que procurase correr con la dicha Clara de Villa y que teniendo acto carnal con ella se pondría bueno…"[431]

Otro caso en el que hechicería y prostitución se convierten en realidades interrelacionadas y retroalimentadas es el que encontramos en el proceso de María Montoro y Catalina Ángela de Torres[432]. Las señas que se dan de María Montoro, alias *la Niña* son las de una mujer de 35 años, viuda, de…

> "…conducta fama y opinión de muger libidinosa, dedicada a este vicio desde su tierra edad, todo género de personas, por lo que ha sido reprendida distintas veces por esta real junta…"[433]

Las señas de Catalina Ángel Torres, alias *la coja de Parada*, no son más halagüeñas. Se la describe como una mujer viuda, de 47 años, con cuatro hijos, coja a consecuencia de una sangría y cuya…

[430] *Ibid.*
[431] AHN, Inquisición, leg. 87, exp. 14, f. 10.
[432] AHN, Inquisición, leg. 92, exp. 2.
[433] *Ibid*, s.f.

> "…conducta fama y opinión es de una muger prostituta dedicada a apadrinar obscenidades permitiendo en sus casas un lupanar, estafando con sus supersticiones a cuántos puede, por lo que no solo los vecinos de su varrio, sino también los afuera del la tienen por una muger en todo ha vuelto las espaldas a Dios"[434].

Refleja muy bien esa cita de su proceso cómo la hechicería amorosa, las "supersticiones" (como se cita en este caso), servían a las prostitutas comúnmente para "estafar", tal como se indica, a sus clientes y por ello se convertía en complemento de este oficio. Aunque en este caso parece que el párroco la había apercibido por su comportamiento, se insiste en que:

> "…no ha desistido de su vida licenciosa permaneciendo en su amancebamiento, como lo demuestra el echo de aver dado a luz día primero o segundo de corriente un niño que se alló por estar real junta, difunto en el osario de las reliquias…"[435]

Una cuestión sobre la que se abrieron autos criminales de los cuales en su proceso inquisitorial no aparecen más datos. Sin embargo, ofrece esta cita una muestra de cómo el mundo delictivo muchas veces se entremezclaba en el ámbito de la hechicería amorosa. En ella, además, como en el proceso anterior, solían estar implicadas distintas mujeres del mismo entorno. En este proceso se cita también a Manuela Gómez, alias *la Cazadora*, (cuyo apodo, metafóricamente parece tener que ver con sus actividades), a la cual no se investigó en este proceso, pero sus vecinos también la nombraron en relación con la forma de vida y prácticas de las anteriores mujeres. También viuda, y de 46 años, parece que igualmente se dedicaba a la prostitución, teniendo una riña con uno de sus clientes que llevó a éste a abofetearla y llamarla bruja, por la fama que tenía de conocer métodos para ligar y desligar a los hombres.

El caso de María Patiño, cuyo proceso se inició en 1773 en la Inquisición de Toledo, ofrece un ejemplo similar. El informe solicitado sobre esta mujer, –de la cuál se detallan pocos datos más, además de ser casada, debido a que el proceso quedó inconcluso y no aparecen las audiencias–, dice de ella que:

[434] *Ibid.* s.f.
[435] *Ibid*. s.f

"…Maria Patiño contenida en ellas ha sido mujer escandalosa en esta ciudad todo el tiempo de su moreda por vivir entregada al vicio de la lujuria y al presente que otra cosa no le permite su edad se exercita en pretexer y servir a los que a las quede semejantes asumpto tratan…"[436].

Así pues, parece que esta mujer durante su juventud, o bien ejercía la prostitución, o bien llevaba una vida "libidinosa" según los criterios y moral de la época y que, cuando su edad le había impedido continuar con este tipo de vida, se había dedicado a la hechicería amorosa. La primera en dar la voz de alarma y denunciar a esta mujer fue una de sus vecinas que, en una ocasión, le había confesado a María la pena que arrastraba porque su marido tuviera una amante y aquella se había ofrecido a realizar unos hechizos amatorios que alejaran al hombre de su relación ilícita prometiendo a la afligida esposa que "...por consiguiente experimentarás que te tiene más cariño que nunca…"[437].

En este entorno que conjuga prostitución y hechicería amorosa, no eran excepcionales las ocasiones en que madre e hija compartían, no sólo conocimientos (como se analizará en los próximos capítulos), sino también ocupación y prácticas, vinculadas al ámbito amoroso, hechiceril y la alcahuetería. Es el caso, por ejemplo, de María Bajo, natural y vecina de Santa Olaya, en Toledo, cuyo proceso se inició en la Inquisición de Toledo en 1728. La acusación principal se obtuvo de un hombre, vecino de Toledo, procedente de una familia acomodada que se había casado con una mujer pariente de María Bajo, también descendiente de una familia de cierto renombre de Santa Olaya, en contra de la voluntad de los parientes de ella. Tras unos meses casados, la mujer quiso acudir a unas fiestas de aquella villa con el objetivo de visitar a sus familiares y así lo hicieron marido y mujer. En este viaje se produjo el encuentro de la esposa con María Bajo, durante una misa, tras lo cual la mujer sufrió "un accidente" que la dejó sin sentido. Fue atendida la enferma por una mujer que afirmaba que el mal que aquejaba a la joven era más que mal de ojo. Durante dos años la enferma permaneció en Santa Olaya sin encontrar alivio médico a sus males, ni tampoco en Toledo posteriormente, continuando con fiebre, dolores y llegando incluso a quedarse ciega, además de "otros accidentes barios"[438] que no cesaron al volver a Santa Olaya por consejo del médico que le recomendó volver a la villa para beneficiarse del aire puro.

[436] AHN, Inquisición, leg. 93, exp. 4, s.f.
[437] *Ibid.*
[438] AHN, Inquisición, leg. 92, exp. 21, s.f.

Como era habitual, en vista de que los remedios médicos no surtían efecto, acudieron a varias hechiceras que confirmaron que aquellos males provenían de un maleficio, por lo que rápidamente las sospechas recayeron sobre María Bajo, con fama en el lugar de que "…hera mujer tremenda y que todos la temían…"[439], añadiendo que había hecho comentarios "sospechosos" sobre la enfermedad de la muchacha y además le había dado un pepino que se suponía hechizado por haber aparecido al cabo de unos días lleno de gusanos y con aspecto extraño. Cuando Josefa quedó convencida de que había sido víctima de un hechizo o maleficio proveniente de María Bajo explicó las causas que creía que podían haber llevado a esta mujer a provocar su mal. El móvil de la supuesta bruja y su hija Ana Guzmán, que se vió involucrada en el asunto, parece ser el matrimonio de Josefa con su marido. Él también estaba convencido de ello y así denunció que "…según mis y lo que el medico dice son echizos, los qual atribuio a esta mujer, por aber tenido mi mujer motivo de enemistad con esta familia"[440]. Además, narró de dónde procedería tal enemistad:

> "...Y abrá como 16 años que por presunción de que seria eredera dicha mi mujer de una persona de quien ella quería eredar, la intento matar con echizos de los que estuvo casi a la muerte, en aquella ocasión…"[441]

Y añadió:

> "…aya sido la dicha Maria Baxo la que aya dado los echizos a dicha su mujer y que aya concurrido en alguna manera a ello Catalina de Balverde, vecina de dicha villa parienta de dicha María Baxo o de dicho Francisco Guzman su marido, por cuio parentesto a frequentado la dicha Catalina la casa de dicha Maria Baxo donde acudia el que declara con demasiada frecuencia de cuya comunicación y trato resuelto que como frágil y vestido de las pasiones de hombre, se enredase con la dicha Catalina Balverde con quien estubo algún tiempo amancebado aviendo tenido muchos actos carnales con la susodicha de la misma casa de la dicha Maria Baxo, estando la dicha María y una hija que tiene en ella siendo una y otra alcaguetas de su ylicita comunicación, y aunque solicitava abstenerse de ellos en dicha casa por el natural pudor que causa aun al mas desenvuelto no podía contenerse ni remediarse lo que atribuia a ser (…) maliciado y que aviendo tenido noticia la dicha su mujer de ilicio trato

[439] *Ibid.*
[440] *Ibid*. f. 1
[441] *Ibid*. s.f.

y amancebamiento que tubo con la dicha Catalina Balverde (…) a que concurria la dicha María Bajo, llevada de su gran sentimiento y ciega de su misma pasión, hablo de las susodichas demasiado con alguna livertad y no mui asustado por lo que presume aya sido como lleva dicho la dicha María Bajo la autora de los echizos que padece y el presumir aia concurrido a ello la dicha Catalina Balverde es porque espera faltando la dicha su mujer casarse con el que depone cuias vozes son publicas en dicha villa…"[442]

Parece claro que madre e hija ejercían como "alcahuetas" en su propia casa, y se conjugan varios elementos. Se acusó a María Bajo de haber realizado hechizos o maleficios contra Josefa debido a que esta habría ofendido a la supuesta bruja, en primer lugar, hablando mal de ella debido a la aventura amorosa que su marido tuvo con Catalina Valverde, también emparentada con María Bajo, en la casa de las hechiceras; por otro lado, por el mero hecho de casarse con él cuando estas mujeres tenían otras intenciones relacionadas con su casamiento; y finalmente por un asunto relacionado con una herencia. Es más, la fama de alcahuetas, celestinas y hechiceras no queda ahí, y se enfrentaron a acusaciones aún más graves por parte del marido de Josefa, como la que sigue:

"…Así mismo dixo le an contado los dichos Favian de Jerez y su mujer que la dicha Maria Bajo avía pasado a una Alcarrria propia de las relixiosas de Santo Domingo el Real de Toledo, que llaman Pedro Vequez que dista como una legua de esta dicha villa a pedir a un relixioso del orden de Nuestro Padre Santo Domingo que no sabe como se llamava que asistia en ella para el gobierno de la hacienda a pedir a dicho relixioso una carga de trigo a quien ofrecio yria por ella llevando en su compañía a su hija y una nuera lo que executó pasando a dicha alcarria en compaía de las dichas su hija y nuera que se llama Teresa que no save el apellido la que está casada con Tomás de Guzmán vecino de la ciudad de Toledo, hijo de la dicha María Bajo, la que refirió el buen recibimiento que hizo el dicho relixioso con ellas a quienes regalo espléndidamente y que después de aver comido dixo la dicha Maria Bajo a dicha su hija vámonos nosotras a pasear un rato (…) que Teresa querrá dormir un poco, lo que executaron madre e hija dexandolo a ella sola en el cuarto del relixioso, el que entró después y cerro la puerta de el y se fue a la cama donde estava la dicha Teresa en donde intentó violarla, quien se resistió con violencia diciéndole que es lo que haze padre a quie respondió el relixioso ahora sale usté con eso, después que me cuesta una carga de trigo, dando por sentado era ajuste entre la suegra y dicho relixioso a quien dixo dicha Teresa vaya mui en ora

[442] *Ibid.* s.f.

mala y executo eso con quien lo ajusto que yo no soi mujer de semexantes tratos, con que se vinieron sin la carga de trigo, precio en que tenia ajustado este maltrato dicho relixioso…"[443]

Este hombre acusó a las supuestas hechiceras, además de hechizos y maleficios de diversa índole en base a variados casos individuales que relató, de intentar prostituir a su propia nuera, al parecer en contra de su voluntad y sin ni siquiera ésta saberlo, tendiéndole una trampa, a cambio de determinada cantidad de trigo.

Así pues, en este caso una mujer y su hija, insertas en el entorno de la hechicería y la prostitución como medio de vida, intentaron prostituir a su nuera, pero hay casos aún más peculiares como el de Antonia Monedero, alcahueta de su propia hija. Antonia Monedero fue procesada en repetidas ocasiones por la Inquisición, las última de las cuales lo fue por el Tribunal Inquisitorial de Corte en 1728 junto a dos mujeres más, María Josefa de Miras y María Rosa de More, estando implicadas aún más mujeres en este complejo e interesante proceso[444].

La última vez que fue encarcelada tenía en torno a 70 años y sobre muchos de los detalles de su peculiar vida, de los que tenemos suerte de disponer al conservarse sus audiencias, se hablará más adelante en relación con la importancia de la trayectoria vital en la construcción de la imagen de la bruja, pero en lo que a este tema concierne, baste citar que esta mujer se definía a sí misma como una "gran puta", lo que posiblemente hubiera dado lugar al sobrenombre por el que era conocida*: la Pendón* o *la Pendona*. La mayor parte de las prácticas sobrenaturales de las que fue acusada tienen que ver con la hechicería amorosa y el ámbito de la prostitución en el que se movía y en el cuál mantenía contacto y un círculo de sociabilidad muy amplio en el que se incluían diferentes mujeres dedicadas al negocio del sexo del que parece que ella misma formó parte. Cuando fue detenida su avanzada edad la impedía seguir ejerciendo pero no participando en el negocio de otras maneras como era a través de la hechicería amorosa o incluso actuando como alcahueta de su propia hija.

Es necesario apuntar que, aunque fueran abundantes los casos, no siempre el mundo amoroso y el uso de hechizos en él se ligaba a la prostitución, sino que muchas veces se vinculaba a las relaciones ilícitas, en esta época bastante identificadas con este ámbito por ser rechazadas socialmente, elemento importante también para que se vincularan a la esfera de lo oscuro, lo mágico, lo desconocido y lo ilícito. El proceso de

[443] *Ibid.* f.4 y 4v.
[444] AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 44.

Mariana Díaz del Valle, que data de 1702 y procede de la Inquisición toledana muestra un caso especialmente vinculado con la magia amorosa pero no concretamente con el ámbito de la prostitución sino de las relaciones amorosas o sexuales consideradas ilícitas[445]. Su proceso se relaciona con el de otras mujeres también encausadas: María Romero, Juana Gómez y Cebriana Escobar, todas ellas del mismo círculo conectado con la hechicería amorosa.

Mariana, natural y vecina de Toledo, tenía 27 años y estaba casada con un escultor, siendo una excepción en lo que a estatus social respecta en el mundo hechiceril, pues en el inventario de expropiación de bienes de su proceso se observa que poseía varias ricas telas, vestimentas y algunas joyas. Tenía además varias relaciones extramatrimoniales y se relacionaba con estas mujeres también encausadas con una posición social no tan acomodada, no sabemos si igualmente ejercían la prostitución o se trataba de relaciones meramente amorosas o sexuales recíprocas, aunque todo apunta a lo segundo, lo que no obsta para que el dinero y los regalos estuvieran también presentes. A pesar de su posición, en sus audiencias afirmaba dedicarse "a la labor", y además de ello parece que también extraía ingresos extra ejerciendo como hechicera o alcahueta. En los enredos en que esta mujer se vio envuelta según los testimonios de los testigos, siempre aparece dinero de por medio, aunque en este caso, como corresponde, las cantidades que se pagaban eran ligeramente más elevadas, posiblemente porque se tratara de mujeres de más alto estatus y posibilidades económicas. En la mayoría de los casos relatados por los testigos, se buscaba mantener la comunicación ilícita, por lo que en el caso de estas mujeres no parece que sea por prostitución, sino por mera atracción sexual o amorosa con estos hombres, como ella misma mantenía. En algunos casos quienes acudían a ella perseguían también lograr el casamiento con hombres con los que mantenían encuentros sexuales.

En estos entornos, en los que desarrollaban su "labor" las hechiceras amorosas, queda claro también cómo la picaresca era un elemento muy importante porque, al fin y al cabo, la hechicería era, en gran parte de los casos, un medio de vida o un complemento a los escasos ingresos de muchas de estas mujeres. En el proceso de fe de Francisca Caballero, abierto por la Inquisición de Toledo en 1753, ya citado anteriormente, encontramos un buen ejemplo de ello[446]. En él se recoge cómo dos vecinos de Talavera, Josepha Gómez y Miguel Redondo, jóvenes, de en torno a 20 años, aparecieron por propia

[445] AHN, Inquisición, leg. 85, exp. 7
[446] AHN, Inquisición, leg. 83, exp. 5

voluntad para delatar a otra vecina, Francisca Caballero. La primera, casada, mantenía una relación extramatrimonial con Miguel, de la que sospechaba Francisca debido a las recurrentes entradas y salidas de Miguel en la casa de Josepha. Decidió entonces Francisca ofrecerse a ambos, por separado (con la finalidad, por supuesto, de cobrar su servicio doblemente), a darles un remedio para conseguir seducir al otro. Así inició su trato con ellos como hechicera alcahueta, llevando a cabo diversos remedios que incluían el uso del menstruo y semen en las comidas ofrecidas al ser querido, prometiendo que de tal modo conseguirían su objetivo. Esto lo relataron ellos mismos en sus testimonios, y al tiempo afirmaron que fue sólo la curiosidad la que les movió a aceptar el ofrecimiento del relato de tales remedios, que no lo pusieron en práctica y fue finalmente la instancia del confesor lo que les hizo confesar ante la Inquisición debido a la advertencia de que de lo contrario no les concedería la absolución.

Tanto Josepha y Miguel, como otros vecinos llamados a testificar, así como varios párrocos, definen a Francisca, alias *la Fandanga*, como una mujer con carácter, con problemas con su marido, bebedor habitual, y que había causado "alboroto" en los barrios en los que había vivido, llegando a ser expulsada tanto de las parroquias como de las propias villas a instancia de varios párrocos por tal escándalo y su afán por los "enredos". Su fama no era buena y sus propios vecinos la caracterizan como una "buena alhaja", prohibiéndole muchos la entrada en sus casas, que solía tener la costumbre de frecuentar. Por lo demás poco se sabe de ella además de que tendría más de 50 años, y, según lo que les cuenta a varios vecinos, había vivido en Orán (lugar en que dijo haber aprendido magia negra de un judío de aquellas tierras) donde había tenido una relación con un hombre. En general se presentaba como curandera y, sobre todo, hechicera amorosa, como las anteriores y, como se sabe por su fama, vinculada al mundo de la "lujuria".

No obstante, las hechiceras no sólo intervenían en el ámbito de las relaciones extramatrimoniales, aunque sin duda podría considerarse que constituían su ámbito de actuación principal, pero también intervenían en relaciones socialmente aceptadas para transformar sentimientos. Uno de estos casos es el que aparece en el proceso contra la citada Cebriana Escobar, viuda de 40 años residente en Toledo y dedicada a la hechicería amorosa como complemento a los escasos ingresos que su oficio de costurera debía proporcionarle. En este proceso, relacionado con otras hechiceras acusadas ante el tribunal –entre ellas María Romero, con la que se relacionaba Cebriana–, se habla de una vecina de ambas, Isabel Fernández, que sufría maltratos por parte de su marido y acudió a la supuesta hechicera, María, para lograr algún medio que terminara con aquel calvario,

muestra de cómo, efectivamente, la creencia en que las hechiceras podían dominar los sentimientos y transformarlos de muy diversas formas queda patente. Como era de esperar, la hechicera le propone un (supuestamente) eficaz remedio según el relato de la propia Cebriana:

> "… y le preguntó a la declarante que que la apasionava y ella la respondió que tenga de tener si Dionisio a jurado a la cruz de su espada me ha de dar un castigo que me acuerde del toda mi vida y la dicha Maria Romero la dixo que no tuviese pesadumbre que ella dispondría que en lugar de darla dicho castigo la quisiese mucho y a otro dia por la tarde de aver sucedido lo referido volvió la dicha María Romero a la casa de la dicha Isavel Fernandez de Escobar en donde ya vivía la testigo y la dixo que es a dicho hombre le quitase unos cavellos de donde pudiese y alguna parte de su ropa para que ella dispusiese el remedio para que no la diese el castigo referido y la quisiese con estremo…"[447]

Sin duda el dominio del amor, la pasión y el sexo eran uno de los objetivos principales de la hechicería, los ejemplos son realmente muy numerosos, como se ha podido comprobar en las páginas previas. Ahora bien, dentro de esta hechicería encargada de dominar sentimientos y pasiones, en menor medida existía también la creencia en el control de otro tipo de sentimientos no tan positivos a través de los hechizos.

El citado proceso de María Bajo es un ejemplo representativo de la creencia en la posibilidad de manipular sentimientos a través de la magia y los hechizos. Un testigo relata el siguiente acontecimiento en el pueblo:

> "…Y demás de lo espresado dize oyó a Manuel Nogueros vecino de la ciudad de Toledo (quien vive en casa de Manuel Severino Bacas que está junto al hospital de afuera de dicha ciudad) que estando en esta dicha villa acudía con frecuencia a la casa de dicha María Baxo y que abrá como unos ocho años que le dieron en ella unos dulces los que comió y que restituyéndose este a su casa se alló con la novedad de aborrecer en sumo grado a su mujer la que antes estimó y quiso la que le parecía tenía una cara y figura de un [de]monio y las orejas como si fueran de mulo lo que le motivó a maltratarla así de palabra como de obra puniendola muchas veces la mano y aviendo estado en animo fixo de quitarla la vida por el grande aborrecimimento que la tenía quien estuvo más de quatro o cinco meses insulso sin saber lo que exejutava atriuió dicho Don Manuel sobre facto de aver comido los dulces que le dieron en casa de dicha María Bajo, quien está notada de poco asustada en el obrar y viéndola los

[447] AHN, Inquisición, leg. 87, exp. 11, f. 11 v.

tios de dicho Don Manuel en aquella forma dispusieron viniese a esta villa donde estuvo algunos días y aviendo después de ellos vuelto a su casa en contra a su mujer con el mismo semblante que tenía antes de su accidente pasandole enteramente su aborrecimiento"[448]

No es el único caso, pero quizá sí el más representativo en ese testimonio de cómo se creía en la capacidad de las brujas y hechiceras para manejar a su antojo, no sólo el amor, sino cualquier tipo de sentimiento, también su opuesto, el odio, el aborrecimiento, hacia otra persona. En este caso, el hechizo se atribuye a un alimento, unos dulces, como ya se comentó, fuente habitual para realizar tanto hechizos como maleficios. La aversión que tal hechizo generó en este hombre hacia su mujer, según cuenta el testigo, llegó al mismo maltrato, especificado como físico y psicológico.

Y este tampoco es un caso único, sino que en numerosas ocasiones pueden encontrarse procesos en los cuáles, entre acusaciones de brujería, hechicería, o pacto diabólico, aparece el maltrato "justificado" bajo injerencias de poderes sobrenaturales con los que el maltratador pretendía exonerarse de culpa. Por ejemplo, en el proceso de Juan Antonio de Roda, iniciado por el Tribunal Inquisitorial de Corte en 1764 por hechicería y pacto diabólico, aparece un hombre natural de Barcelona y vecino de Madrid, antiguo subteniente de un regimiento, casado y con una niña de pocos meses, el cual, según su testimonio, vivía de pedir limosna. Él mismo se delató ante el inquisidor como artífice de un pacto diabólico. El confesante afirmaba que una noche, cansado de su vida miserable, y maldiciéndose así mismo, a su mujer y a su hija, invocó al Demonio en la propia calle, (eso sí, resguardado de la vista de cualquiera, según puntualiza). El Demonio, según su relato, apareció a su llamada en forma de un hombre cubierto con unas vestiduras y sombrero que impedían verle el rostro. Afirmaba que en unas cinco ocasiones había tenido encuentros y charlas con el Demonio en extrañas circunstancias que le nublaban los sentidos y el entendimiento, rodeadas de oscuridad y en las que a menudo no era consciente del tiempo transcurrido ni del espacio circundante. El Diablo, a cambio de ofrecerle venganza de su penosa situación y de cuantos le habían causado mal, así como el aumento del dinero conseguido con la petición de limosna, le indujo, según narró, a renunciar a la fe católica, convertirse en su siervo y hacer cuanto le ordenase. Él aceptó e incluso llegó a afirmar que era la voz del Demonio la que incitó un episodio de extrema violencia en el que, según su propio testimonio él mismo intentó matar a su propia hija

[448] AHN, Inquisición, leg. 82, exp. 21, f. 3.

golpeándola repetidamente, una hija hacia la que previamente había demostrado gran desprecio, al igual que en el caso de su mujer a quien afirmaba haber empujado a cometer "prácticas ilícitas y deshonestas" (posiblemente, según se desprende del testimonio, la prostitución) para el mantenimiento de la familia, a lo que al parecer ella se había negado sufriendo también la ira del hombre[449].

Así pues, la brujería, la hechicería, el pacto diabólico, muchas veces servían de "justificación", de estos sujetos, ante sí mismos o ante los demás, de los malos tratos hacia sus familiares, aprovechando la creencia en que estas fuerzas sobrenaturales eran capaces de manipular hasta tal punto los sentimientos o actitudes de los sujetos. De hecho. buen ejemplo de ello es la terrible descripción que ofreció el citado hombre, Juan Antonio de Roda, hablando del maltrato a su bebé de tan sólo unos meses, supuestamente inducido por fuerzas diabólicas:

> "...es la ocasión, aprobechate de ella y comprehendiendo que le decía que la matase [el Diablo], tomo un cuchillo y por no tener punta con el mango le dio con bastante fuerza en la caveza a la niña y reparando que no hacia efecto, llevado de la maior iracundia, la azoto y dio de golpes con zapatos y con lo que encontró a mano y la dexo, y subiendo después su madre no la noto nada y el confesante la dixo havia despertado llorando y no nada de lo que había hecho con ella, y como admirado el confesante de la ninguna impresión y efecto considerando que si con el se hubiera hecho solo lo del mango del cuchillo, sería capaz de dexarle en el sitio, salio aquella noche y imboco en la forma que tiene antes dicho al Demonio para saber en que dependía no haver muerto la niña…"[450]

Este brutal testimonio de maltrato da cuenta de hasta qué punto llegaba la credibilidad de esta sociedad, aún en el siglo XVIII, en la capacidad de las fuerzas sobrenaturales llegando al punto de responsabilizarlas de terribles acontecimientos para eximirse de culpa y ser utilizadas como chivos expiatorios. En este caso no se trata de un hechizo o un maleficio, en los cuales, en última instancia, como se explicó en el primer capítulo, intervenía el Demonio, sino que era éste el que actuaba de forma directa, según el confesante que, de este modo pretendía descargarse de la culpa de tan terribles acciones.

[449] AHN, Inquisición, leg. 1868, exp. 4.
[450] *Ibid.*, s.f.

No es coincidencia la elección de este último caso para concluir este epígrafe. Se cierra con él un apartado de este capítulo dedicado a los ámbitos de acción de la hechicería vinculados a la magia blanca, por un lado, curativa, por otro lado, amorosa. Sin embargo, estas actuaciones mágicas no siempre eran tan inofensivas como pudiera parecer. El Diablo se deslizaba en todas las suertes de prácticas que han sido analizadas, con independencia de los fines de las mismas. El mundo de la hechicería y la brujería no estaban completamente separados, de la misma forma que no lo estaban la magia negra comúnmente asociada a las brujas y la magia blanca habitualmente atribuida a las hechiceras. Se trataba de realidades que se entremezclaban, de la misma forma que se consideraba que en cualquier acción sobrenatural o mágica de este tipo podía haber intervención demoníaca, apareciendo esa fuerza oscura y malvada capaz de convertir una acción con una finalidad aparentemente positiva en un terrible acontecimiento.

Comúnmente se han clasificado dentro de la llamada magia blanca las prácticas asociadas a la conocida como hechicería amorosa. Se considera magia blanca, un tipo de magia que busca lograr un efecto positivo, como por ejemplo el amor del ser querido. Sin embargo, no siempre era tan inofensiva, y no son extraños tampoco los casos en los que se busca lograr este cariño del amante o el matrimonio con él o ella… a costa de causar daño o la misma muerte a su actual pareja, mujer o marido. Así pues, se trata de realidades entremezcladas, en las que las fuerzas del bien y el mal, la bondad y la maldad, no siempre quedaban tan claramente diferenciadas, sino que en el momento en que intervenía la magia, los hechizos, los maleficios, la manipulación de emociones, del cuerpo y de la mente, tanto los objetivos buscados como sus consecuencias, combinaban el bien y el mal. Ambos planos correspondían a facies con que las gentes expresaban hasta dónde estaban dispuestas a recurrir para lograr controlar sus emociones y voluntades o las de sus allegados y vecinos.

3. De la ejecución del maleficio y el hechizo a sus efectos reales e imaginarios

Si hay un elemento común a todas las prácticas mágicas, brujeriles y/o hechiceriles que se han analizado en las páginas precedentes este es, precisamente, el elemento que hace de ellas reales y que les otorga la capacidad de generar un efecto: la creencia y firme convicción social de que tales acciones, conjuros, hechizos, maleficios o poderes mágicos tenían repercusiones reales y tangibles sobre la vida humana, sobre la

salud, los sentimientos, y las propias posesiones del hombre (animales, alimentos, cosechas, etc.). Esta creencia que contribuye a explicar el fenómeno de la brujería con una importancia primordial, –que no siempre se le ha otorgado en la historiografía–, es la sugestión. En el fondo, también esa es una herramienta de dominación. De ello eran conscientes las propias personas que fueron consideraras hechiceras y brujas

En un sugerente y muy interesante estudio de Cecilio Paniagua, en el que la ciencia médica y la psicología se combinan para intentar explicar ciertas realidades históricas, el autor propone, precisamente, cómo para comprender el fenómeno de la brujería es esencial el reconocimiento del poder de la sugestión, incluyendo la autosugestión[451]. La lectura de los procesos inquisitoriales castellanos por este tipo de causas pone de manifiesto cómo es, efectivamente, la sugestión un elemento primordial, pues explica, no solo situaciones de histeria colectiva como el conocido caso de Zugarramurdi, que mediante este fenómeno se podría comprender[452], sino muchas situaciones cotidianas que continuaban siendo realidades presentes en la vida cotidiana de los hombres y mujeres del siglo XVIII.

Este autor explica cómo la brujería siempre ha producido una ambivalencia intensa en el ser humano: por una parte, miedo y odio, por otra fascinación y secreta admiración, fruto de la cual el poder que ostentaban las brujas aún en esta época era enorme, pero cuyas raíces hay que buscar precisamente en el funcionamiento de la mente humana. Esta mente humana intenta, de forma no deliberada, sumergir lo temible en el inconsciente, pero lo reprimido siempre tiende a escapar y lucha por manifestarse de alguna manera. Precisamente la idea del Demonio representa un ejemplo primordial del retorno de lo reprimido, un fenómeno de sobra conocido por los psicoanalistas: en la figura del Demonio se muestra tanto un malévolo instigador a la satisfacción de los instintos como un ser sobrenatural que castiga cruelmente al hombre por dicha satisfacción.

---

[451] CECILIO PANIAGUA, "Psicología de la brujería…", *op.cit.*, pp 160-171.

[452] El autor explica cómo una de las manifestaciones más extremas de la sugestión es "el trance autohipnótico en que se revelan contenidos que el sujeto no posee en su sistema consciente y que parecen incomprensibles o contrarios a su personalidad ostensible", de manera que esto fue lo que ocurrió en "tantos casos de confesiones públicas de brujas, en las que en una atmósfera de acusaciones mutuas acababan convenciéndose de su participación en imaginarios aquelarres, verbalizando sus fantasías, al principio sin coerción física alguna. Tenían alucinaciones visuales de naturaleza conversiva. En su peculiar estado de regresión psicológica y receptividad ante la ascendencia de figuras de supuesta autoridad (similar a la experimentada en los síndromes de Estocolmo de la era actual) se contagiaban los temas de su patología emanados, a su vez, de la fantasmagoría infantil". CECILIO PANIAGUA, "Psicología de la brujería…", *op.cit.*, p. 161.

De este modo, el Diablo se convierte en una proyección de los conflictos psíquicos del hombre entre las pulsiones de los instintos y la censura moral. Se trata de un mecanismo psicológico para facilitar el manejo de los impulsos malévolos que crean culpa y vergüenza al hombre y que se asimilan mejor cuando se proyectan en un ser externo y se representan como "tentaciones del Diablo", y no flaquezas o rasgos propios. Al Demonio y sus secuaces, las brujas, (con un eminente carácter femenino, pues como se ha explicado en el primer capítulo, se consideraba a la mujer más propensa a la malignidad y la caída en la tentación diabólica), se atribuían también las catástrofes de origen desconocido y todas las enfermedades cuya etiología se escapaba al conocimiento humano en este momento, puesto que el ser humano tolera mal la sensación de ignorancia y pretende darle una explicación, ya sea natural o sobrenatural, facilitando así la comprensión y la vida del mismo.

En este caldo de cultivo demonológico, tanto los padecimientos biológicos, como psicológicos y muchos otros elementos desconocidos para el momento, parecen encajar en esta psicosis colectiva en la que las enfermedades y muertes se atribuían a influencias sobrenaturales malignas, al igual que acontecimientos negativos como una mala cosecha, la muerte de un animal, o cualquier otra desgracia. Los propios médicos aludían, ante patologías inexplicables, a sucesos de naturaleza brujeril. Ya indicaba Feijoo cómo:

> "…las enfermedades extraordinarias, apenas alguna vez dexan de tomarse por señas de maleficio o posesión. De esto tienen la mayor culpa los médicos indoctos, que cuando ven síntomas de que no hallaron noticia en los pocos libros que leyeron, y no alcanzan la causa ni el remedio, echan la culpa al Diablo y llaman por auxiliares las armas de la Iglesia"[453].

A ello se añade la persecución inquisitorial que, si bien fue menos intensa en España que en la Europa más allá de los Pirineos de los siglos XV al XVII[454], aún existió en pleno siglo XVIII, como muestran los procesos castellanos que aquí se están analizando. Así pues, ante un ámbito culto, elitista, e institucional, que reforzaba la idea de la presencia de poderes malignos en la vida cotidiana del hombre castellano, con más razón las gentes analfabetas creían a pies juntillas en los poderes malignos de la bruja (así

[453] FEIJÓO, B.J: *Theatro critico universal, o discursos varios en todo genero de materias para desengaño de errores comunes,* Madrid, 1759, p.107.
[454] Sobre la magnitud de la caza de brujas en la Europa moderna ver LEVACK, B. P.: *La caza de brujas…op.cit.,* pp. 45-53.

como los discutiblemente benignos de la hechicera), pudiendo ser fácilmente sugestionadas en este contexto cultural adquirido[455].

Los ejemplos que pueden encontrarse en los testimonios de los testigos de los procesos de fe inquisitoriales castellanos de este siglo XVIII son realmente muy abundantes y ricos en lo que se refiere a este fenómeno de la sugestión, y dan cuenta de cómo los poderes atribuidos a brujas y hechiceras hacían mella y producían unos resultados reales en sus supuestas víctimas de muy diferentes formas. Uno de los ejemplos más claros del efecto de la actividad de brujas y hechiceras que con más claridad muestran la presencia de sugestión es la impotencia masculina, un tema realmente recurrente en las acusaciones de brujería en estos procesos inquisitoriales.

Esta denuncia hacia la bruja o hechicera por causar impotencia era muy habitual en parejas de recién casados tal como previamente se ha analizado. Un caso muy representativo puede encontrarse en el citado proceso de Ana Díaz y Agustina Álvarez, madre e hija de Castañar de Ibor, acusadas, tanto por curar como por "dar maleficio" en 1741 ante el Tribunal Inquisitorial toledano[456]. Es realmente abundante en este proceso el número de parejas de recién casados que relatan supuestos hechos sobrenaturales relacionados con la celebración de su boda y atribuidos a estas dos mujeres. En la mayoría de los casos se trata de parejas que no invitaron al convite o negaron la participación en algún modo en el evento a Ana, Agustina o ambas. Tras el enfrentamiento, enfado, o simplemente tras ser conscientes del hecho de no haberlas invitado (y el temor que ello generaba en el pueblo por su fama), relataban no haber podido "consumar el matrimonio", bien en la noche de bodas o incluso durante días, semanas o meses. Todo ello pese a describir en muchos de los casos un gran amor por su pareja, pasión, o ganas de que llegara aquella noche previamente hasta verse afectados por tal "maleficio".

Debido a la abundancia de casos con similares características la relación de las brujas con el maleficio a los recién casados en el ámbito de la consumación del matrimonio resulta especialmente interesante. Tiene relación con los sentimientos de los recién casados y es importante a la hora de analizar este tipo de relaciones y la atribución a la bruja de estos males. Entre los síntomas relatados que les impedían consumar el matrimonio: la mayoría refieren una gran "melancolía" o "tristeza" que les impedía

[455] Ver en relación con la importancia de la imaginación y la construcción cultural del imaginario de la bruja y sus poderes: BRIGGS, R.: ""By the strength of fancie": witchcraft and the Early Modern imagination", en *Folklore*, 115, 2004, pp. 259-272.
[456] AHN, Inquisición, leg. 85, exp. 4.

consumar el matrimonio, otros incluso signos de enfermedad física como pesadez, escalofríos, sudores, dolores de cabeza, etc.; en algunos casos situaciones "extraordinarias" como el gran peso de la ropa de cama que se les caía a una pareja de recién casados y no podían levantar, también se incluían alucinaciones y finalmente en la mayoría de casos se describía un "aborrecimiento" repentino e inexplicable hacia la pareja.

En todos los casos la solución a tal circunstancia no se producía hasta que acudían a Ana y Agustina para que realizaran la pertinente curación (mediante ensalmos, cruces, sahumerios y en ciertas ocasiones uso de prendas o pelos de los afectados). En este caso, las causantes del maleficio tenían el poder para deshacerlo también, la magia negra y blanca confluyen en su persona, y la hechicería y brujería también, como ya se había explicado que sucede con bastante frecuencia. Es destacable, además, que en todos los casos se consigue la curación de los afectados.

Hay que tener en cuenta que en este momento las relaciones matrimoniales no siempre se producían como resultado de una relación amorosa de libre elección[457]. Si bien es cierto que en los dos últimos tercios del siglo XVIII proliferaban, especialmente en la clandestinidad, matrimonios desiguales de jóvenes que, por amor, contraían matrimonio a espaldas de sus familias o tutores[458], aún abundaban los casos en que los individuos se veían condicionados en la elección matrimonial por los intereses y objetivos de la familia, que podían ser de tipo económico o patrimonial, entre otros y que, por supuesto, era una estructura asimétrica en la que quedaba patente la superioridad masculina[459].

En este contexto se entiende que las incertidumbres o incluso el disgusto o rechazo del reciente matrimonio se manifestaran entre los recién casados de muy diversas formas. En ocasiones los problemas sexuales de una pareja se achacaban a un maleficio debido a que públicamente quedaba de este modo justificado el no haber podido consumar el matrimonio frente a la deshonra que produciría en la voz pública el hecho de que se debiera a otro tipo de causas naturales. En otras ocasiones, tan habitual era la creencia popular en que las brujas y hechiceras tenían este tipo de habilidad o poder para maleficiar

[457] Sobre la combinación de sentimientos e intereses en el matrimonio del siglo XVIII ver BOLUFER, M. (Dir.): *Mujeres y modernización: estrategias culturales y prácticas sociales (XVIII-XX),* Madrid, Instituto de la mujer, 2008, pp. 80-86.

[458] CHACÓN JIMENEZ, F. Y MÉNDEZ VÁZQUEZ, J.: "Miradas sobre el matrimonio en la España del último tercio del siglo XVIII", en *Cuadernos de Historia moderna*, 2007, 32, pp. 61-85.

[459] Ver también AMELANG, James S.: "Actitudes populares hacia la familia en la Europa Moderna: la evidencia autobiográfica" en CHACÓN JIMÉNEZ, F., HERNÁNDEZ FRANCO, J. y PEÑAFIEL RAMÓN, A. (eds.): *Familia, grupos sociales y mujer en España (siglos XV-XIX).* Murcia, Universidad de Murcia. Seminario Familia y élite de poder en el reino de Murcia. Siglos XV-XIX, 1991, pp. 137-147.

y causar impotencia en las parejas de recién casados, que cualquier enfrentamiento con la bruja causaba un enorme temor que derivaba en sugestión en la "víctima" dando lugar a este tipo de problemas sexuales. Este elemento, el de la sugestión, queda muy patente en el momento en que todas las víctimas de Ana y Agustina supuestamente sanaron tras la disculpa ante las ofendida o el sometimiento a sus supuestas curaciones, las cuales, lejos de efectos físicos, tenían una repercusión psicológica sobre aquellos que se creían afectados por los poderes de la bruja.

Similar es el caso de Isabel Payo, alias *la Fruncida*, acusada ante el Tribunal Inquisitorial de Toledo en 1758[460]. Viuda de 70 años y con fama de maléfica en su pueblo, sembraba el temor entre sus vecinos de la Puebla de Montalbán. Entre otros maleficios (y curaciones, pues como Ana y Agustina, Isabel también aunaba ambos tipos de magia maléfica y benéfica), se le atribuía el de causar impotencia en los hombres del pueblo. Concretamente, en su proceso se narra cómo un mozo labrador del pueblo, al que "la tía Fruncida" había pedido un poco de trigo, se había atrevido a negárselo por ser de su amo, y no de su propiedad. Debido a ello (o eso pensaba él mismo y sus vecinos) desde el momento en que se casó y durante el espacio de nueve meses había quedado impotente. Se decía que "la tía Fruncida" ya había llevado a cabo esta maldad en otras ocasiones con otros hombres del pueblo en sus bodas, por lo que se dio por hecho que ella era la responsable.

Los vecinos de Valera de Arriba, municipio conquense, tampoco escapaban de los maleficios de la bruja entre los recién casados, sobre lo cual existe noticia en un proceso abierto por el Tribunal Inquisitorial de Cuenca en 1795[461]. Una mujer llamada por mote *Cambrila* y otras dos apodadas *Princesas*, madre e hija, fueron acusadas de maleficio, especialmente por estar…

> "…causando algunos daños maiormente quando hai alguna boda en los hombres como a sucedido son Juan Manuel Raiz con el hijo de Juan de Blasco, con el que llaman el tonto de la Isidora, con Crisanto Chumillas vecino de Valera de Abajo y por ultimo es boz común en todo el pueblo de que estas mujeres son brujas, tanto que quando se casa alguno tiene que regalarlas so pena de esponerse a padecer algunos daños…"[462]

[460] AHN, Inquisición, leg. 93, exp. 5.
[461] ADC, leg. 631, exp. 7697.
[462] *Ibid*. f.1.

Queda claro como en este municipio la creencia en que la existencia entre ellos de brujas con poderes para maleficiar era motivo de temor puesto que, se recalca, entre los supuestos males que causan, está especialmente representado el de causar impotencia a los recién casados y por ello debían mantenerlas contentas. Uno de los casos de los afectados se relató en el proceso de la siguiente manera:

> "Dijo que con motivo (…) que se casó Deonisia Ibañez con el dicho Chrisanto Chumillas en Valera de Abajo oyó decir el que declara que pasando el dicho Chrisanto por la puerta de las Princesas que seria como a las dos de la tarde poco mas o menos advirtió novedad en su cuerpo y de consiguiente por la noche no pudo usar del matrimonio que esto se lo ha oydo el que declara a la dicha Deonisia que en el dicho dia de la boda fue una de las Princesas a que le diesen alguna cosa de la casa de los novios y diciendo el dicho Chrisanto que no la diesen cosa alguna le dijeron los que se hallaron presentes que ignora quienes fueron darla alguna cosa porque estas mujeres no tienen buena fama y no haviendole dado nada se presume las causadoras del daño recibido que ignora los nombres..." [463]

La sucesión de acontecimientos parece evidente. En primer lugar, en el pueblo vivían unas mujeres con fama de bruja y poderes sobrenaturales maléficos, con fama especialmente de poseer capacidad para causar mal a los recién casados, generando de este modo un temor generalizado que sembraba el caldo de cultivo para la sugestión. En segundo lugar, una pareja del pueblo contrajo matrimonio y ese mismo día ofendieron a una de estas mujeres al negarles sus peticiones (que habitualmente se basaban en algo de comida del convite), por lo que el "móvil" queda claro tanto para la pareja como para los vecinos. Finalmente, algunos vecinos advirtieron a la pareja de que debían condescender a las peticiones de estas mujeres porque, de lo contrario, podían sufrir las terribles consecuencias de su ira, generando aún un temor y predisposición mayor en la pareja de recién casados. No es de extrañar, que la escena siguiente estuviera protagonizada por la imposibilidad de "hacer uso del matrimonio" en una pareja que ya habia sido advertida de las temibles consecuencias que el descontento de estas mujeres podía generar, todo ello en un entorno en el que la creencia en la capacidad de las brujas para causar impotencia era un hecho aceptado y temido.

Tan interiorizadas estaban estas creencias y temores que, como antes se señalaba, los propios médicos contribuían en el fomento, transmisión y mantenimiento de estos

[463] *Ibid*, f. 3.

temores entre las clases populares. Es el caso de Agustina Maldez, alias *la tía Tinilla*, una mujer de cerca de 70 años, viuda, natural y vecina de la villa de Tinajas, sospechosa de maleficio en el proceso que se abre contra ella en la Inquisición de Toledo en el año 1784[464]. En su caso fue el propio cirujano de la villa quien, creyendo haber atendido a un paciente aquejado de maleficio, denunció el caso. Según su relato, su paciente enfermó por haber intentado comprar unas alforjas a un precio bajo a esta mujer, a quien le pareció injusto, anunciando ella por aquella afrenta el temido "ya te acordarás" que tanto se repite en los casos de brujería castellanos y que solía seguirse de algún tipo de maleficio según la creencia popular[465].

Tras este suceso, afirmaba el hombre haber perdido sus partes pudendas y encontrarse muy enfermo. El propio cirujano dio credibilidad a la teoría del maleficio como causa de tales males pues no encontraba otro origen y, como remedio a estos, llegó a aconsejarle, ir a disculparte con *la tía Tinilla*. Así lo hizo el enfermo y fue a ofrecerle unos alimentos que compartió con ella en su mesa, tras cuya comida salió curado y repuesto. De nuevo, como en el caso anterior, encontramos la importancia de la credibilidad incluso del propio cirujano del pueblo, cuya reputada opinión, por supuesto influía y fomentaba este tipo de creencias, dando lugar a que un hombre, tan convencido de que aquella mujer con fama de bruja podía causarle impotencia, que como tal así lo había sentido y que, del mismo modo, el hecho de contentar a la mujer podía revertir su mal.

Este cirujano de Tinajas no era, ni mucho menos, una excepción entre los médicos que atribuían a un maleficio una enfermedad o problema cuya causa y tratamiento desconocían, apuntando a causas sobrenaturales en lugar de admitir que sus conocimientos no alcanzaban a conocer la enfermedad aquejada por el paciente. De hecho, son especialmente recurrentes los casos en que se da este hecho vinculado al ámbito de disfunciones sexuales, pues el conocimiento en la época sobre este tipo de cuestiones era muy limitado. Así, al igual que lo hizo este cirujano, también el médico de Uclés atribuyó una impotencia al maleficio de una hechicera, Ana María García Lozano,

[464] ADC, leg. 624, exp. 7579.

[465] Lo mismo sucedía en otros lugares de Europa. "La palabra hablada producía miedo. Aunque muchos comentarios se hacían impulsivamente, sin apenas mala intención, la persona que los recibía en ocasiones pensaba una y otra vez en ellos, interpretándolos como una o más amenazas. La amenaza pronunciada al descuido era considerada como una variante de la maldición en toda regla". QUAIFE, G. R.: *Magia y maleficio…op.cit,* p. 211.

cuyo proceso inquisitorial fue abierto en Cuenca en 1772. En este caso el delatante apoyó su versión y defendió la existencia del maleficio por respaldo de la opinión médica:

> "…la persona de Anna María García Lozano, natural de Pedernosa y vecina de esta villa de Uclés, mujer de Benito Galbez por tenerme maleficiado en partes naturales, habiendo precedido las experiencias medicinales por médico facultativo y este haver declarado ser de conocido maleficio…"[466]

El testimonio del delator y supuestamente afectado por tal maleficio de impotencia, se torna especialmente interesante a la hora de explicar el funcionamiento de la sugestión que se producía en este tipo de casos al ser preguntado por el motivo que tenía para decir que la dicha Ana María le tenía maleficiado:

> "Dijo que los motivos que le asisten son que avrá trece a catorce años poco mas o menos aviendola solicitado a acto torpe y consentido esta hallándose en la casa de la misma solos cerrada con llave la puerta de la calle constituidos en un quarto de la habitación de arriba abierta la puerta de este, antes de executar el acto venéreo que fue en el suelo, le dijo la dicha deje usted traeré un poco de ropa para ponerla por cavezera que con este pretexto empezó de una parte a otra por el quarto (…) de cuyo trasteo y tardanza el solicitante entró en bastantes rezelos (…) y colocada dicha Ana María en el suelo sobre una estera en postura natural para el acto torpe, teniendo dicho Lucas su miembro viril apto y en disposición para dicho acto, lo mismo fue tocar con el a las partes vergonzosas de la referida Ana María que de improvisso se le quedó dicho miembro frío, sin movimiento, y como muerto; que el declarante viendo esta novedad, que en su vida le avia ocurrido, la dijo: muger, yo no se que pueda ser esto, aquí ai novedad, pues yo jamas he experimentado tal cosa: a que ella nada respondió."[467]

Esta circunstancia en la que el delatante sospechaba que algo sobrenatural sucedía, volvió a repetirse, según el testigo, lo que confirmó la sospecha de que la incapacidad para mantener relaciones sexuales con la mujer seguramente se debía a maleficios o hechizos realizados por esta:

> "Que pasados ocho o diez días bolvió a solicitarla y cerrados y puestos en el mismo lugar y forma (….) de repente sentir la misma novedad de arriba, cuya inhabilidad o frialdad total le

[466] ADC, leg. 618, exp. 7469.

[467] *Ibid*. f.6 y 6v.

duraba por algún tiempo, que estrañando ya mas esta reiterada novedad, indignado y formalizado dicho Lucas con grande desazón que sentía dentro de sí, la dijo: muger, esto no es por bien, esto es cosa de echizo, con otras semejantes palabras de esta especie que todo se le repitió y la recargó por tres a quatro veces a que ella nada respondió. Y que siendo assi que el deponente tuvo por espacio de unos diez y seis meses trato frequente ilícito con ella, jamás pudo completar ni empezar el acto venéreo, pues siempre al ir a executar el acto, lo mismo era tocar sus partes femineas con el miembro viril que este repentinamente quedarse inhábil, frío y como muerto, a excepción de una noche, que (…) la respondio el declarante (…) mira Ana María, si tengo de llegar a ti ha de ser con la condición que te has de desnudar de un todo, que ella asintió y en efecto desnuda de un todo reservándose sobre si sola la camissa tuvo en poco tiempo por dos veces copula completa (…) con ella, sin sentir novedad ni embarazo alguno de las en otras ocasiones experimentados con la misma (…)[468]"

Así pues, el declarante narró cómo dedujo que la mujer le tenía hechizado o maleficiado, sospechando, según sus propias palabras "si en la ropa pudiera tener algún hechizo". Ante tales sospechas el tribunal preguntó de qué modo podía haberle maleficiado Ana María. A tal pregunta el hombre respondió:

(….) dijo que a luego que entró en rezelo de que la dicha le tenia como echizado, advirtió que ella arrojaba siempre mal olor excepto las dos veces arriba expuestas en que tubo complemento con ella del acto carnal cuyo pestífero olor le parece salía de las partes vergonzosas de la referida comunicándose al miembro viril, ropas y camissa del deponente en tanto (…) grado que le apestava y percebia clara y palpablemente hasta llegarlo también a percebir su difunta muger a quien dice le fue preciso enterar de todo lo que le sucedía que presume se daría un algún unto en dichas sus partes vergonzosas la tal sin que pueda dar sobre este particular mas noticia, siendo cierto que en su salud y persona no ha sentido ni experimentado jamás por lo dicho el más leve daño, detrimento ni otra novedad alguna excepto el impedimento referido…."[469]

No es habitual disponer de un testimonio tan detallado del por qué estos hombres se consideraban impedidos para mantener relaciones sexuales por supuesto maleficio, y por ello resulta en este caso de especial interés. Habría que añadirle la manera en que, posteriormente, en su testimonio, añadió que acudió a la mujer para que le sanase y de forma inmediata y por un tiempo, se sintió curado y capaz de mantener relaciones

[468] *Ibid*. f.6 y 6v.
[469] *Ibid*. f.6 y 6v.

sexuales. Con ello tendríamos el relato de un hombre que, intentando mantener relaciones ilícitas con una mujer de mala fama, empezaba a sospechar de ciertas actitudes suyas que concluyeron en la incapacidad, reiterada, de mantener relaciones sexuales con ella durante años, hasta el punto en que, creyendo que en sus ropajes podría residir el maleficio, despojándola de ellos logró mantener dichas relaciones.

Igualmente, se convenció de que el desagradable olor que la mujer desprendía de sus "partes vergonzosas", podía estar relacionado con algún tipo de "unto" en dichas partes que generaba tal efecto en él (lo que claramente se explica por la creencia popular en torno a la aplicación por parte de las brujas de ungüentos mágicos en tales zonas). El hombre, por tanto, estaba firmemente convencido de que su disfunción eréctil estaba relacionada con hechizos o maleficios de esta mujer, cuya creencia quedó reforzada por la opinión del médico que lo atendió, lo cual, probablemente, terminara efectivamente por afectarle en una reacción psicosomática.

Otro ejemplo de este tipo de reacciones arraigadas en la credibilidad en las capacidades de la bruja, que derivaban en la sugestión del afectado con este tipo de síntomas puede encontrarse en el proceso abierto contra Inés Cacha en la Inquisición de Toledo en los albores del siglo XVIII (1697-1701)[470]. En el proceso, uno de los testigos, Joseph Sánchez, hombre casado, reconoció haber mantenido relaciones tanto con María como con Inés, las hijas de *la Cacha*, y como luego pretendieron que se casase con Inés, pero él se negaba por estar ya casado, las "expresadas se irritaron y juraron se avian de vengar del declarante". A los pocos días se "sintió ligado", impotente y seguro de que madre e hijas eran las causantes de tal estado porque las ofreció dinero por desligarle, pero respondieron que se negaban, además añadió que había oído que Inés le dio a su marido unas peras maleficiadas, lo que más adelante corroboró otro vecino.

Los relatos y detalles sobre cómo las supuestas brujas causaban impotencia a los hombres eran muy variados. En ocasiones se describe un problema de erección, pero en otros, directamente, se alude a la desaparición de los genitales, lo cual es bastante habitual. En el proceso de Manuela Herrera, abierto en 1780 por la Inquisición toledana por hechicera y maleficios llega a describirse cómo esta mujer, con fama de bruja y hechicera, les quitaba a los hombres sus "partes pudendas" y las guardaba en su casa colgadas en la espetera[471]. El propio párroco de Lillo, de donde esta mujer era vecina, aludió al episodio sobre el hombre al que esta mujer dejó "raso de sus partes viriles",

[470] AHN, Inquisición, leg. 83, exp. 6.
[471] AHN, Inquisición, leg. 88, exp. 10.

"asegurando la dicha Manuela las tubo colgadas en la espetera". Según el testimonio de otro vecino la propia Manuela alardeó de tal hazaña y capacidad utilizándola como amenaza para conseguir sus propósitos al decirle al citado Nicolás "que la referida Manuela se echó a reir y dijo [que] no solo las partes de aquel, sino tantas que vinieran; y tu Nicolás bien me puedes dar el rosario pues de no acerlo yo sabré la que e de ejecutar contigo"[472].

Ante los testimonios de hombres que, no sólo no podían completar sus relaciones sexuales, sino que directamente se veían privados de sus "miembros viriles", el temor era grande, y también lo era la sugestión. Y de este modo se justificaban muy diversos problemas, como en el proceso de Francisca de Vela y otra mujer, vecinas de Quintanar de la Orden en 1784[473]. El caso comienza con la denuncia de un hombre que contó que tres años atrás vivía en una casa de su padre una mujer llamada Juana, a la que tuvo que despedir para que viviera allí una cuñada de su padre, lo que Juana se tomó muy mal, al igual que su madre Francisca, por lo que esta última, dándole tres palmadas en el hombro amenazó que se habría de acordar de ella, lo que se tradujo en que su padre se quedó sin miembro viril, sin poder mantener relaciones sexuales ni orinar con normalidad. A continuación, se comentó en el pueblo que varios hombres se hallaban sin sus partes viriles e impedidos para el matrimonio debido a los maleficios de estas dos mujeres. Cuando el cura del pueblo dió cuenta de la situación comentó cómo estas mujeres tenían fama de vida deshonesta y tratos ilícitos con estos hombres y que estaban enfermas de "morbo galico" por lo que, efectivamente, los hombres que trataban con ellas, quedaban impedidos de sus partes, pero no por maleficio sino por enfermedad, aquejados de sífilis, una enfermedad muy contagiosa[474].

Este tipo de sugestión se veía fomentada por el hecho de que socialmente era más aceptable que tal impedimento sexual se debiera a un maleficio de la supuesta bruja que

[472] *Ibid*. s.f.
[473] ADC, leg 624, exp. 7564.
[474] Algunos autores, de hecho, han otorgado una gran importancia a la sífilis en particular en lo que respecta a acusaciones de brujería hacia mujeres. Quaife alude a que, dada la baja opinión que ya se tenía de las mujeres y la creencia de que la brujería podía causar enfermedades, la llegada de la sífilis en las postrimerías del siglo XV, indica, incrementó de modo importante la angustia de los hombres, su antagonismo hacia las mujeres y las acusaciones de brujería hacia las mismas. Indica que esta enfermedad, causante de deterioro físico y mental, en cierta fase "podía provocar alucinaciones y depresión, ambas dominadas generalmente por una sensación de persecución". Al mismo tiempo, puesto que se contraía por medio de las relaciones sexuales, a menudo ilícitas con una mujer, la culpabilidad, la angustia, y las propias consecuencias mentales de esta enfermedad, se unían creando un temor a la portadora, y añadimos, un elemento sugestivo, que derivaba en la acusación hacia la bruja como causante sobrenatural como chivo expiatorio. QUAIFE, G. R.: *Magia y maleficio…op.cit,* p.113.

a una enfermedad provocada por encuentros sexuales indebidos según la moral de la época, lo que, unido al desconocimiento de las vías de contagio de este tipo de enfermedades y sus características, terminaba con este tipo de acusaciones y la credibilidad y aceptación social de las mismas. En muchas ocasiones se daba, de hecho, un autoconvencimiento de que los maleficios de la bruja eran los responsables y causantes de una actitud moralmente reprobable, pues, como anteriormente se indicaba, la relevancia de la figura del Demonio y sus secuaces estaba estrechamente vinculada a la necesidad del hombre de proyectar las pasiones e instintos que consideraba inaceptables en un ser o poder externo. Un ejemplo claro de este tipo de caso puede encontrarse en el proceso de Francisco González.

Francisco González era un sastre vecino de Cuenca que en 1702 fue acusado ante el Tribunal Inquisitorial de esta ciudad por hechizos[475]. En este caso una mujer, previamente, según los testimonios "recoxida y honesta", que en el aquel momento le era infiel a su marido con un vecino, atribuyó sus deseos carnales a la manipulación de su voluntad a través del uso de una piedra imán por el mero hecho de habérsela mostrado. Es muy interesante su propio testimonio:

> "Le enseño una piedra del tamaño de un huevo envuelta en un papel escrito (…) e inmediatamente dicho Francisco empezó a querer tener actos deshonestos con esta y la empezó sin decirla una palabra a querer tocar los pechos y resistiéndose la rompió un cordón de seda negra que trahe al cuello en que trahe una imagen de nuestra señora del Pilar muy pequeña engastada en plata sobre dorada y echo mano el dicho Francisco a querer levantar los guardapieses para lograr su gusto y la rompió los corchetes del todo y esta se sentó para resultarse y le amenazó que como tenia tal atrebimiento, que si tuviera una escopeta le tiraría (…) y a cosa de una ora de que se fue dicho francisco sintió esta en si tal afición a el que se moria por verle siendo así que antes de ver la dicha piedra y tenerla en la mano como lleva dicho no le tenia afición ni más cariño que a los demás hombres del mundo y por espacio de dicha ora y pasada era tanta la afición y impulso que tenia de verle que si lo lograra le parece lo abrazara y esta se reprimia y bolbia a la misma afición y ansia andando como loca por toda la casa buscando por donde verle y en alcanzando a verle le dava golpe a esta la consideración, yo a este hombre? Por qué? (…) y luego bolbia a morirse por el y dicho Francisco conocio de las veces que esta solicitaba verle por ventanas y pasando a su casa en pretexto de ver a su

[475] ADC, leg. 562, exp. 6979.

muger que le quería y también en el mirarle y el (…) se hacia el esquibo, sin darse por entendido..."[476]

"…y tres días después de lo referido se echó esta en la cama perdida de ansias por dicho Francisco batallando entre si para reprimir la pasión y se azotaba con una soga por si lo causaba la naturaleza y estar esta algo rezia y nada bastaba y estando esta con estas pasiones en la cama llegó dicho francisco a berla y la dijo que luego estaría buena (…) y sentía esta a su vista alivio y sin hablar ni decirla cosa de cariño llego a esta como si fuera a su muger y tuvo lo que quiso de ella sin tener libertad para obiarlo sin estar en si y acabado este acto dijo dicho Francisco muy jactancioso que haya yo logrado esto?..."[477]

La sugestión, probablemente fomentada por este hombre para lograr sus objetivos, que efectivamente consiguió, era tan fuerte que la propia criada de esta mujer, de tan sólo 13 años, creía estar "enamorada" de este hombre, tanto por los relatos de su ama como por el hecho de que él aseguró que tenía la capacidad para que ella le quisiera. El mismo marido, después de, aparentemente, enterarse del *affair* de su mujer, tras maltratarla, propinarle reiteradas palizas y encerrarla en el piso alto de la casa con amenazas de muerte, se convenció cuando su mujer le contó de dónde provenían sus "sentimientos", supuestamente ajenos a su voluntad y debidos a un hechizo de Francisco. El marido llegó a persuadirse de que no era culpa de ella y acudió con ella a un confesor que les aconsejó dar cuenta al Santo Oficio.

Queda claro también en este caso cómo la sugestión podía otorgar un poder muy importante a brujas (y brujo, en el citado caso) sobre sus víctimas para lograr sus intereses sobre ellas. Puede encontrarse un caso representativo en el proceso bajo el nombre de Antonio Sedeño Gómez (aunque es el delator, no el delatado) ante la Inquisición de Toledo[478]. Se trata del caso de un hombre que se sentía hechizado por una mujer, a la que denunció como bruja por provocar sus males amorosos. Argumentaba que sus dolores le impedían trabajar, que sólo se calmaban cuando conversaba o trataba con ella, y afirmaba que ella le había dicho que él no iba a ser hombre casado porque sentía una gran pasión por él y lo quería para ella.

Cuando él la acusó a ella públicamente ante los vecinos, en unas ocasiones ella negó que fuera quien le "ha puesto" así, en otras dijo saber qué mujer le había causado

[476] *Ibid*.ff.2-3.
[477] *Ibid.* ff. 3 v. y 4.
[478] AHN, Inquisición, leg. 96, exp. 8.

tal mal, pero cuando estaban a solas, cuando él, después de pedirle que le curara sin éxito, le pidió perdón a ella, ésta le dijo que aún tendría que suplicar mucho más. Aparece en este punto un dato interesante, y es que el hombre creía tan firmemente en que los poderes de la bruja eran capaces de causarle tal estado, que, en un primer momento el enfrentamiento fue violento (la amenazó con molerla a palos), pero al ver, o creer que por ello su estado había empeorado, llegó a pedirle perdón de rodillas, acudir a ella y ofrecerse a hacer todo lo que ella deseara. La supuesta bruja, al mismo tiempo, cuando estaban a solas, daba a entender que tenía algún poder sobre él, pero nunca públicamente, de hecho, demostró enfado cuando él la acusó ante otras personas y dijo que se lo haría pagar. De nuevo este caso es por tanto un buen ejemplo de cómo la sugestión concede una gran ventaja, poder y control de la bruja sobre sus víctimas para lograr sus objetivos o deseos, un poder que se analizará en mayor detalle en el siguiente capítulo.

Las brujas y hechiceras, que en su mayor parte no creían en sus poderes –y así lo afirmaban en muchos casos en sus audiencias ante el tribunal–, sino que utilizaban estos estados de sugestión y la credibilidad de sus vecinos para llevar a cabo sus planes, cubrir sus necesidades o alcanzar sus deseos, fomentaban este tipo de pensamientos y reacciones. En algunos casos, por ejemplo, utilizaban la oscuridad, la noche, para fomentar esa sugestión como supuestamente hacía Ana Marín, acusada en 1760 ante el Tribunal Inquisitorial de Toledo junto a otras mujeres por hechicería, brujería y maleficio[479].

En uno de los relatos sobre sus supuestos poderes, se refleja cómo hizo aparecer unos gusanillos (que como se ha explicado más arriba, habitualmente se consideraban signo inequívoco de maleficio) que salieron del cuerpo de un enfermo y que daban muestra de la retirada del hechizo o maleficio que había llevado a cabo, pero no dejó acercarse a los presentes para que pudieran ver a la luz los gusanos. Por otro lado, parece que era común que las hechiceras dijeran algo del estilo "hija, buena vienes" (en este caso aparece como tal en el proceso de María Bajo[480]) cuando llegaba el enfermo y antes de que dijera nada, seguramente para impresionar, como si tuvieran algún don de la adivinación, y aprovechando lo evidente: la circunstancia de que normalmente si alguien las iba a visitar o a requerir sus servicios era porque estaba enfermo. Pero a los testigos parece que les causaba gran impresión este hecho, lograba su propósito, ganaba

[479] AHN, Inquisición, leg. 90, exp. 10.
[480] AHN, Inquisición, leg. 82, exp. 21.

credibilidad y fomentaba la sugestión para que los remedios aplicados surtieran mayor resultado, en ocasiones a través del efecto placebo.

También las adivinas comúnmente utilizaban este método de las hechiceras. Por ejemplo, Catalina de Osses y Orobia, una gitana acusada y penitenciada por el Tribunal Inquisitorial de Toledo en 1721 por sortilegios, que también se ha citado en relación con este tipo de habilidad, utilizaba siempre el mismo método: se acercaba a la "víctima" en la calle y se ofrecía a leerle su suerte. Normalmente daba algún dato sobre las preocupaciones de su objetivo para que la tomaran por adivina. En varias ocasiones abordó a mujeres afirmando que sabía que tenían una "pasión oculta", o un amante secreto y, muchas veces, como en el caso de las delatantes, acertaba, pero no por su poder adivinatorio sobrenatural sino por lo cotidiano del hecho, de lo cual se servía para sus fines[481].

Por supuesto, en todos estos presuntos casos de brujería, hechicería y supersticiones de todo tipo, la imaginación jugaba un papel primordial. Un ejemplo representativo puede encontrarse en el proceso de María Maeso, acusada ante la Inquisición de Toledo por superstición en 1745: se trata de una mujer que hizo un "embeleso"[482]. Estando hospedada en casa de unos familiares durante la noche de San Juan, a las 12 de la noche cogió un orinal con agua, estrelló en él un huevo y tras rezar a San Juan, pidiendo que de aquel orinal saliera un navío, levantó la tapa que cubría del orinal y descubrió un navío, visto y descrito por todos los presentes con todo lujo de detalles, conformando la yema el casco del barco y la clara todos los demás elementos del mismo. Aquello produjo un gran escándalo, y habiéndose confesado uno de los presentes con su confesor, este le informó de la necesidad de comunicar aquello al Santo Oficio, por lo que así lo hizo.

No es nada extraño que la imaginación fomentara este fenómeno sugestivo que hacía ver figuras en agua o en ciertos reflejos, por el contrario, era bastante habitual. En el ya citado caso de Antonia Monedero, varias mujeres afirmaban haber visto en una redoma figuras de galanes y otras imágenes; en el de Francisco Baez y Lucía de Rojas una gitana corroboró que cierta enfermedad se debía a maleficios mediante el uso de un papel que echó al agua y en el que los presentes, probablemente sugestionados, luego creyeron ver la representación de lo sucedido[483]; y en el caso de Gregoria de Alfonso Pata,

[481] AHN, Inquisición, leg. 92, exp. 23.
[482] AHN, Inquisición, leg. 90, exp. 4.
[483] AHN, Inquisición, leg. 82, exp. 20.

según un testigo una mujer del pueblo envió a un hombre, supuestamente hechizado por Gregoria, que acudiera a Daimiel a visitar a una mujer le mostraría un espejo en el que, al mirarse, vería quién le había hechizado[484].

Claramente la imaginativa posee un papel principal en la visualización de estos elementos, de hecho, es el caso de María Florín, vecina de Villaseca y acusada por maleficios ante el Tribunal de Toledo en 1778 por su propio marido que le atribuía acontecimientos sobrenaturales, como animales que se le aparecían en la noche, figuras negras, fuerzas extrañas que le impulsan a pedirle perdón, además de causarle enfermedades y dolores, entre otras cosas. Tras la declaración del marido, el propio cura envió una valoración del testimonio del denunciante y aludió a que le consideraba mala persona, timorato, "en exceso caviloso", que maltrataba a su mujer, con gran imaginación, expuesto a penurias climatológicas y gran soledad en su trabajo y por ello propenso a sufrir enfermedades debidas a la dureza climática e imaginar animales extraordinarios en un medio en el que abundaban los animales salvajes y en el que la soledad alimentaba la imaginación[485].

Si bien no aparecen casos excesivamente abundantes en los procesos castellanos, lo cierto es que la presencia de ciertos animales, no siempre salvajes, sino más cotidianos como perros o gatos, se asociaba con la presencia o la acción maléfica de la bruja. Ya indica Quaife cómo en los siglos XVI y XVIII los animales eran tenidos especialmente como *familiares*, es decir, demonios inferiores que ayudaban a la bruja o hechicera en sus actividades. Él teoriza sobre la común presencia de estos animales de compañía en las mujeres ancianas comúnmente relacionadas con la brujería: estas mujeres, debido a su soledad, indica, trataban a estos animales como a un miembro de la familia más, puesto que les servían como compañeros y los trataban como amigos. Por ello, explica, en el País Vasco se creía que a las brujas se les asignaba un sapo especial que se encargaba de llegar a cabo sus actividades malévolas, un sapo que podía transformarse en ser humano o en otros animales. De ahí derivaría, según el autor, el arraigado convencimiento de que las brujas y magos eran capaces de transformarse en mamíferos, aves e insectos, convirtiéndose en fuentes de posibles terrores para los campesinos: perros vagabundos, gatos, sapos, ratas y moscas podían ser agentes de algún poder malévolo o una forma bajo la cual se presentaba ese mismo poder[486].

[484] AHN, Inquisición, leg. 82, exp. 5.
[485] AHN; Inquisición, leg. 86, exp. 10.
[486] QUAIFE, G. R.: *Magia y maleficio…op.cit,* pp.62-63.

Vinculados a la imaginación estarían también los sueños, cuya importancia se ha puesto en numerosas ocasiones de manifiesto en relación con el fenómeno de la brujería, especialmente en las grandes persecuciones[487]. En Castilla encontramos un ejemplo representativo en el citado proceso de fe de Francisca Varriales[488]. En su caso la principal denunciante es una vecina que acusó de diversos maleficios a Francisca tras un enfrentamiento con ella, incluyendo la muerte de su bebé. El tema de los sueños entra en juego, porque al parecer, según su marido, Juana en cierta ocasión, después de un enfrentamiento despertó en medio de la noche tras lo que parecía una pesadilla, abrazándose a su marido muy nerviosa, diciendo que estaban agarrándola y se la querían llevar. Ninguno de los dos, atenazados, según su relato, por un gran temor, pudo dormir en toda la noche, y a la mañana siguiente la realidad de lo sucedido aparentemente se confirmó al descubrir en la mujer los muslos llenos de cardenales y los habituales "pellizcos" que dejaban fuera de lo onírico la horrible experiencia:

> "….que habrá tres años que estando marido y muger acostados, acaecio que como a la hora de media noche avajo despertó dicha su muger asustada dando vozes, agarrándose a su marido, pidiendo la favoreciesse, porque la tiraban con violencia para sacarla de la cama, y que puestos en la verdad y no pudiendo ver a nadie, se atemorizaron y estuvieron sin poder volver a reconciliar el sueño y la llenaron a la muger a golpes y pellizcos en manera que por la mañana reconociéndola los muslos los tenia llenos de cardenales y como desfallecida de ellos y del susto y como si la hubiesen azotado con disciplinas, que es lo que se le ha ocurrido…"[489]

Junto con este factor de lo onírico, otro elemento con gran influencia en la creación de este tipo de sugestiones tiene que ver con el ámbito infantil. En los procesos inquisitoriales, los relatos infantiles, aderezados con la ferviente imaginación de los niños, eran los que en esta época aún seguían ofreciendo datos sobre brujería en la línea de lo sucedido en Zugarramurdi[490]. Quizá el ejemplo más representativo de este tipo de testificaciones infantiles vinculadas a acusaciones por brujería en este contexto castellano del siglo XVIII es el que puede encontrarse en el proceso de Isabel Payo, alias *la*

[487] Según Quaife, la incapacidad de separar el sueño de la realidad de la vigilia es el factor crítico en la acumulación de saber popular sobre las brujas, una incapacidad que se debería tanto a disfunciones individuales como a condicionamientos culturales. QUAIFE, G. R.: *Magia y maleficio…op.cit,* pp.242-243 Ver también DAVIES, O.: "The nightmare experience..."*op. cit.,* pp. 181-213.
[488] AHN, Inquisición, leg. 97, exp. 6.
[489] *Ibid*. s.f.
[490] HENNINGSEN, G.: *El abogado de las brujas…op.cit.*

Fruncida, vecina de la Puebla de Moltalbán, acusada de hechicería en Toledo en 1758[491]. En este caso, al final de proceso, y cuando la mujer ya había sido llevada a la fuerza a Toledo para ser reprendida (tras haberse negado en numerosas ocasiones a acudir a declarar afirmando que antes se "echaría a un pozo"), aparece un testimonio muy interesante de una niña llamada Calixta. Era una muchacha de 14 años, expósita, que, según su testimonio, se había criado en sus primeros días en el Hospital de la Santa Cruz de Toledo, posteriormente sacada de allí por un familiar de *la Fruncida*, y a los pocos meses llevada por la anciana a vivir con ella, con la que estuvo durante toda su vida hasta que, al ser apresada por el Santo Tribunal, había sido devuelta de nuevo al hospicio.

Lo que sucedió fue que, en una de sus confesiones, la muchacha afirmó ser bruja y narró al confesor una detallada historia que hizo que éste no le diera la cédula de confesión, sino que la llevara ante el Santo Oficio. La chica afirmaba que Isabel, su mentora durante tanto tiempo, era una bruja y que ella misma había sido testigo y partícipe de muchos de los acontecimientos extraordinarios que habían sucedido en aquella casa durante su estancia: supuestamente había visto a Isabel pasar por un agujero por el que no cabía más que la cabeza de un niño, tras untarse con un aceite; la había visto elevarse por los aires y salir volando delante de varias lavanderas afirmando que iba a otro pueblo a visitar a unos parientes; la había intentado untar a ella misma con dos ungüentos distintos, (aunque ella se negó), con la promesa de que con ello aprendería, de adulta, a volar; había encontrado junto a una nieta de Isabel una tinaja que la mujer escondía de ellas, dentro de la cual la nieta de Isabel habría hallado según su relato miembros viriles pertenecientes a varios hombres casados de la villa, los cuales cita, a los que devolvía los miembros a cambio de bienes. Además, tras recibir la noticia de que sería prendida por el Santo Tribunal, y preocuparse mucho por ello, Calixta había oído sobre la casa mucho ruido de panderos y sonajas e Isabel se había esfumado toda la noche; e igualmente, había desaparecido también junto a su nieta tras untarse ambas con los ungüentos durante toda una noche regresando Isabel sin la niña.

Éste es quizá el testimonio más completo sobre la descripción de una bruja tal como culturalmente se había construido su imagen que aparece entre los procesos castellanos del siglo XVIII, y procede de una niña. Los testimonios de niños en procesos de brujería en este periodo histórico son muy escasos, pero también los que ofrecen las más completas descripciones de una bruja en cuanto a las características, poderes y

[491] AHN, Inquisición, leg. 93, exp. 15.

prácticas sobrenaturales de la misma. No es coincidencia que proceda de un testimonio infantil. En Zugarramurdi la delación fue a voz de una adolescente y los testimonios de los niños alimentaron el imaginario sobre la brujería.

Cierto es que, en este caso, más de un siglo más tarde, y a diferencia de lo sucedido en el pueblo vasco, la Inquisición decidió que, al no citarse otros testigos adultos que presenciaran los acontecimientos relatados por la niña, y teniendo en cuenta su corta edad, se archivaban en el proceso contra esta mujer, pero no se tenían en cuenta, y, por tanto, la causa quedaba cerrada. Sin embargo, y aunque su testimonio no influyera en la decisión del tribunal y en la pena impuesta a Isabel, tiene una gran relevancia porque da muestra de cómo bien entrado el XVIII se mantenía el ideario de la bruja del siglo XVI, que sólo los niños reproducían como real, pero que los adultos debían tener en mente al menos como imaginario para enseñárselo a unos niños que, por ser analfabetos en su mayoría, debían de haberlo escuchado de sus mayores.

4. Las buenas y malas artes

Este capítulo ha permitido realizar un análisis de las prácticas, ámbitos de acción y efectos de tales acciones de la hechicera y de la bruja, muchas veces diferentes, otras tantas entremezcladas, pero en cualquier caso elemento fundamental para comprender la construcción de la imagen de la bruja en la Castilla del siglo XVIII, así como constatar que tal arquetipo retroalimentaba, a su vez, la realidad y ésta distaba de la simplicidad, lo que no permite hacer siquiera una clara distinción entre magia blanca y negra, como tampoco se puede hacer de forma absolutamente nítida entre hechicería y brujería.

En el primer capítulo se aludía a la dificultad de la elaboración o la asignación de un concepto y definición a la bruja castellana, cuestión que permite poner de manifiesto con mayor intensidad este análisis de las características y las prácticas de la bruja y la hechicera, en adelante ya comprendidas como parte y todo de una misma realidad por cuanto habitualmente tanto sus elementos definitorios como sus habilidades, capacidades o supuestos poderes sobrenaturales, como se ha comentado, aparecían combinados en una misma persona con fama tanto de bruja como de hechicera.

Algo similar sucede con la magia blanca y la magia negra, pues aunque habitualmente se han clasificado dentro de la primera las prácticas asociadas a la conocida como hechicería amorosa, no siempre era tan inofensiva ni buscaba un efecto

necesariamente positivo (o no para todos los implicados, al menos), y, tal como ha quedado patente, no son excepcionales los ejemplos en los que se busca lograr este cariño del amante o del ser querido a costa de causar daño a otra persona o al propio objeto de amor o deseo si no consentía en la relación buscada. Por tanto, se trata de realidades entremezcladas, en las que las fuerzas del bien y el mal, la bondad y la maldad, no siempre actuaban separadamente.

En el momento en el que intervenían la bruja y la hechicera, el maleficio se combinaba con el hechizo amoroso, la magia blanca con la magia negra, objetivos aparentemente inofensivos con otros dañinos y malvados, en favor siempre del fin perseguido por este poderoso ser, ya fuera la consecución de un favor o alimento ante cuya negación la bruja, contrariada, maleficiaba, ya se tratara del logro de la relación sexual o amorosa con el ser querido ante cuya negativa la hechicera podía acudir a conjuros que lo ligaban a ellas o le causaban algún tipo de mal.

Así pues, la hechicería y su supuesta magia blanca, en muchas ocasiones no dejaba de ser un atributo más de la brujería, convirtiéndose en dos realidades tan estrechamente relacionadas que no siempre es fácil dirimir sus fronteras, puesto que el vínculo que las une es la magia y, por ende, el poder que se interpretaba como fruto de la concesión del Demonio que, en última instancia, terminaba por asociarse a la magia negra y la bruja. Cruzaban así la curandera popular y la hechicera amorosa la delgada línea que las acercaba a la brujería y que, por lo tanto, convertía sus prácticas de naturales a sobrenaturales, y de inofensivas a amenazantes para la sociedad y a condenadas por Iglesia.

En cualquier caso, ya se trate de magia negra o blanca, lo cierto es que los procesos castellanos ponen de manifiesto que la magia y el arquetipo de bruja, y con más o menos matices de hechicera, estaba muy presente en la vida cotidiana y en la cultura popular y elitista del siglo XVIII. Los conflictos sociales muchas veces derivaban en acusaciones de brujería, los problemas cotidianos intentaban resolverse con hechizos, y las desgracias diarias, así como las pasiones y pulsiones ocultas se atribuían a maleficios, conjuros o figuras sobrenaturales. Los tribunales examinaban casos en que esta materia estaba en el epicentro.

Aún en el siglo XVIII, se imputaban a las brujas las capacidades de causar enfermedades, muertes, daños en animales, alimentos, cosechas, perjudicar el fruto del trabajo, dominar elementos naturales o realizar adivinaciones para sus malévolos fines. Igualmente, a las hechiceras y también a las brujas se las consideraba capaces, además de

causar enfermedades, de su opuesto, sanarlas, bien aquellos males causados por otra bruja o hechicera o bien los generados por ella misma, pues ambos poderes convergían a menudo en la misma persona, y también se creía que controlaban el mundo amoroso y el espacio de los sentimientos, pudiendo dominarlos y generar, tanto amor y deseo como odio o aborrecimiento a su "presa".

Ahora bien, para que se dieran todo este conjunto de prácticas, unas en base a objetos o rituales reales, como en muchos casos de hechicería, otras sólo existentes en la imaginación como en numerosos ejemplos de maleficio, debía existir en cualquier caso, tanto una cultura elitista como una cultura popular (retroalimentadas la una por la otra) al respecto acumulada durante siglos y aún muy viva, al menos a nivel de las clases bajas (de las que proceden la mayor parte de acusados y testimonios de los procesos castellanos) sobre el fenómeno de la brujería, así como un proceso psicológico que contribuyera al mantenimiento y reproducción de este tipo de creencias y fenómenos.

A nivel cultural, como se ha indicado, el arquetipo de la bruja anclaba profundamente sus raíces en la cultura medieval, e incluso en las del Mundo Antiguo, pero había conocido numerosas transformaciones fruto de apropiaciones contextualizadas en entornos, espacios y cronologías históricas. En Castilla la obsesión que había impulsado una furibunda represión en la Europa confesional se mostró con unas connotaciones específicas que explican su menor impacto, pero es un fenómeno aún por conocer en gran medida. Lo cierto es que la obsesión decayó en el Siglo de las Luces, aunque siguió teniendo una presencia digna de reseñar en los tribunales inquisitoriales. La preocupación no cesó a pesar de las disposiciones de principios del siglo XVII, tras el conocido caso de Zugarramurdi que tuvo lugar entre 1610 y 1614 y las aportaciones de Alonso de Salazar y Frías y Pedro de Valencia, respecto a la exigencia de probar la veracidad de las acusaciones[492].

Los procesos castellanos que estamos estudiando del siglo XVIII, a pesar de la importante presencia de averiguaciones y sumarias, mostraron menos rigor, es decir, simplificando mucho, se podría decir que se dictaron menos condenas y más benevolentes, a pesar de la abundancia de acusaciones. Sin embargo, las creencias sobre las prácticas y capacidades que propiciaba la hechicería y la brujería aún mantenían una profunda raíz en la cultura popular (que se refleja en los testimonios de los testigos). El maleficio seguía constituyendo una realidad para los vecinos de pueblos y ciudades de las

[492] ARMENGOL, A.: "Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico", en *Tiempos modernos. Revista electrónica de Historia Moderna,* 6, 2002.

clases populares, pero las élites y los tribunales apropiaban aún parte de las mismas e intervenían para someterlas a control.

En lo que respecta a los procesos mentales, la importancia primordial la ostenta la sugestión que, apoyada en la base de la tradición, cultura y creencia popular, convertía en cierto modo estas narraciones en realidades tangibles e incluso con efectos físicos verídicos. El poder de la imaginación era el que, en última instancia, insuflaba realidad a las prácticas mágicas de la bruja, era el encargado de hacer de ella un ente con poderes efectivos. La firme creencia que muestran todos los testigos de estos procesos castellanos en sus testimonios ante la Inquisición, que da muestra de lo asentada que estaba la figura de la bruja entre los hombres y mujeres castellanos aún en este siglo XVIII, convertía unas palabras en un maleficio, en ocasiones con efectos reales debidos a la sugestión; otorgaba a una serie de ingredientes, en principio inocuos, mezclados en un caldero, un efecto placebo con resultados tangibles para los enfermos; ataba a los nudos de las cintas de las hechiceras sus anhelos, pasiones o sentimientos… En definitiva, estas gentes, con sus creencias, contribuían a importar la figura de la bruja de la ficción a la realidad, incluyendo sus prácticas en su vida cotidiana.

Una vez descrita esta caracterización de la bruja y la hechicera castellana del siglo XVIII, junto con el análisis de sus prácticas y también de los resultados y efectos de las mismas, ficticios y reales, el siguiente paso de nuestro análisis se centra en determinar cuál era el papel de la bruja en su entorno, un entorno que hacía de ella un sujeto de carne y hueso, no un arquetipo. Con esto se estudiará también la respuesta que generaban las prácticas de la bruja en ese escenario social en el que se insertaba. Ambas cuestiones ocupan la atención de las siguientes páginas.

CAPÍTULO TERCERO

EL PAPEL DE LA BRUJA EN SU ENTORNO Y LA SOCIABILIDAD BRUJERIL

El perfil del arquetipo de la bruja y hechicera castellanas en el siglo XVIII junto con el análisis de las prácticas vinculadas a la brujería y la hechicería sirven como pilares a partir de los cuales avanzar en la comprensión de la realidad de la brujería en el citado contexto. Se trata ahora de profundizar en el papel que ejercía la bruja en su entorno social, es decir, de qué manera influía su trayectoria vital en la construcción de su imagen, en qué medida la bruja tenía un papel activo en su configuración y presentación en sociedad como tal, qué tipo de relaciones establecía con su entorno –tanto en el posible de sociabilidad *brujeril* como en el de los ámbitos de sociabilidad ordinarios en la vida cotidiana– y de qué forma manejaba y compartía, difundía o transmitía, o no, sus saberes y su imaginario.

El estudio de la brujería y la hechicería a través del análisis minucioso de cada proceso inquisitorial brinda al historiador la posibilidad de realizar una investigación pormenorizada de los elementos intervinientes en la configuración de la imagen y la realidad de la brujería en la Castilla del siglo XVIII. Se trata de ir más allá de las acciones y prácticas reales y supuestas de la bruja en el propio entorno comunitario en el que ella (o él) desarrollaba su vida, adentrándose la investigación en las implicaciones sociales y culturales de la presencia de la bruja en ese entorno vital y la construcción y percepción de su imagen. En esta perspectiva, se combina el análisis histórico y antropológico que hace del estudio de la trayectoria vital de la propia acusada un primer elemento indispensable para la comprensión de su caso, por cuanto contribuye a la asimilación (o no), la utilización y la proyección por parte de la protagonista de su concepción como bruja o hechicera y la percepción de la misma por parte de su entorno.

Son varios los autores que han incluido en sus análisis, o han basado los mismos, en los estudios de caso, y puesto de relieve la importancia de lo particular para abordar

este tipo de temáticas[493]. Anna Ebeler, una criada acusada en 1669 de asesinar a su señora con un plato de sopa envenenado es la protagonista y encargada de abrir el artículo que Lyndal Roper le dedica al estudio de la brujería y fantasía en la temprana Edad Moderna alemana[494]. El influyente estudio de Roper integra también el componente psicológico en el análisis histórico de la brujería. También Alison Rowlands, con gran interés por la perspectiva de género en el análisis de la brujería en la Alemania moderna[495], otorga su merecido protagonismo a los estudios de casos citando como "... that meaningful conclusions about the complexity and contingency of trials or their absence, based on an evaluation of a multiplicity of interdependent factors, are best reached at the level of the locality, or even the single trial"[496], y otorgando un papel preponderante en este estudio de casos a la trayectoria vital de la bruja.

A historiadores como David Sabean, el estudio de casos les ofrece la oportunidad de profundizar en la cuestión de la relación de la bruja dentro de los entornos sociales en los que desarrollaba su vida cotidiana. Sabean analiza "el sagrado vínculo de la unidad: la Comunidad a través de los ojos de una bruja de trece años"[497], que cobró protagonismo hasta componer uno de los capítulos de su obra *Power in the blood,* una declaración de intenciones y una excelente presentación sobre rica información que el estudio de un proceso de brujería ofrece al historiador desde múltiples puntos de vista.

En estos análisis de casos, habitualmente partiendo de procesos inquisitoriales relativos a acusaciones por brujerías y hechicerías, el estudio del brujo o bruja está estrechamente vinculado, en primer lugar, al análisis de la trayectoria vital de la persona estudiada. Es especialmente relevante cuando se busca la interrelación explicativa entre el fenómeno de la brujería y la hechicería, la superstición y la magia, con el ámbito social comunitario en el que la bruja se desenvuelve y las implicaciones culturales que el fenómeno tiene. Sabean, en su análisis vital del caso Anna Catharina, una muchacha acusada de brujería en 1683, realiza un cuidadoso estudio de los procesos de la construcción de su imagen como bruja. Un enfoque similar emerge del trabajo de Elaine

[493] Sobre la construcción de identidades Mónica Bolufer ha enfatizado la relevancia de las "estrategias de vida" en las formas de expresión y generación de la individualidad femenina. BOLUFER, M.: "Identidad individual y vínculos sociales en el Antiguo Régimen: algunas reflexiones", en DAVIS, C. (Coord.), *El otro, el mismo, biografía y autobiografía en Europa (XVIII-XX),* 2005, pp. 131-140.
[494] ROPER, L., "Witchcraft and Fantasy..." *op. cit.*, pp. 19-43.
[495] ROWLANDS, A.: "Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany", en *Past & Present*, 173, 2001, pp. 50-89.
[496] ROWLANDS, A.: "Telling witchcraft stories: New perspectives on witchcraft and witches in the Early Modern Period", en *Gender & History,* 2, vol.10, 1998, p. 298.
[497] SABEAN, D. W.: "The sacred bond of unity..."*op. cit.*, pp. 94-113.

G. Breslaw's sobre *Tituba, Reluctant Witch of Salem*[498], en el que realiza una relectura de la confesión de una de las tres primeras acusadas por brujería en Salem, constituyendo la reconstrucción de su trayectoria vital un elemento clave en la construcción de su propia narrativa en torno a la brujería. Igualmente, en un reciente estudio de John Demos que pretende interpretar la brujería de Nueva Inglaterra desde el punto de vista cultural, el análisis biográfico constituye un primer capítulo y pilar en el discurso de su obra[499].

El análisis de esta trayectoria vital desvela un elemento de no menor importancia: la bruja se convierte en sujeto activo en la construcción de una autoridad, poder y fama. Comúnmente se ha pensado que tal imagen partía únicamente de declaraciones y acusaciones, producto de la imaginación de los testigos, o de la pura invención con la intención de resolver, mediante el encarcelamiento o procesamiento del vecino, un conflicto social. Efectivamente, las pruebas en muchos casos eran muy escasas, y las historias estereotipadas, fruto de la malicia o ignorancia de los testigos, influyendo el papel de los odios de familia y el deseo infantil de haber participado en escenas misteriosas y horrendas. A ello se añade que los procesados, en muchas ocasiones, eran coaccionados y torturados, mientras que las acusaciones no eran investigadas. Paralelamente, la acción de las autoridades civiles y de los predicadores, junto con la intervención de la Inquisición, contribuyó a otorgar realismo y fomentar la implantación de este fenómeno en la sociedad como una realidad más de la vida cotidiana[500].

Frente a estas interpretaciones, el análisis exhaustivo de los procesos inquisitoriales castellanos del siglo XVIII ofrece un nuevo punto de vista. Todas estas razones aducidas para tratar de explicar la creencia en la brujería, y, por ende, las acusaciones hechas a determinadas brujas son exógenas a ellas mismas: serían los vecinos, la sociedad, la comunidad, junto con las instituciones eclesiásticas, las que crearían de una u otra forma el fenómeno de la brujería y lo transferirían a algún caso concreto. Sin embargo, aquí se plantea la posibilidad de que sea la bruja partícipe de la propia creación de su imagen. La bruja muchas veces parece crear su propia historia, desarrolla en torno a sí su propio mito, configurando su personalidad como bruja en su entorno. Provoca y permite que sus vecinos imaginen/asuman las capacidades sobrenaturales que posee, emergiendo así, de un poder imaginado una autoridad real.

---

[498] BRESLAW, E. G.: *Tituba, Reluctant Witch of Salem: Devilish Indians and Puritan Fantasies*, Nueva York y Londres, New York University Press, 1996.
[499] DEMOS, J.: *Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture of Early New England",* New York, Oxford University Press, 2004.
[500] HENNINGSEN, G.: *El abogado de las brujas....* p.202.

Ahora bien, del mismo modo que la bruja y la hechicera no vivían aisladas, tampoco siempre actuaban solas. Para poder comprender realmente cuál es su papel en la comunidad, cómo se producía esta construcción de su imagen y fama, no puede dejarse de lado el tercer elemento a analizar: las relaciones establecidas entre brujas y, sobre todo, entre las brujas y su entorno familiar y vecinal, relaciones estas habitualmente más olvidadas que el mítico aquelarre al que muchas veces se han restringido los estudios sobre las relaciones entre brujas[501]. El aquelarre no es el único contexto en el que la bruja se podía socializar con otros seres de tal naturaleza y quién sabe si con el mismo Demonio, sino que existían otras formas posibles de establecer vínculos con Satán –como el pacto realizado en privado mediante ciertas ceremonias–, con otras brujas y hechiceras lejos de las reuniones campestres nocturnas –por ejemplo, en torno a la lumbre del hogar de una de las participantes–, y también una sociabilidad más cotidiana en el entorno de lo no-mágico, en el comunitario y vecinal.

Finalmente, este análisis de las relaciones sociales de las brujas lleva a un cuarto elemento a analizar sobre el papel de la bruja en su entorno: la transmisión de saberes. La producción y, sobre todo, la transferencia de saberes, son elementos clave para comprender el gran impacto del fenómeno de la brujería y la hechicería en la Castilla del siglo XVIII, así como el papel que ésta ejercía en su entorno. Esta difusión de conocimientos, como se expondrá en las siguientes páginas, contribuyó además a la pervivencia de la bruja y la hechicera en la cultura popular, tanto en el caso en el que ésta utilizaba sus conocimientos como oficio, como forma de vida, como cuando se servía de la imagen de la bruja o fomentaba la misma.

Todos estos elementos analizados de forma conjunta y estrechamente interrelacionada sirven para lograr una comprensión más completa y profunda del papel de la bruja en su entorno, ahondando más allá de las prácticas analizadas en el capítulo previo. Empezando por la vida de la bruja, su participación activa en la construcción de su imagen, al mismo tiempo vinculada a sus relaciones mágicas y mundanas, de las cuales se servía, paralelamente –consciente o inconscientemente– para la difusión de conocimientos y la permanencia social y temporal de la figura de la bruja y la hechicera, se procurará lograr una mayor comprensión del fenómeno en la Castilla interior dieciochesca. Será, al mismo tiempo, el eje sobre el que gravitará el último capítulo: ante el papel desarrollado por la bruja, se analizará cuál es la respuesta del entorno.

[501] Sobre el aquelarre ver LISÓN TOLOSANA, C.: *Las brujas en la Historia de España*, Temas de Hoy, Madrid, 1992, pp. 125-139.

1. Experiencia de vida y trayectoria vital

Uno de los más interesantes datos que pueden encontraste en los procesos inquisitoriales como fuente a partir de la cual estudiar la brujería castellana en época moderna es la trayectoria vital narrada por el propio acusado o acusada. No siempre se tiene la suerte de disponer de este tipo de información puesto que para ello es necesario que se llevara a cabo la audiencia del acusado y que esta parte del proceso se conserve. En numerosas ocasiones sucedía que el proceso quedaba suspenso sin que el acusado fuera apresado y se recogieran sus audiencias, las cuales, cuando se producían, reunían, entre otras, interesantes informaciones como el punto de vista del acusado sobre los cargos que se le imputaban, el transcurso de su vida, con informaciones como su edad, estado civil, lugar de nacimiento, datos sobre sus familiares, educación, viajes al extranjero y el resumen de su trayectoria vital.

Mayoritariamente, en este tipo de informaciones sobre la vida del acusado, se muestra el prototipo de una persona de baja condición: nacimiento en un determinado municipio, infancia en el hogar paterno y materno (salvo en casos de orfandad), trabajo en el campo desde temprana edad, matrimonio a partir del cual, normalmente en el caso de las mujeres, se producía la única mudanza de su vida a la casa conyugal, en la misma localidad o una cercana, y pocos movimientos más relevantes. Pero, incluso en estas vidas "mundanas" (o precisamente por serlo) pueden encontrarse datos que contribuyen a comprender el fenómeno de la construcción de la bruja, puesto que en algún momento había comenzado su fama como tal, y muchas veces esto parece que se producía en estrecha relación con esta trayectoria vital (en momentos de mayor pobreza, a partir de la viudedad, etc.). No obstante, encontramos también algunos ejemplos muy representativos en los que la trayectoria vital presentaba ciertas peculiaridades, en las cuáles hay una estrecha relación con la propia construcción de la imagen de la bruja. Así, en numerosos casos una llamativa trayectoria vital estaba plagada del enriquecimiento de conocimientos y contactos con diferentes entornos, culturas y personas que, seguida de una caída en desgracia, culminaba haciendo de estas personas inteligentes actrices que construían conscientemente su fama de hechiceras o brujas apoyadas en los conocimientos adquiridos en esa trayectoria vital para así propiciar su supervivencia. Por todo ello es la experiencia vital uno de los elementos de especial interés al analizar la construcción de la bruja y el papel por parte de la misma.

Son numerosos los procesos recogidos en los tribunales inquisitoriales castellanos de este siglo XVIII que ofrecen información de interés para la cuestión que preocupa a este capítulo. Cada uno de ellos podría analizarse como estudio único, pero es aconsejable concentrarse en aquellos más ricos y aplicar enfoques comparativos que permitan recomponer los grandes rasgos del fenómeno. Un excelente ejemplo ofrece el caso concerniente a Antonia Monedero, una mujer que fue acusada de brujería, hechicería, superstición y pacto expreso con el Demonio, entre otros cargos, ante el Tribunal Inquisitorial de Corte y juzgada y condenada por tales delitos en 1745[502]. Su caso evidencia la relevancia de la experiencia de vida de la bruja en su construcción como tal.

En la condena de esta mujer se incluyeron las penas habituales en este tipo de sentencias: además de la salida en auto público de fe con insignias de embustera, sortílega, San Benito y soga al pescuezo, amén de la confiscación de sus bienes, se incluyó el destierro al que también se la condenó; no sólo se la expulsó de Madrid, sino también de Murcia y Valencia, y es que ya había sido condenada por los tribunales de estas ciudades. Además, esa mujer llevaba tras de sí una curiosa historia vital que hace de su caso un buen ejemplo de bruja construida por sí misma y, por tanto, un ejemplo de experiencia vital y construcción de identidad "disidente" en la España moderna. En el relato judicial es difícil discernir lo que pudo ser verdad o invención de una mujer que rondaba los 70 años cuando fue procesada e interrogada y que afirmaba tener ciertos problemas de memoria. Estos, no obstante, solían aparecer cuando era interrogada sobre los delitos que se le atribuían o sobre las condenas que le habían sido impuestas.

En su primera audiencia ordinaria, al ser preguntada por sus datos personales y el discurso de su vida, afirmó que había nacido en Caravaca, un municipio murciano, que hasta la edad de 13 años permaneció y se crio en la ciudad de Murcia junto a su madre; añadió que no sabía la edad que tenía y no se atribuía a sí misma más oficio que mantenerse de la limosna que pedía. A su padre, según explicó, no le conoció, pero sabía que procedía de un pueblo cercano a Murcia y había sido de oficio abogado, así pues, no se trataba de un campesino, sino de un hombre instruido con un oficio que le asignaba una cierta posición social. De su madre ofreció pocos datos, además de un nombre de apellido compuesto, Isabel García de Galindo, y su procedencia: Garnica, una localidad de Vizcaya. Aunque no conoció a sus abuelos maternos ni paternos, ni tampoco a la mayoría de sus tíos, mostró gran seguridad al afirmar "que todos los referidos sus padres

[502] AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 44.

y abuelos eran versales y coraterales que ha declarado han sido y son nobles hijos dalgo y christianos viejos"[503]. Añadió que muchos de sus familiares habían sido ministros del Santo Oficio, aunque este dato aparece en su intento de justificar las, para ella injustas, acusaciones que se cernían sobre ella. Además, al oficio de su padre se sumaba la hidalguía de algunos de sus familiares e incluso la posibilidad de algún cargo inquisitorial desempeñado por alguno de ellos, por lo que queda de manifiesto que, salvo que la rea hubiera mentido en todos sus datos familiares, no provenía de una pobre familia campesina. De sus hermanas, dos mujeres, también ofreció pocos datos. Era habitual en esta época que los presos a quienes se preguntaba por sus familiares declarasen tener escasa relación y noticia de sus hermanos, muchas veces por haber emigrado a otras localidades y por ser sus comunicaciones muy escasas. Sin embargo, Antonia añadió que al menos de su hermana mayor no sabía siquiera si tenía hijos porque "no han hecho caso de la declarante", por lo que se puede intuir ya algún problema familiar más allá del escaso contacto.

En todo caso, en concordancia con la posición de la familia, según contaba Antonia, asistía con su madre a fiestas y eventos como una corrida de toros celebrada en Madrid cuando contaba con 13 años de edad. En esta ocasión refirió que había conocido nada menos que al príncipe de "Armestad" o Darmstadt[504] que, según la propia Antonia, supuestamente se enamoró de ella, al verla en un balcón. Sin más datos que esos, lo cierto es que podría intuirse una buena posición de la familia de Antonia, con posibilidad de desplazarse a la villa y corte para asistir desde un palco a eventos y tener acceso a personajes tan distinguidos. Es fácil dudar del relato de una mujer de avanzada edad, que a sí misma se describe como "vieja y desmemoriada" y a la que se atribuían hechizos y diversas prácticas mágicas que daban fe, cuanto menos, de una rica imaginación. Sin embargo, son abundantes los datos ofrecidos por esta mujer sobre este príncipe alemán para pensar en que la suya era una historia del todo inventada, tratándose de una persona que no sabía leer ni escribir, según afirmaba.

Relató que el príncipe de Armestad, tras enamorarse de ella, la mandó llevar junto a él a la Corte. Según su narración, unos valencianos se encargaron de aquella tarea, y

[503] *Ibid.,* f.91.

[504] Georg von Hessen-Darmstadt, conocido también como Jorge de Darmstadt, Príncipe de Hesse, Príncipe de Darmstadt o Príncipe de Hesse-Darmstadt (Darmstadt, 1669 – Barcelona, 14 de septiembre de 1705), fue un príncipe y militar alemán, hijo del landgrave de Hesse-Darmstadt. Fue también virrey de Cataluña (1698–1701), comandante del ejército austriaco durante la Guerra de Sucesión española (1701–1705) y gobernador de Gibraltar en 1704.
ALBAREDA SALVADÓ, J.: *La Guerra de Sucesión de España (1700-1714)*, Barcelona, Crítica, 2010.

según contó, lo hicieron a escondidas, disfrazándola de hombre[505]. Tras este curioso viaje o "secuestro", pues no se puede distinguir si el viaje fue forzado o acordado, esperó al príncipe durante 15 días en una casa en la que la dejaron los valencianos. Dos meses estuvieron allí juntos ambos, hasta que él la hizo conducir a Alcalá,

> "… donde la metio en un coche en el qual y en compañía de dicho Príncipe, y de otros muchos de a caballo, fue por Zaragoza a la ciudad de Barcelona (…), donde permaneció junto a él unos dieciocho años "(..) en el concepto y opinión de ser su muger…"[506].

No habría sido pues una amante secreta, sino que en público aparecía identificada como la mujer de este príncipe durante largos años. Ella misma cita cómo "…trató con muchas personas que la obsequiaban con el motibo de estar en opinión de ser muger de dicho príncipe, y como tal corrió mucho tiempo…"[507]. Parece por tanto que durante estos años él cuidaba en gran medida de su "exclusividad", pues en los periodos en que él se ausentaba "(…) la dejaba cerrada en el convento de religiosas Madres de San Geronimo de dicha ciudad (…)"[508]. Este dato sobre el "encierro" puede hacer pensar en que la convivencia con este hombre era más forzada que consentida, pero ella no dispensó ningún dato sobre ello. Se limitó a describir los diversos lugares en los que estuvo en su compañía y los obsequios recibidos. Después de sus años en Barcelona parece haber estado con él un año y medio en el reino de Nápoles, antes de residir seis o siete meses en Roma. Posteriormente, regresaron a Barcelona donde permanecieron otros 13 o 14 años hasta que el príncipe murió, especifica ella, cuando "perdiose la Plaza de Barcelona"[509].

Si los datos ofrecidos por Antonia fueran reales, tras su acomodada convivencia de más de una década con este príncipe, a su muerte, si se sigue atendiendo a su relato, habría sigo sacada de Barcelona y llevada, por mar, a Valencia, donde habría estado

[505] AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 44, f. 93 v.
[506] *Ibid.*, f. 94.
[507] *Ibid.*, f. 93.
[508] *Ibid.*, f. 94.
[509] Aunque el número de años de vivencia en cada uno de los lugares que enumera Antonia no coincide con las fechas históricas de presencia del Príncipe de Darmstadt en los mismos, todo lo demás sí concuerda con el relato de Antonia. Según la edad de Antonia en el momento del proceso y la fecha de nacimiento de ésta, el príncipe pudo conocerla teniendo él 23 años y ella 13 y convivir con ella hasta su muerte con 36, lo que daría como resultado una convivencia de unos 11 años juntos. La presencia de este hombre en Barcelona coincide con su virreinato y su muerte, tal como apunta Antonia, con la toma de Barcelona. El convento de San Jerónimo de Barcelona tampoco es de su invención, y efectivamente al príncipe de Darmstadt no se le conoce ninguna esposa.

hospedada en casa del conde de Sabada (que, añade "se havía pasado a los enemigos"[510]), donde estuvo seis meses y de allí fue a Madrid, hospedándose cuatro años en su casa, hasta que fue en su busca su tío Don Joseph Gil, "capitán de milicias", que se la llevó consigo a Murcia. Allí permaneció con su hermana Isabel hasta diez años antes de ser procesada. Antonia Monedero habría pasado gran parte de su vida entre la alta nobleza en diferentes entornos cortesanos europeos, adquiriendo numerosas experiencias vitales y conocimientos que utilizaría posteriormente, tras caer en desgracia, para sobrevivir. Sin embargo, y a pesar de esta vida y sus numerosos viajes, Antonia no sabía (o eso afirmó ante la Inquisición) leer o escribir, aunque es de suponer que sus vivencias la habrían surtido de los conocimientos que no había podido adquirir a partir de la lectura.

Su regreso a Murcia tras la muerte del Príncipe de Darmstadt y la vida acomodada en casa de diferentes nobles sólo duró unos pocos años, dándose inicio a un cambio en el modo de vida de Antonia y a su caída en desgracia. En contraste con la cómoda vida junto al príncipe, Antonia se casó posteriormente con un hombre llamado Damián Carpe, escribano, con acomodo, pero que la maltrataba constantemente, por lo que, gracias a que aún mantenía en Murcia ciertos "protectores", en altas esferas sociales (hace referencia nada menos que al cardenal Belluga[511] como persona que intervino a su favor en esta situación) su marido fue encarcelado y posteriormente murió. De este matrimonio, de forma "oficial" tuvo una hija, María Carpe Palomares, la cual, aunque había sido considerada y reconocida como legítima por Damián Carpe, en realidad era hija de Don Joseph García, presbítero en la ciudad de Murcia, con el que Antonia había "cohabitado" antes de casarse. El embarazo fruto de esa relación posiblemente hubiera sido la razón por la que se casó con Damián, para evitar un escándalo. Y quizá fuera éste el motivo de las riñas conyugales e, incluso, de la proyección del problema hasta el Cardenal Belluga.

María Micaela Morillo Monedero era otra hija de Antonia, en este caso, fruto de su relación con Don Miguel Morillo, sacerdote de la parroquia de San Andrés de Madrid, antes de que éste fuera ordenado como tal. Esta hija fue bautizada como hija de ambos, creció bajo el cuidado del padre natural y posteriormente fue casada, gracias a una generosa dote de su padre, con Don Joseph del Arenal. Pero habiendo muerto sin sucesión la muchacha, Antonia Monedero acabó envuelta en un pleito para reclamar la herencia de

[510] AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 44, f. 94 v.

[511] Luis Antonio de Belluga y Moncada, conocido como cardenal Belluga (Motril, Granada, 30 de noviembre de 1662, Roma, 22 de febrero de 1743) fue un religioso y estadista español que ocupó los cargos de cardenal de la Iglesia católica y virrey de Murcia y Valencia.

su hija frente a su yerno, razón por la cual fue llamada de nuevo a la Corte donde se trasladó temporalmente.

Tras esta ajetreada vida que Antonia relató detalladamente, no se dispone apenas de más datos sobre lo sucedido entre su último traslado a la Corte y su regreso a Murcia después del pleito. Lo que se sabe a partir de ese momento proviene ya de las delaciones de los testigos, las acusaciones y la defensa de Antonia ante las mismas. Éstas presentan a una mujer lejos de su juventud, caída en desgracia, sola, a cargo de una hija, ya adulta, ejerciendo como celestina, (tras haberse prostituido ella misma, pues se define ante el tribunal como una "gran puta"[512]), como bruja y hechicera y viviendo de estos "trabajos" y de pedir limosna como ella misma indicó en su primera audiencia, relacionándose con los sectores más marginales de la sociedad: prostitutas, mulatos, ladrones, etc.

El comentario del oficial encargado del recuento de sus bienes durante su embargo en el proceso da muestra de su extrema pobreza en esos momentos. Se anotó que "no se hallaron bienes algunos de la referida por estar en suma infelicidad, durmiendo en el suelo y casi desnuda…"[513]. Parece que si fuese cierto el relato de la propia Antonia Monedero ésta se fue viendo envuelta poco a poco en una espiral de decadencia económica y social. Había pasado sus años de juventud, cuando supuestamente tuvo una vida acomodada, pero sin mucho futuro. Cuando ésta se acabó sólo su tío apareció en la Corte para llevársela de nuevo con él a Murcia y una hermana la acogió en su casa. Fue por entonces cuando entró en relación con dos párrocos, lo que, unido a su anterior vida "en pecado", seguramente no le dispensó una buena reputación en Murcia. El hombre que había aceptado casarse con ella pese a estar embarazada tampoco fue una solución estable.

Así pues, tras una larga convivencia fuera de Murcia con un acaudalado amante, un par de aventuras amorosas, dos hijas de diferentes hombres, sobrepasando la treintena y en cierto modo desvinculada de su acomodada familia, seguramente no le resultaría fácil lograr un buen casamiento. Por tanto, teniendo en cuenta que el matrimonio era una opción mayoritaria para una digna vida femenina, pocas opciones tenía Antonia con su edad en esos momentos. Ni siquiera parece que tuviera o conociera ningún tipo de oficio de los que eran habitualmente asignados a las mujeres y a los que muchas se dedicaban una vez viudas para sobrevivir: costurera, hilandera, o lavandera, y la vida que supuestamente vivió con el príncipe de Darmstadt desde su niñez tampoco le habría servido de aprendizaje para la labor.

[512] AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 44, f. 96.
[513] *Ibid.*, f. 86 v.

Una vez en Murcia, comenzó a presentarse como hechicera, poseedora de habilidades y conocimientos para conseguir por medios mágicos o desconocidos para hombres y mujeres aquello que necesitaban, normalmente amor, salud y riquezas, por ese orden. Los remedios que ofrecía a quienes acudían a ella eran muy variados, entre ellos los típicos que se reconocían a las hechiceras: usar la tierra pisada por el ser querido, ver ciertas figuras en el agua, recitar determinados conjuros a horas concretas, etc. A pesar de que en algunas ocasiones los remedios no surtieron el efecto esperado por sus clientes, su fama se extendió en los pueblos vecinos, tal y como queda evidenciado por la declaración de varios testigos que, creyendo estar hechizados, recibieron la recomendación de recudir a esa mujer de Caravaca que sabía curar de hechizos y maleficios. Muchos acudían a ella, otros llevaban o le enviaban ropas de la persona enferma porque se decía que sólo eso era suficiente para que Antonia les curase del mal de ojo, hechizo o maleficio. A cambio de tales curaciones empezó a cobrar dinero, logrando con la fama de hechicera y curandera un cierto sustento.

Sin embargo, el hecho fue que Antonia acabó procesada y desterrada de Murcia y Valencia y confinada durante un año en la ciudad de San Felipe. Tras esto, Antonia no quiso o no tuvo alternativa para renunciar a este modo de vida que se había forjado, lo que le llevó de nuevo a ser procesada por quebrantar el destierro y haberse fugado de su lugar de confinación. Resultó, finalmente, no haberse fugado, sino haberle dado permiso la propia Inquisición valenciana para salir de allí, donde afirmaba ser víctima de maltrato, y quería "poder buscar su vida y volverse entre los suios"[514]. Se le concedió la petición de volver a Valencia, pero no a Murcia.

Antonia supo hacer uso de sus experiencias y contactos para "buscar su vida"[515], como ella dijo, como hechicera. Tras volver a ser procesada, esta vez en Murcia, por hechicería, las nuevas noticias que de ella aparecen son de su último y definitivo proceso, en Madrid. No se sabe por qué volvió y se estableció allí, pero contaba ya entonces con más de 60 años y una historia más clara de cómo en la Corte había continuado construyendo su identidad. Así, uno de los testigos, natural de Caravaca, pueblo de procedencia de Antonia, y residente en la Corte desde hacía 15 años, narró que, aunque había sido expulsada de Murcia y Valencia por "embustera y hechicera"...

[514] AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 44, f. 13.
[515] *Ibid.* f. 13.

"…no obstante lo dicho se mantiene en esta corte usando de sus mismos embustes y hechicerías respecto de valerse de ellas continuamente las mugeres publicas para sus ciertos fines y no verse su casa, donde quiera que viva, vazia de ellas…"[516].

Varios declarantes parecen estar informados de que esta mujer ya había sido condenada por el tribunal de Valencia y el de Murcia. Parece que en la Corte Antonia había encontrado un nuevo enfoque para su negocio y una forma de reorientar esta identidad que le daba sustento. Mientras que, en su pueblo natal, Caravaca, se inició con la hechicería amorosa y curandería entre sus vecinos, el mundo urbano resultó ser mucho más atractivo para centrar su actividad hacia el ámbito amoroso, colocándose dentro de los círculos de la prostitución en que se ganó el sobrenombre de *la Pendona*, tanto por haber ejercido muy posiblemente ella misma la prostitución, como por practicar hechicería en este ámbito. Ella misma se caracterizó en sus audiencias como una "gran puta", y varios testigos no restaban relevancia a este aspecto. Un vecino indicaba que su casa estaba llena de "mugeres públicas"[517]; seguramente ejercía como celestina además de hechicera y prostituta.

El círculo de sociabilidad en el que se movía Antonia había cambiado considerablemente: desde sus años jóvenes entre nobles, a su madurez entre prostitutas. Sin embargo, fue capaz de utilizar y entremezclar sus conocimientos en ambos mundos en su provecho. Por ello, uno de los testigos apuntó a que no sólo influía sobre tales mujeres, sino también "a sujetos de distinción como sucedió a Don Francisco Durana (…) teniendo empleo en las sisas de Madrid"[518], al que ayudaba en asuntos, más mundanos que sobrenaturales, a cambio de regalos como chocolates, tocino, dinero y presentes para su hija. Y, si bien es cierto que la mayoría de mujeres que acudían a ella en busca de mágicos remedios amorosos –pretendiendo atraer al hombre amado o bien a hombres en general a sus camas– solían ser prostitutas de ámbitos sociales marginales, también algunas mujeres nobles acudían a ella, como la dama de Miras, buscando el amor del Marqués de Villena[519]. El espacio social en el que Antonia se desenvolvía en este caso, como suele ser más habitual entre las brujas y hechiceras castellanas, no limitaba al de su "clientela", su azarosa vida parecía haberle ofrecido las herramientas necesarias para calar

[516] *Ibid.*, f. 24 v.
[517] *Ibid.*, f. 24 v.
[518] *Ibid.*, f. 29 v.
[519] *Ibid.*, f. 53 v.

en estratos sociales más elevados y conseguir entre ellos un público del que muy posiblemente obtendría un beneficio económico mayor.

La transmisión de saberes y la relación con otras brujas fueron también elementos clave en la construcción de su identidad, pero estas cuestiones se tratarán en profundidad en otros apartados de este capítulo por lo que baste en relación con su trayectoria vital decir que sus contactos en este nuevo entorno urbano se ampliaron a diversos sectores sociales. En Madrid se rodeó de una serie de mujeres, algunas de las cuáles fueron también juzgadas por la Inquisición por hechicería, de cuyo saber seguramente se nutrió al tiempo que ellas aprendían algunas de las "habilidades" de Antonia. Una de ellas era Francisca la *Desnarigada*. Este apodo dice bastante sobre su fama, pues una de las condenas a las que podía someterse a las prostitutas juzgadas era la amputación de parte de la nariz y el destierro, con el objetivo de que fueran reconocidas en otros lugares y que, desfigurada su cara, no pudieran volver a ejercer el oficio. Había sido castigada por la Inquisición de Valencia por bruja y embustera y se indica que en la Corte "sirve de alcahueta" y de hecho, se conserva la alegación fiscal de su proceso, prueba de la existencia de un proceso de fe en el tribunal Inquisitorial de Valencia.

Al igual que Antonia, la *Desnarigada* fue hechicera en Valencia hasta que, siendo desterrada, decidió probar suerte en Madrid, que se ofrecía, seguramente, a estas mujeres, y frente a los núcleos rurales, como centro urbano lleno de posibilidades si su intención era seguir ganándose la vida en el ámbito de la prostitución. Otra de las habituales compañías de Antonia era María Rosa More, también procesada en la Corte[520], viuda de 38 años, pobre y prostituta, procedente de Roda, obispado de Lérida, que fue acusada de supersticiones, hechicería y pacto demoniaco. A través de los testimonios de los testigos es posible saber que era una mujer pobre que por ello ejercía la prostitución.

Junto a estas dos hechiceras prostitutas con las que Antonia tenía un contacto directo, aparecen también otras personas de sectores marginales de la sociedad como mulatos o gitanos. En estos entornos, Antonia, junto a su hija, se estaba forjando una consistente fama de bruja y hechicera. Se le atribuía la capacidad de "ligar" y "maleficiar", manejar la magia negra, con ello obtenía a cambio, un reconocimiento como tal que le permitía conseguir recursos. Para obtener aún más, era rentable conocer y aplicar, además de la magia negra, la magia blanca. Esto otorgaba a la bruja el poder de "hacer y deshacer", hechizos propios y ajenos y, por ende, ampliar su fuente de ingresos.

[520] AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 50.

Por ello, los vecinos madrileños de Antonia, al sentirse hechizados acudían a verla, y aseguraban sentirse mejor tras la visita. Todo ello se completaba con otras capacidades diversas relacionadas con el ámbito de la brujería y hechicería como la adivinación, el conjuro a las estrellas, invocación al Demonio, generación de temporales, elaboración de muñecos de cera a los que clavaba alfileres para causar daño a determinadas personas, etc. Igualmente, se consideraba que Antonia tenía la capacidad y el saber necesario para atraer riquezas o conseguir dinero mediante determinados rituales como sahumerios con ciertas hierbas o el hecho de llevar consigo los algodones que se hubieran utilizado en el bautizo de sus hijos para limpiares el Santo Oleo de la cabeza.

Con todas estas habilidades, poderes, capacidades o conocimientos sobrenaturales, Antonia iba adquiriendo y asentando su fama de bruja y hechicera. Se la respetaba y temía por lo que era capaz de hacer: maleficiar, curar, conseguir riquezas, amor, manejar las fuerzas naturales a su antojo, o tratar, para ello, con el mismo Diablo. Le servía en los ámbitos marginales en los que se movía: entre prostitutas y sus clientes, para conseguir amor o sexo, entre gente pobre que necesitaba dinero, pero también entre damas de los sectores sociales más acomodados. Un testigo cuenta cómo la criada de Ana, una mujer cortesana, presenció cómo, estando Antonia en casa de ésta realizando algún tipo de conjuro, la hechicera mantenía en el aire una vela encendida sin que nadie la sostuviera. La criada atemorizada exclamó "Jesús, qué es eso!"[521], lo que provocó la caída de la vela, el enfado de Antonia, y el incremento de la fama de la bruja cuya historia corrió de boca en boca, al igual que las demás.

Todas estas prácticas y la construcción de esta identidad de bruja y hechicera, por supuesto, tenía una finalidad última: conseguir dinero. Un testigo cuenta cómo, estando reunida Antonia con otras dos hechiceras, preguntando una persona externa a su círculo si sabían "hacer diabluras", una de ellas respondió: "estoy a falta de dinero, y algo emos de hacer por tenerlo"[522].

Así pues, Antonia, a partir de su trayectoria vital, se había forjado una extensa fama de hechicera, bruja y alcahueta. Había desarrollado una herramienta de supervivencia y también de reputación y cierto poder. Las conjeturas sobre los poderes que se atribuían a Antonia llegaron a intimidar a un inquisidor murciano, que se creyó maleficiado por ella. Otros miembros del tribunal buscaron su ayuda para sanarlo. Ella por su parte no parecía tener ningún miedo al tribunal del que había salido relativamente

[521] AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 44, f. 48 v.
[522] *Ibid.*

indemne en las ocasiones anteriores tras unos azotes y un destierro que simplemente la llevaron a buscarse la vida en otra parte, lo que, por otro lado, tampoco debía resultarle especialmente negativo teniendo en cuenta que ella misma citaba la presencia de enemigos suyos en Valencia donde incluso parece que recibió un disparo de algún enemigo local.

No todos los acusados por brujería tuvieron una trayectoria vital tan peculiar, pero la mayoría tienen en común que, en un momento de su vida, por determinadas razones, su integración social y su propia supervivencia quedó comprometida, entrando en juego la brujería como forma de vida. En muchos de ellos, además, su trayectoria vital y supervivencia pasaba por la conformación de su fama: en unos casos porque los contactos con determinadas personas a lo largo de su vida les conferían conocimientos sobre el mundo de la brujería y hechicería, especialmente en aquellos ejemplos vinculados a entornos sociales marginales; en otros casos porque su procedencia de otros países o el viaje a los mismos les revestía de un halo exótico que utilizaban en la construcción de esta fama o reputación. En algunas circunstancias la propia vida familiar podía contribuir a la conformación de la imagen de la bruja, por ejemplo, cuando otros miembros de su familia eran considerados como tales, o cuando los niños en el entorno familiar eran atemorizados con mitos brujeriles, por proponer algunas de las tipologías que aquí se han estudiado.

De forma comparativa es posible acudir a un modelo de hechicera peninsular, definido para mediados del siglo XVII, que pervivía en muchos de los elementos conformadores de la imagen de la bruja a partir de la experiencia vital en el siglo XVIII. Es muy difícil encontrar un proceso tan completo y que permita contrastes relevantes para analizar comparativamente circunstancias, factores y entornos en que se desarrolló la actividad de las hechiceras-brujas de la Castilla del periodo. No obstante, la información contenida en el proceso contra Isabel de la Cruz en la Inquisición de Toledo en 1648 ofrece estas posibilidades[523].

En el momento en que se inició el proceso, Isabel tenía unos 50 años y era vecina de Madrid[524], donde se la identificaba como "berberisca" y "herrada". Nació en Trémecen, en Berbería (Argelia) y era "de casta y generación de moros" por parte de su

[523] GÓMEZ ALONSO, M.: "La hechicería como epicentro de (in)tolerancia", en *Actas del Congreso de la XIV Reunión Científica de la FEHM (Fundación Española de Historia Moderna)*. En prensa.
[524] AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, s.f.

padre y de cristianos por la de su madre[525]. A los nueve años Isabel fue cautiva en Orán, siendo virrey el conde de Aguilar[526], de quien fue a partir de entonces, según narró, su esclava y con quien pasó a la Península Ibérica[527]. Dos años después, se bautizó, y permaneció sirviendo al conde de Aguilar unos 15 años durante el transcurso de los cuáles tuvo una hija con otro criado de éste, ya fallecido cuando se la detuvo [528].

Tras el largo periodo como criada del conde, fue ofrecida, a modo de presente, a Ynacio, un mayordomo de Santander. Estuvo al servicio de este hombre otros 12 años, después de los cuales, rondando ella ya los 40, le concedieron la libertad. Se desconocen los motivos de este acontecimiento, pero a partir de ahí, su vida fue mucho más problemática. Estuvo seis años en Valladolid ganándose la vida como lavandera y después se fue "en romería a Santiago de Galicia y a Nuestra Señora de Guadalupe"[529]. Desde allí, finalmente, viajó a Madrid, donde se estableció hasta el momento de ser juzgada, viviendo en diferentes sitios hasta caer "mala de ciática" y empezar a vivir de limosna[530].

Fue esta enfermedad, según ella misma contó, la que hizo que acudiera a un moro llamado Alí, esclavo del duque de Maqueda, en busca de un remedio o paliativo para sus males, pues sabía que aquel hombre "sabía de yerbas para curar"[531]. Isabel no sabía leer ni escribir, lo que no impidió que aquel periodo, en el que el esclavo Alí le explicó el beneficio de cada una de las hierbas que conocía, le sirviera de aprendizaje. A esta instrucción se unieron los conocimientos que, según el testimonio de la propia Isabel, había ido adquiriendo tanto en su periodo de esclava –al ver curar a su amo en diversas ocasiones y con distintos remedios–, como en su época de libertad, en la que el contacto con distintas mujeres, –como esparteras, taberneras, gitanas y extranjeras–, le había servido como aprendizaje de diferentes hechicerías, embustes y sahumerios. Esta rica transmisión de saberes, con una importancia clave sobre la que se volverá más adelante,

[525] *Ibid*.
[526] Se trata de Felipe Ramírez de Arellano y Zúñiga, VII Conde de Aguilar. Felipe II le encomendó en 1609 la capitanía general y el virreinato de Orán y Mazalquivir, reinos de Trémecen, Túnez y otras plazas fuertes norteafricanas, logrando en 1618 el virreinato de Navarra. Esta cronología le sitúa en Trémecen en 1609, precisamente cuando, según el relato de Isabel, esta contaba nueve años y fue cautiva allí. Datos biográficos sobre el conde en MORENO, M.A: "Claves para la fundación de un convento franciscano extramuros en la villa de Nalda", *Berceo*, 120, 1991, pp. 83-102.
[527] AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, ff. 58-60.
[528] *Ibid.*, f. 60.
[529] *Ibid.*, f. 60.
[530] *Ibid.*, f. 44.
[531] *Ibid.*, f. 61.

junto a un cierto elemento autodidacta, sirvieron a Isabel para comenzar a aplicar tales conocimientos para tratar a algunos enfermos.

Uno de ellos fue Francisco de Benavente, vecino de Madrid y "maestro de hacer coches". Su intervención en este caso sería lo que finalmente la llevó ante la Inquisición tras la delación por parte de la mujer del enfermo, Catalina de Valdemoro, y las testificaciones en su contra del cochero, el criado, la hermana y la sobrina de Francisco, y dos vecinas y amigas de Catalina. Según los testimonios de estas personas, este hombre se encontraba enfermo hacía año y medio, sin que los remedios de los médicos surtieran ningún efecto. Ahí entró en escena Isabel. Un día, esta mujer supuestamente fue a su casa, preguntando por él y, llevada ante el enfermo afirmó y dio a entender, con ciertas palabras[532], que había sido hechizado, presumiblemente por su amante, Luisa del Castillo. Isabel aseguró a la familia que, a pesar de su terrible situación, ella era capaz de curarlo en un mes, a cambio de lo cual pidió 12 reales como primer pago. Así se inició la relación de Isabel con Francisco de Benavente y su familia, y el peculiar tratamiento de su enfermedad.

Isabel encaja con el modelo de bruja-hechicera que combinaba diversas prácticas mágicas, propio de la ciudad y de una vida de experiencias y contactos muy rica. La práctica mágica en la ciudad, como ya se apuntaba en el primer capítulo, se atribuía principalmente a individuos socialmente apartados, en su mayoría inmigrantes, como Isabel. Había sido esclava y su procedencia morisca y su periplo vital le habían otorgado los contactos necesarios para adquirir saberes con los que realizar prácticas curativas[533], tal y como ocurriera con Román Ramírez, el conocido morisco hechicero, acusado de pacto con el Diablo y procesado en Toledo en 1599[534]. Isabel de la Cruz, mujer, sola, pobre y mayor, parecía acercarse también al modelo que dispensaban las hechiceras zaragozanas estudiadas por María Tausiet, las cuales, en situaciones de precariedad, utilizaban la hechicería amorosa como medio de vida[535]. Sin embargo, tampoco se adhiere por completo el perfil de Isabel a este último caso, pues la de intervenir en asuntos amatorios no fue la única práctica de su especialidad. Su trayectoria vital conllevó viajes, distintos oficios y la profesión de dos religiones, también supo combinar elementos

[532] Según relatan los testigos: "maldita sea el alma que assi te ha puesto". AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 3.
[533] GARCÍA BALLESTER, L: *Los moriscos y la medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI,* Barcelona, Labor, 1984, p. 73.
[534] CARO BAROJA, J.: "Magia y estilización literaria. Un hechicero morisco: Román Ramírez", en *Vidas mágicas e Inquisición*, vol. I., Madrid, Istmo, 1992, pp. 339-359.
[535] TAUSSIET, M.: *Abracadabra ..., op. cit.*, pp. 79-133.

típicos de la magia urbana: presentando una faceta de sanadora que combinó con la hechicería amorosa, especialidades que desarrollaba en el ámbito que le podían resultar más rentables económicamente, el de la gente más pudiente.

Isabel de la Cruz se mostraba, así, como un personaje polifacético que sabía desenvolverse, sobrevivir, en el lugar y espacio y con los recursos que le habían tocado en suerte, utilizando el contexto sociocultural y las creencias populares en su favor. En todo ello tuvo una enorme influencia su trayectoria vital: lugar de nacimiento, viajes, contactos, personas con las que se relacionó, oficios desempeñados y, finalmente, esta experiencia vital muestra en qué momento ella comenzó a utilizar todos estas vivencias y saberes adquiridos para construir su fama.

Las dos trayectorias vitales que, como ejemplos, se han analizado hasta aquí en relación con la importancia del papel de la propia bruja como constructora de su imagen como tal, presentan historias muy diferentes, pero al mismo tiempo numerosas analogías que permiten comprender este fenómeno. En primer lugar, ambas reúnen en su ficha biográfica, en el momento de ser procesadas, elementos coincidentes con los analizados para el prototipo de bruja y hechicera castellana en el primer capítulo: se trata de mujeres, mayores y, en este caso coincidiendo más con la tónica europea que con la estadística castellana del siglo XVIII, también solas. En segundo lugar, ambas mujeres refieren una accidentada trayectoria vital con una biografía muy peculiar plagada de viajes y contactos en diferentes esferas: el espacio nobiliario y marginal en el caso de Antonia, y este ámbito marginal unido al de la esclavitud en el caso de Isabel. Este conjunto de enriquecedoras y variadas experiencias vitales en diferentes entornos, si bien es cierto que no aparece en todos los casos castellanos, sí coincide con un tercer elemento: en un momento de sus vidas se produce la caída en desgracia en el caso de Antonia, un momento de decadencia que dificulta aún más su ya complicada vida en el caso de Isabel. Este momento de debilidad es un elemento común, tanto en el caso de estas dos mujeres, como en la mayoría de procesos castellanos de este tipo en el siglo XVIII, que conduce a su vez hacia la última analogía de estas experiencias vitales: el uso de la magia para lograr la supervivencia y, como se analizará en el siguiente capítulo, también una fama, una autoridad y un poder en la comunidad en la que desarrollaban su vida. En el caso de Antonia e Isabel también encontramos otro elemento común y representativo a los acusados de prácticas mágicas y supersticiosas en este espacio y momento: los maleficios propios de la bruja se combinan con la hechicería, curativa o amorosa, la más conveniente en cada situación. Estas dos mujeres habían mantenido los contactos suficientes como

para conocer estos tipos de magia blanca y negra y aplicarlos a discreción en su beneficio. Otras personas no disponían de tanto bagaje vital, pero sí tenían en común la utilización de las prácticas supersticiosas a su alcance para lograr su supervivencia e integración social en momentos dificultosos de sus vidas.

2. La bruja como sujeto activo: construcción de una autoridad, poder y fama

La famosa frase Salazar y Frías: "no hubo brujos ni embrujados en el lugar hasta que se comenzó a tratar y escribir de ellos"[536], refleja una de las claves en la comprensión del fenómeno de la brujería. Generalmente se ha considerado que la construcción de la imagen de la bruja partía, sobre todo, de las altas esferas, de ámbitos de poder, y de la propia persecución inquisitorial en su obsesión por el control de la herejía. Las pruebas en muchos juicios inquisitoriales eran muy escasas, y las historias estereotipadas, fruto de la malicia o ignorancia de los testigos, y se sumaban las coacciones y torturas a los acusados en los procesos. Al mismo tiempo, la acción de las autoridades civiles y de los predicadores, junto con la intervención de la Inquisición, contribuyó a otorgar realismo y fomentar la implantación de este fenómeno en la sociedad[537]. Todas estas razones que tratan de explicar la creencia en la brujería, así como las acusaciones hechas a determinadas brujas, se asentaban en la opinión de los vecinos, la sociedad, la comunidad, junto con las instituciones eclesiásticas. Ahora bien, aquí se analiza también otra clave en la comprensión de este fenómeno, un elemento al que se ha prestado menos atención: la forma en que la bruja participó en la creación de su imagen. Ya en época antigua y medieval la imagen y la creencia popular de la bruja como fuente de maleficio confería a ésta una posición de poder. Caro Baroja afirmó que "el historiador sabe mucho de lo que se cree de los brujos y de los herejes, pero sabe muy poco de lo que los brujos (dejemos ahora a un lado a los herejes), creen de sí mismos"[538]. Podría añadirse que no sólo de lo que creen, sino que también es poco lo que se conoce sobre la contribución de los mismos en la forja del propio mito de la brujería y la utilización del mismo incluso en su favor.

[536] Salazar y Frías: "No hubo brujos ni embrujados en el lugar hasta que se comenzó a tratar y escribir de ellos". Citado en HENNINGSEN, G.: *El abogado de las brujas....* p.10.
[537] HENNINGSEN, G.: *El abogado de las brujas....* p.202
[538] CARO BAROJA, J.: "Problemas psicológicos, sociológicos y jurídicos en torno a la brujería en el País Vasco", en *Primera Semana de Antropología Vasca (La Gran Enciclopedia Vasca*, Bilbao, 1971, p. 1019.

2.1. El proceso de auto-construcción de la imagen de la bruja

Podrían utilizarse numerosos casos entre los acusados de brujería en los procesos castellanos del siglo XVIII estudiados aquí para explicar cómo cada uno de ellos intervino, de uno u otro modo, en la forja de su imagen como brujos, hechiceros o discípulos del Demonio. En casi todos ellos aparecen elementos que demuestran que hubo una construcción activa por parte del propio brujo. Los propios testimonios de los testigos en estos procesos ofrecen rica información de esta autoconstrucción, pero ésta es aún más representativa cuando puede disponerse del proceso completo con las audiencias del acusado que aporta su propia perspectiva de los hechos, de forma que éste se suma al punto de vista social que consta en los testimonios de los testigos –habitualmente sus vecinos o familiares–. A partir de estos casos más completos y representativos podremos explicar cómo fue la contribución de la persona a la construcción de su propia fama e imagen como bruja o brujo.

Puede resultar útil recordar informaciones contenidas en los epígrafes antecedentes y analizar específicamente el caso de Casilda de la Puente, al que acudimos para tratar los maleficios brujeriles. El caso de Casilda integra una gran parte de rasgos atribuidos a la bruja que asume protagonismo en crear su propia historia y una autoridad real entre sus vecinos. Fue en octubre de 1761 cuando se abrió el proceso inquisitorial contra Casilda, vecina de la villa de Hormaza, perteneciente a la diócesis de Burgos. La mujer, también conocida en el pueblo como *la Romana*, tenía entonces 73 años, estaba casada con Juan Vicente, junto a quien vivía "de pedir limosna por no tener oficio alguno"[539]. Fue acusada de numerosos delitos contra la Iglesia, entre ellos los de maleficios y brujería, debido a las delaciones que numerosos vecinos de su pueblo realizaron contra ella. De poco sirvió que la anciana, cuando fue interrogada, diera una versión muy diferente a la de sus vecinos, que negara las acusaciones de brujería y jurara que "ni ha hecho, ni tiene, ni quisiera tener pacto con el demonio"[540], ya que acabó procesada. Una vez recibidos los testimonios sobre Casilda en la Inquisición de Valladolid, y estudiada la información proporcionada sobre los delitos que se le atribuían a Casilda y remitidos los informes de los inquisidores sobre el caso, el Consejo de la Suprema, junto con el Inquisidor General, decidieron el 2 de agosto de 1763 que Casilda fuera apresada y sus bienes confiscados, que no fueron más que una manta y una camisa.

[539] AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 87.
[540] *Ibid.*, f. 97.

Tras caer enferma, murió en las cárceles secretas de la Inquisición en octubre del año 1763, en la fase de su interrogatorio[541], quedando suspensa su causa el día 29 de octubre de 1763.

Se conservan sobre su proceso los diferentes testimonios que ofrecieron los 19 testigos que acudieron, bien por propia iniciativa, o bien llamados, ante el comisario del Santo Oficio encargado de llevar a cabo el interrogatorio. La mayoría de ellos narraron una sucesión de amenazas por parte de Casilda y las consecuencias que atribuían a tales maleficios, que habrían sido seguidos de muertes o enfermedades, tanto de adultos como de niños. También le atribuyeron otras prácticas vinculadas al mundo de la bruja del imaginario popular, como son la adivinación, bilocación, relación con otras brujas, etc. Casi todos los hechos y acusaciones que los vecinos de Hormaza atribuyeron a Casilda, parece que habían sucedido en el periodo de un año, o justo unos años antes del proceso. El hecho de que fuese precisamente de una forma tan repentina cuando a Casilda se la acusara de provocar males en su comunidad es ya significativo. Si se pone en relación su caso con otros estudiados en Inglaterra, Escocia, el Ducado de Lorena y parte de Alemania, se constata una marcada diferencia pues según los estudios de Alison Rowland las acusadas por brujería en esos espacios europeos arrastraban tal reputación a veces desde hacía 40 o 50 años antes de ser detenidas[542]. Casilda rompe con esa trayectoria, pues parece que empezó a mostrarse o ser percibida de algún modo peligrosa, de ciertos poderes en un momento no muy lejano al proceso.

Una razón de ello podría venir derivada de su edad y de su situación social cuando surge como problema ante la comunidad. Cuando su marido fue interrogado dijo haber sido jornalero de oficio, y cuando ella testificó indicó al tribunal que tanto ella como su marido "viven de pedir limosna por no tener oficio alguno"[543]. Todo apunta a que este hombre trabajó como jornalero hasta que su avanzada edad se lo impidió, viviendo ambos a partir de entonces, efectivamente, de la limosna. Teniendo en cuenta que tanto Casilda como su marido tenían más de 70 años en el momento del proceso y que, como indica ella, no recibían asistencia por parte de su familia, por tener sólo un hijo ya casado y viviendo en otro pueblo, podían encontrarse en una situación de pobreza y peligro de marginalidad. Es por tanto posible, que sea ésta la razón por la cual la actitud hacia

[541] *Ibídem*, ff. 100-106.
[542] ROWLANDS, A.: "Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany", *Past & Present*, 173 (2001), p. 78.
[543] AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f.87.

Casilda comenzara a cambiar en poco tiempo, y que empezara a forjarse esa misteriosa personalidad a partir del instante en que necesitó recursos y no pudo conseguirlos mediante sus propios medios. Justamente, en esta situación de pobreza, parece que Casilda comenzó a utilizar (o más bien a aparentar que utilizaba) los poderes que sus vecinos le atribuían, para conseguir aquellos bienes que necesitaba, lo que pudo hacer cambiar la actitud de estos hacia el miedo y el rechazo. Así queda recogido en los interrogatorios en los que los testigos insistían en que, al tener fama de bruja y debido al poder que poseía para provocar desgracias, le tenían miedo, y por ello le daban todo aquello que pedía[544]. Bajo coacción y amenaza, por miedo a sus supuestos poderes sobrenaturales, surtían a esta mujer de alimentos, materias primas, incluso dinero y otras cosas.

Su relación con el mundo de la pobreza parece que fue uno de los elementos clave en su autoconstrucción como bruja o al menos en su participación en el fomento de la fama como tal. Estudios de otros procesos europeos vinculan este factor con la auto-construcción de la imagen de la bruja en relativo paralelismo cronológico. Un ejemplo es el referido a Anna Catharina: una muchacha de 13 años, sirvienta en la ciudad de Wuttemberg (Alemania) y acusada de difundir rumores de brujería entre otros niños de su entorno a finales del siglo XVII[545]. David Warren Sabean es quien ha estudiado este caso, e interpreta que la muchacha, que había sido arrancada de su tierra natal, huérfana de madre, abandonada por su padre, separada de sus hermanos, y maltratada por sus señores, se encontraba en una situación de exclusión social que la afectaba en muchos aspectos[546]. La muchacha elaboraba y difundía fantasías relacionadas con la brujería y supuestos poderes para conseguir una posición de poder, puesto que su situación económica y social no le garantizaba ningún tipo de integración o seguridad. La diferencia entre el caso de Anna Catharina y el de Casilda radica en que ésta no creaba abiertamente una historia fantástica de brujería, como hacía la alemana, sino que construía su fama de forma más indirecta, pues sólo contaba sus historias relacionadas con la brujería a una niña llamada Isabel[547], que sería quien, con su imaginación infantil, fomentara su fama

[544] *Ibid.*, f.52.
[545] SABEAN, D.W.: "The sacred bond of unity: Community though the eyes of a thirteen-year-old witch (1683)", en *Power in the blood popular culture and village discourse in early modern Germany*, Cambridge, University Press, 1987, pp. 94-113.
[546] SABEAN, D.W.: "The sacred bond of unity..."*op.cit.*, pp. 94-113.
[547] AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, ff. 43-44.

entre los vecinos[548]. Además, Casilda no describía a sus vecinos su utilización de malas artes, sino que se limitaba a hacer comentarios amenazantes que dejaban lo demás a la imaginación de cada cual.

Casilda era una mujer pobre, pero hasta un cierto momento también estaba relativamente bien integrada en su comunidad. Los distintos testimonios que recogen situaciones cotidianas muestran cómo la mujer participaba en los diferentes actos sociales de la comunidad como velatorios, reuniones de vecinos tras determinadas actividades agrícolas, misas, visitas a personas enfermas, charlas en la plaza, recibía visitas, o incluso acudía a la taberna. Era también percibida de este modo por sus vecinos, especialmente las mujeres, que por relación de parentesco o cercanía muchas veces se dirigían a ella como "tía Casilda"[549], lo cual parece ser bastante habitual pues se ha encontrado este tipo de apelativo en muchos de los procesos estudiados en la Castilla del siglo XVIII.

No obstante, tras esa aparente normalidad, la convivencia con Casilda no debía ser pacífica. Algunos autores han apuntado cómo, en un contexto en el cual los conflictos entre vecinos eran constantes, igual entre hombres y mujeres, fue la mujer la que pasó de regañar a formular amenazas y maldiciones que, cuando casualmente eran seguidas de alguna desgracia, terminaban por ser denunciadas acusándolas de delitos de brujería. William Monter especuló sobre la necesidad de las mujeres solitarias de "contar con medios mágicos de venganza ante los ataques porque nada más estaba a su disposición"[550]. Igualmente, James Sharpe hace referencia a la importancia de la palabra como clave en la ejecución del maleficio entre las brujas europeas y el poder que éstas podían ejercer con ella a su alrededor[551]. Así mismo, para el contexto español moderno, Eva Mendieta reflexiona sobre el rol del lenguaje en las acusaciones por brujería aludiendo al "poder que las palabras mágicas conferían a las mujeres" (refiriéndose a su asociación con maleficios)[552].

También la voz, la palabra, se convirtió en el arma de Casilda. Esta actitud, en opinión de Edward Bever, se subraya en el caso de mujeres ancianas en situación de riesgo de marginalidad. Indica que los problemas socioeconómicos y la frustración creada por las restricciones socioculturales, desembocaban en actitudes de irritabilidad

[548] CARO BAROJA, J.: "Procesos y causa por brujería y testificaciones infantiles", *Eguzkilore: Cuaderno del instituto vasco de criminología* 9 (1996), pp. 61-77.
[549] AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 17.
[550] BEVER, E.: "Witchcraft, Female..."*op. cit.*, pp. 955-988.
[551] SHARPE, J.: *Instruments of darkness…op.cit.*.p. 153.
[552] MENDIETA, E.: "The role of language in accusations of witchcraft in Sixteenth and Seventeeth-Century-Spain", en *International Journal of Society, Culture and Languages,* 2017, pp. 105-118.

mostrando conductas disruptivas y afianzando este carácter como forma de hacerse respetar[553]. Con esta actitud, la supuesta bruja, conseguía sus propósitos. El de Casilda no es el único caso, se recogen situaciones similares en toda Europa. Reginald Scott, por ejemplo, informa de que "estas miserables eran tan odiadas entre sus vecinos y tan temidas que poco se atreven a ofenderlas o les niegan aquello que piden". Otro observador inglés reporta que una bruja "tuvo tanto poder en sus manos sobre sus vecinos más ricos que ninguno se negaba a darle lo que pedía y a un ruego suyo le proporcionaban fuego y carne de sus propias mesas". Mientras tanto, en Alemania, las mujeres conocidas como brujas, eran temidas por "usar sus poderes mágicos como armas en los conflictos con sus vecinos"[554].

Ahora bien, cabría discutir sobre el posible uso consciente de la bruja de su supuesto poder. ¿Creía ella realmente en las capacidades sobrenaturales de sus amenazas?, ¿qué cariz puede atribuirse a las mismas? Es posible proponer una reflexión en torno a esta cuestión, partiendo de un estudio, cuyo objeto no es la brujería moderna, sino la actual. Paul Turner aborda el caso del papel de la brujería en las comunidades indígenas de Oaxaca, México, desde el enfoque etnográfico[555]. Su estudio alude al "carisma negativo de la bruja", e introduce ciertos matices en la utilización de la brujería por el propio brujo o bruja para lograr sus objetivos. En el caso que él plantea, el brujo consigue un poder casi ilimitado al jugar con la predicción de "la incertidumbre más importante de la vida, la muerte"[556], creyéndose en este caso con la capacidad para usarlo. Esta interpretación difiere en la apariencia que ofrece el caso de Casilda, así como con la mayor parte de brujas castellanas en este siglo, pues la información sobre su caso y otros similares no parece apuntar a que la propia bruja se creyera con la capacidad de lograr los males con los que amenazaba: cuando fue acusada de bruja, negó su caracterización como tal, como hacían la mayor parte de brujas castellanas, y de hecho, según los testimonios de los testigos, mostraba temor hacia las desgracias reales que tal acusación podía conllevar cuando era amenazada con tal circunstancia, sin ser ella capaz, con sus inexistentes poderes, de evitarlo, pues parecía ser consciente de que poseía solo sus amenazas, sus palabras, y el papel que jugaba la imaginación en la mente de sus vecinos.

[553] *Ibid.,* pp. 955-988.
[554] Citados en BEVER, E.: "Witchcraft, Female..."*op. cit.,* pp. 955-988.
[555] TURNER, P.R.: "Witchcraft as Negative Charisma", *Ethnology* 9-4 (1970), pp. 366-372.
[556] *Ibid.* pp. 366-372.

Así pues, Casilda se ajusta al prototipo de persona acusada de brujería en el ámbito castellano del siglo XVIII, con unas condiciones que complicaban su convivencia en el entorno social inmediato y también su propia supervivencia: su género, su edad, su estatus social, su situación económica... Es cierto que no era una mujer sola, lo cual habría hecho de ella una persona aún más desvalida, pero su marido, de su misma edad, tampoco podía ya realizar su trabajo como jornalero ni adquirir los recursos necesarios para su subsistencia. Todas estas circunstancias eran compartidas por el modelo de bruja que la propia Casilda conocía y que como ella sus vecinos tenían en mente. A falta de otro recurso, la mujer procuró manejar condiciones aparentemente negativas a su favor: empezó a adoptar actitudes que intensificaban su asunción como bruja a ojos de la comunidad.

El hecho de que sus vecinos creyeran que era bruja, hacía que la temieran y por tanto que accedieran a darle lo que demandaba por miedo a las consecuencias que les podría acarrear el negárselo. De este modo Casilda podía conseguir lo que necesitaba: alimentos, dinero, otras materias primas, o también, lo que no es menos importante, un cierto respeto y reconocimiento social pues consiguió, por ejemplo, que se le cediera el asiento en determinados actos públicos o que sus vecinas se disculparan ante ella, entre otras cosas. Casilda no tenía ningún poder en el pueblo, pero se forjó una autoridad, logrando el respeto a través del temor de sus vecinos, y consiguiendo así, por un lado, bienes y prestaciones que necesitaba para su supervivencia y, por otro lado, que sus vecinos le asignasen un papel en sociedad, evitando así una más que posible marginación con sus repercusiones negativas.

Todo ello parece que Casilda lo hacía ayudada por la experiencia que le otorgaba su edad. Otras brujas, como el caso de la muchacha estudiada por Sabean, encontrándose en una situación de peligro, decidían narrar las más disparatadas historias, haciendo creer que volaban a los aquelarres para encontrarse con el Demonio y adorarle, hacían alarde explícito de sus teóricas capacidades, etc., intentando así lograr el temor de la sociedad como una forma de defensa en una situación de desvalimiento. Sin embargo, esta actitud acarreaba un gran peligro, que todos conocían: que tal alarde se volviera en su contra en cualquier denuncia ante un tribunal cuyas consecuencias eran tan conocidas como el efecto de sus historias inventadas, incluso en el siglo XVIII en el que la persecución contra este tipo de delitos había descendido. Casilda, por el contrario, mostró una actitud mucho más cautelosa y, excepto en el caso de las conversaciones con la niña Isabel, no ofreció narraciones explícitas sobre sus supuestos poderes, nada que, de poder probarse,

pusiera en duda su integridad como católica. Igualmente, siempre que en alguna conversación surgía el tema de forma directa, o alguien la acusaba de brujería, según los testimonios de los testigos, la mujer negaba tal acusación. La construcción de su fama se producía principalmente a partir del uso de comentarios amenazantes en ciertos contextos que pueden entenderse además con un doble sentido. Estos, unidos a las habladurías entre los vecinos, y sumados a la mitología circulante en la época, acabarían creando el carisma de la bruja en mujeres como Casilda. Ellas contribuían, además, muy conscientemente, a la creación de esa imagen con el fin de conseguir cierta autoridad entre sus vecinos.

El caso de Casilda es particularmente relevante para constatar una actitud voluntaria y consciente de construcción de la fama por parte de la bruja y se muestra como arquetípico, atendiendo a la recurrencia de varios de esos rasgos en otros ejemplos de la Castilla interior en la Edad Moderna. Sin embargo, hay casos mucho más peculiares de autoconstrucción de una identidad como bruja con el elemento común de que esta fama servía a estar mujeres para lograr su supervivencia socioeconómica. Uno de estos peculiares ejemplos es el que puede encontrarse en el proceso de María Martínez, alias *la Taruga*, vecina de Valverde, que se inició en 1767 ante la Inquisición de Cuenca[557]. Esta mujer, de unos 30 años, descrita por todos sus vecinos testigos del proceso como guapa o "buena moza", era pelirroja, de piel blanca, alta y delgada, bastante alejada por tanto del ideal estético de la "fea y vieja bruja". También era, según los testigos, habladora y se relacionaba (según sus vecinos, "de más") con todo tipo de gente, lo que daba lugar a que tuviera mala fama, incluso de desvergonzada entre sus vecinos, que la acusaban de tratar con hombres de toda clase, solteros y casados, incluso a horas intempestivas sin ningún tipo de pudor. Éstas son algunas de las descripciones que los testigos hacen de ella y de su fama:

> "…. muger tenida y reputada comúnmente por de libertinage y de mala vida porque (…) trata y comunica con toda casta de gentes con mucha desemboltura, como son, solteros, pisaverdes, casados y soldados y la ven de noche y a desoras con este trato y comunicación y también tiene fama de bruja y echizera…"[558]

[557] ADC, leg. 615, exp. 7431.
[558] *Ibid.*, ff. 28 v. y 29.

"…comúnmente reputada por ordinaria, común y de mala vida, porque su trato y comunicación es con todo genero de gentes sin reparo y con mucha nota como soldados, casados y solteros y trata a desora de la noche esto lo ha visto el que declara…"[559]

"…una muger muy desembuelta, rasa, común y que su trato no hera nada honesto por que no reparava de tratar con gentes de vida lizenciosa como jornaleros, viudos, casados, estudiantes y aun soldados, de lo que le resulto fama y opinión de mala muger, que trataba ilícitamente ocn muchos y el que declara aunque no es amigo de murmurar, no tubo mucho dificultad de creherlo y también ha oído decir de ella que tenia opinión de bruja…"[560]

"…que es muger de fama poco recoxida y común que su trato es con muchas personas de todos estados lo que causa o ha causado mucho escandalo y que assi mismo esta tenida por echicera y bruja, dando ella con sus abladurias y echos lugar a que se tenga en esta reputación…"[561]

Estaba casada, aunque, según varios testigos, en realidad ansiaba librarse de su marido para casarse con otro hombre del pueblo, a su vez casado, por lo que pretendía también deshacerse de la mujer de éste. Este hombre, quizá amante, es el único que en su testimonio (que se produce en la cárcel, puesto que estaba preso, según él por haber sido encontrado en casa de *la Taruga* con un rejón) otorgó buena fama a esta mujer. Tenía María un potente carácter que la llevaba a enfrentarse directamente con aquellos vecinos que hablaban mal de ella, llegando incluso a abofetear a un hombre por oírle difamarla comentando que andaba con hombres que no eran su marido. Incluso, la única audiencia que aparece de ella, una vez presa en la Inquisición, es para reclamarle al inquisidor que no estaba siendo correctamente alimentada en las cárceles y exigía que los alimentos fueran mejores y más abundantes.

Su fama de deslenguada y mujer de malas costumbres[562], no era la única que precedía a esta mujer, pues en el pueblo se decía abiertamente sobre ella que era una hechicera e incluso una bruja, comentarios que ella, lejos de negar, fomentaba de forma

[559] *Ibid.*, f. 32.
[560] *Ibid.*, f. 36 v.
[561] *Ibid.*, f. 38.
[562] Según Eva Mendieta esta fama de "deslenguadas" solía ir relacionada con la fama de brujas, por el gran poder que en ellas tenía la palabra. MENDIETA, E.: "The role of language in accusations of witchcraft in Sixteenth and Seventeeth-Century-Spain", en *International Journal of Society, Culture and Languages*, 2017, pp. 105-118.

directa haciendo alarde de sus capacidades sobrenaturales. Su fama de bruja era tal que en su proceso se llega a describir la relación con otras brujas y lo que parece un aquelarre, aunque de ello se hablará en detalle más adelante. Se trata de un claro caso de construcción de su fama. Esta mujer, con gran carácter, no sólo realizaba amenazas que sus vecinos interpretaban como maleficios, sino que, según el testimonio de estos, incluso afirmaba que ella era la autora de los mismos, que era capaz de enfermar a una persona que le causara mal y sanar a quien ella considerara que había logrado su perdón. Así los testigos describieron comentarios de María como el que sigue:

> "…estoy echa a entrar aunque estén las puertas zerradas y vengarme de quien quiero castigando con azotes a la muger que me ofende y sin que a estas oras se haia 210ujere, y tengo tres 210ujeres entre ojos que se han de acordar de mi mientras vivan…"[563]

Entre las numerosas capacidades que se le atribuían a esta mujer –y que ella no negaba– estaban el hacer enfermar a una vecina tras peinarla mediante la quema de un muñeco elaborado con su pelo, mantener enferma a una mujer a través de un sapo con alfileres clavadas que iba apretando para imprimir dolor en su víctima, ser capaz de sacar a un hombre de la cárcel mediante un "unto" y sólo dándole la mano a través de las rejas, poder llevar a una mujer y su acompañante varón a visitar a su marido en tierras lejanas untándoles de noche con una sustancia y diciendo ciertas palabras, o quitar "el miembro viril" a un hombre y restituírselo tras pedirle perdón, entre otras curiosas y maléficas habilidades. Todos los vecinos creían en la capacidad de esta mujer para lograr todo aquello que quería, incluso se decía que, en las ferias, con sólo poner la mano sobre unas telas que deseaba, estas aparecían luego en su casa. A *la Taruga* , además, no le gustaba que se hablara mal de ella y un hombre denunció que, tras haber oído hacer comentarios negativos hacia su persona de boca de su hija, la amenazó con que debía de lamentarse por ello pues iba a darles motivos para hablar mucho más y peor de ella. Según los testigos, la muchacha desapareció en compañía de dos hombres y una mujer desconocidos y apareció en una población lejana, donde una familia la acogió como sirvienta pues, por vergüenza, la moza no quiso volver a casa. Ella contó que un día, camino a la iglesia, tras haberla peinado *la Taruga*, de repente y sin saber por qué, apareció desorientada en otra

[563] *Ibid.*, f. 39.

población. Efectivamente la amenaza, desde la perspectiva de los testigos, se cumplió. Enfrentarse a *la Taruga* se percibía como una actividad peligrosa y a ella misma también.

Quien dio finalmente la voz de alarma a las autoridades fue un carmelita descalzo y con los testimonios de sus vecinos, que fueron muchos, fue apresada. De su proceso, además de los alegatos, se conserva la calificación de los hechos, también muy interesante porque, a diferencia de la mayor parte de los casos estudiados en este siglo XVIII, se aprecia en el suyo una gran credibilidad por parte del tribunal que atribuyó todos los hechos a un efectivo pacto demoníaco y citó los testimonios y actividades narrados por los vecinos como "muy creíbles". Desgraciadamente, no se conservan ni sus audiencias ni la sentencia.

En el proceso se apunta en numerosas ocasiones a lo "público" de su caso, el escándalo generado por el mismo y al temor que causaba esta mujer entre sus vecinos ("…que todos los testigos llenos de temor y miedo con las maldades de María Martínez Alcaide alias la Taruga…"[564]). Se trataba de un temor que provenía de las capacidades sobrenaturales, especialmente dirigidas a causar mal, que se atribuían a esta mujer, y que ella misma, lejos de negarlas, se jactaba de ellas, contribuyendo así de forma activa a la construcción de su imagen de bruja.

María Martínez, aunque fuera una mujer más joven que la media de edad de acusados por brujería en la Castilla del siglo XVIII, no parece encontrarse en una situación de peligro de exclusión social como a la que se enfrentaba Casilda y otras muchas mujeres ya mayores, además de pobres. Sin embargo, ignoramos si existían circunstancias que, por alguna razón no vinculada a su edad o estado civil, la ubicaran en tal situación, puesto que, a diferencia del caso de Casilda, se desconocen sus circunstancias y situación personales. Lo que sí se alcanza a saber es que esta mujer destacaba entre el común de sus vecinos, y no precisamente de una manera positiva desde el punto de vista moral de la época. Era una mujer con gran carácter y elocuencia, con costumbre de tratar con todo tipo de personas, incluso abiertamente con hombres, cuestiones, todas ellas, censuradas moralmente para una mujer. Los testimonios de los testigos muestran cómo era señalada, juzgada y difamada por ello. No obstante, ella utilizaba ese carácter en su favor pues no le resultó difícil añadir a ese temperamento fuera de la norma un matiz más, el sobrenatural, capaz de causar temor para con ello poder

[564] *Ibid.*, f. 1.

defenderse de las acusaciones que se vertían contra su persona y conseguir determinados objetivos.

La mala fama general que acompañaba a la bruja era habitual. A Francisca Caballero, alias *la Fandanga*, vecina de Talavera y acusada de hechicería en 1753, los testigos la definen como una mujer con carácter, con problemas con su marido –bebedor habitual–, anotando que había causado alboroto en los barrios en que había vivido, habiendo sido incluso expulsada tanto de las parroquias como de las propias villas a instancia de varios párrocos por tal escándalo y su afán por los "enredos"[565]. Su fama no era buena y sus propios vecinos la caracterizaban en sus testimonios como una "buena alaja", prohibiéndoles muchos la entrada en sus casas, que solía tener la costumbre de frecuentar. También en el caso de Ana Díaz y Agustina Álvarez, madre e hija vecinas de Castañar de Ibor y denunciadas ante la Inquisición de Toledo por cuestiones supersticiosas en 1741, las descripciones sobre su fama y carácter se describen con las siguientes palabras: "…dichas Ana y Agustina esta informado su merced son unas mugeres busconas, soberbias, maldicientes, vengativas y que amenazan con mucha facilidad…"[566].

Esa mala fama en las mujeres acusadas de brujería se enarbola como un argumento más y de peso del por qué estas mujeres debían ser consideradas brujas. Los testigos que acudían convencidos de que los acontecimientos relatados hacían a estas personas culpables de brujería, hechicería u otras supersticiones, argumentaban sobre su mal carácter, la relación considerada inmoral con hombres o personas de mala reputación, los escándalos provocados con actitudes juzgadas como inapropiadas, etc. Así, este tipo de carácter se podría añadir como característica que la cultura popular atribuía a la supuesta bruja como ser rechazado social y moralmente. Al mismo tiempo, este tipo de descripciones también da cuenta de cómo muchas de estas personas con fama de brujas tenían, (o incluso podían fingir tener) un carácter muy fuerte, lo que formaba parte de la autoconstrucción de una imagen que, por un lado, las situaba al margen de la sociedad al ser comportamientos considerados inaceptables, pero por otro lado también provocaba un temor a tal carácter poco habitual y rechazado socialmente.

Esta imagen de la bruja, que en muchas ocasiones se combinaba con una fama general en negativo, tenía además otras características que se repetían, en la mayor parte de los casos analizados para Castilla en el siglo XVIII. En primer lugar, esta fama de bruja

[565] AHN, Inquisición, leg. 83, exp. 5.
[566] AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 4.

normalmente se remontaba muchos años antes del proceso, y así se refleja comúnmente en los testigos que relataban sus acusaciones pues, o bien indicaban directamente que tal fama provenía de muchos años atrás, o relataban sucesos supuestamente mágicos asociados con la bruja de épocas pasadas. Cierto es, que como ya se ha aludido, en determinadas ocasiones, aunque la fama fuera arrastrada desde décadas atrás, un acontecimiento o grupo de acontecimientos en un periodo corto de tiempo (habitualmente enfrentamientos con la supuesta bruja) desencadenaban la acusación. En otros casos, como el citado ejemplo de Casilda, la fama parece aparecer de forma repentina suscitada por un acontecimiento que impulsaba a la bruja a requerir de ella.

Por ejemplo, el proceso de Ángela la Cañamera, una mujer de avanzada edad, vecina de Manzanares, presenta, a partir de las acusaciones de los vecinos que testificaron en su proceso, a una mujer "mal opinada" y con mala fama según casi todos los testigos, reputación acumulada muchos años atrás, pues las historias se remontan incluso a décadas pasadas[567]. La historia más antigua que se relata, por parte de un hombre de 60 años, dice que ocurrió 40 años antes, y no faltan testimonios sobre historias acontecidas casi 20 años atrás, etc. Isabel Payo, alias *la Fruncida*, una viuda de unos 70 años, vecina de la Puebla de Montalbán, según los testigos llevaba realizando tales maleficios y acarreando la fama de "maléfica" a la que todos temían y por ello daban todo lo que solicitaba, desde hacía décadas, llegando incluso a acuñarse, según algunos testimonios, un dicho en el pueblo: "cuídate de la tía Fruncida"[568]. Esto da muestra de la fama que tenía esta mujer, décadas antes de ser procesada y el temor que había logrado generar entre sus vecinos. Como estos, se repiten los ejemplos, como el de Ángela Jiménez, quien cuenta entre las acusaciones que la relacionaban con la brujería una que se remonta años atrás[569]; María Ranz, temida desde hacía 19 años[570] o Cathalina Vallesteros, con al menos 15 años de fama de bruja a sus espaldas[571].

En esta construcción de la fama de bruja, en tantos casos durante años o incluso décadas, los rumores o habladurías en el entorno social en el que discurría la vida cotidiana de estas personas eran un elemento fundamental[572], algo de lo que muchas veces

[567] AHN, Inquisición, leg. 83, exp. 8.
[568] AHN, Inquisición, leg. 93, exp. 5.
[569] AHN, Inquisición, leg. 88, exp. 16.
[570] ADC, exp. 601, leg. 7252 Bis.
[571] ADC, exp. 566, leg. 7014.
[572] STEWARD, P. J. y STRATHERN, A.: *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*, Akal, Madrid, 2008. Los autores analizan la importancia de los rumores y las habladurías como catalizadores y generadores de acusaciones de brujería y hechicería. Para el ámbito peninsular ver MENDIETA, E.: "The role of language…*op.cit.*, pp. 105-118.

ellas mismas parecen conscientes e incluso llegaban a utilizar para reforzar a su favor esta imagen. Las habladurías son un elemento fundamental. Es realmente muy abundante el número de ocasiones en las que se lee en los testimonios de testigos de los procesos expresiones como "se dice", "se oyó decir", "es voz común en el pueblo", "es opinión común", etc. Y esas expresiones suelen preceder a un argumento acusatorio a partir de las propias opiniones o experiencias, o quizá aún más. De hecho, muchas veces, cuando los testigos eran llamados ante la Inquisición, a la pregunta que se les hacía sobre si conocían el motivo por el que habían sido llamados, afirmaban conocerlo y directamente apuntaban a las supuestas actividades de la bruja. Esto muestra el nivel de importancia que tenían estos rumores o habladurías populares en la construcción de la fama de la bruja, del mismo modo que era importante la transmisión oral en la cultura popular para la pervivencia del mito de la bruja y que aún se mantuviera en muchos aspectos en este siglo XVIII.

En ocasiones, y este es el elemento en el que normalmente no se ha hecho suficiente hincapié en la historiografía, la bruja no tenía inconveniente en contribuir a incrementar esas habladurías reconociendo sus "habilidades" públicamente, lo que pone de manifiesto su participación activa en la construcción de su imagen como tal. Es el caso de Isabel López Navalón, una mujer sospechosa de maleficio en La Roda, cuyo proceso inquisitorial se abrió en el Tribunal de Cuenca en 1767. Su marido la había abandonado 20 años atrás, ignorándose su paradero o incluso si estaba vivo o muerto. A partir de entonces había emigrado de su pueblo natal a La Roda, ejerciendo como partera para ganarse la vida, pero parece ser que para sobrevivir en tal tesitura necesitaba de alguna "ayuda" extra. Fue acusada de dejar impotente a un hombre, de hacer desaparecer un gato, maleficiar a la hija de una vecina e incluso de participar en un aquelarre con otras brujas. Sus atribuciones sobrenaturales coincidían con las de la práctica de la bruja, por lo que en el pueblo tenía fama de lo mismo, y ella contribuía abiertamente a fomentarla pues, además de amenazar a quienes la molestaban o agraviaban con los famosos "tú te acordarás", que, como se comentaba en el capítulo previo, se atribuían a maleficio, igualmente se jactaba ella de tal capacidad maléfica. Así, por ejemplo, cuando una de las vecinas la acusó públicamente de ser la culpable de la enfermedad de su hija, la respuesta de Isabel fue, según la testigo: "…que hera cierto pero que havia sido en fuerza de una maldición que le echo…"[573].

[573] ADC, leg. 615, exp. 7435ª, f.3 v.

Así pues, no siempre la fama de la bruja tenía consecuencias completamente negativas para ser señalada como tal: esta jactancia sobre sus poderes da muestra de que de algún modo a la bruja le interesaba ser considerada de esa manera, normalmente, como se analizará más adelante, porque esto le confería un poder real. En otras ocasiones, por supuesto, también acarreaba consecuencias negativas tal difamación y un ataque contra el honor, por lo que entre los procesos castellanos analizados también es posible encontrar algunos en los que se termina demostrando que las acusaciones de brujería o hechicería eran falsas y trataban simplemente de difamar y deshonrar al señalado. En algunos casos se trata de una fama inventada, de una denuncia falsa. Este último es el caso que puede encontrarse en el proceso de Mariana y Paula, conocidas como *las Carrizas*, denunciadas ante el tribunal de Toledo en 1755[574]. En su caso, una mujer hizo llamar a su casa a un agustino descalzo para advertirle de que esas dos mujeres, madre e hija, del pueblo vecino, Tembleque, habían hechizado a un hombre. El fraile desconfió desde el principio de la acusación de la mujer, a la que advirtió que si aquello no era verdad estaría ella también participando de aquellos enredos. Fue entonces ella la llamada a declarar, narrando la misma historia, pero otorgándole una mayor fuerza a su acusación indicando que oyó a otra vecina del pueblo llamarlas brujas (lo que tal vecina, al ser citada a declarar, negó, incluso afirmando no conocer a *las Carrizas*). Finalmente, Isabel fue reprendida por sus embustes y como supuesta estafadora.

Por tanto, esta fama de bruja, especialmente cuando era asignada o fomentada externamente, no siempre tenía un cariz positivo para la supuesta bruja, incluso en algunos casos, aun siendo autoconstruida podía tener un carácter ambivalente. Sucedió así con Francisco Saboyano, un vecino de Alto Buey acusado en 1728 ante la Inquisición de Cuenca por supersticiones[575]. Su proceso de fe descubre que se trata de un soldado italiano piamontés del regimiento de Nápoles, que ejercía como cirujano en el momento de ser acusado. Se trataba de un hombre italiano, que había aprendido de su padre, un hombre de alta alcurnia, medicina, y quiso ejercerla en Castilla, para lo cual se alistó como soldado y finalmente terminó trabajando como cirujano gracias a los contactos de su familia. Además de cirujano, este hombre era un poco hechicero, con un carácter bastante polifacético, y la construcción que hizo de su imagen y fama presenta una curiosa ambivalencia: los testimonios de los testigos muestran cómo en el pueblo unos le

[574] AHN, Inquisición, leg. 83, exp. 12.
[575] ADC, leg. 592, exp. 7182.

adoraban y otros le detestaban, especialmente los demás cirujanos que querían echarle del pueblo. Se le acusó de supersticiones en las curaciones (uso de gatos negros, hierbas el día de san Juan, etc.) e imposición de manos. Parece, especialmente por el último informe que se presentó, que lo que sucedía es que este hombre no tenía muchos conocimientos de medicina, pero tenía un gran carisma del que hacía alarde con sus pacientes, por lo que estos le adoraban, granjeándose una fama casi de santo. En el pueblo se decía (y así se repite en varios testimonios durante el proceso) que las madres sentían más el descrédito del cirujano que la muerte de sus propios hijos (que en algunos casos habían tenido lugar tras los cuidados de éste).

El carisma de brujas y brujos, por tanto, contribuía de forma activa en la construcción de su imagen pública como tales buscando un efecto benéfico para sí mismos, pero no siempre lográndolo. "Jugar" con elementos como la brujería, la hechicería, la superstición, la magia, el trato con el Demonio… era muy peligroso: el oscurantismo que rodeaba estos mundos era atractivo y confería poder a quien lo manejaba (como desconocido y poderoso era el Diablo, con quien se vinculaba estrechamente), pero al mismo tiempo suponía adentrarse en lo censurado, prohibido, socialmente rechazado, vinculado al Mal, con mayúsculas. Por ello, esta autoconstrucción de la imagen de bruja no estaba exenta de peligros, los cuales muchas personas, especialmente mujeres, estaban dispuestas a enfrentar por lograr los beneficios que podían otorgarles, el principal de los cuáles era un gran poder y autoridad, sobre los cuáles se tratará a continuación.

2.2. Fama de bruja: poder y autoridad conferida

Partiendo de la base de que la bruja podía contribuir activamente en la construcción de su fama como tal, habría que preguntarse las razones por las que participaba en el proceso de construcción de tal imagen negativa sobre sí. Es necesario recordar que, en primera instancia, al concepto de bruja o hechicera tenía connotaciones socio-culturales muy negativas, se trataba de un ser vinculado al Diablo, origen de todo mal, y por ende el temor y el rechazo estaban ligados a tal concepto considerado malvado y negativo. Por tanto, cabe cuestionarse acerca de la razón para que la persona afectada contribuyera activamente a la construcción de ese arquetipo con el que se asociaba. La respuesta está en que ese arquetipo no era negativo en términos absolutos. Reportaba ciertos beneficios a las personas así etiquetadas. Se ha podido observar en los ejemplos

de Casilda de la Puente o Antonia Monedero, entre otras. Y es que, una persona, ya socialmente apartada o marginada –o en potencial riesgo de serlo–, fuera por el motivo que fuera, a veces encontraba beneficioso incluir otro elemento más que la acercaba por una parte al rechazo social, pero por otra la empoderaba en base al temor que generaba entre sus vecinos y la autoridad y poder que esa situación le otorgaba.

De hecho, estudios como el de Cecilio Paniagua, que analizan la brujería europea de época moderna desde el punto de vista psicológico, tratando de explicar su pervivencia en una cronología tan tardía superado el oscurantismo medieval, plantean que siendo el núcleo central de la psicología de la bruja su supuesta posesión de poderes especiales, se entiende que esta identidad resultase compensatoriamente atractiva, sobre todo, a las personas con sentimientos de inferioridad basados en deficiencias o situaciones socioeconómicas desfavorables[576]. También estudios sobre la brujería y hechicería en la Andalucía del siglo XVIII presentan las prácticas mágicas femeninas como un medio de resistencia a las normas y directrices cotidianas y una forma de adquisición de poder[577]. El estudio que aquí se ha realizado de los procesos inquisitoriales de la Castilla interior en el siglo XVIII parece corroborar estas percepciones.

Uno de los ejemplos más claros que pueden encontrarse a este respecto en los procesos analizados, para comprender qué beneficios podía obtener una persona al hacer creer a sus convecinos que era un ser con unas capacidades sobrenaturales totalmente inadmisibles moralmente en esa sociedad, es el del maleficio. De su "funcionamiento" y asignación a la bruja como capacidad principal ya se ha disertado en el capítulo anterior. Sin embargo, queda pendiente ver cómo la supuesta bruja podía utilizar esta imaginaria cualidad sobrenatural en su propio beneficio y por tanto dejar creer o incluso difundir entre sus familiares o vecinos la creencia en la posesión de tal poder.

El maleficio normalmente se asociaba con una amenaza de la bruja ante algún tipo de agravio. La supuesta bruja deseaba un bien o servicio que solicitaba, éste le era negado y lanzaba palabras amenazantes, por ejemplo, o bien realizaba comentarios inquietantes cuando era insultada, difamada o sufría algún daño físico o moral. El insistentemente repetido, según los testigos en estos procesos por brujería, "pues tú te acordarás" era considerado el preludio de una desgracia. Igualmente lo eran comentarios como: "verás

[576] PANIAGUA, C.: "Psicología de la brujería…" *op. cit.*, p. 163.
[577] ALAMILLOS, R.: *Hechicería y Andalucía en la Edad Moderna. Discursos y prácticas en torno a la superstición en el siglo XVIII,* Universidad de Córdoba. Servicio de Publicaciones, 2015.

lo que te sucede", "me las pagarás" o amenazas directas contra sus familiares, animales, alimentos u objetos preciados, o mismamente una mirada enfurecida tras una discusión.

Este tipo de amenazas que se creían maléficas si la persona que las emitía ya tenía dudosa fama, o bien si se seguían de alguna desgracia coincidente, daba lugar a la creencia de que la persona que amenazaba era maléfica y muy probablemente bruja. Esta situación generaba un gran temor en la persona supuestamente afectada por el maleficio de la bruja y entre quienes escuchaban o conocían la historia. Consecuentemente, como resultado de este temor, la persona afectada por los males asociados al maleficio, sobre todo ante el desconocimiento de remedios para su mal, hacía cualquier cosa por contentar a quien le había maleficiado, con ofrendas, regalos, y agasajos de diferentes tipos. Al mismo tiempo, quienes habían escuchado la historia sobre su vecino maleficiado, no dudaban en evitar cualquier tipo de enfado de la supuesta bruja por miedo a sufrir también en sus carnes las consecuencias de sus maleficios. Así, el maleficio otorgaba a la supuesta bruja un enorme poder real sobre las personas de su entorno: no necesitaba hacer nada más para que todos condescendieran a sus deseos, entregándole todo aquello que demandara o incluso agasajándola de forma "preventiva", bastando sólo con una mirada o palabra amenazante ante quien le negara un bien o favor solicitado.

Además del citado ejemplo de Casilda de la Puente, y otros aquí analizados, muy expresivos de cuanto se anota, otro caso muy representativo sobre cómo la atribución de la fama de bruja maléfica a una persona la otorgaba gran poder es el de María de Lares, alias *la Lara*, vecina de Madridejos y acusada por sospechas de hechicería y brujería ante la Inquisición de Toledo en 1701[578].

María de Lares era una mujer de 50 años, de oficio costurera. Según sus audiencias había estado casada con Juan Fernández Merino, ya difunto (aunque todos los vecinos se refieren a él como "ausente") y con dos hijos, Juan Merino, soltero, con el que vivía y Francisco Fernández, casado y vecino de otro pueblo. Como es habitual, no sabía leer ni escribir, ni había salido de Castilla y apenas de su propio pueblo en el que se casó con 16 años, viviendo con su marido hasta 19 años antes del proceso, fecha en la que, según ella, murió. Vivió antes de casarse como sirvienta de diferentes personas, luego del trabajo de su marido y posteriormente como costurera. Aprendió a curar de otra vecina de la villa ya difunta en el momento del proceso, y admitió haber curado a diferentes personas

[578] AHN, Inquisición, leg. 89, exp. 4.

mediante palabras, oraciones, ensalmos, agua, aceite y emplastos de plantas. No admitió sin embargo haber realizado maleficios ni ninguna actividad sobrenatural.

Sus vecinos pensaban de otra manera. Relataron numerosos sucesos en los que intervenían amenazas por parte de esta mujer y terribles efectos derivados de ellas. Se decía que había causado la muerte de niños, enfermedades de adultos, e impotencia, entre otras acciones fruto del maleficio. Era tal la creencia en la capacidad sobrenatural de esta mujer, que recibía obsequios, peticiones de perdón, o cualquier cosa que solicitara. Todo con el fin de evitar el maleficio. Según se pensaba, incluso el presbítero del pueblo estuvo enfermo debido a los hechizos de María. Las declaraciones de los testigos dan muestra de la gran autoridad adquirida por *la Lara* a partir de sus supuestas capacidades brujeriles. Ella alimentaba esa imagen. A la puerta de la casa de un enfermo, afirmó a una vecina que, si ella quería, el hombre no moriría, pero que no estaba dispuesta a hacer nada por él porque su madre era una "bellaca". Informada la madre del enfermo de ese acontecimiento, afirmó haber sospechado de que era María de Lares quien tenía así a su hijo y pidió que la llevaran a su presencia. Consiguió así María que varios vecinos acudieran a ella para que interviniera en la curación del enfermo.

> "Maria de Lares sin hablarle palabra les dijo bien se a lo que ustedes vienen pero no tengo de ir por que su madre me tiene mui disfamada diciendo contra ella palabras mui descompuestas"[579].

La difamación aparece como referencia directa utilizada por María de Lares. Ella se había forjado una autoridad entre sus vecinos por sus supuestas capacidades para maleficiar y curar, su poder sobre la vida y la muerte, pero no toleraba que se hablara mal de ella. Así pues, sí aceptaba y le convenía que los vecinos supieran de sus oscuros poderes, pero no que se la difamara por ello. Su control de la situación era tal que se negó a curar al hijo de esta mujer por haberla difamado. Cuando recibió reiteradas disculpas e insistencias, se avino a sanar al enfermo, y, para mayor incremento de su fama y autoridad, logró su curación y recibió un generoso pago de "un tocado y otras cosas"[580].

María de Lares, además, como también sucedía en muchas ocasiones, no sólo tenía la capacidad para hacer maleficios sino también para deshacerlos y curarlos, al menos los propios, y combinaba con la fama de bruja la de hechicera y curandera. Así la

[579] AHN, Inquisición, leg. 89, exp. 4, f. 5 v.
[580] *Ibid.*, f. 6.

fomentaba ella al afirmar, en la situación idónea ante los vecinos, que era capaz de sanar al enfermo a merced, únicamente, de su voluntad, del mismo modo que podía hacerle enfermar. De este modo, generaba un poder aún mayor, un poder sobre la vida y la muerte, sobre la salud en positivo y negativo, una forma aún más útil para conseguir sus objetivos. Su autoridad en el pueblo era tan grande que algunos vecinos, como Juan Nieto, afirmaban que los remedios que aplicaba el médico no servían "hasta que la dicha Lara los curava", y por ello "la a rregalado y pagado mui bien las curas y dava gracias a Dios de tenerla contenta"[581]. El intento de tener contenta a María de Lares, pagarla, y hacerle regalos es un elemento muy presente en la mayor parte de los vecinos, al igual que lo es el temerla. En este caso su autoridad estaba incluso por encima de la del médico.

En ocasiones, ella era la única a la que se atribuía la capacidad de curar al enfermo, como en el caso de Don Sebastián Diaz, vecino de la villa, que estuvo enfermo de forma que se "iba secando y se puso amarillo"[582]. La familia sospechaba que María de Lares le había maleficiado por medio de vino que le había ofrecido un día, por lo que fueron a llamarla para que le curase. Acudieron a Juan Merino, su hijo, al que contaron lo que pasaba. Éste…

> "…. mostro su sentimiento con muchas lagrimas en los ojos diciendo que sentía que su madre hiciese tales cosas que no quisiera que fuera su madre ofrecio las que la hablan y que le curase que vendría aquella noche a casa a suplicárselo como con efecto bino"[583].

Además, no sólo presumía del poder sobre la vida, la muerte, la producción de leche materna, la impotencia masculina… también se atribuía la capacidad de conseguir que una mujer quedara embarazada e incluso que la futura madre eligiera el sexo del bebé, como le ofreció a Catalina de Soto, según una de sus vecinas, a lo que aquella se negó por considerarlo "embrujo"[584]. Todo ello lo hacía con ciertas palabras, una mirada, u otros rituales desconocidos por los vecinos.

Para María de Lares la brujería era un medio de vida. Es uno de los casos más claros en los que existía un gran terror y credibilidad por parte de los vecinos respecto a las capacidades maléficas de la bruja. Esto hacía que todos los vecinos intentaran contentarla y nunca enfadarla, como ellos mismos lo expresan en numerosos testimonios.

---

[581] *Ibid*. f. 4 v.
[582] *Ibid*. f. 15 v.
[583] *Ibid*. f. 16 v.
[584] *Ibid*. f. 15.

Por ello le ofrecían regalos, le perdonaban el pago por algunos servicios y se evitaba negarle lo que pidiese, bien fueran bienes o favores. Esto le servía para sobrevivir económica pero también socialmente, pues en los casos que era "difamada" por sus malas artes, aleccionaba al difamador con una grave enfermedad, tal y como ocurrió nada menos que al presbítero de la villa, de forma que nadie más se atreviera a desprestigiarla en adelante, por lo que adquirió una notoria posición social.

En los casos en que las personas eran acusadas únicamente de hechiceras, y no reunían la fama de bruja junto con la práctica de la hechicería –en definitiva, aquellas a las que solo se atribuía la capacidad curativa o magia blanca– el grado de autoridad no alcanzaba los mismos niveles aunque seguía siendo importante, así como también podía serlo el de un médico, con un respeto y autoridad hacia su persona debido al oficio ejercido, un oficio tan importante como aquel que trataba la salud, el tesoro más preciado de cualquier persona. Las hechiceras, al poseer, o al menos ser consideradas poseedoras del poder curativo, teniendo en cuenta que los testigos solían insistir en que los médicos no habían logrado previamente la curación del enfermo, adquirían por ello también un "poder" bastante grande. Cuanto mayor fuera su fama de curar enfermedades o males que nadie más podía, mayor era la autoridad que ostentaban en la sociedad y mayor también la recompensa que podían exigir o que, sin pedirlo, se les ofrecía a cambio de sus favores sobrenaturales.

La otra cara de la moneda consistía en aquellas personas que, como Casilda de la Puente, no combinaban tampoco ambas facetas (hechicera y bruja) sino que ostentaban únicamente la de brujas. Su poder y autoridad también eran menores que los de María de Lares, que aunaba ambas características, pero mayor que los de una hechicera que ejerciera la magia blanca, y el factor principal que intervenía para que esto fuera así era el temor. Esto puede verse constatado en casos como el de Polonia González cuyo poder como bruja se percibe no solo en el temor que le tenían por bruja, según los testigos en sus testimonios, sino también porque consiguió, según se sigue en su proceso, que el vecino supuestamente maleficiado por sus malas artes, que se enfrentó a ella llamándola vieja y bruja, fuera encarcelado por el alcalde –de hecho el cura que delató a la mujer pidió piedad para este hombre, padre de ocho hijos, encarcelado por culpa de Polonia[585]–. Este tipo de casos ponen de manifiesto la gran autoridad que lograban estas mujeres gracias al temor que causaba con sus supuestos poderes sobrenaturales.

[585] AHN, Inquisición, leg. 87, exp. 19.

Restaría comentar un elemento no menos importante sobre la utilización de las brujas y hechiceras de este supuesto poder que los procesos castellanos del siglo XVIII ponen de manifiesto en numerosas ocasiones (especialmente cuando se dispone del proceso completo con las audiencias del acusado): las brujas o hechiceras no solían creer en sus capacidades sobrenaturales, sino que era suficiente con que los demás creyeran en ellas. Algunos casos son especialmente representativos de ello.

Catalina de Osses y Orobia era una gitana, natural de Yuncos y vecina de Madrid que fue acusada por sortilegios, hechicería, maleficio, embustes y estafas ante la Inquisición de Toledo en 1721[586]. Esta mujer, huérfana y con una hija ilegítima de cinco años que la acompañaba vagando junto a otros gitanos de pueblo en pueblo, efectivamente, estafaba, y es un caso especialmente interesante por cuanto la gitana en sus audiencias reconoció que todos los actos y prácticas de los que era acusada eran ciertos, pero sin ningún componente sobrenatural[587]. Es decir, ella no creía en la capacidad prodigiosa de sus actos ni de los remedios que ofrecía con ellos, sino que aceptaba que eran meros engaños para hacerse con todo el dinero, joyas y objetos que pudiera de quienes caían en la trampa de sus enredos[588]. Especialmente, –ella misma así lo refiere–, mujeres más predispuestas a creer en lo que les prometía.

El método de Catalina era siempre el mismo. Se acercaba a la "víctima" en la calle y se ofrecía a leerle su suerte. Normalmente daba algún dato sobre las preocupaciones de su cliente para que la tomaran por adivina. En varias ocasiones abordó a mujeres afirmando que sabía que tenían una "pasión oculta", o un amante secreto y, muchas veces, como en el caso de las delatantes, acertaba, pero no por su poder adivinatorio sobrenatural sino por lo cotidiano del hecho. Conseguía que estas mujeres, y también algún hombre, la llevaran a su casa, y una vez allí le relataran sus preocupaciones, que principalmente eran amorosas. La gitana prometía, en el caso del hombre delatante, el regreso de su esposa, y en el caso de las mujeres, el acercamiento del amante, e incluso, la muerte de los maridos para conseguir la libertad amorosa y el final feliz junto al mancebo. Por ello se la acusó, no sólo de hechicera, sino también de maléfica.

---

[586] AHN, Inquisición, leg. 92, exp. 23.

[587] Esta circunstancia no es una excepción, y se repite tanto en los procesos castellanos aquí analizados como en las investigaciones de algunos autores para otros casos peninsulares como ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía... op.cit.* p. 394.

[588] El engaño y la estafa se ha presentado ya en diferentes estudios como una de las características propias de la hechicería castellana moderna. CUEVAS TORRESANO, M. L.: "Inquisición y Hechicería Los procesos Inquisitoriales en el Tribunal de Toledo durante la Primera Mitad del siglo XVII", en Anales Toledanos, n. 13, 1980, p. 64.

Ante el tribunal, ella admitió que todos sus "trucos" no eran más que eso, engaños con el objeto de conseguir bienes: dinero, joyas u otros objetos de valor. Curiosamente, a diferencia de otras hechiceras y brujas, así como sacatesoros o saludadores, no ejercía este "oficio" de estafadora únicamente para su propia supervivencia, viviendo como vivía en la pobreza, como se sabe por las pocas posesiones que se le requisaron en su encarcelamiento (y que se limitaban a la vieja ropa puesta), sino que además ella reconocía que eran para ayudar a otros gitanos encarcelados.

Catalina no es, ni mucho menos, un caso excepcional, aunque sí peculiar por su trayectoria vital, condición social, etnia y formas de vida, pero muchas otras personas acusadas de brujería, hechicería o sortilegios reconocían ante el tribunal inquisitorial que sus supuestas prácticas mágicas no eran sino meros embustes para lograr su objetivo. Es también el caso de María Romero, una mujer de 28 años, casada y con su marido ausente, residente en Toledo, que fue acusada ante la Inquisición de Toledo en 1702[589]. En sus audiencias dijo ser costurera, pero las delaciones de los testigos apuntan a una mujer pobre, que, ante la desprotección de la ausencia de su marido, y la falta de recursos económicos derivada de tal ausencia, se dedicaba a hechicerías varias. Ella misma reconoció haber ejecutado muchas de las prácticas que se le atribuían, pero dijo haberlas llevado a cabo única y exclusivamente como embustes para "obligar a sus vecinos" a socorrerla. Formaba parte de sus estrategias de supervivencia. No obstante, no sólo dinero logró esta mujer con sus supuestos hechizos, sino que también consiguió forjarse una autoridad, convenciendo a sus vecinas de la enorme capacidad de sus poderes por haber ejecutado contra diversas personas ciertos hechizos que habían tenido un determinado efecto. Sus vecinos creían a pies juntillas en sus capacidades.

En algunas ocasiones las propias acusadas eran muy explícitas en la argumentación sobre la construcción de su fama de brujas o hechiceras entre sus vecinos para lograr una autoridad que les granjease aquellos bienes, servicios o protección que necesitaban. Rosa Mayordono, mujer casada y natural y vecina de Torralba, que fue acusada ante el Tribunal Inquisitorial de Cuenca en 1770 por supersticiones y hechizos, sin embargo, en sus audiencias fue muy clara al reconocer que realizaba las prácticas que se le imputaban relacionadas con la hechicería, pero que no creía en ellas ni en sus capacidades mágicas, sino que hacía creer a sus vecinos que las poseía para lograr sobrevivir:

[589] AHN, Inquisición, leg. 95, exp. 1.

> "…haviendole preguntado dixese con toda verdad y sinceridad que rezaba que hacia las cruzes sobre la caveza y a que fin eran los ademanes de llorar y abrirle la voca en el tiempo que rezaba respondio que al hacer las cruzes sobre la caveza decía: Christo vive, Christo respira, Christo impera, te libre y te defienda, Dios te cure y María Santísima y subcesivamente rezaba tres o quatro credos pero qe nunca creía que por hacer ella aquello quedaban buenos y si solo lo decía porque no les hazia daño porque lo que rezaba cosas buenas y lograva socorrer en parte su necesidad para creiendo les curaba le solían dar para un pan o cosa semejante y de ese modo y por dicho fin hacia las demás demonstraciones de avrirsele la voca y hacer como que lloraba en el tiempo rezaba…"[590]

Un testimonio similar puede encontrarse en el proceso de Ana Marín, una mujer acusada de hechicera y bruja ante el Tribunal Inquisitorial de Toledo en 1760. En este caso se recoge cómo la hechicera, en su lecho de muerte, tras ser exorcizada por si portaba algún maleficio o lo había cometido, dijo que:

> "…por la cuenta que iba a dar a Dios no había cooperado en semejante delito, que solo avia curado con algunas medicinas y santiguar solo con el fin de que le dieran alguna cosa para mantenerse..."[591]

Este tipo de ofrendas a la hechicera y a la bruja, voluntarias ante su actuación curativa, u "obligadas" por amenazas de las supuestas portadoras de poderes diabólicos o sobrenaturales para hacer el bien o el mal, lleva a reflexionar sobre un segundo elemento en la manera en que la bruja construía su propia fama y hacía uso de ella. Por un lado, se ha explicado cómo la bruja y la hechicería se forjaban una identidad como tales, aún a sabiendas, en la mayor parte de los casos, de que sus poderes eran fingidos o ficticios, para causar temor o admiración entre sus vecinos y lograr una autoridad con la que conseguir sus objetivos. Por otro lado, es necesario ahora hacer referencia a cuáles eran estos objetivos, para lo cual, tanto el caso de Catalina como el de Rosa, ya han ofrecido algunas claves: la fama ficticia de bruja con la que ésta lograba una autoridad y poder real entre sus vecinos, servía a la misma, la mayor parte de las veces, para lograr su supervivencia en situaciones precarias o dificultosas. Utilizaban los arquetipos que asociaban la persona etiquetada con el control de saberes ocultos, con un dominio de los

[590] ACD, leg. 617, exp. 7444, f.31.
[591] AHN, Inquisición, leg. 90, exp. 10, f..25.

mismos que implicaba que su empoderamiento en sus entornos sociales fuera una herramienta esencial en sus estrategias de supervivencia.

2.3. La fama como forma de supervivencia

Una vez que la bruja o hechicera había forjado su fama estaba en disposición de exigir, de una forma más o menos directa, una recompensa o pago por sus servicios (en el caso de la hechicera, el saludador o el adivino) o una ofrenda para evitar el agravio (en el caso de la bruja). Es por ello que los estudios de brujería y hechicería más recientes ya proponen que la práctica magia podía constituir en sí misma un oficio y forma de supervivencia[592], si bien es cierto que autoras como María Tausiet o Rocío Alamillos han planteado cómo, a diferencia de la magia rural, la magia urbana era la que podía constituir un oficio *per se*[593]. Los procesos inquisitoriales castellanos del siglo XVIII que conforman la base empírica de esta investigación, por su parte, demuestran que tanto la brujería como la hechicería podían servir como forma de supervivencia.

De entre los procesos inquisitoriales estudiados, un ejemplo muy representativo de esta cuestión lo ofrece el proceso de fe de Isabel Gil, mujer natural de Miralrío de Sigüenza, cuyo proceso se abrió en el Tribunal Inquisitorial de Cuenca en 1754[594]. Era una hechicera un poco peculiar, se dedicaba a "saludar"[595], sobre todo ganado, pero también personas e incluso objetos a cambio de un pago, normalmente en especie, habiendo heredado supuestamente tal "gracia" de su madre. Los testigos relataron cuál era la costumbre del honorario de esta mujer por sus servicios sobrenaturales:

> "…todos los años dos fanegas de trigo por villa para que este obligada a venir una vez a lo menos cada año a santiguar sus ganados para que se liberen del mal de rabia y qualquiera mal contagioso…"[596]

[592] TORRES ARCE, M.: *Un Tribunal de la fe…op.cit*, p.86.
[593] ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía…op. cit.*, p. 68 y TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens…op.cit.* p. 193.
[594] ADC, leg. 604, exp. 7291.
[595] "Saludar" era el único tipo de curación permitido por la oficialidad sin que quienes la practicasen hubieran recibido ningún tipo de formación previa. Se consideraba un don natural para curar la rabia a hombres y animales, realizar otro tipo de curaciones, etc. También se les atribuyó la capacidad de identificar a las brujas y podían cobrar por ello. Sin embargo, esa categoría sólo se aplicaba a hombres, aunque las mujeres comúnmente se presentaban también como saludadoras. ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía…op.cit.,* pp. 162 y 163.
[596] *Ibid.*, s.f.

Este caso muestra, no sólo una persona que, eventualmente, conseguía una serie de favores u objetos por el ejercicio de sus prácticas mágicas, sino que lo activaba de forma regular y estipulada, en cantidad y en tiempo, lo que ejemplifica claramente hasta qué punto estaba arraigada la credibilidad ante los poderes sobrenaturales de esta mujer o el temor a que estos se volvieran en su contra en caso de contradecirla. Ella contribuía activamente a generar tal fama, que le servía como sustento. En el proceso inquisitorial contra ella se consignaba la siguiente denuncia:

> "…dice que oyó decir que la persona que se califica, con el motivo de no aver cobrado lo que le devian, esto es el salio, que todos los años le pagan porque salude, mui enojada salió de dicha villa y con cólera dijo, que presto la llamarían, y a poco tiempo de averse ido dicha persona que se califica hechando menos un perrillo que tenia y saliendo a buscarlo y llamarlo a la puerta de la calle vio en frente de ella un perro grande al parecer mastin que le estaba destrozando y con efecto le mató que el perro ravioso se la quedó mirando de ito en ito y sin hacerla daño ni remetida alguna marchó y sabe que hizo otros daños hasta que le mataron y que inmediatamente llamaron a la que se califica, la que vino y saludó, la regalaron, pagaron y gratificaron" [597]

Como hacían la mayoría de brujas, también Isabel amenazaba cuando se la contradecía. En este caso tal ofensa estaba claramente vinculada a sus servicios, pues mediante la credibilidad obtenida lograba un pago con el que sobrevivir y cuando este "salario" estaba en juego intervenía con amenazas que, seguidas de un acontecimiento negativo, solían asociarse con maleficio y, por tanto, la credulidad ratificaba su poder, al mismo tiempo que el temor hacia ella en la comunidad, y se asentaba la autoridad de la bruja asegurándose así la supervivencia mediante su fama y este tipo de "trabajos". Hasta tal punto llegaba esta fama que el párroco en el proceso se quejó de que:

> "...así los de tal villa como los de las comarcanas dizen tiene experimentado y aunque de tal herror ya en el pulpito y ya en qualquiera ocasión proporzionada he procurado disuadirlos es tal su ignorancia que es imposible en fin señor imposible este (…) y ojalá creyeran tanto en Dios como creen en sus conjuros…"[598]

[597] *Ibid.*, s.f.
[598] *Ibid.*, s.f.

Esta mujer se había forjado una fama muy arraigada acerca de sus poderes sobrenaturales para influir sobre los ganados, alimentos o incluso la salud de las personas, con la que sobrevivir a cambio de un "salario" estipulado anualmente como si se tratara de cualquier otro tipo de trabajo regular. Es por ello que muchas veces la fama que se construían estas fingidas brujas y hechiceras tenía el objetivo de constituir su medio de vida o supervivencia económica y social.

Este pago o recompensa por sus actuaciones en el caso de las hechiceras, podía ser de muy diverso tipo y cantidad. Podía pedirse a cambio del "trabajo" una determinada cantidad de dinero, alimentos, objetos necesarios, favores o servicios de diversa índole. En ocasiones eran las propias hechiceras las que ofrecían sus servicios a cambio de un precio fijado, o incluso establecían este precio de forma variable en función de la capacidad económica de la persona que reclamaba sus servicios. Así parece que lo hacía, por ejemplo, Feliciana López, viuda y natural de Villarta de Escalona, denunciada ante la Inquisición toledana en 1758 por dedicarse a identificar y curar de mal de ojo y maleficios a cambio de una cantidad variable en función del caudal del demandante con la que parece que sobrevivía en su ancianidad[599]. Lo habitual, no obstante, era que las hechiceras cobraran la voluntad. Eso sí, en muchas ocasiones con amenazas indirectas sobre lo que sucedería si los clientes no eran generosos con ellas, por lo que solían serlo. Era habitual que agasajaran a la bruja o hechicera de forma cuantiosa.

En algunos casos, tales abundantes pagos o donativos servían a la hechicera o la bruja para sobrevivir, si su fama estaba muy extendida, en ocasiones incluso en los pueblos de alrededor y no sólo en el propio, de forma que acudían de diversas localidades circundantes para beneficiarse de las prácticas de estas personas. Sin embargo, lo más generalizado era que tanto las prácticas hechiceriles como las brujeriles constituyeran un oficio, práctica o fuente de ingresos complementaria a otras más convencionales. Así por ejemplo, Bernarda González, una mujer de 46 años denunciada ante la Inquisición de Toledo en 1716, dijo ser costurera pero que también ejercía como hechicera y curandera, solicitando dinero o bienes a sus clientes a cambio de este tipo de servicios[600]. Muy a menudo requería cintas y otros instrumentos para realizar sus supuestos hechizos, que luego ella misma se apropiaba para su propio uso; hecho que, además da pie a pensar que

[599] AHN, Inquisición, leg. 89, exp. 11. En uno de los testimonios de los testigos se narra cómo, habiendo pagado un hombre una peseta por sus servicios como hechicera por curar a su hija, esta consultó si "era hombre de caudal" para poder pagarle dos.
[600] AHN, Inquisición, leg. 87, exp. 14.

muchas veces los objetos demandados por las hechiceras no eran objetos al azar, sino que constituían parte del "pago" por sus servicios.

Otro caso en el que la fama de hechicera le servía a una persona como complemento a su oficio es el de Cebriana Escobar, delatada ante la Inquisición de Toledo en 1702[601]. Se trata de una viuda de 40 años, vecina de Toledo, pero natural de otro pueblo colindante y con cinco hijos a su cargo. Después de que su marido, de oficio calesero, falleciera, ella se dedicaba a tejer y bordar para sobrevivir y también, complementariamente, a alguna actividad relacionada eventualmente con la superstición.

Tan extendida parecía esta forma de construir una fama de bruja o hechicera como medio para obtener recursos con los que sobrevivir a falta de otros, que en ocasiones los propios inquisidores reconocían esta circunstancia como atenuante del delito. Por ejemplo, en el proceso de José Beleño y Antonia Manuela Gomesino que tuvo lugar en el Tribunal Inquisitorial de Corte en 1763, los propios inquisidores apuntaron en el proceso a que se trataba de personas ignorantes, cuya escasez de "bienes temporales" los había llevado a utilizar este tipo de prácticas para conseguir dinero y ganarse la vida[602]. Así era, efectivamente, y lo lograban. Se trata de dos casos entremezclados, el de Joseph Beleño, un clérigo, que en este caso salió indemne de la acusación de abuso de exorcismos; y el de Antonia Manuela Gomesino acusada de hechicería. En este proceso aparecen combinados muchos y diversos componentes, pero el elemento común es el uso de las creencias en poderes sobrenaturales como medio para ganarse la vida.

Joseph y Antonia estaban muy vinculados a través de sus "oficios". Ella era una mujer viuda, de 38 años, con fama de bruja, hechicera, embustera y alcahueta. Se afirmaba en su barrio que llevaba muchos años "espiritada". Con su fama justificaba sus acciones. Actuaba impulsada por sus demonios en el interior de su cuerpo. Esto acrecentaba su fama. Se creía que sus demonios interiores le permitían encontrar cosas perdidas. Al mismo tiempo, esta fama de posesa la vinculaba con Joseph Beleño, que ejercía como exorcista. Ambos sacaban provecho de su relación mutua: él confirmaba su posesión, y ella conseguía que sus vecinas se creyeran posesas, de forma que él pudiera realizarlas exorcismos. Eran, efectivamente muchas las supuestas posesas que acudían (o él acudía a ellas) a los exorcismos de este eclesiástico que además de exorcizar, afirmaba pertenecer al Santo Tribunal de la Inquisición, repartía "cédulas por dinero a diferentes personas

[601] AHN, Inquisición leg. 85, exp. 11.
[602] AHN, Inquisición, leg. 1869, exp. 28.

diciéndolas heran contra brujas y hechizos"[603], un oficio que desempeñaba muy hábilmente, pues tras ser estudiadas por la Inquisición estas cédulas y exorcismos se concluyó que no había "cosa alguna de censura theológica"[604].

Eran muy diferentes las actividades mágicas que estas personas vinculadas a la hechicería, la brujería, o la superstición, llevaban a cabo, como diversas eran también las formas que se han analizado sobre la manera en la que estas personas intervenían en la construcción de su fama como seres mágicos o con capacidades sobrenaturales. Sin embargo, el elemento común que encontramos en la gran mayoría de los procesos castellanos de este siglo XVIII es que el poder y autoridad que la posesión de esta imagen ofrecía a estas personas eran suficientemente importantes como para que participaran en el fomento de esta imagen y terminaran por hacer de una práctica prohibida un medio de vida. En estos casos arriba mencionados, sus supuestas capacidades y naturaleza les dispensaron, cuando menos, graves problemas con el tribunal de la fe, dispuesto para reprimir la herejía, mediante condenas que solían implicar el escarnio público, los azotes, y el destierro en aquellos casos en que tenía lugar la sentencia. No obstante, los discursos y creencias sobre sus capacidades fueron herramientas poderosas para granjearse modos de supervivencia en la Castilla del Siglo de las Luces.

3. Relaciones entre brujas: del aquelarre a la sociabilidad vecinal y familiar

Hasta el momento se ha puesto de manifiesto la manera en que las brujas y hechiceras participaban en la construcción de una fama como tales como parte de sus estrategias de supervivencia, en casos de fragilidad económica o riesgo de exclusión social. Ahora bien, se trata de un proceso que no podía tener lugar de forma aislada y que para comprenderse de manera íntegra debe estudiarse en su entorno de relaciones y sociabilidad, tanto familiar como vecinal o incluso en los propios entornos brujeriles.

Comúnmente, en la historiografía europea referida a la brujería en época moderna, el ámbito de sociabilidad brujeril más destacado ha sido el aquelarre[605] como reunión secreta de brujas para la adoración del Demonio. Es decir, habitualmente se ha reducido la sociabilidad brujeril a las relaciones establecidas entre la bruja y el Demonio, o bien

[603] *Ibid.*, s.f.
[604] *Ibid.*, s.f.
[605] LEVACK, B. P.: *La caza de brujas.... op. cit.*

unas brujas y otras en sus ceremonias sacrílegas y orgiásticas. El caso de la brujería castellana en el siglo XVIII pone de manifiesto la importancia de otro tipo de relación de la bruja, alejada del ámbito sobrenatural y de un tipo más mundano, con sus comunidades y vecindarios como elemento clave. Esto sin excluir que incluso en el siglo XVIII perviviesen reminiscencias del mito del aquelarre, pues aparece aludido en procesos gestados por brujería, hechicería, superstición, magia, sortilegio, relación con el Demonio, entre otros.

Sirva de ejemplo de nuevo el caso de Antonia Monedero que antes se comentaba[606]. Antonia no dudaba en recurrir al Diablo cuando era necesario, o eso era lo que opinaban sus vecinos, que no titubeaban al tacharla de bruja y mencionar sus relaciones demoniacas. Algunos aseguraban haberla visto maldecir, nombrar a los malignos, o escupir tres veces en el suelo, besando la tierra otras tres, y hacer salir a tres demonios. Así pues, no siempre acudía al pacto diabólico o a diversos recursos mágicos como encargo de un cliente, sino también para su propio beneficio y muchas veces, según los testimonios, lo hacía reunida con otras hechiceras en lo que podríamos identificar como lo más parecido a un aquelarre urbano que puede encontrarse en la Castilla interior del siglo XVIII. En uno de los testimonios de los testigos se describe cómo Antonia se reunió de noche con otras dos mujeres de las que se desconoce el nombre y, pidiendo a las demás que se quitaran las reliquias y las depositaran boca abajo en el suelo, recitaron juntas la "oración del anima más sola", una oración utilizada habitualmente por las hechiceras como conjuro para conseguir al hombre amado. Tras recitar la oración, las tres se levantaron y dieron fuertes patadas en el suelo, arrojando, al mismo tiempo en el brasero ramilletes de romero previamente "conjurado" por Antonia. Parece que, en esta reunión de brujas, Antonia actuaba como directora de orquesta, ofreciendo instrucciones a las demás sobre cómo debían hacerse los conjuros. Igualmente, el testigo describió la presencia de tres velas, explicando Antonia que cada luz de aquellas representaba el galán que cada una tenía, y que cuando la llama era muy grande, significaba que los hombres estaban contentos y con dinero. Después del ritual estas velas eran apagadas, informando Antonia de que debían guardarlas, cada una la suya, y encenderlas la próxima reunión a las doce de la noche, momento en que debían repetir la oración "del ánima más sola" junto con unas cáscaras de avellanas y recitando, previamente la oración del Diablo Cojuelo:

[606] AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 44.

"Diablo cojuelo tráemele luego (al Marques de N) o al sugeto que cada una quería), sin parar, que no pueda con muger alguna hablar, hasta que venga conmigo a estar, tráemele agarrado, y amarrado del cojon y del pijon y de las telas de su corazón, sin para ni sosegar hasta que venga conmigo a estar"[607]

Así lo hicieron, después de lo cual dieron tres patadas y lanzaron a la calle las cáscaras de avellanas recitando una tercera oración:

"…ni te las doy ni te las quito, en las faldas de la Virgen te las deposito, no te las tengo de dar, en las faldas de la Virgen te las tengo de depositar"[608].

Antonia aseguró a las presentes que a continuación verían llegar dos cerdos a coger las cáscaras de avellana lanzadas y que aquello sería señal para que creyesen cuanto les decía y también un fraile, indicio de que tendrían muchos pretendientes. Ante tal promesa las mujeres no dudaron en hacer cuanto Antonia instruía y no tardaron en ver a los cerdos comer las cáscaras de avellana y oír a un fraile limosnero de San Francisco llamar a la puerta, seguido, efectivamente, de tres galanes. Así lo relataron sus testimonios.

María Montoro y Catalina Ángela de Torres eran dos vecinas de Manzanares que fueron acusadas de hechicería, superstición y brujería ante el Tribunal Inquisitorial de Toledo en 1789[609]. En su proceso y entre las diversas acusaciones y episodios supersticiosos que sobre ellas narraron los testigos, hay un pasaje muy interesante que relataron varios de ellos sobre algo parecido a un aquelarre en cuanto a reunión de brujas o su reminiscencia en este siglo XVIII en la Castilla interior. Según este relato, en el pueblo varias mujeres, apodadas *la Coja, la Gracica* y *la Pelina*, se reunieron por orden de una de ellas a las cuatro de la madrugada en la casa de una. Las instrucciones eran tener preparada la lumbre bien viva, sal y aguardiente. Asegurándose de guardar el secreto y de que nadie las viera, una de ellas enseñaba a la otra cómo realizar un hechizo amoroso lanzando la sal y el aguardiente al fuego diciendo ciertas palabras. Estas actividades, conocidas por alguno de los vecinos, eran clasificadas directamente por ellos como

[607] *Ibid.*, f. 39.
[608] *Ibid.*, f. 74 v.
[609] AHN, Inquisición, leg. 92, exp. 2.

"brujerías" y a algunas, de hecho, las llamaron brujas debido a este acontecimiento conocido en el pueblo. No se celebraba tal reunión ya en un campo o en un recóndito paraje, sino al calor del hogar lejos de los ojos curiosos[610].

También en el Tribunal Inquisitorial de Toledo aparece el proceso de Ana María Espadas, alias *la Morena*, vecina de Villarrubia de los Ojos del Guadiana en 1754[611]. Sus vecinos pensaban que era bruja y hechicera. Lo más interesante del proceso es que, además de numerosos maleficios y hechizos atribuidos a esta mujer, se habla de la relación con otras brujas. Un testigo relató un suceso paranormal relacionado con brujería y un posible aquelarre.:

> "…Dijo que habrá dos años que yendo una noche por el alto de Palacio en esta villa, le sucedió el ver una cossa blanca mui alta y otra más pequeña, y visto esto dijo el que depone válgame el dulce nombre de Jesus y además se santiguo con la señal de la cruz y prosiguió la calle asta llegar a el medio de la plaza publica de esta villa donde se sintió cercado de mugeres echas cerco, y con las manos echas garfios y en medio un caldero de gachas y pusieron a el que declara echo mármol, sin poder mover miembro alguno de su cuerpo, ni siquiera poder mentar a Jesus, y quando acordó se hallo a la puerta de su casa y solo sentía quando lo llevaban que le daba en el rostro un aire mui frio, pero que en todo ese lanze no pudo conocer a ninguna, solo se hizo mal juicio a otros dos días siguientes, a el lanze que se encontró a Ana Maria Espadas (alias la Morena) y luego que esta vio a el que depone se sonrrojo de lo que se presume fue alguna de las que lo zercaron en la plaza…"[612]

En su relato aparecen varios elementos vinculados al tradicional aquelarre: el suceso acontece por la noche, (momento en el que según la mitología brujeril las brujas organizaban sus malévolas reuniones), las mujeres que se le aparecen (varias y en círculo rodean un caldero, que en la tradición popular era el utensilio utilizado por las brujas para elaborar sus ungüentos mágicos) además utilizaron poderes sobrenaturales sobre él, dejándolo paralizado, y, finalmente, la descripción sobre cómo se produjo el traslado hasta su casa, sin ser consciente de la manera en que se realizaba pero sintiendo aire frío en el rostro. Estas sensaciones descritas pudieran referirse al supuesto vuelo de las brujas. Una referencia similar, aunque con otros matices, puede encontrarse en el proceso de

[610] Rocío Alamillos también ha puesto de manifiesto cómo en la hechicería y brujería peninsular, el hogar era uno de los ámbitos predilectos para llevar a cabo prácticas mágicas por lo íntimo y secreto del espacio de la casa. ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía...op.cit.* p. 300.
[611] AHN, Inquisición, leg. 85, exp. 12.
[612] *Ibid.*, s.f.

Isabel López Nabalón, vecina de la Roda y acusada por sospecha de maleficio entre sus vecinos y ante la Inquisición de Cuenca en 1767[613]. A esta mujer, que ejercía como partera y que había sido abandonada por su marido, además de atribuírsele la capacidad de dejar impotentes a los hombres, hacer enfermar a niños o a aquellos adultos que la enfadaban, como era habitual, se la relacionaba con otras brujas y con la presencia de un aquelarre. Así lo relató uno de los testigos en el proceso:

> "...que tiene compañera por que a las dos juntas las havia visto hestando amagado o sacando la mitad de la caveza mirándolas por lo alto de una pared que hestavan dentro de un cercado tendidas como muertas, luego revullia y hacer figuras de lo que se escandalizó y dixo estas son bruxas…"[614]

En este caso son sólo dos supuestas brujas las que son vistas en un cercado, tendidas o haciendo "figuras" u otro tipo de gestos que al vecino le hicieron pensar en una reunión de brujas. Son este tipo de alusiones indirectas o vagas las que aparecen en algunos procesos por brujería en referencia a reuniones de brujas. La única quizá que podría considerarse una caracterización más directa del aquelarre, porque añade a la reunión de brujas y sus prácticas malévolas en un entorno determinado también el culto al Diablo, es un testimonio que aparece en el proceso de María Martínez, alias *la Taruga*, vecina de Valverde, que se inició en 1767 ante el Tribunal de Cuenca[615]. A esta mujer, según los testimonios de los testigos, además de tener fama de hechicera y de bruja, se la asociaba con otras brujas, y de ellas se decía que se reunían para dar culto al Demonio como modo de adquirir sus malévolos poderes, los que se asemejarían a las reuniones diabólicas de las brujas en los aquelarres tradicionales:

> "…también havia oído decir al dicho Francisco Antonio Olibares que ella le havia dicho que en Baluxa (no supo decir si en la de arriba o la de abajo) la havian enseñado a ella el arte y que en aquel pueblo havia las mejores mozas que heran de este exercicio y que a muchos hombres los tenían sin sus partes y que lo mismo podían hazer con mugeres casadas y que para tomar el oficio se les aparecía el Diablo en figura de cabrón (…) y le

[613] ADC, leg 615, exp. 7435A.
[614] *Ibid.*, f.4 v.
[615] ADC, leg. 615, exp. 7431.

> vesaban tres vezes en el culo y que el Demonio besaba a ellas en sus partes y que no save otra cosa que pueda decir ni de vista ni de oydas…"[616]

Este es uno de los muy escasos ejemplos que pueden encontrarse en este siglo XVIII castellano en que se relate este tipo de culto diabólico mediante la reunión de las brujas con el Demonio en la figura de un cabrón y la adoración mediante el intercambio de besos anales. Los aquelarres más comúnmente se asociaban con la mera reunión de las supuestas brujas en una casa, un campo o una plaza, festejando, maleficiando o compartiendo sus saberes hechiceriles, dando muestra de una sociabilidad menos mitificada y no tanto relacionada ya con la propia figura del Diablo y el culto demoníaco.

En ocasiones, eso sí, se acudía a una jerarquía entre estas brujas, como se aprecia en los testimonios del proceso de Josefa Galeote, una mujer acusada de hechicerías y maleficio que, ya iniciado el siglo XIX (su proceso, ante la Inquisición de Toledo, data de 1801), apuntó a una bruja vinculada a otras:

> "…asegura la denunciante hoyó decir a la Josefa Galeote que era bruja y capitana de las demás compañeras que tenia siete botes, los quales conservaba debajo la losa del fuego y que sus compañeras eran unas de la Puebla y otras del Toboso, asegurando a la denunciante que las del Toboso querrian maleficiarla…"[617]

Este tipo de comentarios eran los más habituales: se hacía referencia a una relación entre brujas o incluso a una jerarquía entre las mismas (era habitual que una fuera la "capitana", como expresa este testigo en el proceso de Josefa Galeote, o la "cabecilla" entre las brujas), de forma que la más destacada, con más conocimientos o aptitudes, enseñaba a las demás. Es también el caso de Bernarda González, la ya citada en mujer de 46 años denunciada ante la Inquisición de Toledo en 1716, que dijo en sus audiencias ser costurera pero al mismo tiempo también ejercía como hechicera y curandera[618]. Su proceso aparece relacionado con el de otras mujeres con la misma fama: Teresa, Clara y Felipa. Estas tres eran muchachas jóvenes mientras que Bernarda, que parecía ejercer como maestra de las demás, era la más anciana, por tanto, también se la consideraba con mayores conocimientos y se acudía a ella. Se muestra su "liderazgo" también en sus capacidades: las muchachas fueron acusadas de "ligar" a los hombres, mientras que a

[616] ADC, leg. 615, exp. 7431, ff. 30 v. y 31.
[617] AHN, Inquisición, leg. 86, exp. 13.
[618] AHN, Inquisición, leg. 87, exp. 14.

Bernarda se le atribuía también la capacidad de desligar además de otras prácticas variadas.

Estos círculos de relaciones entre brujas y hechiceras, más bien entre estas últimas, eran bastante habituales y es posible encontrar vínculos entre hechiceras de un mismo pueblo o de ámbitos circundantes que, en unos casos, se citan en el proceso de la principal acusada y sus compañeras no llegan a ser procesadas o investigadas, pero en otros casos se dispone de varios procesos de cada una de estas mujeres que componían este círculo de sociabilidad. Es el caso de Mariana Diaz del Valle, de 27 años[619], Zebriana Escobar, de 40[620] y María Romero, de 28[621], vecinas todas de Toledo, un perfecto ejemplo de un grupo de hechiceras que actuaban juntas y fueron todas procesadas, además con procesos extensos en la Inquisición toledana, a partir de 1702. Además de estas mujeres contra las que se inició proceso inquisitorial, aparecen también citadas otras que no fueron procesadas pero que también participaban en este círculo de sociabilidad ampliándolo, como Isabel Fernández de Escobar, hija de Zebriana, o Juana Gómez, su vecina, entre otras. De las tres mujeres contra las que se iniciaron procesos inquisitoriales por hechicería, brujería y supersticiones varias, una de ellas era casada, otra viuda y otra "sola" (se cita a su marido ausente viviendo en otro lugar), y todas ellas se dedicaban como complemento a sus ingresos o como único sustento a la costura, pudiendo ser este ámbito el que les permitiera un primer contacto y relación, ejerciendo también todas ellas, en menor o mayor grado como hechiceras, especialmente vinculadas a la hechicería amorosa.

En la mayor parte de los casos las prácticas de estas mujeres vinculadas al ámbito supersticioso se basaban en hechizos amorosos para "atraer voluntades", para que las mujeres (o incluso algún hombre) que a ellas acudían, consiguieran retener el afecto y la "ilícita comunicación" de la persona amada, en muchas ocasiones en un contexto en el que esta relación les reportaba un beneficio económico o bien simplemente un provecho sentimental en una vida bastante dura en la que, algunas de ellas incluso eran maltratadas por sus maridos. Así se recoge en sus testimonios. Como suele suceder, no sólo ejercían como hechiceras estas mujeres, sino también como proxenetas, celestinas o alcahuetas, y

[619] AHN, Inquisición, leg. 85, exp. 7.
[620] AHN, Inquisición, leg. 85, exp. 11.
[621] AHN, Inquisición, leg. 85, exp. 1.

sus vecinos apuntaban sobre ellas en sus testimonios que estaban "encubriendo en su casa muchos pecados de incontinencia a muchísimas personas de todos estados"[622] .

En este caso parece que su relación servía a estas mujeres, no sólo para compartir conocimientos, sino para llevar a cabo este tipo de prácticas, por un lado, encubriéndolas a través del oficio de costureras (que probablemente realizaran juntas) y por otro lado contribuyendo a la construcción de una fama, en este caso colectiva. Los testigos hicieron alusión a los rumores que corrían por Toledo sobre los poderes y capacidades de estas mujeres, y también sobre el temor que los mismos causaban. De hecho, se indica que el propio cura y otras personas, habiendo sido informados de las prácticas de estas mujeres, pretendiendo reprenderlas, "yendo a ponerlo en execución llegando a la casa de las dichas se an quedado suspensos sin atreverse ni poderlas decir palabra…"[623], debido, se entiende, al miedo que generaban los poderes de estas mujeres y su fama que, en este caso, conjuntamente, era aún mayor y se reforzaba mediante este tipo de sociabilidad brujeril.

En muchos casos, cuando varias hechiceras o brujas coincidían en una misma localidad o en su área circundante, en lugar de establecerse una lógica situación de competitividad, se creaban este tipo de nexos que lejos de debilitarlas las fortalecían. Como sucede en el caso de las citadas mujeres, es habitual que las relaciones forjadas entre hechiceras se convirtieran en un útil instrumento para ellas, no sólo para protegerse unas a otras, para compartir saberes o para incrementar su fama, sino también para realizar un "reparto de tareas" que redundaba en un incremento del beneficio económico que con sus prácticas adquirían. Por ejemplo, en el citado proceso de Bernarda González, relacionada, entre otras mujeres con Clara de Villa, las declaraciones de los testigos los sitúan en un continuo ir y venir entre ambas hechiceras porque una realiza hechizos para ligar y la otra para desligar, de forma que una remitía a sus clientes a la otra incrementando de este modo sus beneficios.

Se ha citado también en otra ocasión el proceso José Beleño y Antonia Manuela Gomesino, vecinos de Madrid, que tuvo lugar en el Tribunal Inquisitorial de Corte en 1763[624]. En su caso se produce una asociación, no entre varias hechiceras, sino entre una hechicera y un exorcista, con el fin de aumentar sus beneficios mediante esta relación. Antonia Manuela generó en el vecindario una fama de "espirituada", afirmando que sus demonios le permitían encontrar cosas perdidas. Y, al mismo tiempo, esta fama de posesa

[622] AHN, Inquisición, leg. 95, exp. 1, f.3.
[623] *Ibid.*, f.3.
[624] AHN, Inquisición, leg. 1869, exp. 38.

la vinculaba con Joseph Beleño, que ejercía como exorcista, y de cuya relación ambos sacaban provecho, pues él confirmaba su posesión, y ella conseguía que sus vecinas se creyeran también posesas de forma que él pudiera realizarlas unos exorcismos por los que posiblemente cobrara a cambio (aunque en el proceso no se cite). Eran, efectivamente, muchas las supuestas *espirituadas* que acudían a los exorcismos de este eclesiástico.

Cierto es, no obstante, que estas relaciones mutuamente benéficas y que parecían encubrirse y afianzar la fama entre estas personas, solían romperse en el momento en el que se iniciaba el proceso inquisitorial, y es muy habitual encontrar en las audiencias de los propios acusados, las acusaciones de unos a otros. Por ejemplo, en los citados casos de Bernarda González o María Romero y las personas relacionadas con ellas, ante las acusaciones por brujería, hechicería y demás cargos, lo que aparece es una negación de los mismos y acusación a otra de las personas que formaban su círculo, y lo mismo sucede con las demás acusadas, intentando culpabilizar a alguna de sus "socias" de los delitos imputados.

Así pues, en lo que respecta a las relaciones entre brujas y hechiceras en general se encuentran pocos casos de aquelarres tal como la historiografía los recoge para periodos previos u otras zonas europeas, pero sí es reseñable la relación establecida entre brujas o hechiceras con fines de obtener beneficios mutuos y se trata de un tipo de sociabilidad al que no siempre se ha prestado la debida atención historiográfica. Ahora bien, no sólo forjaban estas mujeres un vínculo entre ellas, sino que se relacionaban también con otras personas o grupos sociales de los entornos en los que desarrollaban sus prácticas. Es muy interesante tener en cuenta por ejemplo la relación de estas hechiceras con el mundo marginal en general. En el caso de Antonia Monedero, cuyo extenso proceso se ha citado en numerosas ocasiones por lo peculiar de su trayectoria vital y la riqueza de su caso, se relata, en testimonios de testigos y audiencias propias, cómo esta mujer trataba habitualmente, no sólo con prostitutas (lo cual hacía habitualmente debido a que ejercía como hechicera amorosa además de celestina en este tipo de ámbitos) sino también con "mulatos" o incluso ladrones que acudían a ella para solicitarla ayuda mágica en sus prácticas delictivas.

En algunos casos aparecen también gitanos en los entornos de sociabilidad de brujas y hechiceras[625], como en el proceso de Catalina de Osses y Orobia[626], que se ha citado ya por la peculiaridad de la vida de esta mujer joven que, vagando de un lugar a otro, cuidaba de su hija ilegítima intentando ganarse la vida, entre otras cosas, mediante estafas relacionadas con el mundo mágico de la hechicería y la adivinación. Esta joven, además de relacionarse con los gitanos vagabundos en cuyo grupo compartía la vida nómada, aparece en su proceso también relacionada con personas encarceladas, siendo estrecho el vínculo que a ellos la unía, pues llevaba a cabo todo tipo de engaños supersticiosos con el fin de conseguir dinero también para socorrerlos. Así lo admite ella en una de sus audiencias:

> "…dijo que ella no ha cometido cosa alguna de las que contiene esta conclusión pues solamente ha sido una grande embustera enrredadora sin mas fin que el de sacar dinero para socorrer a sus compañeros los gitanos que estaban en aquel tiempo presos en la carzel de la hermandad sin tener quien los remediase con socorro alguno…"[627]

Este tipo de relaciones de las supuestas hechiceras y brujas con diferentes personas de entornos sociales marginales como podían ser ladrones, delincuentes de diferentes tipos, grupos excluidos socialmente (en el caso de Catalina gitanos errantes[628]), prostitutas, etc., era bastante habitual entre brujas y hechiceras. En muchos casos ejercían sus prácticas dentro de estos entornos, por ejemplo, en el caso de la hechicería amorosa, estrechamente vinculada al ámbito de la prostitución. En otras ocasiones, adquirían sus conocimientos a partir de la relación con diferentes personas de dudosa reputación, pues es necesario tener en cuenta que este tipo de prácticas o incluso algunos de los "ingredientes" utilizados en ellas (véase el capítulo segundo dedicado a las prácticas de

[625] Caro Baroja ya relacionó la presencia de este grupo étnico en el ámbito de la brujería y hechicería peninsular por cuanto se trataba de un grupo nómada, endógamo, con autoridades propias, con ritos y costumbres propios y "dado a ciertas actividades no morales, como diversas clases de latrocinio o tradicionalmente reputadas como misteriosas". CARO BAROJA, J.: *Vidas mágicas e Inquisición... op. cit.,* vol.1, p. 76. Ver también un capítulo dedicado a los gitanos en relación con las acusaciones de brujería y hechicería en BLÁZQUEZ MIGUEL, J.: *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España,* Toledo, Editorial Arcano, 1989. Igualmente relevante a este respecto es: SANCHEZ ORTEGA, M. H.: *La Inquisición y los gitanos,* Madrid, 1988.

[626] AHN, Inquisición, leg. 92, exp. 23.

[627] *Ibid.,* f. 60.

[628] Los gitanos eran un grupo socialmente rechazado debido a sus hábitos de vida: nomadismo, menosprecio a las prácticas religiosas y desinterés por integrarse en sociedad. LÓPEZ PINCHER, M.: "Magia y sociedad en Castilla en el siglo XVII", Madrid, Instituto escurialenses de investigaciones históricas y artísticas, 2016, p.58.

la bruja y la hechicera), como podían ser huesos de personas fallecidas, no eran fácilmente localizables ni habitualmente intercambiados entre personas bien reputadas sino en entornos o ámbitos más marginales. Igualmente, la propia práctica de estos tipos de magia, en parte socialmente rechazada, también abocaba a sus practicantes en ocasiones hacia los márgenes sociales. Incluso, cuando en ocasiones ellas mismas eran desterradas tras ser juzgadas, su mala reputación en la nueva localidad a la que emigraban las empujaba a relacionarse con otros emigrantes o grupos socialmente rechazados.

En algunas ocasiones, aunque no las más abundantes, estas brujas y hechiceras estaban tan bien reputadas que llegaban, no sólo a tener contacto, sino a actuar codo con codo con cirujanos, por lo que sería este otro ámbito de sociabilidad a tener en cuenta, opuesto al ámbito marginal y relacionado con las altas esferas socio-culturales. Es por ejemplo el caso de María Sánchez de la Rosa, cuyo primer proceso (se conservan dos) se abrió en 1699 en el Tribunal de Toledo, siendo acusada de hechicerías y maleficios junto con su hija Elena de Tordesillas[629]. Se trata de una mujer de 58 años, viuda y que vivía, oficialmente de un corral de gallinas y de "labrar chocolate" y extraoficialmente de su ejercicio de curandera, por el que fue procesada en dos ocasiones, enviándola a galeras tras ser condenada también a ser azotada la primera de ellas.

Procedente de familia de cristianos viejos, María Sánchez de la Rosa negó en sus audiencias haber salido de los reinos o saber leer ni escribir, sobre lo cual surgen dudas en su proceso pues se le encuentran hojas con recetas y exorcismos entre sus posesiones embargadas. Un testigo afirmaba que era Juan Rubio, el criado de esta mujer, quien era lego y leía a María de la Rosa los papeles y recetas. La presencia del criado hace pensar que estas mujeres no eran del todo pobres ni tampoco del todo analfabetas, quizá el ejercicio de la hechicería les otorgara un gran prestigio social y mejora de su posición económica también. Desde luego sus relaciones sociales estaban a tal altura, pues parece que un cirujano era su "compinche", o así lo afirmó un testigo, que le acusaba de haberse fugado con el criado de las mujeres cuando se produjo el prendimiento de María. Quien inició la acusación fue Don Juan, presbítero del Duque de Osuna, que contó cómo aparecieron en su casa Elena de Tordesillas y Juan Rubio, su criado, pues estando su madre y ama, respectivamente, en galeras por la primera sentencia, no tenían qué comer. Don Juan afirmó que las atendió y les dio limosna durante un tiempo hasta que un amigo suyo le advirtió sobre la "maldad" de las personas a las que acogía en su casa, y le habló

[629] AHN, Inquisición, leg. 96, exp. 2 y 3.

de los delitos que atribuía a la madre de Elena, momento en que el hombre decidió expulsarlos de su casa y dejar de darles limosna. A partir de entonces, asociaron las recién aparecidas enfermedades de su hermana y la prima que vivía en su casa con maleficios de estas mujeres. También se las culpabilizó de los fenómenos sobrenaturales que se sucedieron en la casa, como la supuesta aparición de un gato "dismorfo" de gran tamaño y su desaparición; la aparición y desaparición de una anciana cubierta con una toquilla a la que no se veía la cara, y su correspondiente asociación con el Demonio por encontrarse cerca de la casa de las supuestas hechiceras, etc. Cuando el presbítero tuvo noticia de que María de la Rosa había vuelto de galeras, tras solicitarle en numerosas ocasiones que curara a sus familiares y ésta se negase porque, primero se lo habían prohibido, y segundo decía no saber curar de tales males, decidió secuestrarlas y torturarlas para conseguir el objetivo deseado. No lo consiguió y finalmente decidió liberarlas, después de lo cual la propia Elena de Tordesillas presentó ante la Inquisición un memorial de súplica.

En el caso de estas mujeres, su relación con el presbítero, el cirujano y la presencia del criado, muestran un estilo de vida alejado del ámbito más pobre que aparece en la mayor parte de casos de brujas y hechiceras analizadas hasta el momento. Su espacio de sociabilidad también era más cercano a ambientes más cultos y socialmente acomodados. Ahora bien, no siempre la relación con estas esferas sociales estaba directamente relacionada con la procedencia o la ubicación de estas brujas y hechiceras en ese entorno social, sino que, en ocasiones, las hechiceras pobres lograban adquirir contactos entre sectores sociales más pudientes con el fin, probablemente, de obtener mayores beneficios con sus servicios. Es el caso de María Catalina Pérez de Alarcón, alias *la Escudera*, cuyo proceso se abrió en la Inquisición de Toledo en 1783[630]. Esta mujer vivía en Uclés, tenía 47 años, estaba casada y no parecía tener una posición socio-económica muy desahogada puesto que era lavandera. Sin embargo, precisamente este oficio la permitía acercarse a mujeres de cierto *estatus*, a las cuáles ella lavaba la ropa y, compinchada con un hombre conocido como *el Cojo*, las convencía para venderles unos polvos que, supuestamente lograban sus objetivos amorosos. Todo ello en el entorno de la casa del Duque de Alba, según citaron los testigos, puesto que las "clientas" de esta mujer, en muchos casos eran esposas de hombres que trabajaban, por ejemplo, como maestros de obras, en tal vivienda.

María Catalina practicaba un oficio humilde para establecer relaciones sociales en otras esferas socioeconómicas más elevadas y de este modo lograr clientela para su

[630] AHN, Inquisición, leg. 1867, exp. 8.

"negocio" complementario. No era un caso único ni mucho menos. En ocasiones, los procesos inquisitoriales contienen información sobre relaciones de estas hechiceras con personas de esferas nobiliarias. En el proceso de María Bajo ante la Inquisición de Toledo en el año 1728, no sobre ella, pero sí sobre otra hechicera, un testigo afirmó que esa mujer era una persona "de quien hacía mucha estimación el Conde de Orgaz"[631]. En ese proceso es el único dato que se da sobre esta circunstancia y, desde luego, no era algo habitual en los procesos castellanos de este siglo XVIII, pero en algunas ocasiones, como la citada, aparece, dando cuenta de las amplias relaciones sociales que podían alcanzar a forjar estas brujas y hechiceras y que no se limitaban únicamente a entornos sociales marginales.

Por supuesto, dentro de estas relaciones sociales no puede dejar de citarse, por ser uno de los principales y fundamentales entornos de sociabilidad de las brujas y hechiceras castellanas, el ámbito familiar, especialmente el vínculo establecido entre madre y padre e hija o hijo. A lo largo de los capítulos previos se ha podido comprobar cómo incluso muchas veces madre e hija eran acusadas en un mismo proceso inquisitorial, lo que da muestra de la importancia de este tipo de asociaciones[632]. En otros casos, sólo la madre o la hija eran procesadas, pero se citaba su relación con ascendencia o descendencia. Esto se debe, en el caso de la hechicera, a que se transmitían mediante la enseñanza, habitualmente oral, los conocimientos sobre hierbas, hechizos y conjuros, por lo que en este caso la sociabilidad e interrelación estaba estrechamente vinculada a la transmisión de saberes que se comentará en el apartado siguiente.

Así pues, las relaciones sociales que se muestran en los procesos inquisitoriales castellanos del siglo XVIII dan cuenta también de la importancia del vínculo entre padres e hijos en el aprendizaje o transmisión de los saberes o capacidades hechiceriles y brujeriles. De este modo se completarían los principales entornos de sociabilidad de brujas y hechiceras con seres de carne y hueso, como podían ser la familia, los clientes, las "compañeras de profesión", etc., que complementaba los vínculos establecidos en el mundo mágico, es decir, sus relaciones con el Diablo u otros seres demoníacos, aunque estos quedaran cada vez más relegados en este siglo XVIII en favor de las relaciones interpersonales reales.

[631] AHN, Inquisición, leg. 82, exp. 21, s.f.
[632] Ana Díaz y Agustina Álvarez, Zebriana Escobar e Isabel Fernández, María Sánchez Rosa y Elena de Tordesillas, Inés Cacha y sus dos hijas, etc.

4. Transmisión de saberes

Fruto de esta interrelación a muy distintos niveles y en diferentes ámbitos sociales, surgía un elemento tan importante como enriquecedor para la hechicera y la bruja, sin el cual no podría entenderse la pervivencia del fenómeno hasta épocas muy tardías de la Edad Moderna como es este siglo XVIII: este elemento es la producción y, sobre todo, la transmisión de saberes. Se trata de una temática sobre la que aún no existen abundantes estudios[633], añadiéndose a la escasez bibliográfica, la dificultad de extraer de las fuentes (como los procesos de fe aquí analizados) este tipo de información, no siempre demasiado abundante en datos de este tipo. A pesar de ello, es necesario abordar un tema como el de la difusión de conocimientos vinculados a la brujería porque estos contribuyeron, como se expondrá en las siguientes páginas, a la construcción y pervivencia de la bruja y la hechicera en la cultura popular, tanto en el caso en que ésta utilizaba sus conocimientos como oficio, como forma de vida, como cuando se servía de la imagen de la bruja o fomentaba la misma. Se trataba de una difusión de conocimientos en la que, de una forma directa o indirecta, contribuían tanto la bruja como la propia comunidad y las instituciones más vinculadas a la represión de este fenómeno, especialmente la Inquisición.

Según Levack, a mediados del siglo XV el concepto acumulativo de brujería había adquirido todos sus elementos básicos[634]. A la transmisión de este concepto contribuyeron involuntariamente tanto los juicios por brujería como el extenso cuerpo de escritos dedicados a ella. Igualmente, tuvo un papel fundamental la lectura pública de los cargos contras las brujas en el momento de su ejecución o como parte de su condena[635], o incluso los momentos de confesión, utilizados para disciplinar a los feligreses sobre el peligro de la brujería[636]. Por tanto, del mismo modo que, el tribunal inquisitorial contribuía a la conformación del imaginario de la bruja mediante sus análisis e interpretaciones sobre lo narrado por los testigos, también los saberes sobre brujería y hechicería eran reproducidos y de este modo transmitidos, por parte de la tratadística y la propia Inquisición.

---

633 Una introducción a ese mundo de la transmisión de saberes entre bruja y hechiceras la hace Caro Baroja en CARO BAROJA, J.: *Vidas mágicas e Inquisición... op. cit.*, vol.2, pp. 55-59. Entre las últimas aportaciones historiográficas cabría destacar ALAMILLOS ÁLVAREZ, R.: "Las hechiceras de Montilla: saber marginal y transmisión oral del conocimiento en el siglo XVI" en *Investigaciones Históricas*, 34, 2014, pp. 13-26.

634 LEVACK, B. P.: *La caza de brujas.... op. cit.* p. 79.

635 *Ibid.*, pp. 75-82. TORRES ARCE, M.: *Un Tribunal de la fe…op.cit*, p.88; LEA, C.H.: *Historia de la Inquisición española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, p. 577.

636 ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía…op.cit.,* p. 93.

Puede observarse en los casos en que aún en esta época tan tardía (si bien es cierto, como ya se citaba, las sentencias de este tipo eran escasas, siendo lo habitual que el proceso quedara inconcluso o que fueran meramente reprendidas) estas brujas y hechiceras eran condenadas, entre otras cosas, a salir el día de la pronunciación en forma de penitentes, con soga y cuerdas y a ser sacadas otro día en un asno por las calles de la ciudad mientras un pregonero narraba sus delitos y eran, en ocasiones, posteriormente, azotadas[637]. Este acto público pretendía adoctrinar al pueblo sobre el peligro de incurrir en estos errores y delitos, pero al mismo tiempo conseguía el efecto indirecto de difundir y perpetuar las creencias en este tipo de supersticiones en el imaginario colectivo, siendo habitual que el pregón de los delitos cometidos no omitiera detalles de todo tipo sobre las prácticas de la supuesta bruja, confiriéndole así una mayor credibilidad.

A estas formas de transmisión de la cultura brujeril, configuradas y difundidas desde las élites hacia el pueblo llano se uniría la transmisión oral dentro del contexto de la cultura popular, de una generación a otra[638]. Se ha hecho referencia ya en la historiografía a la importancia del papel de las propias brujas y hechiceras en la transmisión de los saberes vinculados a estos ámbitos mágicos en la España peninsular. Desde el punto de vista de la perspectiva de género, recientemente se ha planteado la importancia del papel de la mujer, educada y formada como ama de casa con el principal cometido de adquirir ciertas habilidades para usar de manera cotidiana, entre las cuales se contarían las prácticas curativas para asistir a niños y mayores del grupo familiar, atender al parto o cuidar a los bebes[639]. De este modo, entre esas prácticas podrían estar también las mágicas, transmitidas a otros miembros de su propia familia o entorno vecinal.

Hay que tener también en cuenta cómo las madres relataban a sus hijos las andanzas de las brujas, bien como cuentos infantiles, o bien para educarles y advertirles de los peligros. En ocasiones, los vecinos también intervenían en este tipo de relatos que servían como vehículos transmisores culturales. Los niños eran los sujetos más proclives a asimilar este tipo de fantasías gracias a su gran imaginación y con ello perpetuaban también este elemento cultural. Un ejemplo muy significativo ha sido analizado en el

[637] AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, s. f.
[638] En su estudio sobre la hechicería castellana moderna, López Picher hace referencia al gran predominio de la transmisión oral como forma de difusión de los saberes mágicos LÓPEZ PICHER, M.: *Magia y sociedad…op. cit.*, p. 106.
[639] SEGURA-GRAÍÑO C: "La educación de las mujeres en el tránsito de la Edad Media a la Modernidad", en *Historia de la Educación*, 26, p. 77.

proceso de Casilda de la Puente en su relación con Isabel, la única niña que participó en el proceso, y cuya declaración es rica en detalles que relacionan a Casilda con la brujería.

Con las narraciones de las vecinas y la misma niña es posible reconstruir la historia que comenzó al ser Isabel reprendida por su madre, por ir continuamente a casa de Casilda. Tras preguntarle por qué hacía tal cosa, la niña dijo que Casilda le daba de comer, cerraba la puerta y se sentaban juntas en la lumbre. Por darse esta situación en numerosas ocasiones, ésta se convirtió en una testigo fundamental, y quien más detalles podía conocer sobre las prácticas de Casilda. Es por ello que, pese a su corta edad, se decidió interrogarla. Sobre las consecuencias del testimonio de los niños en este tipo de procesos ha realizado un interesante estudio Caro Baroja, en el que enfatiza la "peligrosidad" de la palabra de los niños, por ser considerados en la época, junto con la de los locos, garante de la certeza[640].

La niña contó que Casilda le había pedido que le llevara los cuartos de su padre "por pan" y que a cambio "la haría tan pulida que avía de entrar por el ojo de una abuja"[641] y que, por sus visitas, le enseñaría algo con lo que podría llegar a Zamora en menos de una hora. También contó Isabel que Casilda, siempre que la encontraba le pedía que fuera a su casa, le ofrecía guindas y peras, y prometía traerle un cordón de seda cuando fuera a Burgos. Del mismo modo, añadió que la anciana "la mandaba que la espulgara y también la dava manadas de ajos", e incluso un día le dio dinero porque fuera a visitarla.

Puede observarse en esta relación un buen ejemplo sobre la transmisión de la cultura popular vinculada a la brujería. La niña hacía compañía a la anciana, la cual, a cambio de tal entretenimiento y algunos favores y recados que le encargaba a la niña, le contaba historias relativas a la brujería y le hacía también promesas de enseñarle sus "conocimientos" mágicos: para volar a Zamora en menos de una hora, para poder pasar por el ojo de una aguja..., le creaba así expectativas quizá para que su relación continuara y fomentaba su carisma ante una chiquilla impresionable. De hecho, parece que Casilda no creía en sus capacidades como bruja, (como ya se ha explicado que era habitual), sino que se valía de sus palabras para hacer creer a sus vecinos en sus poderes. Empezando por la niña, a través de la que lograba el doble objetivo de que, impresionada, fomentara su fama mientras disfrutaba y se aprovecha también de su ayuda y de su compañía en una vida cotidiana que, en su ancianidad, debía ser bastante solitaria con los impedimentos

[640] CARO BAROJA, J.: "Procesos y causa por brujería y testificaciones infantiles", en *Eguzkilore: Cuaderno del instituto vasco de criminología*, 9, 1996, pp. 61-77.
[641] AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f.43.

que la edad le imponía, la ausencia de hijos, y la imposibilidad de trabajar. Sea como fuere, el caso es que la niña cumplió su papel como transmisora de historias e informaciones, confirmando la importancia de los niños, y de la relación de estos con los ancianos, en la perpetuación de las historias sobre brujería, que formaban parte y se encontraban asimiladas e integradas, en la cultura popular.

En el proceso de Isabel Payo, alias *la Fruncida*, abierto en el Tribunal Inquisitorial de Toledo en 1758[642], aparece como otro ejemplo muy interesante sobre transmisión de saberes en torno al mundo de la brujería en relación con una niña que también citábamos al hablar sobre el elemento infantil en la sugestión. Al final de proceso, y cuando la mujer ya había sido llevada a la fuerza a Toledo para ser reprendida, y lo había sido, aparece un testimonio muy interesante de una niña. Se trata de Calixta, una muchacha de 14 años, expósita, que, según su testimonio, se había criado en sus primeros días en el Hospital de la Santa Cruz de Toledo, posteriormente sacada de allí por un familiar de *la Fruncida*, y a los pocos meses llevada por la anciana a vivir con ella, con la que estuvo durante toda su vida hasta que, al ser apresada por el Santo Tribunal, había sido devuelta de nuevo al hospicio.

En una de sus confesiones, la muchacha afirmó ser bruja y narró al confesor una detallada historia que hizo que éste no le diera la cédula de confesión, sino que la llevara ante el Santo Oficio. La chica afirmaba que Isabel, su mentora durante tanto tiempo, era una bruja y que había sido testigo y partícipe de muchos de los acontecimientos extraordinarios que habían sucedido en aquella casa durante su estancia. Así, según el testimonio de la niña, había visto a Isabel pasar por un agujero por el que no cabía más que la cabeza de un niño, tras untarse con un aceite. Igualmente la había visto elevarse por los aires y salir volando delante de varias lavanderas afirmando que iba a otro pueblo a visitar a unos parientes. También, según el testimonio de la niña, la había intentado untar a ella misma con dos ungüentos distintos, aunque ella se negó, diciéndole que con ello aprendería, de adulta, a volar. Incluso afirmó la muchacha que había encontrado junto a una nieta de Isabel una tinaja que la supuesta bruja escondía lejos de ellas, dentro de la cual la nieta de Isabel había encontrado miembros viriles pertenecientes a varios hombres casados de la villa, los cuales cita, a los que devolvía los miembros a cambio de bienes.

Añadía Calixta de igual manera que, tras recibir Isabel la noticia de que sería prendida por el Santo Tribunal, y preocuparse mucho por ello, había oído sobre la casa

[642] AHN, Inquisición, leg. 93, exp. 5.

mucho ruido de panderos y sonajas e Isabel había desaparecido toda la noche. Es el testimonio más completo sobre la descripción de una bruja en los procesos inquisitoriales enmarcados en la Castilla interior del siglo XVIII y procede de una niña. Los testimonios de niños en procesos de brujería en el siglo XVIII castellano son muy escasos, y junto con el de la niña que testifica en el caso de Casilda de la Puente, una de las más completas descripciones de una bruja tal y como se reflejaba en el imaginario representado, por ejemplo, en el *Malleus Maleficarum*.

El tribunal decidió que, al no citarse otros testigos adultos que presenciaran los acontecimientos relatados por la niña, y teniendo en cuenta su corta edad, se archivaban en el proceso contra esta mujer. Con todo, aunque su testimonio no influyera en la decisión del tribunal y en la pena impuesta a Isabel, tiene una gran relevancia porque da muestra de cómo bien entrado el XVIII se mantenía el ideario de la bruja del siglo XVI, un ideario que los niños reproducían como real y que los adultos debían tener en mente al menos como imaginario para enseñárselo a unos niños que, por ser analfabetos, tenían que haberlo escuchado de sus mayores. De este modo, los niños se convertían en elementos clave para la transmisión y pervivencia del mito de la bruja.

Así pues, en ocasiones los niños actuaban como receptores y difusores del imaginario de la bruja, en otras ocasiones los padres, o más habitualmente madres, transmitían sus saberes y conocimiento de generación en generación, especialmente en el ámbito de la brujería. En el caso de la bruja, existía la creencia popular en la transmisión, no sólo de conocimientos, sino de las propias capacidades maléficas de una generación a otra, y lo mismo sucedía con los saludadores, pues se decía que su "gracia" o habilidad especial, en este caso con fines benéficos y no maléficos, pero igualmente desde el ámbito de la superstición o la práctica mágica condenada por la Iglesia, se transmitía muchas veces dentro de la familia. Esto, habitualmente era aprovechado como recurso por la bruja, hechicera, saludadora, etc., que pretendía con ello ganarse o, al menos, facilitarse, la vida, pues ni siquiera tenía que hacer el esfuerzo de forjar su fama desde cero, sino que tenía un elemento importante a su favor para afianzar la credibilidad ante sus capacidades debido a estas creencias populares.

El proceso inquisitorial de *la Hija del Príncipe*, que se abrió en el Tribunal Inquisitorial de Cuenca en 1771, sirve como ejemplo de este hecho[643]. Se trata del caso de una mujer, vecina de Torruba acusada de quitarles a uno o dos hombres "sus partes

[643] ADC, leg. 618, exp. 7463.

verendas". Su madre, sobre quien se cita que murió de forma repentina, tenía fama de lo mismo según los testigos, por lo que se deduce que, ante los acontecimientos en los que los hombres citaban algún episodio de impotencia o problema con sus "partes vergonzosas", rápidamente se atribuía a la acción mágica de esta mujer. Esto no era para nada extraño, sino muy habitual en los procesos inquisitoriales castellanos de este momento, la fama de bruja se heredaba igual que se consideraba que las capacidades mágicas y maléficas eran transmitidas de una generación a otra.

Este caso sirve para ejemplificar la creencia en la transmisión de capacidades maléficas, pero también eran comunes los casos en los que se transferían poderes con benévolos efectos, aunque igualmente supersticiosos y condenables a ojos de la Iglesia. En muchos procesos se citan "habilidades" o "gracias" haciendo referencia a aquellas capacidades mágicas de las que se dotaba una hechicera, curandera o saludadora para ejercer su oficio, bien citadas como dones de Dios, o bien, en muchas ocasiones como características heredadas también de sus antecesores. Es el caso de Leonarda de Ávila, alias *la Dorada*, acusada de curaciones supersticiosas, hechicera y pacto demoníaco en sus dos procesos ante la Inquisición toledana, en 1787[644] y 1804[645], de la que se decía en Magán, su vecindad, según los testigos, que sabía curar "el mal de ojo" y que dijo haber heredado tal "gracia" de su padre.

Parece que, como tantas otras, esta hechicera se ganaba la vida con esta supuesta habilidad, hasta tal punto importante para ella como para reincidir tras ser reprendida en el primer proceso y ser procesada una vez más. En su caso también era muy importante la conformación de su fama para ejercer su oficio y generar una confianza en sus saberes y capacidades sobrenaturales para sanar, por lo que buena parte de su aval consistía en esta supuesta herencia de su padre.

Igualmente, por ejemplo, en el caso de Antonia Monedero[646], parece que esta mujer instruyó a su hija, tanto en el mundo de la prostitución como de la magia. Cuenta uno de los testigos que un hombre tuvo "comunicación ilítica" con María, la hija de Antonia y que "no ha podido venzerse, no obstante conocer ser dicha María puerca, fea, piojosa y mui desvergonzada en su hablar"[647]. A María se le atribuían las mismas capacidades que a su madre, por herencia o por aprendizaje.

[644] AHN, leg. 82, exp. 15.
[645] AHN, leg. 82, exp. 16.
[646] AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 44.
[647] *Ibid.*, f. 31.

Como antes se indicaba, en la Castilla moderna, en muchas ocasiones se creía que esta habilidad sobrenatural de algunas mujeres para realizar hechizos o maleficios sobre otras personas, como en este caso un "ligamento" (esto es, un hechizo que hacía que la persona amada quedara a merced del pretendiente e incapaz de mantener relaciones con otras personas, un hechizo amoroso muy habitual entre las hechiceras), provenían de una herencia transmitida de padres a hijos, sobre todo en el caso de curanderas, entre las que estas "habilidades" se consideraban "gracias", aludiendo a las connotaciones positivas de la magia blanca o curativa que ejercían. Por su parte, la magia negra, los hechizos o maleficios con carácter negativo para quien los sufría, solían entenderse más como fruto del aprendizaje (las propias hechiceras solían explicar en sus audiencias cómo habían aprendido tal hechizo de unas u otras) y sobre todo como resultado de un pacto con el Diablo que les ofrecía ciertos poderes y capacidades para hacer el mal a cambio de su fidelidad a él.

En cualquier caso, no todo el mundo podía llevar a cabo tal pacto diabólico, se consideraba que eran necesarios una serie de rituales por medio de los cuales las brujas pactaban con el Demonio. Así pues, la transmisión de conocimientos solía ser un elemento necesario, y junto a una bruja se tendía a pensar que siempre había otra. En este caso, María Palomares, aunque no se explica si por herencia o aprendizaje, seguía los pasos de su madre, moviéndose en el mundo en que esta se movía y fraguándose una identidad que, como a su progenitora, le permitiera sobrevivir en el mismo. Así lo percibían también los vecinos, pues este testigo que aludía a los hechizos de María afirmaba que aquella actuación tenía mucho que ver con su progenitora Antonia "pues en su concepto la tiene por hechicera, enrredadora , embustera, blasfema con exceso y maldizente, todo lo que le consta por el largo conocimiento que della tiene asi por las razones dichas y por ser alcahueta de su hija"[648], lo que de nuevo pone de manifiesto cómo María seguía los pasos de Antonia y además, como tal lo percibían sus vecinos. Eso sí, en una jerarquía de fama y autoridad: quien de una forma más fuerte se había forjado la fama de bruja era Antonia, y por ello, los maleficios realizados, en última instancia, se atribuían a la acción de Antonia, y, al mismo tiempo, aunque María ejerciera la prostitución, a quien se identificaba con su alcahueta, maestra y autoridad en última instancia era a Antonia, su madre.

[648] *Ibid.*, f. 31 v.

Un caso diferente con distintas connotaciones es el de Alonso de Gamonal[649], a quien se atribuían, según los testimonios de testigos en su proceso, la transmisión de saberes y la fama de recuperar animales perdidos. La tradición familiar es muy importante, tanto en la reputación de este hombre, cuyo padre parece que tenía la misma "habilidad" según los testimonios, como en la transmisión de saberes. No se cita que él aprendiera esta práctica de su padre, quizá se interpretara por parte de sus vecinos como una capacidad innata adquirida (en cambio el párroco tenía claro que se debía a un pacto demoníaco), pero sí se indica que se la enseñó a su sobrino de 11 años, que además difundía sus saberes entre los muchachos que con él pastoreaban. De hecho, este muchacho supuestamente utilizaba tal poder o capacidad, no únicamente para encontrar reses perdidas, sino también para azuzar a los lobos contra personas con las que hubiera tenido algún problema, como en el caso de una muchacha que efectivamente sufrió el ataque de las fieras en su ganado tras ser "maleficiada" por el chico[650].

Así esta transmisión de conocimientos para conectar con lo sobrenatural que tenía lugar entre familiares, que podía ser de la propia fama, de poderes malignos o de una "gracia", "don", "habilidad", o capacidad para lograr algo que no podía conseguirse por medios naturales, era muy habitual. Además de los citados casos, los ejemplos son numerosos y dispares: Catalina de Laso afirmaba que tenía un "don", una gracia para curar que había heredado de su madre y que Dios le había dado[651], en el proceso de Feliciana López varios testigos hablan de su gracia, don[652]; también en el de Leonarda de Ávila, acusada por hechicería ante el mismo Tribunal en 1787 ella misma afirma que tenía la habilidad de curar el mal de ojo y que esta capacidad había sido heredada de su padre[653], etc.

En otras ocasiones, en la transmisión de estos saberes mágicos, más especialmente en relación con el ámbito de la hechicería y la curandería, puede encontrarse en un entorno mundano y no mágico: la transmisión de "recetas", por medios orales o, más raramente, a través de libros o fórmulas escritas. Así se plasma en el proceso de Miguel García, alias *Longino*, iniciado en 1733 en el Tribunal de Toledo. Este hombre era vecino de Herencia y fue acusado por realizar curaciones supersticiosas por parte de un fraile del lugar. Según los testimonios, este hombre afirmaba curar con hechizos y que había aprendido de su

[649] AHN, Inquisición, leg. 86, exp. 14.
[650] También fue acusado ante la Inquisición Toledana, AHN, Inquisición, leg. 92, exp. 9.
[651] AHN, Inquisición, leg. 89, exp. 5.
[652] AHN, Inquisición, leg. 89, exp. 11.
[653] AHN, Inquisición, leg. 82, exp. 15 y 16.

madre, la cual ya había sido castigada por la Inquisición. Decía haber heredado de ella "sus recetas". De este hombre dijo el fraile delatante que era un hombre "ignorante y nada virtuoso", por lo que se deduce que estas "recetas" no eran escritas sino orales, se refería a remedios aprendidos de su madre. Este era el medio más habitual de transmisión de estos tratamientos curativos puesto que la mayor parte de los procesados por la Inquisición en esta época no sabían leer o escribir.

Es más, estudiosos de la brujería castellana sostienen que en la Edad Moderna la brujería no sólo se consideraba heredada por línea de sangre, sino que también debía ser aprendida. Así lo sostiene Gustav Henningsen, en su estudio sobre los conocidos procesos de Zugarramurdi, si bien también afirma que el parentesco existente entre las personas que admitieron ser brujas ante la Inquisición denota que, al menos en Zugarramurdi, se creía que la brujería se daba sólo dentro de determinadas familias[654]. Por su parte, James Sharpe, en sus estudios sobre Inglaterra, hace referencia a la importancia en la creencia, tanto de la transmisión hereditaria de la brujería, como del aprendizaje, pero igualmente hace hincapié en la importancia del entorno familiar para llevar a cabo esta transmisión[655].

Existen algunos casos curiosos también en esta transmisión oral de saberes mágicos que tenía lugar entre padres e hijos, y es que también se producía en ocasiones en sentido inverso, es decir, de hijos a padres, pero además con unas peculiaridades muy reseñables. No son muy abundantes, pero sin embargo sí relevantes por cuanto representan la hibridación que existía entre saberes científicos y mágicos, supersticiosos, o legendarios. Sucede que algunas hechiceras, según los testimonios de ciertos procesos, parece que aprendían algunos de sus saberes de sus hijos médicos o cirujanos.

En el proceso de Francisco Baez y Lucía de Rojas, del Tribunal Inquisitorial de Toledo de 1744, un fraile denunció a varias personas de diferentes pueblos en los que había ido a predicar en Semana Santa[656]. Además de los citados, el fraile denunció que en el lugar de Turleque vivía una mujer cuyo nombre se desconoce, pero conocida como *Madre del Cirujano,* que tenía fama de hechicera o bruja. Estas sospechas se debían a que un vecino del pueblo creía que el extraño "accidente" que padecía y cuyo origen y características los médicos desconocían, se debía al maleficio de esta mujer con la que había tenido, tiempo atrás, una riña seguida de la típica amenaza brujeril: "tú te acordarás", "tú me lo pagarás". Una gitana corroboró que tal enfermedad se debía a

[654] HENNINGSEN, G.: *El abogado de las brujas..op.cit.,* p. 59.
[655] SHARPE, J.: *Instruments of darkness…op.cit.,* p. 145.
[656] AHN, Inquisición, leg. 82, exp. 20.

maleficios y así se extendió la fama de esta mujer. No son muchos más los datos que se ofrecen en este caso sobre la transmisión de saberes vinculada a esta relación de parentesco, pero el hecho de que el apodo de la mujer se ligara a su actuación sobrenatural, y que su hijo ejerciera esta profesión, parece muestra de que, de alguna manera, alguna práctica médica había heredado esta mujer de su hijo que, posiblemente hubiera mezclado con algún componente mágico dando lugar a la generación de esta fama.

Esta hipótesis podría parecer relativamente discutible si no fuera porque la existencia de otros procesos de similares características a este respecto corrobora este tipo de relaciones y transmisiones. En el proceso de María de Roxas, alias la *Culebra*, iniciado en 1757 en la Inquisición toledana, aparece el caso de una anciana mujer, también vecina de Turleque (lo que podría hacer pensar que puede tratarse de la misma mujer, aunque el proceso se iniciara 13 años más tarde), muy temida en todo el pueblo debido al generalizado rumor de que todo aquel que no accediera a sus deseos o peticiones o de algún modo ofendiera a esta mujer lo pagaba con enfermedades o incluso la muerte[657]. Esta mujer tenía un hijo, cirujano, con el que, según los diferentes testimonios de los testigos, actuaba en diferentes curaciones. Parece que esta mujer, había aprendido de los conocimientos médicos de su hijo y los aplicaba junto a él, quizá mezclados con componentes mágicos que posteriormente le habían servido para forjarse una fama como bruja debido a sus capacidades curativas que podían haberse interpretado, ante la ignorancia del pueblo, como mágicas y, claro estaba, quien tenía capacidad sobrenatural para hacer el bien… ¿alguien aseguraba que no fuera también capaz de causar, mágicamente, mal?

Es posible también que la transmisión de saberes hijo-madre fuera recíproca y que los saberes sobre hierbas de esta mujer, transmitidos a su hijo, le hubieran impulsado a forjarse su carrera como cirujano reputado, pero sobre ello sólo puede formularse esa hipótesis para futuras investigaciones, puesto que en estos procesos no se dispone de más información al respecto. En cualquier caso, lo que queda patente es que existía una transmisión de saberes entre madre e hijo y entre hechicera-cirujano, al que podríamos añadir la reflexión de que, en un mundo en el que las mujeres no se consideraban capacitadas para ser médicas en igualdad de condiciones que sus familiares masculinos, los conocimientos curativos que en un hombre podían considerarse médicos, en una mujer

[657] AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 14.

eran fácilmente derivados a los márgenes de lo prohibido, lo extraño, lo inaceptable, la hechicería.

Aún vamos a aludir a un caso más para afianzar esta teoría sobre la transmisión de saberes entre hechiceras y hombres. Manuela Pérez, una vecina de Molina acusada ante el Tribunal Inquisitorial de Cuenca por supersticiones en 1781, parece una mujer que, según sus vecinos se dedicaba a la curandería. En este caso no se trata de una transmisión de saberes de hijos a madres, sino entre otros miembros de la familia: esta mujer aprendió de su marido[658]. Su esposo, en este caso, no era cirujano, médico o barbero, pero era boticario. Parece ser que esta mujer añadía a los conocimientos adquiridos sobre métodos curativos su propio complemento supersticioso o hechiceril, por lo que finalmente fue denunciada por unas prácticas que excedían las de la botica.

Así pues, podríamos considerar, en conjunto, la transmisión de saberes de forma oral en el núcleo familiar (especialmente de madres a hijas, pero también de hijos a madres, entre marido y mujer, etc.), como un elemento primordial, tanto en la pervivencia y difusión del mito brujeril, sobre todo en el caso de relatos infantiles, como en la propia transmisión de conocimientos entre brujas y hechiceras, de saberes de muy diferentes tipos también: desde las instrucciones para realizar un pacto demoniaco hasta las recetas para llevar a cabo una curación. Ahora bien, el ámbito familiar no era el único en el que se producía este aprendizaje. Es necesario tener en cuenta que, especialmente en el caso de las hechiceras, y más aún en aquellas que actuaban en medios urbanos, frente a la intensa convivencia vecinal y las estrechas redes de parentesco real o ficticio (de vecindad), tan presentes en el mundo rural, en el ámbito urbano las formas de sociabilidad eran algo diferentes, como se explicaba en el apartado anterior, y por ende también cambiaban un poco las formas de transmisión de los saberes. En el entorno urbano, donde se conocía un mayor desarraigo familiar, con mucha presencia de inmigrantes, un gran número de personas de procedencias diferentes, distintas religiones, etnias y costumbres, las relaciones vecinales o grupales y este tipo de sociabilidad marcaba la transmisión de saberes. En los casos de inmigrantes, su azarosa trayectoria vital, normalmente mucho más rica en contactos socioculturales, era también un elemento fundamental en la adquisición de conocimientos ligados a la hechicería y su puesta en práctica. Por un lado, su movilidad espacial les permitía entrar en contacto con muchas y muy diversas personas en ambientes sociales diferentes, en entornos rurales y urbanos, en distintos escenarios

[658] ADC, leg. 744, exp. 1596.

laborales, etc. Esta variedad de contextos, a través de la cultura oral (pues lo habitual es que hechiceros y brujos no supieran, en su mayoría, leer ni escribir), les permitía ir adquiriendo saberes que utilizarían para ganarse la vida y una reputación.

La inmigración y el contacto con otras nacionalidades y etnias resultaban también muy importantes en el aprendizaje de las hechiceras. Así por ejemplo, el recurso a gitanos era muy común durante toda la Edad Moderna, estando, especialmente las gitanas, muy vinculadas a la hechicería[659]. Constituía el gitano un pequeño grupo étnico, siempre minoritario, tendente a practicar diferentes formas de magia, nómada, con sus propios ritos, autoridades, y costumbres, la hechicería era un oficio con el que habitualmente se le relacionaba[660]. Por eso solía acudirse a las gitanas en busca de hechizos o del saber sobre los mismos[661]. Lo mismo sucedía con los moriscos[662], como se comentaba en el capítulo referente a las prácticas hechiceriles curativas como el conocido caso de Román Ramírez. Tales conocimientos, como ya se ha expuesto, provenían de los saberes sobre medicina que solían transmitirse de forma oral en la familia, o bien fuera del ámbito familiar entre las amistades y contactos personales. Era esta una tradición generalizada en el mundo morisco. En estos entornos habitualmente los médicos, hechiceros o curanderos obtenían sus fuentes de conocimiento sobre este ámbito por tradición oral y por experiencia personal; instrucción ampliada, en ciertos casos, por la lectura de algunos libros de medicina o el contacto con médicos cristianos[663].

Este último medio, el de la cultura escrita, no era habitual, pues la mayor parte de los sanadores moriscos del siglo XVI no sabían leer y escribir, igual que la mayoría de los acusados de brujería y hechicería en este siglo XVIII castellano. Casi todos eran labradores. La inexistencia de instituciones mantenedoras y transmisoras de su propia cultura, la dura represión a que se veían sometidos y el carácter clandestino de sus intervenciones, solían reducir la formación de estos sanadores moriscos a la tradición oral, habitualmente hecha en el seno de la propia familia[664]. El mundo sobrenatural estaba, no obstante, presente en sus prácticas y, del mismo modo, la acción del Demonio. En el mundo moderno, la creencia en los demonios y en su invocación, en el caso de los

[659] CARO BAROJA, J.: *Vidas mágicas... op. cit.* vol.1, p. 76.
[660] *Ibid.*
[661] Mercedes López Picher considera que los gitanos fueron el grupo social más activo en la transmisión de saberes relacionados con determinados tipos de prácticas mágicas. LÓPEZ PICHER, M.: *Magia y sociedad…op. cit.*, p. 106.
[662] BLÁZQUEZ MIGUEL, J.: *Eros y Tánatos…op.cit.*
[663] GARCÍA BALLESTER, L.: *Los moriscos y la medicina., op. cit.*, p. 77
[664] *Ibid.* pp. 81-82.

moriscos junto con el mantenimiento de una religiosidad mahometana por debajo de su oficial adscripción al cristianismo, eran elementos comunes en estos médicos moriscos, y las razones que a muchos médicos cirujanos o retajadores moriscos llevaron ante el Santo Oficio[665], siendo muy débil la línea que separaba el ámbito de la medicina del de la hechicería.

Claramente este crisol étnico e internacional en las ciudades contribuía a la transmisión de saberes entre brujas y, sobre todo, hechiceras. No obstante, no siempre era necesario este exotismo social para que surgiera este intercambio de saberes. Muchas mujeres, y también hombres, castellanos, en ocasiones viajeros por la península, en otras incluso sin haber salido de su propia localidad, se convertían en escuela suficientemente útil para enseñar y aprender este tipo de saberes prohibidos. Un entorno fundamental, en las ciudades y también en los ámbitos rurales era la vecindad. No es difícil encontrar casos como el narrado en el proceso de María Correoso en el Tribunal Inquisitorial de Cuenca (1710) que, en la villa de San Clemente, en la que vivía junto a su marido, se dedicaba, además de a la costura, a curar de diferentes males, entre ellos el mal de ojo, con sospechas de que en aquellas curaciones hubiera hechizos o supersticiones[666].

En su audiencia, ella misma afirmó que había aprendido a curar con unas palabras que le había enseñado una vecina ya fallecida. En el Tribunal de Toledo no eran extraños otros ejemplos similares. María de Lares, una mujer de 50 años, vecina de Madridejos y acusada ante la Inquisición por curaciones supersticiosas, también era costurera y, al igual que María Correoso, su "segundo oficio" era llevar a cabo curaciones. En sus audiencias admitió haber sanado a diferentes personas mediante palabras, oraciones, ensalmos, agua, aceite y emplastos de plantas. Ante los inquisidores negó haber realizado maleficios u otra ninguna actividad sobrenatural. Sus vecinos no opinaban lo mismo. Ella dijo haber aprendido a curar de otra vecina, igualmente difunta en el momento en que se inició el proceso, en 1701[667].

En el Tribunal de Cuenca también se conocieron casos de esta naturaleza, en los que las mujeres habían aprendido los saberes mágicos que utilizaban en su entorno más cercano. Una mujer llamada Isabel, de apellido desconocido y vecina de Motilla, fue acusada por su párroco debido a los rumores que sobre ella corrían sobre hechicería en

[665] GARCÍA BALLESTER, L.: *Los moriscos y la medicina., op. cit.*, p. 73.
[666] ADC, leg. 565, exp. 7013.
[667] AHN, Inquisición leg. 89, exp. 4.

1741[668]. De ella se decía que había aprendido de su padre tanto a ejercer hechizos con fines benéficos como maléficos, pero además se decía…:

> "…que si ella quisiera saber muncho de echizos podía por quando bia tratado con quatro mujeres que heran a qual mas echizera y que comían y dormían juntas, a que dijo la testigo pues como no las acusan, a la inquisición a que respondio la espresada Ysabel por que no pueden porque las palabras que dizen son del Demonio…"[669]

Con ello ponía de manifiesto la relevancia de las formas de transmisión, no sólo paterno-filial, sino en círculos de sociabilidad, en este caso femenina, entre mujeres vecinas, cuya relación era tan estrecha como para dormir y comer juntas. Las fuentes a través de las que las hechiceras y brujas adquirían sus conocimientos eran variadas, tanto como sus relaciones sociales. Especialmente en el entorno urbano la relación de las hechiceras con personas de procedencia o etnia diversa propiciaba encuentros e intercambios culturales que podían afectar a la incorporación de creencias y prácticas hechiceriles.

Las mujeres gitanas aparecen en los procesos inquisitoriales castellanos de esta época, no sólo como acusadas, como ocurrió en los ya citados casos de Catalina de Osses y Orobia, sino también como fuente de conocimiento de otras hechiceras. Con una vida muchas veces itinerante, expuestas a la exclusión social, y con costumbres y formas de vida singulares en muchos casos, se convertían en fuente de difusión de creencias, pericias curativas, hechizos o prácticas mágicas heterogéneas[670]. También algunos moriscos se convirtieron en difusores de este tipo de saberes, como ya se ha citado, y, aunque en menor medida igualmente judíos y conversos. El caso de Francisca Caballero ofrece un ejemplo híbrido muy interesante sobre esta transmisión de saberes desde otras culturas.

En 1753 dos vecinos de Talavera aparecieron por propia voluntad ante el Tribunal Inquisitorial de Toledo para delatar a otra vecina, Francisca Caballero, por haber actuado con ellos como alcahueta con "malas artes"[671]. Iniciado el proceso, tanto ellos, como otros vecinos llamados a testificar, así como varios párrocos, definieron a Francisca, alias *la Fandanga*, como una mujer con carácter, con problemas con su marido y que había

[668] ADC, leg. 740, exp. 1475.
[669] 740, 1475, ff. 3v. y 4.
[670] Se cita a gitanas brujas o hechiceras en los procesos de Francisco Baez, María de Rojas, Ana María Espadas, Inés Cacha, entre otros.
[671] AHN, Inquisición, leg. 83, exp. 5.

causado alboroto en los barrios en que había vivido. Poco se conocía de esta mujer que tendría más de 50 años. Varios vecinos declararon que había vivido en Orán, donde además del contacto con el mundo musulmán, supuestamente afirmaban haber aprendido magia negra de un judío allí residente:

> "…y encargándola mucho el secreto la dijo que mirase que ni a el confesor se lo había de decir porque estando ella en Oran labia dicho un judío que había estudiado la mágica negra que cogiese quando estuviese con el menstruo y hiziese una torta de masa o un bollo amasado con el mestruo y cozido o frito se lo diese a comer a dicho Miguel..."[672]

Las estancias en el extranjero, el contacto con gentes de diversa procedencia y con otras culturas, siempre era un elemento importante en el aprendizaje de conocimientos vinculados a la hechicera y la brujería. No en vano, una de las preguntas repetidas metódicamente por la Inquisición a los acusados en sus audiencias se dirigía a conocer si el acusado "ha salido de estos reinos", pues era elemento de sospecha por las "posibilidades" que esos viajes ofrecían ante el aprendizaje de prácticas prohibidas. De hecho, ya se ha comentado al principio de este capítulo cómo el periplo vital de las brujas y hechiceras era un elemento fundamental en su conformación como tales, una de las razones era que les permitía enriquecer este aprendizaje, tanto a nivel vital y cultural, como también en estrecha relación con estas prácticas.

Los viajes al extranjero enriquecían en conocimientos mágicos a estas brujas y hechiceras, pero, en sí misma, ya la movilidad dentro de los territorios castellanos propiciaba una acumulación de experiencias a mujeres y en menor medida a hombres que fueron acusados de prácticas como las descritas. Los contactos interpersonales les proveían de conocimientos que les resultaban útiles para ampliar su cultura hechiceril y/o brujeril. En estos conocimientos afectaban tanto las experiencias y viajes acumulados, los oficios desempeñados, y, por supuesto, el contacto con gentes de muy diversa procedencia, edad, nivel cultural.

Cualquier contacto era apropiado para la transmisión de saberes. Por ejemplo, en el caso de María Sánchez Rosa, de quien ya se ha hablado anteriormente, su azarosa vida, y sus variados contactos habían contribuido a completar sus saberes mágicos. Era una mujer de 58 años, viuda y que vivía en Madrid, según decía de un corral de gallinas y de "labrar chocolate", pero también de su ejercicio de curandera, por el que fue procesada

[672] *Ibid.*, s.f.

en dos ocasiones, enviándola a galeras tras ser condenada también a ser azotada la primera de ellas. No siempre había vivido en Madrid. Era natural de Torrijos. Con cuatro años su padre, al casarse en segundas nupcias, se la llevó a Getafe. Allí, a la temprana edad de 13 años fue casada con Juan de Tordesillas, con el que estuvo hasta que él murió, cuatro años antes de este segundo proceso. Con él tuvo tres hijos. Procedente de familia de cristianos viejos, María Sánchez de la Rosa negó haber salido de los reinos, así como saber leer y escribir. No obstante, un testigo afirmaba que era Juan Rubio, el criado de esta mujer, quien era lego, el que se encargaba de leer a María de la Rosa los papeles y recetas que ella utilizaba, sirviéndole como vehículo de aprendizaje para ejercer como hechicera y curandera aunque no supiera leer.

El nivel cultural de estas acusadas era otra de las preocupaciones del tribunal. A la pregunta sobre los viajes realizados por las personas acusadas fuera de Castilla, se seguía la de si sabían leer y escribir. Era muy importante también para saber si además de leer tenían acceso a libros prohibidos. Normalmente, la respuesta de las acusadas era negativa, generalmente sus saberes provenían del ámbito mundano más que del letrado, o, al menos, les llegaba por transmisión oral. No obstante, había ciertas excepciones como la que aparece en el proceso de Thomas de Velasco, vecino de Ciudad Real y acusado ante la Inquisición de Toledo en 1755 por hechicero y supersticioso por dedicarse a encontrar, supuestamente, dinero perdido por medios mágicos[673]. Ana María de Arenas, primera delatora describe muy bien lo que pasó:

> "Con motivo de haverse urtado cierta cantidad de maravedíes a Manuel Chinela, vecino (..) estando una noche en las casas y combersacion de Thomas Duran vecino y portero de ella, suscitó la de dicho urto y de unas en otras palabras vino a parar en que tenia un libro que dara reglas para decubrir los urtos y qualesquiera cosa oculta y de hecho saco un libro en quarto de algún cuerpo y leiendo dixo aquí explica ser buenas la palabras de la consagración no haze memoria la declarante para que…"[674]

En ocasiones los libros servían como método de aprendizaje para llevar a cabo ciertas prácticas mágicas o servían como una especie de memoria de saberes, aunque no fuera lo más común. De hecho, eventualmente también aparecían libros de recetas, más de prácticas curativas que hechiceriles, aunque como era habitual ambas se combinaban,

[673] AHN, Inquisición, leg. 97, exp. 9.
[674] *Ibid.*, s.f.

o incluso de supersticiones más peculiares como la conocida "rueda de la vida" o "rueda de Veda el Venerable", que, sin dueño particular, aparece en un proceso iniciado en el Tribunal de Cuenca en 1768[675]. Se trata de unos papeles que aparecieron en la localidad de Sisante, con un dibujo circular con ciertos símbolos e instrucciones para utilizar tal representación con el fin de adivinar sucesos futuros, como la fecha de muerte de un enfermo, el resultado de un sorteo, etc. Se consideró un elemento supersticioso y sospechoso de pacto diabólico, por lo que fue prohibido.

A pesar de estos ejemplos, lo habitual es que, independientemente del entorno de procedencia de estos saberes, la transmisión de conocimientos se realizara de forma oral teniendo en cuenta que la mayor parte de la población, especialmente de las clases populares a las que pertenecían la gran mayoría de los encausados en los tribunales inquisitoriales castellanos del siglo XVIII, no sabían leer o escribir. En esta transmisión mayoritariamente oral, es importante tener en cuenta, pues así se plasma en numerosos procesos inquisitoriales, algunos de los métodos utilizados para llevar a cabo esta transferencia de saberes y el logro de la perpetuación de los mismos, puesto que hay que tener en cuenta que, siendo la difusión oral, y por tanto más fácil de perder u olvidar, era necesaria la búsqueda de sistemas para poder recordar los conocimientos necesarios.

Esto se refiere, sobre todo, a los hechizos, conjuros y recetas, que compartían hechiceras y curanderas para llevar a cabo sus prácticas sanadoras o amorosas, pero también las brujas, por ejemplo, sobre la invocación al Demonio. Un método muy peculiar utilizado en esta transmisión oral y que resultaba muy útil era el de las oraciones, ensalmos o "poemas", conjuros compuestos en forma de breves cantinelas cuyas rimas ayudaban a las brujas y hechiceras a recordarlos y poder, a su vez, transmitirlos. El caso de Ana Díaz y Agustina Álvarez, madre e hija, vecinas de Castañar de Ibor, acusadas en 1741 ante el Tribunal de Toledo en 1741 por sospechas de hechiceras y maléficas, puede servir como uno de los múltiples ejemplos que, al respecto de las oraciones memorizadas, pueden encontrarse en los tribunales inquisitoriales castellanos de este siglo XVIII[676]. Numerosos testigos afirmaron ante los inquisidores que estas mujeres curaban de mal de ojo y otras enfermedades y, al mismo tiempo, "daban maleficio" a aquellos que no comulgaban con sus deseos, peticiones, o en algún modo las ofendían. En su interesante proceso con respecto a las prácticas atribuidas a estas mujeres, al respecto de las cuales ya se las ha citado en otros capítulos, aparece también un ejemplo claro sobre esta

[675] ADC, leg. 616, exp. 7435 B.
[676] AHN, Inquisición, leg. 55, exp. 4.

transmisión de saberes. La abundancia de testigos que reproducen casi con exactitud las palabras (oraciones) curativas utilizadas por Ana pone de manifiesto de forma clara cómo sus hechizos, mediante la transmisión oral, eran memorizados y difundidos.

A veces la transmisión oral de saberes hechiceriles era un efecto indirecto de las propias prácticas. Así, Ana y Agustina no pretendían que sus "clientes" memorizaran sus oraciones y las utilizaran, pero de igual modo esto se producía. Los testimonios de los testigos reproducen cómo esos conocimientos de forma involuntaria iban haciéndose hueco en la memoria popular. Ahora bien, este mismo sistema también se utilizaba por aquellas hechiceras que, de forma voluntaria, querían enseñar a otras sus conjuros, hechizos o ensalmos, así no es nada extraño que los testigos afirmaran que la hechicera les hizo repetir numerosas veces un conjuro u oración hasta que lo memorizaban.

En ocasiones las propias hechiceras se presentan a sí mismas o eran representadas por sus conocidos como *maestras*. Quizá el caso más representativo sea el de Bernarda González, ya citada en numerosas ocasiones en páginas precedentes. Esta mujer era autodidacta y aplicó muchos de los métodos hasta ahora descritos: en sus audiencias explicaba cómo había aprendido hechicerías de mujeres gitanas, a través de la imitación a partir de la observación de las prácticas de otras mujeres vinculadas al mundo de la hechicería, etc. También era *maestra*, y como tal la consideraron los inquisidores, pues enseñaba a otras mujeres a conjurar una baraja de naipes para "echar las cartas", o sus métodos para ligar y desligar a los hombres. Lo mismo hacía Antonia Monedero, que también enseñaba a sus pupilas diferentes hechizos, e igualmente explicaba en sus audiencias cómo también otros hechiceros servían de maestros, incluso forzosos, pues relató cómo una hechicera sacó de un hospital a otro "viejo hechicero" para que éste le enseñara lo que sabía, y a cambio estuvo asistiéndolo un tiempo en su propia casa[677].

Ahora bien, no es difícil imaginarse que no siempre estaba presente el afán de difusión de los saberes adquiridos entre estas hechiceras que hacían de la magia su medio de vida y cuya subsistencia podía peligrar si se establecía una competencia importante en su entorno. Es decir, no siempre a las hechiceras les interesaba compartir sus conocimientos y esto también limitaba su difusión. Esta actitud preventiva perseguía no sólo evitar el castigo inquisitorial, sino también procurar la conservación del monopolio de la actividad en su entorno. Es por ello común encontrar en los testimonios de los testigos que relataban la manera en que las hechiceras realizaban sus curaciones o

[677] AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 44.

conjuros amorosos, que éstas recitaban sus oraciones "entre dientes", en susurros, o murmurando las palabras mágicas de forma incomprensible o inaudible. En otros casos, de forma directa, las hechiceras se negaban a compartir sus conocimientos.

En el citado caso de Bernarda González, se relata cómo, al respecto de ciertas prácticas mágicas con naipes, Bernarda le preguntó a su vecina Mariana por aquellas actividades y Mariana le respondió "que aquello solo era para ella". Sin embargo, "haviendosele quedado estas en su memoria la haze también"[678]. Así queda patente cómo muchas veces esa difusión de conocimientos no se hacía de forma voluntaria por parte de la hechicera, sino que era observada, aprendida y reproducida por quienes contemplaban su realización, y, al mismo tiempo, se muestra cómo la hechicera se niega a compartir sus saberes con la otra. Una situación similar se recoge en el también citado proceso de Ana Díaz y Agustina Álvarez, madre e hija dedicadas a la hechicería curativa, principalmente, aunque se les atribuían también maleficios[679]. Su caso también muestra esa preocupación: Agustina parece enfadarse por la "competencia", que alguien le hubiera puesto tratamiento a un enfermo que no fuera su madre. Por supuesto era una cuestión importante, "el monopolio" que su madre tenía sobre la salud y la enfermedad era lo que mayores beneficios les reportaba y lo que explica por qué la gente, a pesar del enfado o temor por el hecho de creer que sus males se debían a un maleficio, finalmente acudieran a ellas para la curación, porque se creía como la única solución posible.

Finalmente, restaría indicar que la transmisión de mitos relacionados con la brujería, saberes conectados con la hechicería o cualquier tipo de conocimiento vinculado a estos mundos de lo mágico, en ocasiones tenía lugar de forma voluntaria: como en aquellos casos en que las hechiceras curanderas transmitían de generación en generación sus "recetas" para curar ciertos males o aquellos en que los abuelos narraban a sus nietos relatos relacionados con el mundo de las brujas perpetuando en las nuevas generaciones este imaginario en muchos casos asimilado como una realidad cotidiana más, con la misma veracidad. En otras ocasiones, tal transmisión se producía de forma involuntaria: al ver unas hechiceras realizar ciertas prácticas a otras, al reproducir actividades brujeriles que en secreto se habían observado y se creían útiles para establecer relación con el Demonio y lograr los objetivos perseguidos, etc. Fuera como fuere, lo más importante es que esta difusión de saberes se producía, ya fuera por medio escrito, oral o sobrenatural (como en aquellos ejemplos en que se concebía que la transmisión de la capacidad

[678] *Ibid.*, f. 95 v.
[679] AHN, Inquisición, leg. 85, exp. 4.

maléfica o la gracia curativa tenía lugar de generación en generación, heredado de este modo), ya de forma voluntaria o involuntaria, y lograba perpetuar el imaginario de la bruja y la hechicera hasta finales de este siglo XVIII o incluso principios del XIX. La transmisión de creencias, saberes y prácticas lograba que aún en unas fechas tan tardías del Antiguo Régimen las percepciones populares sobre la utilidad de las hechiceras y la veracidad de sus facultades, así como de las brujeriles aún estuviera viva en la sociedad castellana.

5. Consideraciones sobre el papel de la bruja en su entorno

En este capítulo se ha analizado, en primer lugar, la importancia de la trayectoria vital de las personas acusadas de brujería y hechicería ante los tribunales inquisitoriales de la Castilla interior del siglo XVIII, teniendo en cuenta sus experiencias vitales, su situación socioeconómica, su nivel cultural y las relaciones y vínculos que a lo largo de sus vidas fueron construyendo, es decir, su momento y sus contextos vitales e históricos. Ello ha permitido conocer la influencia que la vida de la bruja tenía en la construcción de su fama como tal y la vinculación entre las características de la misma y el modelo de bruja o hechicera que la sociedad percibía y proyectaba en ellas y que ellas mismas utilizan.

A través de los protagonistas de los procesos inquisitoriales analizados, se ha puesto de manifiesto también la importancia de la participación de la bruja y la hechicera como agentes activos en la propia conformación de su imagen y fama como tales. A diferencia del papel pasivo que historiográficamente se le ha venido atribuyendo colocando a la bruja como elemento externo a la construcción de su imagen, como receptor de las percepciones comunitarias e institucionales, como chivo expiatorio o como objeto de condena social, en este capítulo se ha analizado una amplia diversidad de casos en los que la propia bruja participaba en la construcción y potenciación de su caracterización como tal. El objetivo de esto era conformar una imagen, una fama y un ámbito de autoridad que le pudiera ofrecer una mejora en su posición social y un abanico más amplio de opciones vitales.

Así, la difamación en el caso de la brujería y hechicería no siempre ha de considerarse desde el punto de vista negativo. En algunos casos, tal y como se ha estudiado a lo largo del capítulo, la persona señalada como bruja pudo sacar beneficio de

este etiquetamiento considerado comúnmente como una deshonra, además de un pecado y un delito. La bruja parece ser muchas veces consciente de los beneficios que le reportaba su mala fama, y hacía de ella una forma de autoridad y un poder real. Esto colocaba a la brujería más allá del mero ámbito cultural, para convertirla en una entidad muy real para una comunidad que, hasta un cierto momento, cedía a las imposiciones de la bruja por la creencia y temor a su poder.

El análisis de todos estos elementos ha permitido también penetrar más en la figura de la bruja y la hechicera y sus características propias, personales y sociales y los rasgos que mostraban. La bruja, la hechicera, se presentan como personajes polifacéticos con una participación activa que la historiografía europea no siempre les ha considerado, con una trayectoria vital que resulta igual de relevante que sus acusaciones o calificaciones para comprender el fenómeno a nivel global aunque habitualmente aquella haya sido obviada, con unos rasgos que en ocasiones se alejan de la vieja bruja solitaria y se adentran en una brujería castellana integrada en sociedad, muchas veces emparejada, y sin duda habitualmente relacionada con su entorno.

Se trata de una brujería y una hechicería sobre la que estamos hablando en femenino por lo mayoritario del número de mujeres relacionadas con este tipo de causas, como se explicaba en capítulos anteriores, pero no podemos olvidarnos del papel del hombre, citado en numerosos ejemplos. Eso sí, como se ha podido comprobar, el hombre aparece más relacionado con prácticas mágicas más diversas, menos vinculadas al maleficio y los hechizos y más a la curandería, la saludación, la encomienda, la localización de tesoros, entre otras prácticas. Cierto es, como se indicaba en el primer capítulo, que su presencia es bastante reseñable también en el entorno castellano, especialmente en el conquense, a diferencia del papel atribuido generalmente en la historiografía europea al hombre. Quizá éste se haya visto más olvidado cuando no se han analizado globalmente todos estos delitos supersticiosos. Es también posible que su presencia sea más notable en el espacio castellano que en otras zonas europeas, pues los casos analizados en este capítulo muestran cómo en la Castilla del siglo XVIII la picaresca masculina también recurría a estas prácticas mágicas como medio de vida, poniendo de manifiesto cómo en el caso masculino la magia era en ocasiones igualmente un recurso de subsistencia o complemento para la misma apoyado en la credulidad popular aún muy presente.

Ahora bien, para que esta credibilidad se mantuviera, la fama (y la realidad misma) de la bruja (y el brujo) se perpetuara en el tiempo como lo hizo, y los saberes de la

hechicera se conservaran, eran necesarias dos condiciones o circunstancias primordiales: las relaciones entre brujas y hechiceras y la transmisión de saberes entre ellas y entre/hacia el resto de la sociedad.

Sobre la sociabilidad de la bruja y la hechicera, la historiografía, como se ha comentado, se ha centrado más especialmente en la relación entre brujas: el aquelarre. Sin embargo es igualmente, incluso más, importante la relación fuera del mismo, como por ejemplo la mantenida entre las hechiceras para perpetuar y afianzar su modo de vida, y también las relaciones con el resto de la sociedad puesto que, como se ha podido comprobar, las personas señaladas en relación con este tipo de supersticiones y vidas mágicas, no vivían una existencia aislada, sino que se relacionaban con personas de muy diferentes ámbitos y, casi siempre se encontraban integradas en sociedad y formaban parte importante en la misma, en sus entornos y contextos.

Son, precisamente, este tipo de relaciones de muy diversa naturaleza (familiares, vecinales, étnicas, colectivas…) las que daban lugar a la transmisión de saberes. Esta difusión resulta fundamental, por un lado, por su papel en la construcción y mantenimiento de la imagen de la bruja y la hechicera y, por otro lado, por cuanto los propios conocimientos de esta última, a través de esta transmisión se perpetuaban y se integraban en la sociedad y en la vida cotidiana. Así pues, ya fuera una transmisión voluntaria o involuntaria, oral o escrita, entre familiares o entre desconocidos, procedente de la cultura popular o elitista, de brujería, hechicería u otros tipos de superstición… lo cierto es que resulta imposible comprender la pervivencia de la bruja hasta principios del siglo XIX castellano sin esta difusión, tanto de los conocimientos, como de la imagen de ésta. Por ello no podemos dejar de señalar la importancia de la transmisión escrita-no escrita de saberes y cultura, que permitió que arquetipos y experiencias discurrieran en el tiempo y en el espacio, aunque implicaran adaptaciones locales y personales que hacen de cada caso y ejemplo uno específico, conformado por piezas de una muy difícilmente explicable genealogía.

La fama de la bruja, en cualquier caso, no podría entenderse sin la intervención de un elemento más: el papel de la comunidad y de las instituciones, la reacción de las mismas ante este papel activo de la bruja que pone de manifiesto su interacción en la comunidad, la estrecha conexión de la cultura popular y la elitista, y la importancia de la bruja como eje del conflicto social y de su resolución, lo que la hace partícipe del propio contexto que la configura como tal. Es por ello que, si hasta aquí se ha estudiado el papel activo de la bruja en la construcción de su imagen y la transmisión de la misma, en el

siguiente capítulo se tratará la respuesta del entorno de la bruja ante la actuación de la misma, una respuesta que fluctuaba entre la integración y la represión.

CAPÍTULO CUARTO

LA RESPUESTA DEL ENTORNO ANTE LA BRUJA: ENTRE LA INTEGRACIÓN Y LA REPRESIÓN

En la Castilla del siglo XVIII, contexto en el que brujas, hechiceras, saludadores, curanderos, adivinos y demás personas relacionadas con el ámbito supersticioso ejercían sus prácticas mágicas, la cultura religiosa estaba fuertemente tutelada y vigilada por los poderes de la Iglesia y el Estado. Esta circunstancia tenía muchas veces su reflejo en la integración y la exclusión social, en la tolerancia o intolerancia hacia actos y creencias, traducidas en una disciplina ejercida por la propia comunidad sobre sus miembros, con la que se mantenía la paz y el orden social. No obstante, los comportamientos individuales o colectivos tolerados en el seno de una sociedad no siempre se regían por la estricta doctrina eclesiástica.

Los límites de las actitudes consideradas aceptables por las autoridades muchas veces no coincidían exactamente con aquellos asumidos en la cotidianidad de la multitud. Los límites de la aceptación y la tolerancia eran mucho más difusos en el devenir diario de una sociedad que muchas veces recurría a la resistencia, la trasgresión o la disidencia para adaptar objetivos e iniciativas que llegaban desde fuera a los encuadres, usos y costumbres locales. En este contexto, los comportamientos alejados de la norma establecida, cuando actuaban en beneficio de la comunidad, eran tolerados, aceptados, o incluso integrados en las prácticas cotidianas y difundidos y practicados, o utilizados, por sus miembros. Ahora bien, en aquellas circunstancias en las que tales actuaciones transgresoras se consideraba que podían perjudicar o constituir un peligro para la comunidad, ésta no dudaba en utilizar sus propias formas de disciplinamiento o recurrir a la norma establecida y a la disciplina institucional de las autoridades civiles o religiosas.

De este modo, además de una disciplina ejercida "desde arriba", existía también una tolerancia o carencia de ella que emanaba directamente de la sociedad moderna[680], que en el caso de los fenómenos supersticiosos habitualmente no ha sido tomada en la misma consideración para analizar su relación con el entorno social, pero que tendría la misma relevancia. En esto, tal y como defiende Jean-Pierre Dedieu: "la intolerancia fue el producto de una serie de factores, entre los cuales el inquisitorial tuvo su papel […] pero de ningún modo exclusivo"[681]. Efectivamente, la Inquisición fue un aparato de represión y control social[682], pero no pudo actuar sin la ayuda de los denunciantes, miembros de la sociedad en la cual se relacionaba el denunciado. Así, a través del modo en que se gestionó la acción inquisitorial contra actos supersticiosos podremos no solo abordar la acción disciplinante desde arriba, sino también adentrarnos en cómo fueron percibidos y reprimidos desde el propio entorno de los implicados y cuál fue la reacción de estos.

Los límites que separaban los comportamientos tolerados e intolerables en las sociedades del Antiguo Régimen eran difusos, sutiles y cambiantes[683], y cuando eran transgredidos, no hacían surgir únicamente la actuación del sistema institucional, sino que activaba también un disciplinamiento social "desde abajo", perspectiva esta que hasta tiempos recientes no había sido suficientemente contemplada en la historiografía especializada[684]. La transgresión de las normas, la disidencia y la resistencia protagonizada por sujetos, grupos, corporaciones y/o comunidades evidenciaban estas formas de disciplina desde abajo. Los individuos que protagonizaban esas actitudes y comportamientos no sólo fueron, en el caso de España, judaizantes, moriscos o protestantes, también las brujas y hechiceras, colocadas al límite entre la integración y exclusión social en sus entornos comunitarios, tal como ya han planteado autores como Julio Caro Baroja o María Taussiet para el caso español[685], y David Warren Sabean,

---

[680] Sobre las formas de disciplinamiento social estudiadas desde la cultura popular ver MANTECÓN MOVELLÁN, T.A.: "Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas", en *Revista de Historia Social y de las Mentalidades,* 2-14, 2011, pp. 263-295.

[681] DEDIEU, J.P.: "El Tribunal de la Inquisición, ¿encarnación de la intolerancia?", en Enrique Martínez y Magdalena de Pazzis (Coords), *Dogmatismo e intolerancia,* 1997, p. 108.

[682] TORRES ARCE, M.: "El control inquisitorial de la palabra y la superstición popular a fines del Antiguo Régimen", en Tomás Mantecón (Dir.), *Bajtin y la historia de la cultura popular,* Santander, Publican, 2008, pp. 241-257.

[683] MANTECÓN MOVELLÁN, T.A.: "Cencerradas, cultura moral campesina y disciplinamiento social en la España del Antiguo Régimen", en *Mundo Agrario: Revista de estudios rurales,* 27, 2013, 29 pp.

[684] MANTECÓN MOVELLÁN, T.A.: "Formas de disciplinamiento social…"*op.cit*.

[685] CARO BAROJA, J.: *Vidas Mágicas e Inquisición…op.cit.*; TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens…op.cit.;* TAUSIET, M.: *Ponzoña en los ojos...op.cit.*

Alison Rowlands, Lyndal Roper, Stuart Clark o Robin Briggs para casos europeos[686]. Todos ellos compartían la condición de ser individuos próximos al mundo marginal que encontraban en la creencia en la magia y la superstición, una forma de integración social, aunque peligrosa e inestable.

En ese delicado equilibrio encontramos a la bruja y la hechicería castellana del siglo XVIII cuya imagen en construcción se ha ido analizando a lo largo de los capítulos previos. Condenada por la Iglesia por prácticas supersticiosas que podían implicar el pacto con el propio Demonio y vista con recelo por los miembros de su comunidad que podían encontrar en sus capacidades la solución a sus males o la causa de los mismos, la hechicera y la bruja sobrevivían, en las ciudades y pueblos castellanos, entre la condena y el reconocimiento social. De un lado eran temidas, ante la creencia en sus conocimientos y capacidades mágicas para dominar voluntades, afectar a la salud o influir en el amor, lo que les convertía en seres peligrosos y por ello temidos-respetados. Pero al mismo tiempo, también podían ser consideradas como un valioso recurso al que acudir para la consecución de un objetivo deseado cuando los recursos socialmente aceptables no alcanzaban a ser efectivos. En el momento en que este equilibrio entre aceptación-tolerancia-temor se quebraba, debido a que la comunidad por lo que fuera se sentía amenazada, entraba en juego el disciplinamiento social, aplicado bien a través de prácticas represoras internas, o bien a partir del recurso a la autoridad civil o eclesiástica que juzgaba la ortodoxia o heterodoxia de los comportamientos denunciados.

Tras perfilarse el arquetipo de la bruja castellana dieciochesca y analizar cómo se producía la construcción de su imagen y el protagonismo de la bruja misma en la autoconstrucción de su fama, nos interesa ahora conocer cómo reaccionaba la comunidad ante esta fama y frente a las propias prácticas de brujas y hechiceras, ante sus relaciones y el mundo mágico y desconocido que las rodeaba. Frente a esta construcción identitaria y a esas prácticas institucionalmente prohibidas, la comunidad era un agente plenamente activo. También elaboraba imágenes, ya conocidas o presentes en su acervo cultural, y reaccionaba y tenía un papel clave en la percepción de la bruja, en su conformación y en la pervivencia en el tiempo del fenómeno. Lo mismo sucede en el plano institucional, que ofrecería una respuesta ante este tipo de situaciones que oscilaba entre la racionalización

[686] SABEAN, D.W.: "The sacred bond of unity.."*op.cit.*, pp. 94-113; ROWLANDS, A.: "Telling witchcraft stories: New perspectives on witchcraft and witches in the Early Modern Period", en *Gender & History*, nº 2, vol.10, 1998, pp. 294–302; ROPER, L.: "Witchcraft and Fantasy…" *op.cit.*, pp. 19-43; CLARK, S.: *Thinking with demons…op.cit.*; BRIGGS, R.: *Witches and Neighbours…op.cit.*

y permisividad, la intolerancia y el castigo, ambas cuestiones con efectos sobre las esferas de la brujería y hechicería. Esta es la materia que preocupa en las páginas que siguen.

1. La bruja como elemento anormal: los procesos de etiquetamiento social

En la España moderna la fama pública, la reputación, el prestigio que cualquier persona ostentaba en el entorno social en el que desenvolvía su vida cotidiana condicionaba, en gran medida, sus relaciones sociales. Ahora bien, cuando se refiere a alguien relacionado con la brujería, que además podía contribuir activamente en la forja de tal imagen, su fama pública pasaba a constituir un elemento aún más central.

Michel Foucault, en una de sus lecciones en el Collége de France, dijo sobre las brujas: "…después de todo, la bruja es, en esencia, aquella a quien se denuncia, que es denunciada desde el exterior por las autoridades, los notables. La bruja es la mujer de la orilla de la aldea o el límite del bosque. La bruja es la mala cristiana"[687]. La bruja lo era porque era señalada, etiquetada, como tal "desde el exterior", por parte de las autoridades y por parte de la comunidad en la que desarrollaba o no sus prácticas, porque sus vecinos así lo creían o porque en un momento dado convenía a determinados intereses tal acusación.

Análisis antropológicos sobre brujería como los de Ronald Hutton, estableciendo una comparativa con estudios históricos sobre el mismo fenómeno plantean que, en las sociedades rurales africanas, la creencia en la eficacia de la brujería es directamente proporcional a la cercanía entre la bruja y su víctima, de forma que los afectados suelen ser vecinos o familiares y raramente extraños[688]. Esta teoría, según Hutton, podría aplicarse también a la brujería europea de la Edad Moderna y da idea de la importancia del papel desempeñado por la comunidad en la consolidación, extensión y perdurabilidad de este fenómeno. La bruja era la persona que, en la comunidad rural o urbana, era definida como tal en última instancia por ese elemento externo, por el entorno social en el que vivía. Su percepción puede conocerse en el culmen de este etiquetamiento: la denuncia y las causas inquisitoriales.

[687] FOUCAUL, M.: *Los anormales. Cuso en el Collége de France (1974-1975)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 186.
[688] HUTTON, R.: "Anthropological and historical approaches to Witchcraft..." *op. cit.*, pp. 413-434.

Los procesos inquisitoriales son una excelente fuente histórica para conocer las dinámicas de etiquetamientos sociales vinculados a la imagen de la bruja y la hechicera y que constituyen la causa por la que el acusado era llevado ante el tribunal, también pudieron ser a consecuencia de su proceso o condena por el mismo, o ambas cosas. En el proceso inquisitorial, además, la fama u opinión en que era tenida una persona en su entorno constituía una pregunta habitualmente formulada por los inquisidores a los testigos del proceso, e igualmente, era un elemento en el que los delatores ponían énfasis a modo de prueba de la culpabilidad de la persona acusada. De este modo, la "mala fama" u "opinión" que una persona había adquirido, voluntaria o involuntariamente, entre sus vecinos se convertía en una presunción y prueba sobre sus "malas artes". Esto acababa por señalar a personas concretas como brujos o brujas. El asunto podía terminar en una condena inquisitorial y social, la cual, cerrando el círculo, contribuía aún más al etiquetamiento social de la persona.

Las "habladurías" son un elemento clave en el fomento de la creencia en las brujas, auténticos cajones de resonancia del señalamiento social. Así sucedía no sólo en la Península Ibérica, sino también en Europa[689] e incluso en otros países del mundo[690]. En los procesos inquisitoriales castellanos son constantes las alusiones a los rumores que corrían sobre una persona y su fama de bruja, hechicera o sobre sus capacidades mágicas. Muchas veces los testigos indicaban que "saben por ser público", "por ser voz común en el pueblo" como frase introductoria de un relato acusatorio relacionado con estos delitos, de forma que gran parte de los testimonios de los testigos no aludían a relatos de experiencia propia, sino a historias conocidas de segunda mano. Estas habladurías y rumores eran de suma importancia en la construcción de la imagen de la bruja que ella misma muchas veces fomentaba a sabiendas de que con ello se incrementaba la credibilidad en sus poderes y capacidades sobrenaturales, lo que en determinadas circunstancias eran el garante de su supervivencia.

En numerosas ocasiones la contribución de la comunidad en la conformación de la imagen y fama de la bruja se traducía en los sobrenombres con los que se referían a ellas. Apodos que también habrían tenido un papel en la consolidación de su fama puesto que, de forma más o menos indirecta, muchas veces las relacionaba con el mundo de lo

[689] BRIGGS, Robin, *Witches and Neighbours*…op. cit., pp. 160-168.
[690] Sobre la importancia de los rumores y habladurías en la construcción de la imagen de la bruja, tanto en Europa como en países de otros continentes, desde un punto de vista histórico y antropológico consultar STEWARD, P. J. y STRATHERN, A.: *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*, Akal, Madrid, 2008.

mágico y lo supersticioso. Así, en el proceso de Bernarda González se alude a una María, *la Bruja*[691], en el de Francisco Baez aparece una Lucía, *la Santiguadora*[692], en el de Gregoria de Alfonso Pata se refiere a una mujer como *la Comadre*, a otra como *la Curandera*[693], o por ejemplo, la acusada María de Roxas aparece apodada *la Culebra*[694] o Feliciana López directamente como *la Bruja* o *la Hechicera*[695]. Estos son sólo algunos ejemplos de cómo los apodos aparecen como fruto de la asociación de personas con sus prácticas o caracteres mágicos.

En algunos casos, además del fomento de los rumores por parte de la bruja y la divulgación de habladurías por una crédula comunidad que realmente temía los poderes que asumían reales, aparecen otro tipo de incentivos a la expansión de comentarios que alimentaban la fama de una supuesta bruja. Incluso aparecen en casos en los que los vecinos, presuntamente afectados por las malas artes de brujas y hechiceras, no creían en el maleficio, pero fomentaban los rumores al respecto por intereses de diversa índole. Es el caso, por ejemplo, de María Antonia, mujer casada y malfamada que fue denunciada ante el Tribunal de Cuenca en 1758 por un supuesto maleficio[696], ya que se decía en el pueblo que había quitado el miembro viril a un vecino tras una riña. Finalmente, la esposa del hombre supuestamente privado de su miembro viril declaró que su marido tenía problemas de impotencia sexual pero no resultado de un maleficio sino debidos a una causa natural, su edad, 60 años, y que había dado pábulo a tales habladurías por no dar más explicaciones sobre la disfunción sexual de su esposo. En este caso, el proceso de etiquetamiento de la bruja no parece provenir de ningún tipo de prácticas mágicas realizadas por esta persona ni de ningún temor infundado por ella misma para fomentar tal fama, sino que fueron miembros de la comunidad los que, por determinados intereses personales, pretendían evitar comentarios sobre sus propias personas activando otros sobre ajenos. En el caso de Antonia le haría un objetivo su condición de mujer de mala vida según la opinión pública, que ya había sido expulsada del pueblo y tenía problemas con su marido que quería divorciarse de ella.

Este tipo de comportamientos se han estudiado en un lugar tan alejado de Castilla como Transilvania, donde Éva Pócs realizó un estudio antropológico en torno a prácticas

[691] AHN, Inquisición, leg. 87, exp. 14
[692] AHN, Inquisición, leg. 82, exp. 20
[693] AHN, Inquisición, leg. 82, exp. 5
[694] AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 14
[695] AHN, Inquisición, leg. 80, exp. 11
[696] ADC, leg. 608, exp. 7337

de brujería y maleficio en el cual encontraba paralelos entre la Edad Moderna y el siglo XX[697]. Desde su punto de vista, la brujería, como sistema social en las comunidades rurales, funcionaría típicamente sin un malhechor identificado, siendo en la mayor parte de casos la persona maléfica ficticia. Esto significa que, si alguien sufría una desgracia, esa persona atribuía la intención y actuación de maleficio a otra persona en torno a quien tenía razones para imputar la intención de hacerlo, es decir, creía que su desgracia era el resultado del maleficio del brujo o bruja. Según esta interpretación, la bruja sería un chivo expiatorio seleccionado por razones específicas. En su opinión, este modelo, que aparece en las narrativas de maleficios, constituye la base de la descripción e interpretación de la brujería en Europa, normalmente relatada desde la perspectiva de la víctima[698].

Esto no es así siempre para el ámbito castellano, puesto que la bruja o hechicera podía intervenir de forma activa en la construcción de su propia imagen. No obstante, como en los casos investigados por Pócs, en Castilla el papel de la comunidad también resultaba muy relevante en la conformación de la imagen de la bruja y la hechicera, muchas veces construida a partir de habladurías y del señalamiento social.

Estas habladurías, rumores, historias e incluso apodos, se fijaban en la memoria colectiva de la comunidad y así se refleja en los pasajes testimoniales de algunos de los procesos castellanos analizados. En el proceso de María Montoro y Catalina Ángela de Torres, acusadas por hechicería en 1789 ante el Tribunal de Toledo[699], en relación con la fama de las brujas que también portaban en su pueblo, destaca un pasaje narrado por la propia Catalina, *la Coja*, donde refiere que, en una ocasión, yendo por las calles de la villa con Antonia *la Carrilla*, de 60 años, viuda, de ejercicio "curandera de lienzo", una vecina las llamó y les dijo:

> "…Catalina, es esta la muger del lugar nuevo que viene a su casa de usted que dicen que si es asi que si es asao?, a lo que respondio dicha Carrilla: de malas lenguas como la de usted y la de otras, en siendo una muger del lugar nuevo o de Daymiel entienden que somos todas brujas somos cristianas por la Gracia de Dios…"[700].

[697] PÓCS, E.: "Curse, maleficium, divination: witchcraft on the borderline of religion and magic", en WILLEM DE BLÉCOURT y OWEN DAVIES, *Witchcraft continued: popular magic in modern Europe*, Manchester University Press, Manchester, 2004, pp. 174-190.
[698] *Ibid.*, pp. 174-190.
[699] AHN, Inquisición, leg. 92, exp. 2.
[700] *Ibid.*, s.f.

Esta es una clara alusión a que en la memoria colectiva se mantenían los casos de brujería que habían tenido lugar en esa localidad desde el siglo XVI[701]. Esta memoria sobre sucesos del pasado relacionados con la brujería, unida al lecho cultural asentado durante siglos en la cultura popular especialmente oral y el adoctrinamiento eclesiástico, influirían también en la comunidad a la hora de construir la fama de la bruja en su proceso de etiquetamiento social.

Estas etiquetas o acusaciones solían verterse contra personas que reunían en gran medida las características coincidentes con el arquetipo de bruja integrado en las sociedades modernas del que se hace mención en el primer capítulo: bruja como una mujer, de avanzada edad, con una situación socioeconómica que la ubicaba entre la pobreza y la mendicidad y en una posición de peligro de exclusión social. Todos estos rasgos contribuían a la formación de una imagen de bruja que, en función de la percepción social de la misma, redundaba en la conformación de una determinada fama que recaía sobre la persona con la que se asociaba. A ello se suman las actividades y capacidades que hemos visto que se vinculaban a la imagen de bruja y que en este caso se les atribuyeron a estas personas, y que se relacionaban con elementos sobrenaturales: la capacidad para maleficiar, bilocarse, controlar fenómenos atmosféricos o adivinar, además de curar o atraer al ser amado, para sus vecinos era inexplicable por razones naturales, y para la Inquisición claramente se relacionaba con el recurso al pacto con el mismo Demonio.

Estas acepciones enraizaban un miedo a lo inexplicable o a lo explicado por el ente supranatural que en época moderna mayor temor causaba por ser motivo de todo mal, el Diablo, y con él a la propia persona que relacionaban con su figura, la bruja. Consecuentemente la persona que quedaba señalada como bruja, pasaba a tener –o confirmar– una declarada "mala fama" entre el vecindario, como afirmaban muchos testigos ante el tribunal. Esa mala fama era un elemento clave para articular las relaciones de la bruja dentro de sus contextos y entornos sociales.

Sin embargo, podría pensarse, que al igual que sucedía en otros casos de difamación, de ataque contra el honor de una persona mediante injurias o calumnias, la afrenta contra la reputación de una persona, en este caso la buena reputación como buena cristiana y buena vecina que se le debería presuponer, derivaría en la afrenta interpersonal o grupal y la exclusión social. Así lo ha señalado la historiografía para zonas como la

[701] BLÁZQUEZ MIGUEL, J.: *Hechicería y superstición…op.cit.*; CARO BAROJA, J.: *Vidas mágicas e Inquisición... op. cit.*, vol. 2, 65-79.

Andalucía moderna, donde las actividades mágicas desembocaban en un doble fenómeno social, el autoaislamiento y el rechazo público[702]. Al tiempo, María Elena Sánchez Ortega, en su discurso sobre la magia amorosa en la España moderna, señala que las mujeres que ejecutaban este tipo de prácticas mágicas, lejos de estar socialmente integradas, escondían parte de su vida que solía ser itinerante[703].

Este arquetipo no encaja, sin embargo, exactamente con la mayor parte de los casos analizados en esta investigación[704]. La difamación y el señalamiento de una persona como bruja no se traducía exactamente en la estigmatización vecinal y el descrédito social, sino que muchas veces sucedía al contrario. Del mismo modo, la tacha de mala fama tampoco derivaba generalmente en una respuesta violenta para defender el honor mancillado, sino que a menudo se daba la circunstancia de que la persona señalada como bruja decidía utilizar la difamación en su propio beneficio e incluso la fomentaba. En este caso, se producía, en cierto modo, una renuncia a la honorabilidad, una aceptación del etiquetamiento, en beneficio de su supervivencia, difícil frecuentemente por sus circunstancias personales.

Estas personas que participaban en la construcción de su propia fama como brujas lograban beneficios personales muy positivos. Su "mala fama" les ofrecía una herramienta para sortear situaciones socioeconómicas delicadas y conseguir su supervivencia y un cierto nivel de integración social. De este modo, ante procesos de etiquetamiento, la comunidad muchas veces no sólo no encontraba resistencia del sujeto afectado ante los mismos, sino incluso tenía lugar por su parte una participación activa en el proceso.

La cronología de las acusaciones, que ya se citaba como elemento caracterizador del arquetipo de bruja en el primer capítulo, pone de manifiesto cómo interviene el entorno en la construcción de la imagen de la bruja. Gran cantidad de acusados en los procesos estudiados arrastraban su fama desde años atrás. Los testigos describían acontecimientos que habían sucedido mucho antes o incluso hacían referencia directa a que la fama provenía de épocas previas. De ahí que los acusados, cuando finalmente eran procesados, soliesen tener ya una avanzada edad. Esto hace pensar también en que la actividad en sí misma fue admitida o tolerada en la sociedad en que se insertaba durante

[702] ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía…op.cit*, p. 302.
[703] SANCHEZ ORTEGA, M. H.: *Ese viejo diablo llamado amor. La magia amorosa en la España Moderna*, Madrid, UNED, 2004.
[704] Tampoco en los analizados por Rocío Alamillos: ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía…op.cit.*, pp. 303-304.

cierto tiempo, mientras se forjaba la imagen de la bruja con determinadas características y como elemento anormal. La percepción finalmente de esa anormalidad como intolerable produciría la denuncia[705].

En ese sentido, los procesos castellanos del siglo XVIII coinciden con la tónica europea. Casos estudiados en Inglaterra, Escocia, el Ducado de Lorena y parte de Alemania muestran cómo las acusadas por brujería acumulaban esa reputación desde 40 o 50 años antes de ser acusadas formalmente por ello[706]. También Malcolm Gaskill, en su estudio sobre la Inglaterra moderna, expone que lo habitual era que, una vez procesada la bruja, las acusaciones contra ella apuntaran a acontecimientos que hubieran tenido lugar más de una década antes del proceso, siendo muestra del gradual incremento en la sospecha y hostilidad del entorno contra la acusada a lo largo de un dilatado periodo de tiempo[707].

Para comprender hacia dónde se dirigían este tipo de acusaciones, qué características reunían aquellas personas encasilladas bajo la etiqueta de brujas o hechiceras, hay que tener en cuenta también el factor socioeconómico que se apuntaba ya en el análisis realizado en el capítulo primero. Los testimonios de delatantes, testigos y acusados, así como los inventarios de bienes de los encausados cuando eran encarcelados, evidencian la precaria situación socioeconómica de la mayor parte de los acusados por brujería, hechicería y otras supersticiones vinculadas al pacto demoníaco.

En la gran mayoría de casos, como ya se indicó, los acusados llevaban una vida muy humilde. En unos casos eran labradores, jornaleros, ganaderos, pastores, esposas de estos, costureras, lavanderas, etc., que vivían en comunidad e integrados en el vecindario. Otros se colocaban por debajo del límite de la subsistencia. Aparecen como pobres, mendigos, prostitutas, alcahuetas, gitanas… Estos últimos casos suelen coincidir con mujeres solteras o, más comúnmente, con viudas que intentaban ganarse la vida como podían, también recurriendo a malas artes, a la práctica de la hechicería o el uso ficticio de habilidades mágicas, como las amenazas de maleficio, para conseguir los objetos o servicios requeridos[708]. En este sentido, parece que el fenómeno de la brujería en el siglo

[705] GÓMEZ ALONSO, M.: "Brujería y construcción de una fama y honor ambivalente en la Castilla del siglo XVIII", en *Clío & Crimen,* 8, 2016.
[706] ROWLANDS, A.: "Witchcraft and Old Women..." *op. cit.*, pp. 50-89.
[707] GASKILL, M.: "Witchcraft and power in Early Modern England: The Case of Margaret Moore", en Bryan, P. Levack (ed.), *New Perspectives on Witchcraft, Magic, and Demonology*, vol. 3, New York, Taylor & Francis, 2001, pp. 301-323.
[708] GÓMEZ ALONSO, M.: "La construcción de una bruja: Casilda de la Puente, entre la integración y los prejuicios de sus vecinos", *Actas del Congreso de la XIII Reunión Científica de la FEHM (Fundación Española de Historia Moderna),* Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2015, pp. 2511-2525.

XVIII castellano mantiene patrones previos, pues como en los siglos XVI-XVII, fueron hombres y mujeres carentes de recursos, con bajo nivel cultural y en circunstancias vitales difíciles por viudedad, abandono, falta de trabajo o incapacidad de practicar un oficio que les permitiera sustentarse[709].

En estos últimos casos en los que puede encontrarse a personas en los márgenes sociales son en los que se ha centrado comúnmente la historiografía para explicar la presencia de la brujería y la hechicería en las comunidades urbanas y rurales del mundo moderno y también sus procesos de etiquetamiento como tales. Se ha teorizado acerca de cómo las tensiones sociales reflejadas en las acusaciones por brujería surgían de la posición de los pobres y miembros dependientes de la comunidad, convirtiéndose en un medio de expresión de hostilidad en apariencia aceptable[710]. Según Keith Thomas, tal circunstancia solía darse en los casos en que la persona sospechosa de brujería se encontraba en una posición de fragilidad o inferioridad con respecto a la supuesta víctima, de forma que pudiera presumirse la utilización de medios mágicos por parte de la bruja a modo de represalia[711]. Este argumento ha sido apoyado por estudios antropológicos sobre brujería en los que ésta se presenta como arma de los más pobres frente a los ricos como medio de equilibrio en situaciones de desigualdad[712].

Sin embargo, también es necesario fijarse en las excepciones de estos esquemas. Casos como el de Mariana Díaz del Valle, vecina de Toledo de 27 años y casada con un escultor, con una buena posición social pues en el inventario de los bienes expropiados se observa que poseía varias ricas telas, vestimentas y algunas joyas, cuyo etiquetamiento como bruja provino de sus relaciones extramatrimoniales y la crítica hacia su forma de vida[713]. También el caso de Ana Gonzalo, acusada ante el Tribunal de Cuenca en 1713 y 1743, por hechicerías y supersticiones, apodada *la Hidalga*, que cayó en desgracia tal y como lo explicó el cura del pueblo, habiendo sido su casa una de las mejores de la localidad. En el momento de ser procesada se encontraba en una mísera situación que la había obligado a dedicarse a la curandería y hechicería para ganarse la vida, al haber

[709] LÓPEZ PINCHER, M.: "Magia y sociedad…*op. cit.*, p. 77; CUEVAS TORRESANO, M. L.: "Inquisición y Hechicería. Los procesos Inquisitoriales en el Tribunal de Toledo durante la Primera Mitad del siglo XVII", en Anales Toledanos, n. 13, 1980, p. 25-93; TORRES ARCE, M.: *Un Tribunal de la fe…op.cit*, p. 86
[710] THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic...op.cit.*, pp. 669-680.
[711] *Ibid.*, pp. 669-680.
[712] HUTTON, R.: "Anthropological and historical approaches…*op.cit.*, pp. 413-434.
[713] AHN, Inquisición, leg. 85, exp.7.

envejecido tanto ella como su marido y no contar con la ayuda de sus hijos que se habían casado y mudado con su parte de la hacienda[714].

Estos casos en los que la supuesta bruja se genera con una degradación de su situación socioeconómica parecen intervenir el etiquetamiento social y la participación de la comunidad en la difamación de este tipo de acusadas. Casos tan radicales como el de Ana no debieron ser tan habituales como el paso de una posición humilde a otra en la que llegaba a peligrar la propia supervivencia de la persona. En estas circunstancias, estas personas recurrían a la brujería o hechicería como forma de supervivencia, no sólo en Castilla, también en Europa[715]. La comunidad también reaccionaba ante estas situaciones y participaba de forma voluntaria o no en la creación de este tipo de imágenes: las brujas y hechiceras buscaban que sus vecinos creyeran en sus poderes sobrenaturales para así asegurarse sus objetivos y quedar protegidas a su amparo[716]. Así, la invención de un "poder" les otorgaba autoridad pese a que tal poder tuviera unas connotaciones claramente negativas en la mentalidad de la época y afectara por ello a su buena fama y reputación social. De nuevo, autoetiquetamiento y señalamiento social confluían con intereses convergentes.

Otro elemento a tener en cuenta en este proceso del señalamiento de la bruja por parte de la comunidad tiene que ver con la conflictividad latente y generada a partir de este etiquetamiento. La historiografía ya ha puesto de manifiesto cómo este tipo de acusaciones fueron a menudo fruto de conflictos interpersonales, en los cuales la difamación jugaba un papel fundamental. Así, por ejemplo, para Ronald Hutton, el nexo común entre la brujería europea de la Edad Moderna estudiada por los historiadores, y el fenómeno de la brujería en el resto del mundo en las diversas épocas analizado por antropólogos, es precisamente la existencia de determinado grado de conflictividad en estas sociedades[717]. Analistas como Edward Bever han llegado a afirmar que "casi todas las relaciones humanas que iban mal podrían dar lugar a una acusación de brujería"[718]. Se trataba de la válvula de escape a los problemas de convivencia del mundo campesino, un mundo más o menos cerrado sobre sí mismo en el cual la obligada convivencia entre

[714] ADC, leg. 599, exp. 7223.
[715] SABEAN, D.W.: "The sacred bond of unity…*op. cit.*, pp. 94-113.
[716]Autores como Robin Briggs han citado la importancia del análisis del "poder" de la bruja. Este historiador afirma que "*one of the many conceptual inversions which formed part of early modern ideas about witchcraft was to think of it as the weapon of the weak and powerless, those left vulnerable through poverty, isolation, or gender*". BRIGGS, R.: *Witches and Neighbours…op.cit*., p. 319.
[717] HUTTON, R.: "Anthropological and historical…"*op.cit.*, pp. 413-434.
[718] BEVER, E.: "Witchcraft, Female Aggression..." *op. cit.*, pp. 955-988.

vecinos no siempre era pacífica. Un planteamiento similar aparece en el estudio de Keith Thomas en el que presenta la acusación por brujería como un medio de resolución del conflicto, o una consecuencia del conflicto mismo entre vecinos en el cual la supuesta bruja se encontraba en una situación de inferioridad[719].

Esta situación conflictiva que se refleja en las acusaciones de brujería, hechicería u otro tipo de supersticiones deriva, en última instancia, de la percepción de la bruja en sociedad señalada bajo tal etiqueta. En este señalamiento, en definitiva influían numerosos y complejos factores, comenzando por la mala fama del acusado, las habladurías y rumorología social, pasando por intereses personales y particulares, así como colectivos que podían hacer de la bruja un chivo expiatorio, la memoria colectiva y la cultura popular acumulada sobre el fenómeno, los caracteres de la persona señalada y su percepción social (estilo de vida, situación socioeconómica, trayectoria vital…), y uniéndose, muchas veces a la falta de resistencia o incluso participación activa del señalado en su etiqueta como tal por intereses propios. En todos estos aspectos del fenómeno de la brujería, hechicería y distintos tipos de prácticas mágicas o supersticiosas, la comunidad tenía un papel principal en el etiquetamiento, en el señalamiento de la bruja como tal, como elemento anormal de la sociedad. Ahora bien, como elemento anormal, sus prácticas generaban toda una serie de respuestas, tanto por parte de la comunidad como por parte de las instituciones. De todo esto se ocupan las siguientes páginas.

2. Brujería y hechicería, entre la integración y la exclusión social

Las brujas y hechiceras castellanas del siglo XVIII, como se ha analizado en el capítulo tercero, muchas veces contribuían en la propia construcción de su fama. Ésta, tanto en estos casos en que era fruto de una identidad autogenerada, como en aquellos otros en que procedía de acusaciones ajenas, en última instancia repercutía en los procesos de etiquetamiento social de las personas señaladas. La respuesta del entorno social ante el imaginario de la bruja y hechicera alternaba fenómenos de aceptación-integración de las mismas y otros de rechazo-exclusión o, incluso, de represión de diversos tipos, incluyendo violencia verbal o física ante las personas que en la Castilla moderna ostentaban este tipo de etiqueta. Esta respuesta social es la que va a analizarse en las

[719] THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic...*, pp. 669-680.

siguientes páginas, tratando de cubrir un vacío historiográfico que ya puso de manifiesto James Sharpe en su estudio sobre la Inglaterra moderna aludiendo a la carencia de estudios sobre las tensiones personales y psicológicas que afectaban a la relación entre la bruja y su acusador[720].

Habitualmente se ha interpretado que brujería, hechicería, el pacto diabólico u otras supersticiones relacionadas con el mundo de la magia y lo demoníaco, eran realidades socialmente rechazadas, y sus practicantes víctimas de la exclusión social y la intolerancia. En ocasiones, efectivamente, así era, pero ese esquema coincide más con el ámbito institucional que con el popular de la vida cotidiana de estas personas. El análisis de los procesos castellanos muestra la presencia de una estima ambivalente relacionada con este tipo de prácticas e identidades que no puede obviarse si se pretende comprender el fenómeno a través de la interacción de la hechicera y la bruja con su entorno social en lugar de analizar su imagen aisladamente.

Una de las reacciones habituales ante los sujetos a los que se creía con algún tipo de poder o capacidad mágica, era el temor. Esto era así tanto en el caso de las brujas como en el de hechiceras, pues, como ya se explicaba en el segundo capítulo, ambas realidades se encontraban íntimamente relacionadas y sus acusaciones, así como las reacciones que éstas generaban, muchas veces se entremezclaban. La hechicería se creía sujeta a limitaciones humanas y se basaba sobre todo en dominar ciertas técnicas y habilidades, mientras que la brujería se relacionaba con una capacidad sobrenatural (la de maleficiar), asociada a la naturaleza del propio individuo (la bruja) y adquirida por virtud de la acción del Demonio, y no tanto a través del aprendizaje. Sin embargo, las capacidades de la hechicera, aunque solían vincularse a la curación, también podían causar el mal en las personas, y por tanto incluso aquellas personas acusadas únicamente de hechicería y no de brujería, eran también en muchas ocasiones temidas[721]. De este modo, tanto hechicería como brujería causaban temor en muchos casos, además de respeto y un poder y autoridad derivados de la creencia en sus capacidades.

Este temor hacia la bruja era una de las características principales del fenómeno a nivel social y la respuesta primera y más generalizada hacia las prácticas mágicas,

[720] SHARPE, J.: *Instruments of darkness…op.cit.*, p. 151.

[721] En el *Diccionario de Autoridades* se define el verbo "hechizar" como: "hacer a alguno mui grave daño, yá en la salúd, yá trastornándole el juicio vehementemente, interviniendo pacto con el demonio, yá sea implicito, yá explícito". En esta acepción se destaca el pacto con el Diablo y alude a un efecto negativo causado por la hechicera sobre una persona. VV.AA, *Diccionario de Autoridades. Real Academia Española.* Madrid, 1726-1739 (versión online: http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-anteriores-1726-1996/diccionario-de-autoridades 15/08/2017).

especialmente las maléficas. No lo era solamente en Castilla, ni exclusivamente en el siglo XVIII. Por ejemplo, el estudio de Diana Ceballos sobre hechicería, brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada pone de manifiesto cómo en América, tras la conquista, los colonos utilizaban la creencia en el maleficio para imprimir miedo y lograr poder frente a los españoles, los cuales perseguían y reprimían este tipo de prácticas, y con esta cita lo refleja:

> "Los españoles le temían [a los indígenas], quizás ese silencio hacía que siempre esperaran ser envenenados o maleficiados subrepticiamente, y, en consecuencia, experimentaban un íntimo y profundo temor respecto al 'otro' y sus saberes. Eran sabedores de su hostilidad y de sus conocimientos del medio natural y de prácticas médicas, adivinatorias, chamánicas y hechiceriles que tenían algunos de ellos, pero el temor se hacía extensivo a todos, pues nunca podrían saber de dónde vendría el 'ataque'"[722]

En la Castilla del siglo XVIII sucedía algo similar. No eran los colonos, pero sí habitualmente los más desfavorecidos los que acudían, como se explicaba en el capítulo tercero, a la magia para conseguir poder, un poder que venía dado por esa reacción principal de la comunidad que era el miedo. Así, por ejemplo, se dieron algunos de estos patrones en el proceso de Ana Díaz y Agustina Álvarez, iniciado en 1761 por la Inquisición de Toledo por curaciones supersticiosas y hechicería pero que pronto trasluciría también un temor popular generalizado hacia estas mujeres a quienes se creía capaces de "dar maleficio"[723].

La actitud de los vecinos, plasmada en sus testificaciones, era de gran temor y cesión a cualquier petición de estas mujeres. La entrega de alimentos era muy habitual, tanto para satisfacer los deseos de éstas y evitar un mal mayor, como en pago de sus curaciones. De este modo, estas mujeres conseguían por un doble medio una gran cantidad de bienes y respeto social (por ejemplo, lograban su presencia en eventos sociales como bodas): por un lado, por la confianza de los vecinos en sus conocimientos y "gracia" para la curación y por otro lado por el temor generado por la creencia en su poder para maleficiar. Uno de los testimonios de los testigos es especialmente representativo a este respecto:

---

[722] CEBALLOS GÓMEZ, D.: *Hechicería, brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada (un duelo de imaginarios*, Medellín, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1995, p. 19.
[723] AHN, Inquisición, leg. 85, exp. 4.

"…que todo el pueblo de dicho lugar esta lleno de temores creiendo que dicha Ana y Agustina hacen los maleficios y desazen quando quieren y por causa de este temor las dan quinto piden y procura estar en su benevolencia…"[724]

Son reiterados los casos en los que los vecinos, temerosos de los poderes de las supuestas brujas y hechiceras del lugar, les daban cuánto pedían. Mostraban también muchas veces una actitud de sumisión ante la bruja, de hecho, es habitual la petición de perdón frente a cualquier acción o actitud que hubiera podido desagradar a ésta, intentando evitar un mal derivado de su maleficio o enmendar el que hubiera podido causar por su enfado. En el ya citado caso de Casilda de la Puente, una anciana acusada de brujería en el Tribunal de Valladolid en 1761[725], dos de las vecinas que se creían maleficiadas por parte de Casilda debido a comentarios en su contra, le pidieron perdón en reiteradas ocasiones, además de ofrecerle alimentos.

A través de las declaraciones de los testigos se muestra cómo la comunidad era muy crédula ante los rumores que señalaban a una persona como bruja y las capacidades sobrenaturales que le atribuían o incluso ante la fama fomentada de forma directa o indirecta por ellas mismas. Normalmente, la gran cantidad de bienes y favores que se cedían a la bruja dan muestra de la enorme credibilidad en los poderes de la persona etiquetada socialmente como tal. En el caso de las hechiceras amorosas o curanderas, la importante afluencia de vecinos que acudían a ellas actúa de igual indicador. La autoridad adquirida por la bruja gracias a su etiqueta o fama como tal, generaba en la comunidad un importante respeto fruto del temor que infundían sus capacidades sobrenaturales.

Tanto en las actitudes de cesión a los deseos o peticiones de la supuesta bruja o hechicera y el obsequio de bienes o servicios, como en la petición de perdón, estamos ante una actitud derivada del temor que causaban a la sociedad los poderes que le atribuían a la bruja, al asumir su capacidad sobrenatural de realizar un maleficio contra aquellas personas que contrariaran sus deseos. Ahora bien, existía también otra reacción habitual frente a las brujas, hechiceras u otras personas relacionadas con este tipo de supersticiones. En el caso de la magia amorosa o la hechicería curativa, el reconocimiento de estas personas en la comunidad lo constituía el respeto ante la capacidad de lograr un efecto positivo, curativo, o vinculado a lo emocional, de sus conocimientos, conjuros y

[724] *Ibid.*, f. 8.
[725] AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10.

prácticas. Eso no quiere decir que, incluso en este caso, la hechicería no pudiera ser considerada a la vez peligrosa, más bien al contrario. La hechicera era muchas veces poseedora, según la creencia popular, de poder para sanar y enfermar, para atraer al ser querido o causar pena amorosa, y en su caso intervenía, además del temor, el respeto.

Por supuesto, tal como se indicaba en el segundo capítulo, el tema de la sugestión es muy importante también en el caso de magia amorosa y curativa y en la percepción que de sus practicantes tenía la comunidad[726]. La credibilidad social era el elemento clave en la construcción de una reputación reconocida por el entorno social en que estas personas desarrollaban su vida y sus prácticas. Unas prácticas que, al mismo tiempo, solían constituir si no un oficio, una ayuda para su subsistencia.

Este tipo de actitudes de la comunidad hacia la bruja y la hechicera quedaba fomentado también por la postura de los miembros más respetados y doctos de la misma: los médicos. En muchas ocasiones, barberos, cirujanos o doctores, cuando sus conocimientos no alcanzaban a curar al paciente, contribuían a reforzar la credibilidad en los poderes y capacidades extraordinarias de estas personas, pues achacaban las enfermedades a maleficios y hechizos. Siendo algunas de ellas personas cultas y doctas, sus opiniones solían tomarse en consideración como argumentos de peso que respaldaban la existencia de verdaderos hechizos y maleficios. Esta actitud fomentaba la creencia popular en la magia, fundamentando la misma en la que se tenía por opinión fundada y científica del médico. Es el caso, por ejemplo, de Agustina Maldez, alias *la tía Tinilla*, una anciana mujer vecina de Tinajas denunciada en 1784 ante el Tribunal Inquisitorial de Cuenca precisamente por sospechas de maleficio por parte del médico del lugar[727]. Se trataba de un vecino de esta mujer que, tras una disputa sobre el precio de unas alforjas con la *tía Tinilla*, había caído enfermo, y al no encontrar la causa de tal enfermedad, el cirujano de la villa y denunciante había deducido que se trataba de un maleficio, llegando incluso a aconsejarse que acudiera a disculparse con la supuesta bruja.

Se daban casos incluso, en este entorno castellano del siglo XVIII, en que eran los propios médicos y cirujanos los que derivaban a los pacientes a la bruja o la hechicera. Así sucedió en el caso de María Bajo, que junto con su hija tenía fama de bruja y hechicera en Santa Olalla, Toledo, y fue denunciada en 1718 ante el Tribunal Inquisitorial[728]. En su

[726] También Keith Thomas destaca la importancia de la sugestión en los temas de hechicería y brujería, por ser un elemento clave en los efectos reales que estas prácticas mágicas podían causar en quienes eran objeto de ellas. THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic…op. cit.*, pp. 609-610.
[727] ADC, leg 624, exp. 7579.
[728] AHN, Inquisición, leg. 82, exp. 21.

proceso uno de los testigos declaró que, tras sufrir una larga enfermedad y ser atendido sin éxito por un médico y un cirujano, estos dedujeron que sus males provenían de causas sobrenaturales y le aconsejaron acudir a una hechicera que pudiera darle remedio. Incluso un paso más allá parece que dio "un doctor llamado Maquerino" que aparece en los testimonios de los procesos contra María Sánchez Rosa, pues en su caso no se limitaba a aceptar la existencia del maleficio o aconsejar el recurso a los hechizos como remedio, sino que él mismo había acudido a una hechicera "para conseguir a una muxer por quien estaba muerto" y que por tal servicio "la daría lo que quisiesse"[729].

Estos ejemplos enfatizan aún más si cabe cuál era la actitud generalizada de la comunidad ante los poderes de la bruja y la hechicera: credulidad, cesión ante sus deseos, petición de perdón, sumisión, o recurso a sus poderes como en el caso del último médico citado. Las supuestas brujas y hechiceras aprovechaban esta coyuntura en parte favorable a ellas. Así sucede en el caso de María Montoro, alias *la Niña* y Catalina Ángel de Torres, vecinas de Manzanares, acusadas por hechicería en 1789 ante el Tribunal de Toledo[730]. Según los testimonios, Catalina se relacionaba con una mujer apodada *la Carrilla*, con fama de bruja. Un día fueron ambas víctimas de una acusación de este tipo por parte de una vecina. Más tarde, estando sola *la Carrilla* con Catalina, la primera le dijo a la segunda: "...Catalina, no será malo a esa tuntuela que nos habló esta mañana, darle unos polvos de esa goma que usted tiene ay para limpiar esas madejas encarnadas y con esto me dará alguna cosa para comer porque no tengo qué."[731] . Esta cita es muy interesante, pues la supuesta bruja se refirió a la vecina como "tontuela", por creer en aquellos remedios, pero aceptó el ejecutarlos a cambio de conseguir algo de comer por encontrarse necesitada. Su testimonio refleja claramente la realidad de muchas brujas castellanas tenidas como tales, que aún sin creer ellas mismas en sus poderes, aprovechaban la credibilidad de sus vecinos y la fama que estos les atribuían, para conseguir recursos ante una comunidad que reaccionaba con temor y cesión a sus deseos o paliativo de sus necesidades. En efecto, según los testimonios del proceso, *la Carrilla*, tras darle a esta vecina unos polvos que fabricó machacando un trocito de álamo negro, consiguió que la mujer le diera a cambio dos panes y un poco de tocino. También, por ejemplo, a Bernarda González, una mujer acusada de hechicería ante el Tribunal de Toledo en 1716[732], algunos

[729] AHN, Inquisición, leg. 96, exps. 1,2,3.
[730] AHN, Inquisición, leg. 92, exp. 2.
[731] *Ibid.*, s.f.
[732] AHN, Inquisición, leg. 87, exp. 14.

de los vecinos llegaron a darle todo lo que tenían, incluso quedándose sin qué comer con tal de que los "desligara" librándoles de un hechizo que creían no les permitía trabajar, mantener relaciones sexuales ni disfrutar de una vida normal. E igual en el proceso de Antonia Monedero[733], acusada de supersticiones varias y hechicerías ante la Inquisición de Corte en dos ocasiones (1728 y 1745), a quien llegaron a ofrecerle los vecinos grandes cantidades de dinero, incluso para solucionarle la vida, debido a la firme creencia en sus poderes sobrenaturales.

Era así normal el especial interés de las hechiceras por hacer creer al enfermo o familiar, que la enfermedad padecida era de naturaleza mágica[734], pues con esta idea asimilada, la familia podía explicarse el fallo de la medicina y la necesidad de acudir a una curación igualmente mágica, en el caso de la hechicería curativa. La reputación conseguida por estas personas que practicaban la magia curativa a través de la percepción de sus clientes y de la credibilidad en su actuación, tenía una gran importancia en su integración social y la adquisición de un respeto en el vecindario. Del mismo modo, en la hechicería amorosa, la hechicera hacía creer al cliente que tenía el poder de manejar a su antojo unos sentimientos que no podrían ser modificados de otra forma que no fuera recurriendo a las artes mágicas. Este poder sobre la vida y la muerte, sobre la salud y la enfermedad, sobre el amor y el odio, en definitiva, sobre las más primarias preocupaciones humanas, ofrecía un enorme poder a la bruja y la hechicera que se apoyaba en la credibilidad de sus artes, ante la cual la sociedad reaccionaba con el mismo respeto, o incluso más, que si se tratara, por ejemplo, de un médico, puesto que el límite de las capacidades sobrenaturales sólo estaba en la imaginación.

De este modo, a través de la consecución de esta autoridad y respeto en la comunidad, la bruja y la hechicera eran integradas en la misma. Los muchos años durante los cuales la bruja podía ir acumulando su fama dan muestra de que sus actitudes o su imagen fueron toleradas antes de que se produjera la denuncia institucional, aunque no siempre la convivencia fuera pacífica. Por su parte, en el caso de la magia amorosa, hechicería curativa u otros tipos de prácticas supersticiosas, el hecho de que estas personas pudieran contar con este tipo de "habilidades" para convertirlas en un oficio o un recurso para su subsistencia, resulta también representativo de la integración social de estas hechiceras, con las que sus vecinos convivían y a las que acudían como quien recurre al médico, el boticario o el carnicero, para satisfacer unas necesidades o calmar unas

[733] AHN, Inquisición, leg. 1864, exp. 44.
[734] ALAMILLOS, R.: "Hechicería y superstición…"*op.cit.*, pp. 87-124.

preocupaciones que no estaban cubiertas de otro modo. Muchas veces, eran precisamente las ficticias capacidades mágicas, maléficas o benéficas, las que constituían, a falta de otro, el elemento integrador que permitía a estas personas vivir en sociedad y ejercer en ella un papel o incluso un oficio, que de otra forma no habrían tenido, siendo abocadas a la exclusión social y la miseria económica.

La tolerancia o el respeto, basado unas veces en el servicio ofrecido por estas personas, otras en el temor, se asentaba en cualquier caso sobre un precario equilibrio que llevaba a las personas protagonistas a vivir conflictos y enfrentamientos con sus vecinos precisamente cuando se perdía la confianza en los supuestos poderes de la bruja y hechicera, su credibilidad y autoridad, y comenzaba a cambiar la percepción que se tenía de ellas[735]. Esto podía generar finalmente una respuesta en forma de represión, que podía revestir diferentes características.

El miedo y el respeto hacia la figura de la bruja, y consecuentemente la cesión a sus amenazas, era la actitud predominante en la comunidad castellana del siglo XVIII. Ahora bien, no siempre el temor que despertaba su caracterización como brujas o el respeto como hechiceras derivaba en la consecución de sus objetivos. En ocasiones, sus vecinos encontraban la manera de defenderse de sus amenazas. Por un lado, a través del uso de la violencia –física o simbólica: difamación o marginación– como forma de instrucción de la comunidad a la bruja. Por otro lado, una vez que el primer enfrentamiento e intento de contención de la acción de la bruja no conseguía el objetivo de modificar la conducta originaria que generaba conflicto, la comunidad podía acudir al poder institucional, por ejemplo, a la Inquisición, como vía de resolución de sus tensiones internas o para propiciar arbitrajes en las mismas. Todo ello sin olvidar una forma más espiritual e indirecta de enfrentamiento a la bruja que algunos autores que han estudiado el fenómeno europeo han citado: frente a las fuerzas invisibles, intangibles y sobrenaturales del mal, acudir a su opuesto, las del bien, es decir: rezar[736].

Respecto a la primera de las formas de enfrentamiento, la vinculada al uso de la violencia, los episodios son numerosos y se han registrado en toda la historiografía europea[737]. Para el caso castellano es posible encontrar en los procesos inquisitoriales

[735] Para María Luisa Cuevas Torresano, la "doble moral" social se traducía en una actitud receptiva a las prácticas hechiceriles reflejada en la demanda de servicios, y la actitud de rechazo plasmada en la denuncia de las prácticas hechiceriles, en ocasiones por parte de los propios clientes. CUEVAS TORRESANO, M. L.: "Inquisición y Hechicería Los procesos Inquisitoriales en el Tribunal de Toledo durante la Primera Mitad del siglo XVII", en *Anales Toledanos*, 13, 1980, p. 64.
[736] SHARPE, J.: *Instruments of darkness…op. cit.*, p. 156.
[737] *Ibid*.

toledanos del siglo XVIII variados ejemplos. En el citado proceso contra Casilda de la Puente, un testigo oyó cómo ella se quejaba a su marido de que la llamasen bruja. Acusaba de este modo recibo de la violencia que implicaba su difamación y señalamiento. Pidió entonces a su marido que hiciera algo al respecto. Varios testigos confirmaron que él se negó. También narraron los testigos (y de nuevo él lo negó) cómo el esposo había comentado a unos vecinos que no sabía cuándo dormía su mujer, ni qué hacía, pues a las doce de la noche no estaba en casa y no volvía hasta el amanecer, contribuyendo así a las habladurías y perjudicando la reputación de su esposa. Una de las vecinas le espetó que eso se debía a que "no había un buen palo de olmo para sobarla las costillas"[738], a lo que él respondió, según los testigos que "de todo avía provado, y como no la matara no avría remedio"[739].

A este maltrato por parte de su marido para evitar que llevara a cabo este tipo de actuaciones y "adoctrinarla" de este modo, se sumaba también la intervención disciplinaria del propio pueblo, pues se cita cómo por ese motivo la habían golpeado[740]. Un caso similar se dio en Cebreros, donde vivía una mujer llamada Polonia González que fue denunciada ante la Inquisición de Toledo por hechicería y maleficios en 1758[741]. Esta mujer, con fama de bruja, según los testimonios de los testigos en su proceso, era temida por su supuesta capacidad para maleficiar, como se creía que había hecho con uno de los vecinos del pueblo, causándole enfermedad a él y maleficiando también a su buey. Parece que se decía que en aquel lugar era común la presencia de brujas y se concebía como un problema tan importante como para citarse que los vecinos se habían tomado la justicia por su mano, aunque no queda indicado el nombre de la supuesta bruja dañada, si era Polonia u otra desconocida, sino simplemente vagas referencias de testigos como: "an quebrado una pierna a una bruja en una refriega que dizen que una noche tubo a deshora un mozo con ella y otras que le perseguían"[742].

En este caso la violencia es física y directa, agrediendo y causando daños corporales a la supuesta bruja. Algunos procesos muestran situaciones de agresiones y ataques aún más graves hacia la supuesta bruja como forma de reacción del entorno ante ella y sus acciones. Uno de los casos más impactantes puede encontrarse en el proceso de María Montoro y Catalina Ángela de Arces seguido en el Tribunal Inquisitorial de Toledo

[738] AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 21.
[739] *Ibid.*, f. 36.
[740] *Ibid.*, ff. 29-30.
[741] AHN, Inquisición, leg. 87, exp. 19.
[742] *Ibid.*, s.f.

en 1789[743]. Se trataba de dos supuestas hechiceras y supersticiosas tenidas por sus vecinos también por brujas, residentes en Manzanares. Su caso fue citado en el capítulo previo por cuanto tiene especial interés por estar estas mujeres relacionadas con otras supuestas brujas y hechiceras, así como también en el apartado referente a la sugestión, por la importancia de la misma en este suceso. El episodio de maltrato relatado por los testigos tiene que ver con otra de las sospechosas: Ana Polonia Marín, de 20 y pocos años, que se encontró con un vecino camino al campo. Lo que ese día sucedió varía en las versiones del hombre y la muchacha: ambos relatos tienen como elemento común que la chica subió al carro que el hombre conducía por iniciativa de él y entablaron una conversación. Sin embargo, a partir de ahí, la versión del hombre indica que, a continuación, la muchacha empezó a hacer extraños sonidos y muecas sobrenaturales que le asustaron tanto que respondió golpeándola violentamente hasta arrojarla del carro, y, por si no fuera suficiente, le pasó por encima con él, atropellándola, tras lo cual la dio por muerta y huyó apresuradamente al pueblo.

Ella, sin embargo, en su versión negó cualquier tipo de acto sobrenatural, y sólo relató que él la abofeteó sin motivo, la arrojó del carro y, cuando vio que se alejaba, malherida regresó por su propio pie al pueblo. El elemento común a ambas versiones, que difieren en la percepción previa de lo natural o sobrenatural de los acontecimientos que tuvieron lugar en la carreta, es que la muchacha, caracterizada aquí como bruja, hechicera, posesa o, en todo caso, relacionada con el ámbito supersticioso de lo sobrenatural, fue brutalmente agredida por quien la relacionaba con el mundo brujeril.

En otros casos la violencia contra la bruja no llegaba al nivel físico y se quedaba en el ámbito de lo verbal y de las amenazas, lo cual parece que era más habitual. Es por ejemplo lo que sucede en el caso de María de Lares, alias *la Lara,* denunciada ante la Inquisición de Toledo en 1701[744]. Esta mujer, de oficio costurera y vida solitaria, tenía fama en su localidad, Madridejos, de curandera, además de maléfica. En su proceso, según los testimonios de los testigos, una abuela que tenía enferma a su hija y veía "secarse" a su nieto por los supuestos maleficios de María, amenazó a la bruja con quemarla si se enteraba de que era ella quien tenía así a su hija y nieto. También recibió esta supuesta bruja la amenaza de otra de sus vecinas, en este caso con acudir a la Inquisición en un primer momento, y ante la aparente indiferencia de la aludida, la segunda amenaza fue de tipo violento, advirtiéndole que si se probaba que era ella quien

[743] AHN, Inquisición, leg. 92, exp. 2.
[744] AHN, Inquisición, leg. 89, exp. 4.

le había causado sus males, su marido la apuñalaría. En otra ocasión también la amenazó con "cruzarla la cara con un cuchillo" si no la curaba. El recurso a la violencia lo utilizó también Lorenzo, el zapatero del pueblo, amenazando con un cuchillo a esta mujer si no "desacia lo hecho"[745].

Claramente, además del miedo (quizá respuesta predominante), la violencia verbal era una de las reacciones habituales de los hombres y mujeres castellanos que convivían con las supuestas brujas ante la sospecha de que éstas hubieran usado sus poderes sobrenaturales contra ellos. El objetivo era luchar con las armas a su disposición contra unos imaginados maleficios cuyos terribles efectos creían escapaban del todo a su control. Muchas veces, como se comentaba más arriba, la reacción era el temor y la petición de perdón, cesión a los deseos de la bruja, etc., de forma que ésta lograba sus propósitos y su fama la proveía de ventajas y beneficios en su comunidad, pero en ocasiones algunos de los teóricamente afectados por sus mágicas maldades reaccionaban de esta forma violenta y era la bruja quien tenía que terminar cediendo ante las amenazas o agresiones. Eso sucedió en el caso de María Pericona una curandera vecina de Camarina con fama de ser capaz de maleficiar, por lo que se la denunció en 1747 ante la Inquisición de Toledo[746]. Entre las numerosas maldades que en su proceso le atribuyeron sus vecinos, sobre los que se dice que la temían, María supuestamente había hechizado a Francisco Sánchez, "ligándolo" por mantener una relación con él y contrariar a la hechicera por pretender casarse con otra mujer. La respuesta de Francisco fue amenazarla con que si no le curaba la apuñalaría, tras lo cual ella consintió en darle remedio y él se sintió curado.

En las sociedades castellanas del Antiguo Régimen, estas reacciones no eran situaciones extraordinarias, sino que formaban parte de una suerte de violencia cotidiana que contaba con cierta tolerancia social en los entornos de convivencia. Marina Torres lo ha analizado en un caso de acusación por brujería en el Bilbao entre fines del siglo XVII y principios del XVIII al que hemos aludido en capítulos previos al hablar sobre maleficios. En este caso, las hermanas Otaola se valían de su fama, profiriendo maldiciones o cometiendo actos interpretados como intimidatorios contra sus vecinos para recibir "limosnas por temor"; mientras, por otro lado, también la sufrían, pues los testigos afirmaban que "muchas personas las han apaleado, herido y maltratado y frecuentemente andan acardenaladas"[747]. También en el País Vasco, Rilova Jericó estudia

[745] *Ibid.*
[746] AHN, Inquisición, leg. 93, exp. 11.
[747] TORRES ARCE, M. "Usos y abusos de la jurisdicción inquisitorial…" *op.cit.*, p.131.

el caso de Ysabel Arizmendi, una vecina de Hondarribia que, a mediados del siglo XVIII era maltratada por sus vecinos que, además continuamente "la llamaban bruja"[748]. Como se puede percibir, las relaciones entre las brujas y sus entornos comunitarios distaban mucho de la simplicidad y la convivencia pacífica aún en el Siglo de las Luces.

En ocasiones se ha relacionado también el factor de la edad con el aumento del conflicto de la comunidad y la bruja y la aparición de este tipo de reacciones. En el primer capítulo se aludía a la avanzada edad de la mayor parte de acusadas por brujería. Algunos historiadores sugieren que las oposiciones y conflictos intergeneracionales actuaban a favor de las delaciones de ancianos a cargo de jóvenes que contemplaban limitadas por los mayores sus posibilidades de participación más activa dentro de la comunidad[749]. En los procesos castellanos que se han ido citando, parece que en general los vecinos solían respetar en gran medida, o incluso temían, a estas afamadas brujas, pero en ocasiones se rebelaban contra los privilegios que la edad les otorgaba.

Igualmente, lo más común es que las acusadas de brujería fueran "mujeres solas" (solteras con familias rotas y viudas), más desprotegidas ante atentados contra su honor y reputación, si bien en la Castilla del siglo XVIII los procesos inquisitoriales estudiados muestran un predominio de mujeres casadas. Por un lado, las mujeres sin protección, que no "estaban sujetas", se concebían en la época como más frágiles ante el exceso y el pecado, y por ello eran más propensas a ser percibidas como secuaces del Diablo a cuyas artimañas sucumbían[750], lo que podía derivar en la difamación o ataque hacia estas personas. Sin embargo, en el caso de mujeres casadas también era común el desenlace conflictivo con la presencia de una bruja en la comunidad. Rowlands indica que los maridos podrían estar dispuestos a defender la reputación de sus esposas contra los rumores de brujería y ayudarlas a conseguir que quienes las habían acusado, se retractaran[751], aunque no siempre esta defensa se realizara de forma pacífica, podía dar lugar también a conflictos. Un ejemplo de ello aparece en el caso de Josefa Palacios, una vecina de Valera de Abajo, acusada ante el Tribunal de Cuenca en 1737[752]. Esta mujer tenía fama de bruja en el pueblo, y ante tales acusaciones, según los testimonios del proceso, su marido la defendió:

[748] RILOVA JERICÓ, C.: "Las últimas brujas de Europa: acusaciones de brujería en el País Vasco durante los siglos XVIII y XIX", en *Vasconia: cuadernos de historia-geografía*, nº32, 2002, p. 450.
[749] ROWLANDS, A.: "Witchcraft and Old Women..."", pp. 50-89.
[750] CLARK, S.: *Thinking with demons...*, pp.106-133.
[751] ROWLANDS, A.: "Witchcraft and old women..."", pp. 50-89.
[752] ADC, leg. 739, exp. 1457.

> "…y que haviendolo entendido el dicho Alfonso marido de dicha Josepha fue a preguntar a Lorenzo Castillexo y a su muger si era verdad que la declarante havia dicho que la Josepha muger del dicho Alfonso era echicera y haviendole respondido que si, el dicho Alfonso dixo públicamente en la Puebla que se havia de querellar de la declarante ante el Alcalde porque havia dicho que su muger era echicera…"[753]

Así pues, las mujeres casadas también podían ser objeto de acusaciones por brujería, difamación, agresiones verbales o físicas, pero sus maridos podían intervenir en el conflicto en defensa de su mujer, bien como mediadores, bien con respuestas también conflictivas.

En los procesos inquisitoriales castellanos del siglo XVIII se observan también otro tipo de reacciones de represión sobre las actividades brujeriles y frente a la bruja y la hechicera, además de la violencia física y verbal. Se registran situaciones en las que los vecinos ejercían un control sobre las actividades de la bruja como es el caso de Josepha Rula, una vecina de Tomelloso con fama en el pueblo de bruja y hechicera, acusada ante la Inquisición de Cuenca en 1767[754]. Sus vecinos testificaron que Josepha hacía supuestamente conjuros con fuego y sal y que incluso la habían visto salir volando por la noche. Ante tales sospechas, parece que las vecinas decidieron realizar una "investigación" por cuenta propia para controlar tales actividades y confirmar las prácticas que realizaba esta mujer en su casa, pues llegaron a entrar en su cocina, registrándola en busca de algo sospechoso. Otra de las reacciones eventuales que pueden encontrarse de la comunidad frente a la bruja y la hechicera era la expulsión del pueblo. Es el caso, por ejemplo, de María de Roxas, alias *la Culebra,* cuyo proceso se abrió en el Tribunal de Toledo en 1757[755]. Parece que esta mujer, de más de 70 años, estaba generando gran escándalo en su vecindad, un pueblo llamado Turleque debido a los maleficios y supersticiones varias con las que se la relacionaba. Tal era su mala fama, y tan atemorizado estaba el pueblo, que incluso se la intentó echar del mismo, aunque sin éxito.

Finalmente, por supuesto, hay otra reacción habitual de la comunidad frente a la bruja y la hechicera en los procesos inquisitoriales, precisamente la que hace que estos

[753] *Ibid.* f. 15 v.
[754] ADC, leg 742, exp. 1562.
[755] AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 14.

hayan llegado hasta nosotros: la acusación, en este caso ante la Inquisición; pero también podría darse ante las autoridades civiles o mismamente ante otras figuras de poder o ante el resto de vecinos. Según James Sharpe, esta era, en la Europa moderna, la forma más efectiva de enfrentarse a la bruja según sus contemporáneos[756].

Este tipo de reacción normalmente se producía por parte de los vecinos tras darse una circunstancia en la que se sentían en peligro, bien fuera un solo vecino, bien fuera la comunidad, por tanto, es complementaria a la primera reacción a la que previamente se hacía referencia: el temor. Si bien es cierto que también, de manera muy habitual en los procesos inquisitoriales castellanos del siglo XVIII por este tipo de delitos, eran los párrocos los que delataban ciertas prácticas o a ciertas personas con actitudes sospechosas, muchas veces por conocimiento de las habladurías populares, otras porque los vecinos directamente se quejaban ante ellos como figuras de autoridad en los pueblos.

También aparecen casos peculiares, como el de María Florín, en el que es su propio marido quien la delata. Esta mujer era vecina de Alfonseca y fue acusada ante la Inquisición de Toledo en 1778 por maleficios. Fue su esposo quien realizó la delación[757]. En este caso aparece este hombre que se confesó con un sacerdote a quien dio permiso para hablar de la confesión y manifestarla al tribunal inquisitorial. El hombre, Joseph Fernández de Julián, guarda de las yeguas del rey, denunció a su mujer por maleficio y pacto con el Diablo y aludía a numerosos "indicios" que había visto en su mujer con la que llevaba casado 14 años y tenía varios hijos. Según Joseph su mujer hacía gestos extraños cuando rezaba, la hizo responsable de apariciones de animales y fieras extrañas en su trabajo y le atribuyó dolores y enfermedades, entre otras cosas. La causa quedó inconclusa, porque el párroco envió una valoración de su testimonio considerándole una mala persona, además de timorato y anotar que maltrataba a su mujer, enfatizando su propensión a sufrir enfermedades debido a la dureza de su trabajo.

Aunque no es lo más común que la denuncia provenga de un entorno tan cercano como era el ámbito familiar, en el que predominaba la protección y la defensa frente a la acusación, aquella sí provendría, generalmente, de personas muy cercanas a la víctima, habitualmente vecinos que supuestamente habían sufrido en carnes propias los maleficios de la bruja o bien se habían sentido estafados por algún hechizo que no había funcionado correctamente tras el respectivo pago. Claro está, por otro lado, que ante esta reacción los

[756] SHARPE, J.: *Instruments of darkness…op.cit.*, p. 155.
[757] AHN, Inquisición, leg. 86, exp. 10

vecinos se exponían a las diferentes respuestas de la bruja que, al mismo tiempo, podían dar lugar a más enfrentamientos vecinales.

Habitualmente, antes de la denuncia, se producía la amenaza a la bruja con la acusación, con la advertencia de que, si no enmendaba el mal causado, sería denunciada. Este método debía ser efectivo para lograr que la bruja y hechicera cejaran en sus actividades, al menos contra la persona que las enfrentaba y durante un tiempo. En los relatos de los testigos suele aparecer cómo las hechiceras solicitaban insistentemente que se guardara el secreto de sus curaciones o hechizos amorosos, al tiempo que las brujas amenazaban con su venganza en caso de ser delatadas. De este modo la hechicera y la bruja peninsulares modernas mantenían también cierto equilibrio entre el entorno privado en el que llevaban a cabo sus prácticas de forma más o menos secreta y el público en el que guardaban las formas para evitar ser delatadas[758]. Así fue el caso de Francisca Caballero, alias *la Fandanga,* que en 1753 fue denunciada por sus vecinos de Talavera ante la Inquisición de Toledo por sus "enredos" y prácticas hechiceriles[759]. Parece que esta mujer era muy cuidadosa en que sus clientes no hablaran más de la cuenta sobre sus prácticas, tal como se trasluce de uno de los testimonios de los testigos que afirmó que esta mujer "…encargándola mucho el secreto la dijo que mirase que ni a el confesor se lo había de decir…"[760]. Esta advertencia era bastante habitual entre las hechiceras, y aparece en los procesos de María de Rojas[761], Ana Marín[762], María Bajo[763]…, por citar sólo algunos nombres.

Hubo también brujas que amenazaban con vengarse cuando eran delatadas o advertidas de que iban a serlo. Un caso representativo puede encontrarse en el proceso inquisitorial de Ana Díaz y Agustina Álvarez[764]. Su causa se abrió en 1741 por los sucesos acontecidos en el pueblo de Castañar de Ibor y sus alrededores y protagonizados por dos mujeres, madre e hija, acusadas de diferentes maleficios. La actitud de los vecinos, por lo general, era de gran temor y cesión a cualquier petición de estas mujeres, pero cuando se produjeron las delaciones y Ana y Agustina se enteraron de que se había abierto contra ellas una investigación, se atrevieron a salir a la calle vociferando y amenazando con que

[758] ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía…op.cit.*, p. 307.
[759] AHN, Inquisición, leg. 83, exp. 5.
[760] *Ibid.*, s.f.
[761] AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 14.
[762] AHN, Inquisición, leg. 90, exp. 10.
[763] AHN, Inquisición, leg. 86, exp. 1.
[764] AHN, Inquisición, leg. 85, exp. 4.

conocían quiénes habían sido los delatores y que "se las iban a pagar". Así se recoge en el proceso:

> "…habiendo las dichas presumido o haviendo sabido porque alguno de los declarantes se lo avia manifestado, que esta audiencia procede contra ellas, an salido a la calle y en voces mui altas y con ademanes furiossos an jurado que los que an ido a declarar en casa del señor cura en donde a actuado esta audiencia, se la an de pagar, y que saben mui bien los que an sido y que no se contentaran con hacerles poco mal y con estas quitas an venido algunos de los declarantes llenos de temor.."[765]

Respuesta similar por parte del acusado ante la comunidad denunciante puede encontrarse en el caso de Antonio Lezcano. Se trata de un hombre vecino de Cuenca acusado de supersticiones varias relacionadas con la hechicera por las que fue denunciado ante la Inquisición conquense en 1783[766]. Según los testimonios recogidos en su proceso inquisitorial, uno de sus vecinos se confesó sobre las prácticas del acusado y su confesor le dijo que aquello era malo y que daría cuenta a la Inquisición. Así se lo transmitió el vecino a Antonio, quien amenazó con quitarle la vida con la misma facilidad, afirmó, que entraba en los sitios sin ser visto. Y así lo hizo, o al menos lo intentó, pasando la amenaza de la palabra a la acción, pues llegó a lanzarle un rejón, aunque sólo alcanzó a romperle un paño del cuello.

Queda claro, así pues, cómo una vez que se producía el etiquetamiento, el señalamiento de una persona como bruja, hechicera, supersticiosa, etc., podía suponer una serie de ventajas en la integración social y la supervivencia socioeconómica, pero siempre se ubicaba al borde del conflicto. En este proceso de etiquetamiento, como más arriba se explicó, las mujeres podían resultar un blanco más fácil, debido a la percepción del género en la sociedad de este momento, de forma que una mujer sola o con determinadas características y actitudes no guiadas por la moral de la época, podía fácilmente ser considerada sujeto anormal, y como tal también bruja, hechicera, supersticiosa…Ahora bien, una vez producido el señalamiento, o en aquellos casos en que los propios sujetos participaban en los mismos, las actitudes son similares en hombres y mujeres: el fomento de la etiqueta cuando resultaba beneficioso –por ejemplo como forma de vida en el caso de hechiceras, curanderos, sacatesoros... –. Igualmente había una

[765] *Ibid.*, f. 55 v.
[766] AHN, leg. 624, exp. 7563.

respuesta común de la comunidad: credulidad, una convergencia entre temor y admiración, una combinación de aceptación y rechazo. Se acudía por igual a la hechicera que al encomendador o sacatesoros, siempre que cubriera una necesidad, se extrajera un beneficio, se lograra el amor, el ganado perdido, el dinero soñado… Ahora bien, cuando se producía el daño o la estafa, cuando uno quedaba "ligado", cuando el tesoro no aparecía, cuando los lobos atacaban el ganado aparentemente azuzados por una fuerza sobrenatural…entonces se producía el rechazo, la represión, el enfrentamiento, contra hombres o mujeres, si bien en los casos de represión mediante violencia, se recogen muchos más casos hacia las mujeres que hacia los hombres.

La reacción de la comunidad frente a este tipo de supersticiones y sus practicantes o portadores de poderes sobrenaturales pone también de manifiesto cuál era la autoridad real y la capacidad de intimidación de las personas señaladas como brujas o hechiceras para "empoderarse" y generar control social en sus entornos o para inhibir las propias delaciones o enfrentamientos. Parece que sí existe un poder o autoridad real generada a través de esta etiqueta, esta forja de la imagen mágica en la comunidad. Los testimonios de los testigos que aquí se han analizado dan muestra de cómo, en muchas ocasiones, los señalados lograban mantener su posición de poder y control social mediante amenazas o la generación de un temor o, en ciertos casos, también respeto. Se trataba de una autoridad en cierto modo reactiva, en algunos casos generada ante la presión del vecindario, por ejemplo, en los casos de personas señaladas por determinadas situaciones, características o comportamientos, como en el caso de las prostitutas hechiceras, o las viudas brujas. Ahora bien, en otros casos podía ser también activa: antes de existir unas características proclives al señalamiento la persona generaba su propia imagen de bruja para construirse una autoridad, ante la que luego podía reaccionar la comunidad.

Era, no obstante, una autoridad precaria, pues se sustentaba en un poder mágico ficticio que hacía que, aunque durante un tiempo pudieran mantener este control durante un extenso periodo de tiempo –recordemos cómo muchos de los acusados por brujería ostentaban tal fama durante años antes de ser procesados– no se trataba sino de un pulso ante un fuerte control y represión social. Cuando la persona con supuestas capacidades mágicas perdía el precario equilibrio en el que su imagen la situaba, surgía la respuesta social y el conflicto. Muchas veces emergía un control social ejercido por la comunidad en que se integraban estas personas acusadas por brujería, hechicería u otras supersticiones sobre las mismas, y es debido a que este control social resultaba insuficiente para contener el conflicto por lo que el mismo llegaba a otros ámbitos de

resolución, como el Tribunal del Santo Oficio. La ruptura de la relación de equilibrio entre la bruja y su entorno hacía estallar el conflicto institucionalmente. En ese momento, la fama construida, y de la cual muchas veces se habían valido para sobrevivir, para conseguir la caridad y respeto de sus vecinos, terminaba por volverse en su contra, desacreditándolas socialmente y enfrentándolas con la comunidad.

3. La reacción institucional

Gracias a que una de las reacciones de la comunidad frente a la bruja fue la denuncia ante el tribunal inquisitorial, es posible disponer de los procesos a partir de los cuales se están estudiando aquí este tipo de delitos y su repercusión en el ámbito popular. Hay que tener en cuenta, por supuesto, que se producían otro tipo de delaciones que aquí no se recogen, como podrían ser las realizadas ante tribunales civiles. Los procesos inquisitoriales, no obstante, también dan cuenta de una vía institucional de reacción ante el considerado problema de la brujería y su campo de acción. A este respecto es posible conocer, en algunos casos, las sentencias, pero también a partir de las anotaciones que pueden encontrarse en el proceso, las calificaciones de los delitos del acusado, o incluso las delaciones presentadas por los párrocos que formaban parte de este sistema y esta organización institucional. Así pues, los procesos inquisitoriales constituyen una de las vías institucionalizadas para resolver el conflicto generado por la bruja, o con la bruja –también con la hechicera, el saludador, sacatesoros, etc. –, en la comunidad.

Estos registros permiten realizar una cuantificación a partir de la cual extraer conclusiones sobre la percepción del fenómeno en este ámbito institucional, cuestión más compleja para el ámbito social en general. Resultará útil, por tanto, retomar la reflexión numérica que se realizaba en el primer capítulo. Entre 1700 y 1820, en el Tribunal de Toledo se conservan 76 procesos inquisitoriales de 96 acusados y 110 procesos de 115 acusados en el Tribunal de Cuenca. De estos 186 procesos conservados en ambos tribunales, la calificación solo se realizó en 26 de los casos analizados para Toledo y 11 para Cuenca, 37 en total. En lo referente a las sentencias, sólo se conservan o tuvieron lugar en 17 de los casos en total entre ambos tribunales, pues la mayoría de las causas aparecen suspensas o inconclusas. Esto muestra un primer indicio de la relativa menor importancia de este tipo de delitos por parte de la Inquisición frente al gran volumen de denuncias y testimonios que denotan una gran preocupación social.

Los delitos por brujería eran escasos, al menos aquellos archivados como tal, y la misma escasez en lo referente a este delito caracteriza tanto a las calificaciones (con sólo dos casos) como a las sentencias, sin ningún caso clasificado como delito por brujería en estos dos tribunales a lo largo de todo el periodo estudiado, lo que da cuenta de una clara disminución del interés del Santo Oficio seguramente vinculado al incremento del escepticismo en el Tribunal[767]. Ya Jean-Pierre Dedieu, en su análisis sobre la actividad del Tribunal de Toledo entre los siglos XVI y XVIII, indicaba que las brujas no preocupaban mucho a la Inquisición de Toledo, remarcando la pasividad del Tribunal y la nula propaganda del mismo salvo alguna breve mención en edictos de fe[768].

En los casos de hechicería, tanto el Tribunal de Cuenca, como el de Toledo, vuelve a mostrar una escasez tanto en calificaciones como en sentencias, con sólo seis y siete casos respectivamente. Así parece que el Santo Oficio no veía en la mayor parte de las ocasiones peligro de superstición herética en este tipo de casos, a pesar de lo abundante de las acusaciones de testigos y los delitos iniciados con este motivo por este tipo de denuncias.

En lo que respecta al pacto diabólico, hay que recordar que, aunque son únicamente 12 las causas clasificadas bajo esta etiqueta en los tribunales inquisitoriales conquese y toledano, en la calificación donde asciende hasta los 44 casos en los que se considera que el acusado mantenía algún tipo de pacto diabólico, bien tácito o explícito, mientras que, en las sentencias, el número se reduce a 10. Ahora bien, teniendo en cuenta que sólo en 17 de los casos tiene lugar la sentencia, esa decena parece más representativa: en más de la mitad de los procesos que llegaron a sentencia el acusado fue juzgado considerándose que tenía algún tipo de pacto con el Diablo. Éste es, como se ha explicado en varias ocasiones, uno de los elementos propios y característicos de la brujería, por lo que parece especialmente relevante la importancia que tiene en los procesos, y aún más, las sentencias de estos tribunales inquisitoriales. Lo mismo sucede en la acusación de maleficio, en íntima relación con el ámbito demoniaco. Su presencia es más moderada, aunque aún relevante: en 18 calificaciones se hace referencia al maleficio, ligeramente

[767] Marina Torres en su estudio sobre el control inquisitorial de la palabra y la superstición popular a fines del Antiguo Régimen ya apunta a que, en este tipo de acusaciones "la Inquisición trató tales manifestaciones y desvíos con bastante escepticismo, tal como ya demostró el inquisidor Salazar en los famosos procesos de Zugarramurdi, pudiéndose decir incluso que procuró actuar con cierta cautela". TORRES ARCE, M.: "El control inquisitorial de la palabra…"*op.cit.*, pp. 241-257.
[768] DEDIEU, J.P.: *L´administration de la foi…op.cit.*

más en el caso toledano que en el conquense, al igual que en nueve de las 17 sentencias totales.

En resumen, en lo que respecta al conjunto de delitos relacionados de una y otra forma con la brujería castellana del siglo XVIII, el análisis de los procesos de los tribunales inquisitoriales de Cuenca y Toledo pone de manifiesto una gran abundancia de este tipo de acusaciones entre los testigos y una escasez de su número en las sentencias y en menos medida en las calificaciones. Parece, pues, que el interés inquisitorial no estaba a la altura de la preocupación popular, más amplia. También hay que recordar, que la comparativa con los datos recogidos sobre el Tribunal de Toledo de Dedieu a lo largo de toda la Edad Moderna, parece confirmar este descenso del interés inquisitorial en este tipo de cuestiones[769]. Ya se apuntó igualmente cómo, para el Tribunal de Logroño, Marina Torres ha aludido a la importancia porcentual de los procesos por delitos vinculados a este tipo de supersticiones, reflejo del gran arraigo que mantuvieron entre la población tales creencias y prácticas, anotando también la cautela con la que el tribunal trataba estas acusaciones, lo que se reflejaba en las sentencias[770].

Así sucede también que en otros tribunales como el de Llerena, del que no se dispone de procesos inquisitoriales, pero sí de alegaciones fiscales o relaciones de causa que han sido analizadas en diversos estudios de María Ángeles Hernández Bermejo para dilucidar la incidencia de este tipo de delitos[771], se presenta un panorama similar. Del mismo modo, Juan Blázquez Miguel aporta datos estadísticos referentes a los tribunales de Madrid, Santiago, Sevilla, Valladolid, Granada y Córdoba, corroborando que en el siglo XVIII decayó la persecución inquisitorial en España en torno a estos delitos, a excepción del tribunal murciano[772]. Para el caso andaluz se dispone de los estudios sobre hechicería y magia en el siglo XVII de Rocío Alamillos, en los que apunta hacia una tónica similar a la castellana en los tribunales de Andalucía[773]. Todo ello, pese a la abundancia de acusaciones relacionadas con este tipo de delitos que se plasman en el gran número de procesos y causas abiertas, especialmente a principios del siglo XVIII[774].

---

[769] DEDIEU, J.P.: *L´administration de la foi…op.cit.*

[770] TORRES ARCE, M.: *Un Tribunal de la fe…op.cit.*; TORRES ARCE, M.: "El control inquisitorial…*op.cit.*, pp. 241-257.

[771] HERNÁNDEZ BERMEJO, M. A y TESTÓN NÚÑEZ, I.: "Magia y superstición en Extremadura" en *Antropología Cultural en Extremadura. I Jornadas de cultura popular,* Asamblea de Extremadura, Mérida, 1989, pp. 151-161; HERNÁNDEZ BERMEJO, M. A, y SANTILLANA PÉREZ, M.: "La hechicería en el siglo XVIII. El tribunal de Llerena" en *Norba. Revista de Historia*, vol. 16, (1996-2003), pp. 495-512.

[772] BLÁZQUEZ MIGUEL, J.: *Eros y Tánatos….op. cit.* 263.

[773] ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía..op.cit.*, p.252.

[774] HERNÁNDEZ BERMEJO, M. A, y SANTILLANA PÉREZ, M.: "La hechicería en el siglo XVIII…*op. cit.*, pp. 497.498.

Así pues, parece que la reacción institucional, al menos la inquisitorial, frente a la brujería se contraponía en buena medida a la común respuesta social de la comunidad. En la cultura popular, las prácticas brujeriles y hechiceriles continuaban siendo un problema muy vigente en las comunidades urbanas y rurales de la Castilla del siglo XVIII tal como pone de manifiesto la gran cantidad de denuncias y causas abiertas por este tipo de cuestiones, lo cual chocaba con un mayor escepticismo en el ámbito inquisitorial.

Acudiendo a la casuística que brinda el análisis cualitativo de los procesos estudiados pueden conocerse más detalles sobre la actitud institucional en relación con estos delitos. Los inquisidores muestran en los procesos incredulidad en lo que respecta a las prácticas sobrenaturales vinculadas a la brujería y hechicería, especialmente en el Tribunal de Cuenca, donde la mayor parte de causas quedaron suspensas.

Las pocas sentencias ponen de manifiesto también que las penas no eran muy graves. Lo más habitual es que las supuestas brujas y hechiceras, curanderos, saludadores o sacatesoros fueran reprendidos y advertidos de que debían dejar abandonar sus prácticas, si es que se acercaban siquiera a sospecha de superstición. En los pocos casos en que eran condenados, normalmente la condena habitual era el destierro y el internamiento varios años para su reeducación o adoctrinamiento. Excepcionalmente también se proponen azotes y su salida en auto público, pero no era habitual ni siempre se llevaba a cabo.

En muchas ocasiones los inquisidores referían la ignorancia de los delatantes o argumentaban la falta de bases para proseguir las causas[775]. Sucede así por ejemplo en el proceso contra José Beleño y Antonia Manuela Gomesino en al Tribunal Inquisitorial de Corte en 1763[776], que ya se ha citado en varias ocasiones. Se trata de dos casos entremezclados, el de Joseph Beleño, un clérigo que en este caso salió indemne de la acusación de abuso de exorcismos que pesaba contra él pero que unos años más adelante volvió a ser procesado, en este caso por sacrílego; y el de Antonia Manuela Gomesino, acusada de hechicería. Los propios inquisidores apuntaban en el proceso a que se trataba de personas ignorantes, cuya escasez de "bienes temporales" las había llevado a utilizar este tipo de prácticas para conseguir dinero y ganarse la vida. Otro ejemplo similar puede

[775] Doris Moreno registra también este tipo de actitudes inquisitoriales en Cataluña atendiendo a una relativa cautela de la inquisición española, que en ocasiones aludía a este factor de la "ignorancia" o la "miseria" en comparación con la dura persecución europea y una actitud más crédula. MORENO, D.: "Las estrategias inquisitoriales ante la brujería en la Cataluña de 1548", en *Profesor Nazario González: una historia abierta*, 1998, pp. 39-47.
[776] AHN, Inquisición, leg. 1869, exp. 38.

encontrarse en el proceso contra *la Cambrilla y las Princesas*, vecinas de Valera de Arriba y acusadas ante el Tribunal de Cuenca por maleficios en 1795, en el cual se anota lo siguiente:

> "…todo quanto dicen los testigos y en ninguno encuentra que de razón de su dicho que positivamente acrediten reas de los supuestos maleficios de que están delatadas dichas mujeres pues solo se les imputan por un rumor o voz vaga que no tiene fundamento bastante…"[777]

Resulta muy interesante cómo los miembros del tribunal inquisitorial, de este modo, dan muestra de incredulidad frente a estas creencias y sucesos delatados, siendo conscientes de la importancia que en las delaciones tenían las habladurías y rumores a los que en el apartado anterior se hacía referencia como elementos clave en la reacción de la comunidad y la fama pública de la bruja en la misma. No era un caso aislado. En el proceso de María, *la Pericona*, en este caso iniciado en la Inquisición de Toledo en 1747 por curaciones y maleficios, el tribunal de nuevo dio muestra de gran raciocinio y dijo no encontrar motivo en las acusaciones por basarse en "vozes vagas y demasiado temor del delatante", por lo que se mandó se apercibiera a la mujer y se suspendiera la causa[778].

A este respecto, en el Tribunal Inquisitorial conquense aparece también el caso de Cathalina Delgado, una mujer vecina de Altarejos que en 1756 fue acusada de comercio con el Diablo[779]. Se trata de un caso muy interesante de una mujer casada acusada de pacto diabólico porque, según su marido y vecinos, afirmaba hablar con el Demonio que le respondía, la sacaba de casa, ofrecía manjares, tentaba y le hacía aborrecer a su marido. El tribunal actúa con cautela, apuntándose:

> "Aunque en estos términos se hace digna de que se le ponga en cárceles secretas y se siga su causa pero porque siempre queda algún recelo de ficción, me parece que combendrá hacerla comparecer y darle una o mas audiencias para maior justificación del hecho y de lo que ellas resulte darme traslado..."[780]

Finalmente, la causa se suspendió, porque se consideró que todo había sido "ficción y embuste". Éste era el proceder más habitual en la Castilla del siglo XVIII ante

[777] ADC, leg. 631, exp. 7697, f. 20.
[778] AHN, Inquisición, leg. 93, exp. 11.
[779] ADC, leg. 606, exp. 7303.
[780] *Ibid.*, f. 32.

este tipo de denuncias. De hecho, las reflexiones en ocasiones van más allá de la alusión a los rumores, los embustes, el temor popular… No es nada extraño encontrar comentarios de los párrocos o los propios inquisidores exonerando de culpa al reo por su ignorancia. Por ejemplo, en el caso de Luis Muñoz, un muchacho de sólo 11 años cuyo proceso se abrió, junto al de su tío, en 1746, por encomendador supersticioso en la Inquisición de Toledo con sospecha de pacto demoniaco para encontrar reses, objetos y personas perdidas, además de la capacidad para azuzar a los lobos contra aquel que le hiciera mal. En su caso se tuvo en cuenta que "el reo es menor de edad, rústico y considerarse su mucha ignorancia"[781]. Un poco más allá fueron los miembros del tribunal en el proceso contra Eugenia Rodríguez, de Berlanga, encausada por la Inquisición de Cuenca en 1766 porque sus vecinos denunciaron que realizaba maleficios contra ellos. En su proceso, antes de suspender la causa, se aclaró que:

> "…la delatada no me parece pueda maleficiar con lo que haze, aunque el modo haze sospechar a personas de cortos alcances como las que declaran, está tenida por mujer de alguna travesura y parece ha sido procesada por la justicia real y aun puesta emprision por otros distintos delitillos"[782]

De nuevo los inquisidores mostraban su incredulidad, aludiendo a que los rumores de maleficio simplemente hacían "sospechar a personas de cortos alcances" pero nada de verdad encontraban en ello. Es más, en ocasiones, llegaban a buscar explicaciones "naturales" a los relatos que los testigos narraban en sus testimonios vinculados a maleficios, hechizos u otro tipo de cuestiones sobrenaturales. Es, por ejemplo, el caso de Josef Navarro, vecino de Cabañas de la Sagra, encausado por la Inquisición de Toledo en 1724 porque su mujer sospechaba que la había dejado ciega tanto a ella como a su madre antes de casarse por haberle espiado para saber si se relacionaba con otras mujeres[783]. Quejándose de tener que ir guiada de la mano a la boda, él, según los testimonios, había dicho que aquello tenía fácil solución y sin hacer nada, ocho días antes de la boda la mujer recuperó la vista, pero tras una riña quedaba ciega su madre. Muy interesante es en este caso la manera en que el tribunal apeló a una razón lógica y natural para que se hubiera quedado ciega, como coger frío, forzar la vista al coser, coser al sol, etc.:

[781] AHN, Inquisición, leg. 92, exp. 9.
[782] ADC, leg. 614, exp. 7415, s.f.
[783] AHN, Inquisición, leg. 92, exp. 14.

"…fuela dicho que si no tiene mas fundamentos que los que a espresado para sospechar que la ceguera suia y de su madre fue causada por arte del dicho su marido no parecen suficientes pues puede dicha zeguera provenir de haverse puesto al sereno de noche o hazer labor blanca al sol con la cabeza descubierta como acostumbran las mujeres de los lugares de lo qual se origina en la bista el mal que llaman gota serena y mas quando tiene dicho en esta su deposición que el dicho su marido en medio de aber declarado contra el las cosas que refiere asegura que no a bisto en el acciones exteriores que parezcan ni sean supersticiosas y para inducir y causar dicha ceguera era preciso que ejecutase alguna cosa exterior para causarla sino es que quiera decir la testigo que lo izo el dicho su marido por arte del Demonio…"[784]

La mujer parece haber quedado conforme con tal explicación, pues ante la misma respondió:

"Dijo que a entendidio la reconvención que se la a echo y que le parece que la ceguera suia y de su madre pudo ser originada de aber frequentado hacer calceta y coser al sol como lo tienen de costumbre y que el haber dico que sospecho aberla causado con arte su marido no fue decir que lo hizo por arte del Diablo…"[785]

Así pues, en la Castilla del siglo XVIII muchas veces eran los inquisidores quienes se mostraban incrédulos ante delaciones de supuesta brujería e incluso convencían a los delatantes de las explicaciones lógicas de tales actos que no debían atribuirse a cuestiones mágicas "tan a la ligera". Especial mención merece el caso de un comisario de la Inquisición de Cuenca que participó en el proceso de Agustina, conocida como *Mataviejas* abierto en 1780 por maleficios. Del siguiente modo trata de razonar el comisario Don Phelipe Colado, cura de la parroquia de Santiago de la Torre y comisario de la Inquisición conquense por qué no se trataba de un caso de maleficio:

"Por obedecer a V.S manifestarse el juicio i concepto que he formado de los accidentes i privaciones que ha padecido Maria Navarro de este domicilio no ai duda que ha sido i aun en el dia hai verdaderos maleficiados pero a mi parecer lo que ha padecido la María mas han sido efectos naturales que maleficio o enfermedades extraordinarias, aprendo

[784] *Ibid.*, f. 20.
[785] *Ibid.*

> alguna vez dexan de tomarse por señales de maleficio: dos generos de enfermedades son los mas ocasionados a este error: el histérico i la hipocondría (…) De las mas decantadas señales de maleficio es el expeler del cuerpo varios insectos estraños, oi es setencia corriente de los filósofos que todos los insectos que se engendran en el cuerpo humano proceden de su específica semilla que se introduce o por los manjares o (…) por la bebida o por la inspiración (…) pues si es cierto que se engendran gusanos de varias especies en el cuerpo humano porque no se pudieron engendrar en el de la María Navarro sea de semilla o humores corrompidos i expelerlos la naturaleza en aquel mismo tiempo sin apelar a ser efecto del maleficio? Porque las privaciones i accidentes no podían dimanar del histérico que la ha atormentado muchas veces como es publico i en fuerza del delirio que por lo común acompaña a este acccidente figurársele la sacaban de su casa la llevaban por los aires y i no atribuir a maleficio lo que pudo ser meramente efecto natural? Yo así me lo persuado con bastante fundamento i en confirmación de lo que llevo expuesto pudiera referir muchos exemplares mas juzgo no ser necesario atendiendo a la alta comprehension de VS"[786]

Después de dar esta explicación tan racional del por qué la expulsión de gusanos del cuerpo de la supuesta maleficiada no se debía a tal práctica sobrenatural, incluso por qué los relatos sobre los vuelos nocturnos etc., podían relacionarse con problemas psicológicos y no maléficos, aún el comisario añadió, además, una reflexión sobre la creencia popular en los maleficios que resulta de lo más esclarecedora:

> "No ai duda, señor, que se engañan muchas personas atribuiendo a maleficio lo que es enfermedad natural i luego pasan a sospechar i no pocas vezes a juzgar si esta o la otra lo han hecho con unos fundamentos tan leves que mas son para compadecerse de tales personas que para dar asenso al juicio que formaron. También es cierto que no todos los que se hallan maleficiados están por mano de brujas porque muchos lo están por permisión divina o en castigo de sus culpas o por fines de la divina providencia que nosotros ignoramos."[787]

Incluye en su explicación también la concepción femenina del momento en relación con los maleficios y la brujería:

[786] ADC, leg. 623, exp. 7539, s.f.
[787] *Ibid.*, s.f.

> "Y aunque es constante que todo quanto expone la María Navarro no excede la potencia natural del Demonio es necesario proceder en la materia con mucho pulso i precaución por lo poco que ai que fiar en los dichos de mujeres pues muchas vezes sucede que por su natural timidez i cobardía se les figuran cosas al parecer increíbles que bien examinadas todas las circunstancias del caso suelen ser mas efecto del temor que de causa superior..."[788]

Este hombre, lejos de dejarse llevar por el pánico y la credulidad, realiza una reflexión razonada según los criterios de la época sobre por qué pudieron producirse los acontecimientos que llevaron a pensar a la vecina de esta mujer que era víctima de maleficios y brujerías. Esta explicación resulta una muestra bastante representativa sobre la actitud incrédula que, por lo general, asumía el tribunal inquisitorial ante este tipo de delaciones. Por supuesto se investigaban y se abría una causa, pero los testimonios populares no eran siempre tomados en consideración como veraces a falta de pruebas contundentes o declaraciones que les parecieran lo suficientemente fundadas como para no atribuirlas a la imaginación, ignorancia, o rencillas de las clases populares que las denunciaban.

Cuestión distinta es la que atañe a miembros de la Iglesia menos doctos, como eran los párrocos, los confesores que, en secreto de confesión o en la taberna del pueblo, escuchaban historias de lo más disparatadas sobre hechizos y maleficios por parte de los vecinos con los que convivían. En estos casos sí que es aún tangible la credulidad de estas personas, la cual se traduce, desde un primer momento, en la gran cantidad de ocasiones en las que eran sus testimonios y delaciones los responsables de la apertura de este tipo de causas. En algunos casos, sus relatos no sólo plasman el temor que en el terreno popular causaban las supuestas brujas y hechiceras, sino que acusan su propio miedo ante las mismas. En 1779, Fray Elías de San José, carmelita descalzo de paso por el pueblo de Fuente de Fresco, escuchó rumores sobre los hechizos y maleficios que causaba una mujer del lugar. Fray Elías entonces decidió dar noticia al Santo Oficio de Toledo[789], y es peculiar su testimonio, en el cuál expresa cómo no era sólo su conciencia o deber el que lo impulsaba a realizar la denuncia, sino también el temor. Por tanto, en sus palabras refleja que daba pábulo a aquellas habladurías. Así empezaba su relato:

[788] *Ibid.*, s.f.
[789] AHN, Inquisición, leg. 82, exp. 5.

"Señores, estimulado de la conciencia y tal vez del temor, no puedo deponer este, sin escribir lo siguiente: hallándome en Fuente del Fresno…"[790]

Fray Elías no era el único párroco denunciante que sentía miedo ante las prácticas de las brujas y hechiceras a las que daba crédito. En el proceso inquisitorial toledano de María de Roxas, alias *la Culebra,* iniciado en 1757, que ya se ha citado anteriormente, esta mujer de Turleque fue denunciada por el cura del lugar, Joseph Francisco de Torres, que escribe una carta narrando el "furioso escándalo" que estaba promoviendo esta mujer con sus artes maléficas:

"De todo lo referido ha resultado que yo cometa un delito del que humildemente me delato a Vuestra Eminencia esperando de su piadosa benignidad la venia que imploro (…) es el caso que dicha María Culebra traxo aquí a una muchacha hixa de la Piedra llamada María Concepcion, que oy está casada con Juan Preciado, vecino de esta villa y aunque el es honrrado y temeroso de Dios, ella es de mui malas costumbres y propiedades ha dado mucho que hablar en esta villa con algunos amancebamientos escandalosos (…) de lo que ha resultado mucho escandalo y murmuraciones, de esto di quenta al Licenciado Don Francisco Antonio de Lorenzana, vicario general de Toledo, quien me mandó que de su orden hiciera comparecer ante mi al dicho Contreras y con el maior sigilo le amonestasse de su orden la separación del trato con dicha muger, cuia dilixencia no he practicado por el natural temor de que el se lo revelaría a ella y esta a su putativa madre María Culebra, la que sin duda o las dos, emprenderían hacer con migo alguno de los estragos que acostumbran…"[791]

Este párroco ni siquiera era capaz de cumplir su labor por el temor que tenía a esta mujer, lo que muestra una gran credibilidad hacia los poderes mágicos y maléficos de la mujer y la enorme autoridad que ésta ejercía en su entorno gracias a sus supuestas capacidades. Algo similar se refleja en el proceso de María, alias *Pericona*, supuestamente curandera supersticiosa además de maléfica según sus vecinos, por lo que se abrió su proceso en 1747 ante la Inquisición de Toledo[792]. El párroco de la localidad, Camarina, delató en primer lugar a esta mujer. En su testimonio afirmó que estaba ejerciendo como exorcista para tratar de liberar del maleficio de esta mujer a algunos de

[790] *Ibid.*, s.f.
[791] AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 14, s.f.
[792] AHN, Inquisición, leg. 93, exp. 11, s.f.

los vecinos perjudicados y reconoció, además de creer en sus capacidades, el gran temor que la tenía, pues "…el enojo de la dicha Maria es tanto que a pretendido y desea vengarse del deponente…"[793]. De hecho, relató un acontecimiento sobrenatural que supuestamente él mismo sufrió como venganza de esta mujer y por sus maleficios: asomándose de madrugada a la ventana de su celda "quedó sin sentidos", amaneciendo lleno de golpes y cardenales.

La sociedad castellana del siglo XVIII mostraba, por tanto, aún una gran credibilidad hacia las capacidades de las brujas, incluso los clérigos locales. Creencias y temores que iban más allá de la denuncia o la muestra de miedo que se ha reflejado en los casos anteriores. Una mujer llamada Ana Gonzalo, vecina de Radona, fue acusada en 1743 en el Tribunal de Cuenca por hechicería y curandería, cuando fue llamada a declarar trató de defenderse de las acusaciones alegando que:

> "…su cura, que sabiendo lo que ella ejecutaba (…) dentro de la confession como fuera de ella, no solo no se las reprendia pero si se las aprobaba, y el mismo se valió muchas vezes de la dicha Ana Gonzalo para que le aplicase algunos remedios estando accidentado y que si se lo hubiera afeado y reprehendido no lo hubiera por ningún casso ejecutado…"[794]

El testimonio de esta acusada pone de manifiesto las dosis de credibilidad que latían en el clero, entre párrocos de las villas castellanas, que aún en este siglo XVIII, no sólo creían firmemente en este tipo de supersticiones populares, siendo buena parte de las veces los denunciantes y agentes motores de la apertura de las causas inquisitoriales, sino que también participaban activamente en las mismas. Esta actitud contrasta con la de la Iglesia a nivel de las altas esferas, pues aunque efectivamente estos procesos inquisitoriales se abrían y se llevaba a cabo una investigación sobre los sucesos denunciados, como se ha indicado antes, la mayoría de las causas posteriormente eran suspendidas o simplemente se apercibía al acusado sobre lo inapropiado de sus prácticas supersticiosas, tomando éstas como muestra de ignorancia o picardía y no como representación de ninguna actividad maléfica o diabólica real.

Ahora bien, no puede dejar de citarse alguna excepción muy representativa de la perduración de actitudes crédulas hacia este tipo de fenómenos como son la brujería y la

[793] *Ibid.*, s.f.
[794] ADC, leg. 740, exp. 1482, f. 1 v. y f. 2

hechicería incluso en este siglo XVIII. ¿Qué mejor ejemplo que el de un inquisidor que se creyó maleficiado por una supuesta bruja cuya causa estaba juzgando? Es un ejemplo que aparece extraordinariamente registrado en uno de los procesos inquisitoriales contra Antonia Monedero que tuvo lugar en el Tribunal de Corte entre 1728 y 1755[795]. Esta mujer fue juzgada por primera vez por el Tribunal de Valencia acusada de supersticiones, azotada y desterrada de forma perpetua. Sin embargo, el año siguiente apareció en Murcia, región en la que se incluía el destierro, por lo que volvió a ser nuevamente procesada por no cumplir tal destierro, momento en el cual, mientras estaba siendo procesada, uno de los inquisidores, Matías Blanco, enfermó con un "accidente" para el cual los médicos no encontraban explicación natural sino "preternatural". Por este motivo, otros familiares y miembros del tribunal la acusaron de ser la causante de tal enfermedad por medio de hechizo y maleficio. Decidieron entonces recurrir a ella para solicitarle la anulación del maleficio y lograr la sanación, para lo cual realizaron la siguiente consulta a un sacerdote sobre la licitud de tal idea:

> "…precediendo antes el aver ido al convento de Santo Domingo a consultar el caso al Padre Fray Domingo Lopez, quien le dijo podía empezar desde luego a practicarlas, asegurando le era licito pedirla deshiciese dicho maleficio y curase a dicho Señor, y que solo en el caso de usar de nuebo pacto, no se le podía pedir, a que respondió el que denuncia que su animo no era otro sino es caminar lícitamente con operaciones christianas y aviendo hecho la misma consulta al Señor calificador Fray Salvador Seron, religioso de nuestro Padre San Francisco, convino en lo mismo que el expresado padre Maestro Lopez…"[796]

Solucionado positivamente en su favor el que parecía su único dilema moral en torno a la permisividad de la Iglesia de acudir a la propia bruja para solicitar la reversión del maleficio, decidieron llevar a Antonia a casa del Inquisidor para que deshiciera el hechizo, todo ello mediante cualquier medio que fuera necesario. Llevaron engañada a la mujer a la dicha casa y, al resistirse, la encerraron y chantajearon con el fin de que curara al inquisidor, y así se recoge en su proceso:

[795] AHN, Inquisición, leg. 1869, exp.44.
[796] *Ibid.*, f.4.

> "…añadiendo que havian llevado con alhago a dicha Antonia Monedero a casa de dicho Señor Blanco, en donde la tenían encerrada en un quarto para el fin de ver si podían saber de la dicha Antonia, si se encontraba algún medio licito para deshacer el dicho hechizo…"[797]

Cuando se relatan los sucesos que tuvieron lugar en el momento del encierro, aún se descubren más datos que conforman una intrincada historia sobre el recurso de miembros de la Iglesia a este tipo de artes mágicas y maléficas de la bruja para sus fines. Se habla de que Antonia había maleficiado a otro inquisidor, sin embargo, según los testigos, el relato de la supuesta bruja contenía, entre otros discursos, el siguiente:

> "…que por Fray Francisco Fernandez, del orden de Santo Domingo y Calificador de este Santo Oficio avia sido sacada a la huerta y el que la amenazo con un rejon y manifestó un bolsillo de doblones al mismo tiempo diciéndola que si efectuaba lo que la pedia la regalaria aquel dinero ysino la avia de matar con aquel rejon, y lo que la pidió fue que hiciese de forma que el tuviese mucha intimidad en las casas de dicho Señor Jubera y Marcan y estos le tubiesen cariño y no viesen lo que contra su honra se efectuaba; a lo que ella se ofreció hacer; y por el referido Fray Francisco le fue entregada una piedra iman, la que avia tenido tres días bajo de una bara consagrada y en ella avia celebrado tres misas, la que tomó dicha pendon y dijo que con ella lo haría (…); y que asi mismo avia sido llamada por la hermana de dicho Señor Jubera y mujer del referido Don Bernardo a la Iglesia del Convento de Nuestro Padre San Francisco, quien la persuadio a que hiciese lo mismo, que por el dicho Fray Francisco se le avia pedido y que con efecto en cumplimiento de lo que ella le avia ofrecido a dicho Fray Francisco compuso unos melones, no dijo en que forma ni manera, los que le pusieron en la messa asi a dicho Señor Jubera [798]

Tras ingerir aquellos melones, además de otros hechizos y maleficios que Antonia supuestamente realizó mediante unas conservas que contenían "partes pudendas" de las víctimas, además de otros ingredientes que no nombró, estas personas murieron. Hasta qué punto esta versión de Antonia sobre la solicitud de tal encargo es cierta o no, es difícilmente discernible, pero lo que sin duda queda claro en estos relatos, es que existía una enorme credibilidad por parte de miembros de la Iglesia, incluso entre oficiales del

[797] *Ibid.*, f.1v.
[798] *Ibid.*, f. 5.

Santo Oficio como para creerse maleficiados y, además, incluso quizá solicitar a la bruja el maleficio de personas cercanas a ellos. Lo que ciertamente era real, era el temor que sentía el inquisidor Blanco y su entorno ante una bruja con tal historial a sus espaldas. Eso sí, al mismo tiempo, parece que la bruja también empezaba a sentir temor pues aquellos "encargos" realizados en tan altas esferas empezaban a escapar a su control y causarle problemas. Así pues, cuando se le solicitó la curación del inquisidor Blanco, mostró sus reticencias:

> "…mira que eres muy tonta, mira en lo que te metes, que te han de engañar, y como lo estoy escarmentada de lo que me resulto de la dependencia del fraile dominico y essa picara de Doña Gregoria (que ellos quedaron bien y yo lo pague) por este miedo no lo he ejecutado ya…"[799]

De poco le sirvió la negativa pues, según los testigos fue engañada para que acudiera a casa del inquisidor y encerrada en un cuarto contra su voluntad con la exigencia de que curara a éste. Por esta credulidad, estos miembros de la Iglesia fueron también reprendidos por haber dado pábulo a las habladurías sobre los supuestos poderes de esta mujer y haber intentado usarse de sus embustes para restablecer la salud del inquisidor.

El caso de Antonia Monedero supone una excepción a la actitud general adoptada por la Inquisición castellana en este siglo XVIII cuya menor credulidad y mayor precaución ante este tipo de denuncias se refleja en el gran número de causas suspensas y la escasez de sentencias en las mismas. Sin embargo, también demuestra cómo la creencia en la brujería y hechicería aún estaba muy arraigada en la cultura popular, en la comunidad en la que estas personas supuestamente llevaban a cabo sus maleficios y hechizos, denunciadas otras tantas por sus propios párrocos y, en ocasiones, llegando aún a contagiar incluso a las altas esferas institucionales cultas como el caso de este inquisidor.

Cabría ahora preguntarse a qué nivel influía este tipo de respuesta inquisitorial ante las prácticas de la bruja y la hechicera a nivel popular. Los procesos castellanos, como antes se apuntaba, muestran una importante tendencia hacia la denuncia y apertura de causas relacionadas con este tipo de delitos, con una significativa presencia en la Inquisición aún en el siglo XVIII, que se contrapone a un análisis más racional por parte

[799] *Ibid.*, f. 9 v.

del tribunal durante el proceso y una escasez en el número de sentencias en contrapartida al gran número de causas suspensas o inconclusas. ¿Cómo reaccionaba la bruja ante esta respuesta institucional?, ¿frenaba sus prácticas o la construcción de su imagen por temor a la denuncia y la apertura del proceso?, ¿era consciente de la levedad de las penas y recurría en el delito? La casuística procesal es muy variada y responde a algunas de estas cuestiones.

A pesar de la relativa benevolencia inquisitorial en el proceso de las causas y las sentencias, al menos en comparación con otros territorios y otras épocas, o quizá por el recuerdo de tiempos pasados, muchas de las acusadas parecen mostrar temor al Santo Oficio, como sucede en otros territorios castellanos como Andalucía[800]. Así por ejemplo, en el ya citado proceso de Bernarda González[801], ésta suplica que no se la descubra, se amedrenta ante la amenaza con la denuncia inquisitorial, aparentemente consciente de su frágil situación y equilibrio al llevar a cabo prácticas o al mantener actitudes que sabían castigadas por la Inquisición. También sucede con María de Lares, delatada ante la Inquisición de Toledo en 1754[802]: aunque las amenazas eran públicas y decía no temer a la Inquisición, según el testimonio de varios testigos, se aseguraba de hacer las curaciones "a puerta cerrada" y advirtiendo de que el enfermo "no dijese nada a nadie". Cuando algún vecino, como Cathalina de Soto, se saltaba tal recomendación, María de Lares montaba en cólera, amenazando a la persona que había pregonado la curación.

Por otro lado, la casuística desvela también que en muchos casos debía existir cierta conciencia popular de la levedad de las condenas por este tipo de delitos, pues en abundantes ocasiones encontramos casos de reincidencia e insumisión. Hay autores que hablan incluso de formas de resistencia plasmadas en la realización de prácticas mágicas durante el periodo de presidio[803]. La advertencia y represión que constituía la respuesta inquisitorial más habitual no siempre terminaba con este tipo de prácticas, ni lograba en todas las ocasiones el valor simbólico de la aplicación penal del castigo, la ejemplaridad, sino que hay numerosos casos de reincidencias que pueden conocerse por conservarse varios procesos de la misma persona que continuaba ejerciendo como hechicera y realizando las mismas prácticas después de ser reprendidas. Es el caso, por ejemplo, de Leonarda de Ávila, que fue acusada ante el Tribunal de Toledo en 1787 por curaciones

[800] Rocío Alamillos habla de "cautela" e "inquietud" de las hechiceras por ser acusadas ante el Santo Oficio. ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía…op.cit.*, p. 304.
[801] AHN, Inquisición, leg. 87, exp. 14.
[802] AHN, Inquisición, leg. 111, exp. 10.
[803] ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía…op.cit.*, p. 309.

supersticiosas y hechicería pero, tras ser únicamente reprendida, reincidió en su delito. En 1804 por la misma causa se le incoó otro proceso. Parece que esta mujer, vecina de la localidad de Magán, hacía de la hechicería curativa su medio de vida, de forma que su primer proceso inquisitorial no fue suficiente revulsivo para que dejara de ejercer como hechicera.

En ocasiones, ni siquiera la condena era suficiente freno para que estas hechiceras dejaran de llevar a cabo sus prácticas. Isabel Martínez, alias *la Entera,* vecina de Tomelloso, fue procesada en el Tribunal Inquisitorial de Cuenca en 1727 por sortilegios y hechicería curativa siendo condenada a destierro durante dos años[804]. La pena no fue lo suficientemente dura para que Isabel dejara de ejercer como hechicera, pues en 1767 aparece un nuevo proceso por los mismos delitos, en el que, ya en su inicio, se hace referencia a la reincidencia de esta inculpada:

> "…fue penitenciada, severamente amonestada y reprendida por hechicera, supersticiosa y sortilega como resulta del proceso acumulado y aviendo reincidido posteriormente en dichos crímenes se la mandó comparecer y amonestar segunda vez a lo qual no tuvo lugar por averla desterrado al mismo tiempo de dicha villa del Tomilloso y algunas leguas en contorno, el señor governador del consejo, según consta de dicho proceso y de las diligencias practicadas en su busca, el año pasado de 1740 desde cuio tiempo no se ha tenido noticia de dicha Ysavel ni de que hubiese buelto a dicha villa, hasta que vino la delazión que dio motivo a la nueva sumaria que presento con el proceso referido y atento a que de dicha sumaria consta la ceguedad y pertinacia con la qual la expresada Ysavel Martinez ha continuado y actualmente está practicando los mismos hechos y dichos supersticiosos, con grave nota y escandalo de los fieles…"[805]

Queda claro cómo las hechiceras reincidían en el delito imputado dos o incluso más veces. No siempre se conservan todos los procesos inquisitoriales de las personas acusadas de este tipo de delitos, pero otra de las maneras por medio de las cuales puede comprobarse la reincidencia de las acusadas es que, en ocasiones, en sus audiencias, ellas mismas narraban procesos precios. Es el caso de María Sánchez, alias *la Rosa,* vecina de Madrid y procesada en el Tribunal de Corte entre 1799 y 1801 junto a otras mujeres acusada de hechicera y maléfica[806]. En una de sus audiencias, ella misma contó que en

[804] ADC, leg. 590, exp. 7165.
[805] ADC, leg. 615, exp. 7430, s.f.
[806] AHN, Inquisición, leg. 96, exp. 2 y 3.

1796 estuvo presa en la Inquisición de Corte y la condenaron a azotes y a la galera en la que estuvo algún tiempo "por unas curas que hacía". Finalmente, el proceso se suspendió, tras ser reprendida y desterrada por cuatro años de Madrid además de confinada seis meses en un convento para su reeducación.

Los procesos inquisitoriales castellanos traslucen cómo en el siglo XVIII el temor a la pena inquisitorial no era tan excesivo o intenso quizá, como antes se anunciaba, debido a la levedad de las penas y a lo rentable del ejercicio de las prácticas hechiceriles o el fomento de la fama de bruja como modo o ayuda para la supervivencia. Algunos autores también han hecho alusión a que ciertas condenas habitualmente aplicadas precisamente podían provocar el aumento de la reincidencia, como por ejemplo el destierro: lejos de conseguir alejar el pecado de una determinada comunidad, permitía a estas personas continuar realizando sus prácticas mágicas en un lugar diferente y quizá proyectándose hacia otras gentes[807].

Además de la citada reincidencia, como muestra de la escasa efectividad de las penas impuestas y los procesos abiertos, también es posible encontrar en algunos casos alusiones directas en los testimonios de los testigos o audiencias de los acusados de la falta de temor hacia la actividad inquisitorial contra este tipo de delitos. Es lo que sucede en el proceso de Francisco Sánchez, alias *Capotillo*, iniciado en 1782 por parte de la Inquisición de Toledo[808]. En su proceso no sólo fue acusado él sino otra mujer llamada Antonia Navarro con "fama de maleficiante", según las palabras de sus vecinos. Según los testimonios del proceso, una vecina le espetó a Antonia que sus actividades eran cosa de Inquisición, a lo que dicha Antonia Navarro respondió "no importaba ni le daba cuidado porque otras habían estado allí y avian salido bien". Una sola frase que encierra un importante mensaje: las brujas y hechiceras en la Castilla del siglo XVIII estaban perdiendo el miedo a la Inquisición.

Lejos de amedrentarse, las brujas castellanas de esta época incluso llegaban a reaccionar con violencia ante la apertura de un proceso contra su persona. Previamente se citaba el caso de Ana Díaz y Agustina Álvarez, madre e hija vecinas de Castañar de Ibor, fueron acusadas por curaciones supersticiosas y maleficios ante el Tribunal Inquisitorial de Toledo en 1745[809]. Según los testimonios de los testigos cuando las supuestas hechiceras se enteraron de que se había abierto contra ellas una investigación

[807] ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía…op.cit.*, p. 325.
[808] AHN, Inquisición, leg. 95, exp. 15.
[809] AHN, Inquisición, leg. 85, exp. 4.

se atrevieron incluso a salir a la calle vociferando amenazantes, advirtiendo que conocían quiénes habían sido los delatores y que iban a pagar por ello. Demostraban así una actitud desafiante hacia la intervención institucional, y no exentas de razón puesto que ni siquiera llegaron a ser interrogadas, su causa se suspendió.

En definitiva, las hechiceras y brujas castellanas ya no albergaban en el ochocientos tanto miedo a la Inquisición, institución cuyos miembros, a su vez, en esta época, a pesar de ciertos miedos tradicionales, no se mostraban tan crédulos ante este tipo de acusaciones, sino bastante escépticos y, aunque no dejan de abrirse procesos, aún muy abundantes en este periodo, decidían en muchos casos no concluirlos o, en caso de hacerlo, las penas eran bastante leves en comparación con otros escenarios y momentos. Esto no quiere decir que la brujería desapareciera, al contrario, este tipo de testimonios sociales que pueden encontrarse en los procesos inquisitoriales demuestra que prosperaba a espaldas de una institución que la había perseguido con gran intensidad y que ahora había reducido el rigor de esta caza.

4. Brujas y hechiceras como epicentro de (in)tolerancia

Los procesos inquisitoriales castellanos dan cuenta de cómo la respuesta del entorno ante la bruja fluctuaba entre la tolerancia y la intolerancia, en una compleja realidad en la cual intervenían numerosos factores de diversa índole que se han analizado a lo largo de este capítulo. Se ha podido comprobar cómo el etiquetamiento social de una persona como bruja se producía por una combinación de actuaciones institucionales, sociales e incluso personales del propio individuo acusado que también podía contribuir en ocasiones a este señalamiento. Este concepto de la bruja como elemento anormal, al margen de lo socialmente aceptado en la comunidad, al mismo tiempo se nutría de numerosas variantes: la mala fama del acusado, unas características personales que podían resultar más propensas a la marginalidad o la relación con lo prohibido, las habladurías o rumores generados en sociedades tan cerradas, los intereses personales en búsqueda de un chivo expiatorio a determinados problemas socialmente inaceptables, la perduración en la memoria colectiva y la cultura popular de la imagen de la bruja junto a una arraigada creencia en la magia, todo ello unido a la muchas veces inexistente resistencia o incluso participación activa del propio acusado en el proceso de conformación de su imagen y fama. Una vez elaborado este etiquetamiento social de la

bruja como sujeto *anormal* en la comunidad se generaban dos tipos de reacciones: las que procedían de la comunidad, y aquellas que provenían del ámbito institucional y que eran, en última instancia, consecuencia de las reacciones comunitarias concretadas como delación.

Dentro de las reacciones comunitarias pueden encontrarse varios elementos comunes a todas las respuestas con o frente a la bruja y la hechicera: la credulidad, la sugestión y el temor. El temor, en última instancia generado por la gran credibilidad existente aún en las sociedades del siglo XVIII sobre las capacidades maléficas y mágicas de estos personajes que eran las brujas, aderezado con el gran poder psicológico de los estados sugestivos, controlaba una de las actitudes más habituales de la comunidad frente a bruja: la cesión a las amenazas de la misma, que a su vez se traducía o se reflejaba en la donación de bienes, la prestación de servicios, la sumisión, petición de perdón y respeto hacia la supuesta bruja. Al mismo tiempo, esta credibilidad generaba también un recurso a la bruja, sobre todo cuando hablamos de magia curativa o amorosa, la utilización de sus artes o prácticas para finalidades o deseos propios. Todo ello daba lugar a la adquisición de un importante poder y autoridad de la persona señalada como sujeto social *anormal*, pero no siempre rechazado.

Es en este punto, por tanto, en el que es necesario considerar una doble realidad, una doble actitud o respuesta frente a las actividades mágicas o maléficas de estas personas. Por un lado, puede observarse una aceptación, tolerancia e incluso integración social, por cuanto se recurre a estas personas en muchas ocasiones como si de un oficio se tratara, especialmente en el caso de la hechicería amorosa y la magia curativa, y, por otro lado, una respuesta de rechazo, intolerancia o enfrentamiento. Así pues, en la Castilla del siglo XVIII la integración y la exclusión social, al igual que la tolerancia e intolerancia, se presentan en relación con el fenómeno de la brujería como dos caras de una misma moneda, dos realidades que se entrecruzaban y entre las que no era difícil alternar.

Ya se analizó en el primer capítulo cómo habitualmente los acusados por brujería, hechicería y supersticiones relacionadas con la magia y el pacto diabólico, habitualmente se ubicaban en el marco de una situación social compleja, la mayoría eran mujeres, en muchos casos en los márgenes de la sociedad debido a la convergencia de varios factores: solían ser pobres, en ocasiones mujeres solas, en otras inmigrantes, habitualmente personas mayores que ya no eran capaces de realizar un trabajo que les permitiera el sustento, etc. Sus historias vitales ponían de manifiesto la importancia de las prácticas

mágicas o la autoidentificación con una figura imaginaria como la de la bruja como sortear esta situación social que, de otro modo las hubiera llevado a la exclusión y a la pobreza más absoluta peligrando su propia supervivencia. Ahora, el análisis de la respuesta ante este tipo de actitudes de las supuestas brujas, cierra el círculo añadiendo una pieza más, clave en la comprensión del fenómeno: la etiqueta de bruja o hechicera como elemento social anormal en ocasiones, paradójicamente, tenía un efecto en cierto modo integrador y aceptado o aceptable en determinados contextos por la comunidad.

Esta respuesta social de tolerancia permitía a las personas utilizar unos factores que en un primer momento jugaban en su contra para lograr su integración social y construirse una identidad con la que sortear esta situación. Una vez adquirida la reputación de hechicera o bruja, por temor u "oficio" conseguían, al menos en un primer momento, la integración social. Construían una imagen, una fama, en principio transgresora pero que en la situación de necesidad en que se encontraban, les permitía, precisamente, su supervivencia e integración social. El recurso a estas personas y a su fama como hechiceras, refleja cómo, pese a ser una práctica perseguida por las autoridades, era también una actividad tolerada socialmente, si bien dentro de unos límites que no siempre eran fáciles de conocer hasta que eran rebasados.

La brujería y hechicería se convertía en una imagen o incluso un "oficio" temido pero también buscado o necesitado, señalado pero tolerado, del que muchas personas, a falta de otro recurso, hacían su medio y su modo de vida. Una forma de vida, sin embargo, peligrosa, pues las prácticas mágicas y supersticiosas se ubicaban en una situación de frágil equilibrio que en cualquier momento podía derivar en la segunda gran respuesta social frente a estas actividades: el rechazo y la intolerancia traducido en el enfrentamiento a la persona que ostentaba tal imagen o ejercía tales prácticas. Este enfrentamiento a su vez revestía diferentes formas o distintas maneras de aplicarse.

Por un lado, los procesos inquisitoriales, a través de los valiosos testimonios de los testigos, dan fe de la presencia del recurso a la violencia como método defensivo o bien en su función de instrucción. Esta violencia, que en ocasiones el pueblo ejercía contra la supuesta bruja o hechicera, a su vez, podía ser: una violencia directa o real, bien verbal (mediante insultos, amenazas, etc.) o bien física (a través de golpes, palizas, etc.); o también una violencia simbólica, ejercida a través, por ejemplo, de la marginación, hasta el punto de intentar expulsar a la bruja del pueblo llegado el caso, y que, en última instancia, en todos los casos, implicaba un control social. Por otro lado, la segunda forma de represión que encontraba la sociedad frente a la bruja, como alternativa al uso de la

violencia o incluso como último recurso después de haber ejercido la fuerza sin resultado corrector, se daba el recurso a la denuncia institucional, en este caso, el que aquí se está estudiando, la denuncia al Santo Oficio.

En este punto haría su aparición la última pieza del ciclo: la respuesta institucional. A este respecto se ha podido comprobar, de una parte, el predominio de una gran credulidad en el clero a nivel popular, especialmente con la gran cantidad de denuncias presentadas por los párrocos de las localidades en las que estas personas ostentaban la imagen de brujas o llevaban a cabo sus prácticas supuestamente mágicas. En contraposición con esta realidad, los procesos inquisitoriales castellanos del siglo XVIII en relación con este tipo de delitos reflejan incredulidad, y una actitud mucho más cauta, en el trato de este tipo de acusaciones y procesos, con numerosas causas abiertas aún en una época tan tardía, pero una elevada cantidad de procesos suspensos, con escasez de sentencias, además no muy severas en comparación con otras épocas o contextos. Completando el cuadro cuantitativo que el número de causas abiertas y conclusas ofrece, el análisis de los procesos, al mismo tiempo, brinda, en lo cualitativo, las propias reflexiones de los inquisidores y calificadores relativas a las acusaciones vertidas contra las supuestas brujas que refuerzan también esta idea y tendencia general.

Por todas las razones expuestas, en términos generales, es necesario poner de manifiesto el frágil equilibrio entre aceptación y rechazo, entre tolerancia e intolerancia, entre integración y enfrentamiento, que existía entre la bruja y su entorno. Presentarse o ser presentada como bruja o hechicera, podía implicar, como implicó para los acusados en muchos de estos procesos inquisitoriales, que cualquier resultado no deseado, cualquier temor infundado o sospecha de engaño, fuera motivo para que la comunidad que había recurrido a estas personas y había aceptado sus prácticas acudiera a las instituciones. Desde el ámbito institucional, en este caso el inquisitorial, también, en ocasiones, se terminaba reprimiendo –si bien con menos dureza que en épocas pasadas, lo que denotaría un cambio en la mentalidad de la cultura elitista frente a la resiliencia de estas creencias supersticiosas en la cultura popular– este tipo de prácticas alejadas de la ortodoxia, pero aún integradas en una sociedad en la que la superstición estaba tan presente como la creencia en los hechizos y la magia como solución de los problemas cotidianos.

Así pues, la brujería, hechicería y superstición en el siglo XVIII no se enfrentaban tanto a la intolerancia institucional como a la social. Esta vertiente no ha sido tan habitualmente investigada y aún queda mucho por comprender, pues no aparecen

reacciones uniformes de rechazo, exclusión o intolerancia frente a esos fenómenos, sino maleables, móviles entre la aceptación y tolerancia que se producía en la medida en que la actitud que transigía la norma reportaba un beneficio a la comunidad y la consideración de intolerante en el momento en que se mostraba un perjuicio o peligro para todos o parte de la misma.

CONCLUSIONES

El fenómeno de la brujería constituye una realidad histórica tan perdurable en el tiempo como compleja y polifacética en sus concreciones y posibles comprensiones e interpretaciones. Se trata de una cuestión tan arraigada en la cultura popular europea que avanza mucho más allá de la época de la gran caza de brujas para prolongarse en el tiempo hasta alcanzar, incluso, nuestros días; momentos en que a cada forma de brujería corresponden versiones de brujomanía y, en ocasiones, cazas de brujas. Quizá por ello ha sido también objeto de múltiples estudios e investigaciones abordadas desde muy diversos ángulos y generando interpretaciones muy variadas acerca del imaginario de la bruja (y el brujo) en la Historia. Esta investigación, atraída por las diversas y fascinantes incógnitas aún por comprender sobre la imagen de la bruja, ha tratado de contribuir a ofrecer análisis para esclarecer algunas de ellas.

¿Cuál era el arquetipo que encajaba con la brujería castellana del Siglo de las Luces? ¿cómo podría definirse y cuáles eran sus rasgos? ¿qué tipo de prácticas mágicas ejecutaban las brujas y brujos y qué efectos tenían sobre quiénes decían sufrirlas o beneficiarse de ellas? ¿cuál era el papel de la bruja en su entorno, de qué manera se relacionaba con la comunidad y con su propia imagen como tal? ¿cuál era la respuesta social e institucional ante la presencia de brujería en su seno? Este estudio ha permitido dar alguna respuesta a algunos de estos interrogantes que aún constituyen una preocupación historiográfica.

Se ha analizado la documentación procesal tratando de destilar dentro de los expedientes, además de los discursos del control social y la disciplina, la voz de los protagonistas, a los supuestos portadores de poderes mágicos, a quienes los sufrían, y a aquellos que quedaban impresionados por el mero hecho de presenciar, o simplemente oír, los relatos relacionados con los sucesos sobrenaturales perpetrados por estos seres mágicos. Los procesos inquisitoriales, tantas veces analizados como fuente para el recuento de la persecución de la brujería, contienen también un interesantísimo relato: el de la voz de sus protagonistas, si bien, por supuesto, mediatizada por la mano de quien la plasmó y condicionada por la dinámica procesal en sí misma. Así pues, se ha buscado abordar la fuente, el proceso inquisitorial, siempre cautelosamente pero también de una manera novedosa, a través del minucioso análisis del testimonio dispensado por el

perseguido, de la víctima (no siempre el delatante, sino también a veces el delatado), del testigo, avanzando más allá de las clasificaciones institucionales o represoras para adentrarnos en la percepción popular. Este propósito es consciente de la imposibilidad de destilar esos discursos del momento y circunstancias en que se producían. En la voz de delatores, testigos y de los propios acusados, la brujería aparece como elemento presente en la vida cotidiana, como eje generador de conflicto y exclusión social o vehículo de resolución del mismo e integración, influyendo en gran medida en la sociabilidad popular. No obstante, sólo el contraste entre discursos diversos (inculpados, delatores, instructores, testigos…) permite aproximaciones veraces.

Tratando de perfilar el imaginario que rodea a la figura de la bruja, analizar los arquetipos y modelos que lo conforman, hemos comenzado por cuestionar una de las ideas posiblemente más repetidas en la historiografía y que nos han permitido abordar desde un nuevo punto de vista más global la figura de la bruja: brujería, hechicería, no eran, en el siglo XVIII castellano, dos realidades separadas, como tampoco lo eran la curandería, la adivinación, la encomienda, el pacto demoníaco… Esta cuestión tiene no pocas implicaciones, pues una mirada a las fuentes restringiendo la brujería al único concepto de bruja podría llevar a conclusiones erróneas, como que en esta época el fenómeno brujeril no estuvo presente en la sociedad castellana y que lo que dominaba esta faceta era la hechicería. Sin embargo, un análisis de todos estos delitos supersticiosos pronto demuestra que la creencia en la brujería estaba muy lejos de desaparecer y que, además, se trata de un fenómeno mucho más complejo y polifacético de lo que, un enfoque más restrictivo, podría erróneamente mostrar.

El análisis de las imágenes y realidades de la brujería desde un amplio espectro muestra como ésta se escondía también tras las acusaciones de hechicería, la curandería, la adivinación, la encomienda, la localización de tesoros… La sombra de lo diabólico sobrevolaba todas estas etiquetas, quizá distinguidas en tratados y manuales inquisitoriales, pero no tanto entre el vulgo, que no titubeaba al señalar como bruja a aquella persona cuyo proceso se etiquetó en el tribunal inquisitorial por brujería, ni hechicero a un curandero o un *encomendador*. Sólo analizando todas estas realidades en su conjunto puede llegar a entenderse el fenómeno de la brujería como un *complejo*, al menos su percepción en la cultura popular y el papel desempeñado en la misma, siendo los casos particulares los que muestran una mayor o menor entidad más que las etiquetas con las que se clasificaron o archivaron sus causas.

El análisis cuantitativo de los procesos ha mostrado, coincidiendo con las aportaciones historiográficas sobre el tema hasta el momento, una disminución del número de procesos y procesados por brujería, hechicería y demás causas supersticiosas, así como la cantidad de procesos llevados a término y las sentencias dictadas, plasmando, bien una reducción del interés por parte de la Inquisición en este tipo de delitos o bien, como pone de manifiesto la lectura detallada de los procesos y sus resoluciones, un aumento en la cautela y el escepticismo a la hora de procesar y juzgar este tipo de causas. Sin embargo, el número de causas ante los tribunales estudiados sigue siendo muy relevante, y las denuncias, testimonios de testigos y, en aquellos casos en que se conservan, también las audiencias de los acusados, matizan las conclusiones que sobre el fenómeno brujeril se han extraído hasta el momento, pues la magia y la brujería pervivían con intensidad en la mentalidad popular, mereciendo la pena un análisis intensivo del fenómeno aún en esta cronología aparentemente tan tardía. Esta es una conclusión que se deriva de forma evidente de esta investigación, si bien ya algunas previas sobre otras regiones peninsulares ofrecían ya indicios que apuntaban en la misma dirección.

El arraigo de los miedos a lo desconocido, lo sobrenatural, y también lo prohibido, era muy intenso en los espacios cotidianos castellanos, y se combinaba con el poder de atracción de las prácticas mágicas que brindaban la oportunidad de lograr los deseos ciegamente perseguidos: la salud en un mundo en el que la medicina aún no había mostrado un desarrollo suficiente ni llegaba al alcance de mucha gente, la fortuna donde reinaba la pobreza, la saciedad de las pasiones e impulsos sexuales en una sociedad represora de los mismos, la consecución del amor allá donde no se veía posible una respuesta positiva, o simplemente la supervivencia en un contexto hostil y una vida llena de fragilidades en que una amenaza asociada con un maleficio podía lograr lo que las peticiones amables no podían.

En este siglo XVIII aún se entremezclaban las prácticas mágicas con las religiosas, la fe era una vía para fomentar la credibilidad ante poderes sobrenaturales prohibidos, conformando un colchón sobre el que aún se sustentaba firmemente un fenómeno como el de la brujería. Quizá no resulta muy realista, por lo tanto, colocar la religión como un contrapunto a la superstición o la magia. Parece más veraz pensar, a la luz de la documentación consultada, que todas ellas eran en la época moderna, como hoy, respuestas a ansiedades psicológicas, fragilidades económicas y culturales, vulnerabilidades vitales y psicológicas.

No sólo la abundancia de procesos por este tipo de causas, la puesta en relieve de su gran presencia en la cultura popular en esta cronología aparece como novedad en esta investigación, también su distribución geográfica introduce un debate que pretende dar pie a futuros trabajos sobre esta cuestión. A través del análisis de estos procesos inquisitoriales castellanos se replantea la supuesta dicotomía campo-ciudad en el fenómeno de la brujería. El análisis de todos los delitos supersticiosos relacionados con la brujería y su distribución geográfica en el mapa castellano ha permitido mostrar cómo la hechicería no correspondía intrínsecamente al espacio urbano, restringiéndose el ámbito de actuación de la bruja al mundo rural, sino que la brujería aparece con fuerza también en entornos urbanos, en ocasiones incluso de manera grupal.

Algunos de los rasgos de los acusados por estos delitos coinciden con el modelo que la historiografía ha perfilado para la brujería europea, pero otros disienten con esos arquetipos. El fenómeno brujeril es, en la Castilla del siglo XVIII, como en la Europa moderna, predominantemente femenino, razón por la cual a lo largo del discurso hemos utilizado muchas veces el femenino como genérico, y, sin embargo, la presencia masculina no es nada desdeñable, especialmente en el tribunal conquense, en el que también aparece una mayor variedad de delitos supersticiosos si bien menos relacionados con la brujería maléfica, sí vinculados a la magia diabólica, adivinatoria, curativa, etc. Esta novedad es muy relevante. Nos lleva a proponer un estudio del fenómeno de la brujería más amplio, abarcando todas sus posibles manifestaciones, un análisis que permitiría incluir el espacio de lo masculino, si bien es posible que requiriera un análisis específico sobre sus características propias, ligeramente diferentes del fenómeno en femenino. Parecen habilidades más relacionadas con la brujería masculina las concentradas en torno a sortilegios, adivinación, localización de tesoros, curandería, invocaciones o pactos diabólicos… En los casos concernientes a inculpaciones de hombres esta investigación subraya que hubo algunos patrones ligados a la masculinidad del fenómeno. Mientras que la historiografía europea presencia algunas regiones como Rusia y Letonia donde el porcentaje masculino era muy relevante y asocia ésta, la brujería masculina, con procesos por otras formas de herejía, hechicería política o episodios de histeria colectiva, los datos castellanos se alejan de estos patrones para adentrarse en una brujería masculina ligada a la magia cotidiana, a la utilización o fingimiento de poderes sobrenaturales con el fin de la obtención de beneficios, principalmente económicos (como en los casos de los adivinos, buscadores de tesoros, o sortílegos). No obstante, el debate permanece abierto y a la espera de estudios que permitan nuevos análisis comparativos.

En todos los casos, los niños y adolescentes aparecen como protagonistas importantes en el fenómeno brujeril europeo de las grandes cazas de brujas. No obstante, en la Castilla del siglo XVIII tienen muy poca presencia y, habitualmente, vinculada a un espacio familiar en el que se ejercían prácticas mágicas, o bien juegos infantiles. En Castilla el fenómeno de la brujería parece mucho más vinculado al espacio de lo cotidiano, ligado a fenómenos sociales de integración, exclusión, y cuestiones de sociabilidad adulta que deja en gran medida a los niños al margen. Hay que tener en cuenta también que, en el espacio castellano, habitualmente las denuncias interpuestas contra brujos, hechiceros, adivinos, encomenderos… tenían lugar en el momento en el que el practicante o portador de estas supuestas capacidades se percibía como amenaza, mientras que, probablemente, en el caso de los niños esta percepción intimidatoria fuera menor y, aunque pudieran hacer uso también de este imaginario, pocas veces debía percibirse como una cuestión lo suficientemente seria o peligrosa como para tomarse en consideración y denunciarse. Ahora bien, si no hablamos de acusados sino de testigos, los testimonios infantiles, como se ha podido demostrar en el tratamiento de diferentes cuestiones, tiene un importante peso a la hora de dibujar la imagen de la bruja y fomentar la perdurabilidad de su imaginario en el tiempo, siendo los niños a la vez receptores y difusores del imaginario presente en las creencias adultas.

El análisis del estado civil de los acusados castellanos arroja también una nota disonante con respecto a la tónica europea. El porcentaje mayoritario de las personas acusadas de brujería o delitos vinculados en Castilla se corresponde con casados, frente al modelo que la historiografía europea ha presentado habitualmente de mujeres solas, viudas o solteras. Las implicaciones de este resultado no son nimias: aparece la posibilidad de que no siempre los acusados por este tipo de delitos fueran personas ubicadas en el ámbito de la marginalidad y la exclusión social, permitiéndonos comprobar que, en determinadas ocasiones las brujas o brujos estaban integrados en comunidad, con una vida en pareja o en familia en sintonía con los parámetros socialmente aceptados, o incluso que tal integración pudiera ser lograda a través del ámbito de lo sobrenatural, como se pone de manifiesto al unir el análisis cualitativo al cuantitativo. Hay que tener presente que los casos que afloran en la documentación analizada son los que llegaron a cristalizar en la documentación generada por una institución destinada a someter y controlar creencias y prácticas. Sin embargo, muchos otros no llegaron a ser conocidos en estas instancias, a pesar de contener circunstancias no muy distintas, referir situaciones que se normalizaban en la vida y convivencia cotidiana.

Precisamente esta combinación del análisis estadístico con el casuístico es la que ha permitido obtener una imagen y explorar el papel de la brujería, hechicería y otras supersticiones en la sociedad en la que se insertaban. En las prácticas y ámbitos de acción de los acusados de estos delitos comienzan a aparecer algunas de las claves. La descripción de las prácticas de magia negra, vinculadas a diferentes tipos de maleficios, y de magia blanca, asociadas con el ámbito de la salud y las pasiones, se suman con los matices castellanos a las descritas copiosamente a la historiografía. Ahora bien, de nuevo aparece un matiz: ¿resulta tan discernible la magia blanca de la magia negra, asociándose la primera con la hechicería y la segunda con la brujería?

La casuística castellana demuestra que no. Ambos tipos de prácticas se entremezclaban, pudiendo quedar reunidas en una misma persona, a veces tildada de bruja, otras señalada como hechicera. La hechicería no siempre resultaba benéfica o inofensiva, o no al menos para la misma persona; la consecución del amor del ser querido podía implicar algo tan terrible o maléfico como la necesidad de la muerte de su cónyuge, en lo que era necesaria la utilización de artes oscuras. Todo ello sin olvidar que quizá no deberíamos hablar de magia amorosa, sino pasional, pues no sólo atendía a sentimientos considerados puros y bondadosos como el amor, sino también al odio, el rencor, el deseo de venganza, la envidia…Lejos de las diferencias entre ambos tipos de magia, prevalece un elemento común: el deseo de consecución de un objetivo, malvado o benévolo, indistintamente, a través de un poder sobrenatural en manos de quien pudiera invocarlo y lograrlo.

En última instancia, en la cultura popular y en la creencia cristiana, sólo había dos seres capaces de conseguir aquello que escapaba al poder y capacidad del hombre, y si ese ser no era Dios, sólo restaba el Demonio. No era difícil cruzar la delicada frontera que aparentemente separaba, por ejemplo, a la curandera popular, la hechicera amorosa y la bruja maléfica, si sus prácticas pasaban de lo natural a lo sobrenatural, también podían dejar de ser inofensivas para resultar amenazantes para la sociedad y, por ende, condenadas por la Iglesia.

Ya se trate de magia negra o blanca, este análisis de las prácticas mágicas en los procesos castellanos, al realizarse a partir de las descripciones que sus protagonistas (víctimas, verdugos y testigos) aportaban sobre ellas en sus propios testimonios, hemos avanzado más allá de una merca descripción de sus "artes" para poner de manifiesto que la magia y el arquetipo de bruja, y con más o menos matices, de hechicera, estaba muy presente en la vida cotidiana y en la cultura popular y elitista del siglo XVIII. Los

conflictos sociales muchas veces derivaban en acusaciones de brujería, los problemas cotidianos intentaban resolverse con hechizos, y las desgracias diarias, así como las pasiones y pulsiones ocultas se atribuían a maleficios, conjuros o figuras sobrenaturales.

Estos valiosos relatos nos han permitido demostrar cómo aún en el siglo XVIII se imputaban a las brujas las capacidades de causar enfermedades, muertes, daños en animales, alimentos, cosechas, perjudicar el fruto del trabajo, dominar elementos naturales o realizar adivinaciones para sus malévolos fines. Igualmente, a las hechiceras y también a las brujas se las consideraba capaces, además de causar enfermedades, de su opuesto, sanarlas, bien aquellos males causados por otra bruja o hechicera o bien los generados por ella misma, pues ambos poderes convergían a menudo en la misma persona, y también se creía que controlaban el mundo amoroso y el espacio de los sentimientos, pudiendo dominarlos y generar, tanto amor y deseo como odio o aborrecimiento a su "presa". Paralelamente, convergían supuestos poderes sobrenaturales, como los que se atribuían a los encomenderos para controlar a los animales, a los adivinos para obtener secretos, a los sacatesoros para lograr riquezas o embrujarlas, y un largo etcétera tan rico como lo era el imaginario popular.

Ahora bien, describir estas prácticas constituiría un análisis incompleto si nos interesa comprender el fenómeno en profundidad y arrojar luz en la raíz del asunto: de qué manera afectaban estas prácticas a las personas, cómo, o hasta qué punto, podía influir socialmente la ejecución de estas prácticas. Son preguntas que no todos los estudios sobre brujería se han planteado, pero que nos han parecido más que pertinentes, imprescindibles, para explicar el por qué de la perduración y la intensa interiorización de la creencia en las prácticas y capacidades de las brujas y brujos. El enriquecedor método de investigación multidisciplinar, una vez más ha resultado relevante en este punto. Afinar siquiera una sensibilidad psicológica y antropológica contribuye a comprender mejor estas cuestiones y habrá de intensificarse de forma más clara en investigaciones futuras.

Hay que tener en cuenta que, en la base de la perdurabilidad de estas creencias, en la firme y mantenida convicción de que la brujería atesoraba estas poderosas capacidades sobrenaturales, se asentaba un sustrato compuesto por la creencia popular, la tradición y la cultura cristiana que masivamente impregnaba la mente de los castellanos con la arraigada idea de que existían en la naturaleza fuerzas del bien y del mal, personificadas en las figuras de Dios y el Demonio, siendo para estas gentes tan reales estos como lo eran sus siervos temporales, el clero en el primer caso, las brujas en el segundo. Esta base

cultural ofrece el sustrato ideal para la aparición de ciertos procesos mentales entre los que la sugestión ostentaba un papel principal.

Así pues, esta investigación abre el camino, promoviendo la cooperación interdisciplinar en el estudio de la brujería, hacia la introducción de un elemento como es el de la imaginación. El poder de la imaginación era el que, en última instancia, insuflaba realidad a las prácticas mágicas de la brujería, era el encargado de hacer de ella un ente con poderes efectivos, y lo lograba. Hemos demostrado, a través del estudio minucioso de los testimonios procesales ante la Inquisición, la firme creencia que muestran todos los testigos hacia la figura de la bruja o el brujo, que demuestra lo asentada que estaba su figura entre los hombres y mujeres castellanos aún en este siglo XVIII. Este fenómeno permitía que unas simples palabras se convirtieran en un maleficio, en ocasiones con efectos reales debidos a la sugestión, que una serie de ingredientes, en principio inocuos, mezclados en un recipiente en manos de una bruja ejercieran un efecto placebo con resultados tangibles para los enfermos o que una cinta convenientemente atada a un clavo inflamara sentimientos de amor o deseo. En definitiva, la introducción de esta reflexión en nuestro análisis nos ha permitido comprender cómo hombres y mujeres del 1700, con sus creencias, contribuían a importar la figura de la bruja de la ficción a la realidad en sus vidas.

Planteando de este modo la construcción del arquetipo de la brujería castellana, analizando y comprendiendo las prácticas y efectos que el imaginario popular le atribuía, hemos llegado a las que quizá sean algunas de las aportaciones más importantes de esta investigación. No basta describir en qué consistía la imagen de la bruja, es preciso avanzar un paso más para determinar cuál era el papel de la bruja en su entorno, pues era precisamente la interacción con este entorno lo que la convertía, desde el arquetipo, en una realidad y causaba, a su vez, ciertas turbulencias sociales muy interesantes para el historiador. Abordar este tipo de análisis es lo que nos ha permitido avanzar hacia una importante aportación sobre la que pretendemos hacer especial hincapié planteando nuevas líneas de estudio sobre el fenómeno de la brujería: la contribución y el papel activo de la figura de la bruja y el brujo en la construcción y, en su caso, de rehabilitación de su imagen y fama como tales.

En el análisis de esta cuestión no sólo es relevante realizar un estudio cronológicamente congelado en el momento de la acusación en el que se define la edad, género, estatus socioeconómico o familiar, vecindad, etc., de la persona señalada como bruja, sino que los cambios que experimentaba a lo largo de su vida tienen una relevancia

primordial. En aquellos casos en los que tenemos la suerte de disponer de las audiencias de los acusados y poder leer el discurso de su vida, podemos encontrar informaciones tan reseñables como sus experiencias vitales, los progresivos cambios de su situación socioeconómica, su nivel cultural, las relaciones y vínculos forjados a lo largo de su vida, etc. Ello ha permitido conocer la influencia que la vida de la bruja o brujo tenía en la construcción de su fama como tal y la vinculación entre las características de la misma y el modelo de bruja o hechicera que la sociedad percibía y proyectaba en estas personas y que ellas mismas utilizan.

La figura de la bruja, habitualmente investida en la historiografía de un papel pasivo en la construcción de su imagen y arquetipo, se presenta aquí como un agente activo en esta configuración; deja de ser un elemento externo a la construcción de su imagen, meramente un receptor de las percepciones sociales e institucionales, un objeto de condena social o un chivo expiatorio, para pasar a ostentar un papel activo configurador y potenciador de su caracterización como tal. La razón que explica esta voluntad en la creación –o contribución a la conformación– de tal etiqueta era la generación de una fama y ámbito de autoridad con el fin de mejorar el abanico de sus opciones vitales, así como su posición social o incluso económica.

Partiendo de esta idea, planteamos en esta investigación que la difamación, en el caso del fenómeno de la brujería, no siempre ha de considerarse desde un punto de vista negativo. El análisis de casos concretos a lo largo de este estudio ha permitido mostrar cómo la persona señalada como bruja en muchas ocasiones obtenía beneficio de tal etiquetamiento que, inicialmente, podía considerarse una deshonra o un ataque, además de un delito y pecado. Las personas acusadas de brujería en los procesos castellanos muchas veces parecen ser conscientes de que esta mala fama selectiva les reportaba una serie de beneficios, pudiendo lograr hacer de ella una forma de autoridad, adquiriendo un poder real: se colocaban ante una comunidad que –al menos hasta un cierto momento– cedía a las peticiones, sugerencias o imposiciones de la bruja debido a la creencia en sus terribles capacidades y el temor hacia ellas. La bruja ya no es una anciana solitaria. A veces está casada e integrada socialmente. Otras veces se trata de una mujer joven. Incluso, la bruja a veces es hombre. No se limitaba a esperar ser tildada como tal escondiéndose en el bosque, la bruja (hombre o mujer) también se empodera en sociedad a través de su participación en la construcción de su imagen como tal.

Este papel activo de la bruja, hemos podido comprobar, ha de comprenderse también a través de otra variable sobre la que pretendemos también poner énfasis por

cuanto no siempre ha sido convenientemente considerada en los estudios sobre brujería: la cuestión de la sociabilidad brujeril y la consecuente transmisión, tanto del imaginario de la bruja, como de sus saberes. El aspecto que más comúnmente se ha estudiado sobre las relaciones sociales brujeriles prácticamente se limita al aquelarre, la mítica reunión nocturna de brujas para adorar a un gran macho cabrío representante del Demonio y realizar todo tipo de prácticas contrarias, opuestas, y parodiadas, a la doctrina católica.

Los procesos inquisitoriales castellanos nos han permitido ir más allá, llegar a dar los primeros pasos para comprender una sociabilidad brujeril mucho más mundana y cotidiana pero mucho más presente y perdurable. Así, por ejemplo, encontramos en la Castilla del siglo XVIII importantes círculos de sociabilidad entre las brujas o hechiceras del mundo amoroso, como modo de perpetuar, proteger y afianzar su modo de vida. Del mismo modo encontramos importantes interrelaciones también con el resto de la sociedad puesto que, como se ha podido comprobar, las personas señaladas en relación con este tipo de supersticiones y vidas mágicas no vivían una existencia aislada, sino que constantemente se relacionaban con personas de muy diferentes ámbitos encontrándose integradas en sociedad, formando parte de la misma y participando en ella.

Consecuentemente, este tipo de relaciones de muy diversa naturaleza –pues podían ser familiares, vecinales, colectivas, étnicas…–, daban lugar a una transmisión de saberes que aquí planteamos como una de las claves para la pervivencia del fenómeno y la comprensión de su papel social. Esta difusión de saberes permitía no sólo contribuir en la construcción, sino también mantener la imagen de la bruja y, al mismo tiempo lograba la perpetuación e integración en la vida cotidiana de los propios conocimientos, especialmente de la brujería amorosa o curativa. Por tanto, una cuestión tan poco abordada, y con tantos recodos aún por explorar, del fenómeno de la brujería, muestra un rescoldo más a través del cual comprender cómo estas transmisiones, que podían ser voluntarias o involuntarias, orales o escritas, entre familiares o entre desconocidos, procedentes de la cultura popular o elitista, influían en la pervivencia del fenómeno de la bruja hasta principios del siglo XIX castellano. Es por esta razón que no podemos dejar de señalar la importancia de la transmisión escrita y no escrita de saberes y cultura, que permitió que arquetipos y experiencias discurrieran en el tiempo y en el espacio, aunque implicaran adaptaciones locales y personales que hacen de cada caso y ejemplo uno específico.

Restaría completar este conjunto de aportaciones con aquella que consideramos imprescindible para cerrar el círculo de elementos fundamentales de entre los

participantes en la construcción, difusión y permanencia del imaginario de la bruja: la respuesta social e institucional. Hemos planteado que la bruja desempeñaba un papel activo en la construcción de su imagen, una actividad que no lo sería sin la interacción social en un entorno de conexión entre la cultura popular y la elitista, un contexto en el que la bruja aparece como eje del conflicto social en unos casos, de resolución en otros. Eso sí, paralelamente, esta actividad generaba una reacción por parte del entorno en el que ejercía este papel, una cuestión en torno a la cual también hemos podido extraer conclusiones relevantes.

Es comúnmente aceptado el planteamiento de la respuesta intolerante hacia la brujería y la represión de las prácticas supersticiosas. No obstante, en esa interpretación no suele tenerse en cuenta que existía, paralelamente también una importante tolerancia y aceptación social de este tipo de realidades. Los factores que intervenían en la respuesta social distan de ser monócromos y simples. Se ha podido comprobar cómo el etiquetamiento social de una persona como bruja se producía por una combinación de actuaciones institucionales, sociales e incluso personales del propio individuo acusado que también podía contribuir en ocasiones a este señalamiento. Tal concepción de la brujería como elemento anormal, al margen de lo socialmente aceptado en la comunidad, al mismo tiempo se nutría de numerosas variantes: la mala fama del acusado, unas características personales que podían resultar más propensas a la marginalidad o la relación con lo prohibido, las habladurías o rumores generados en sociedades tan cerradas, los intereses personales en búsqueda de un chivo expiatorio a determinados problemas socialmente inaceptables… Todo ello en un caldo de cultivo, recordemos, de perduración en la memoria colectiva y la cultura popular del imaginario de la bruja junto a una arraigada creencia en la magia. Esta persistencia cultural constituye una realidad verificada por los expedientes analizados y las voces integradas dentro de los mismos.

Cuando tenía lugar este etiquetamiento social de la bruja como sujeto *anormal* en la comunidad, se generaban dos tipos de reacciones que hemos creído conveniente distinguir, estableciendo al mismo tiempo relaciones entre ambas: las que procedían de la comunidad, y aquellas que provenían del ámbito institucional y que eran, en última instancia, consecuencia de las reacciones comunitarias concretadas como delación. Ni unas ni otras eran compactas y monolíticas.

Las reacciones comunitarias son quizá las menos estudiadas hasta el momento, pero al mismo tiempo las más interesantes para la comprensión del fenómeno en su contexto social. Pueden distinguirse en ellas varios elementos comunes a todas las

respuestas con o frente a la brujería: la credulidad y el temor, ambas apoyadas en el efecto sugestivo que antes se reseñaba. El temor, en última instancia generado por la gran credibilidad existente aún en las sociedades del siglo XVIII sobre las capacidades maléficas y mágicas de las brujas, aderezado con el gran poder psicológico de los estados sugestivos, controlaba una de las actitudes más habituales de la comunidad frente a bruja: la cesión a las amenazas de la misma, que a su vez se traducía o se reflejaba en la prestación de servicios, la donación de bienes, la sumisión, petición de perdón y respeto hacia la persona ostentadora de tal poder sobrenatural.

Es importante destacar que esta credibilidad generaba también un recurso a la bruja, sobre todo cuando hablamos de magia curativa o amorosa, la utilización de sus artes o prácticas para finalidades o deseos propios muestra de la aceptación social de este tipo de prácticas, a las que se recurría. Todo ello daba lugar a la adquisición de un importante poder y autoridad de la persona señalada como sujeto social *anormal*, pero no siempre rechazado, ni mucho menos, como hemos podido comprobar.

Así pues, en lo que respecta a la reacción social frente a la bruja, es necesario considerar una doble realidad, una doble actitud o respuesta frente a las actividades mágicas o maléficas de estas personas. Aunque habitualmente sólo se ha tenido en cuenta la respuesta de rechazo, intolerancia o enfrentamiento, en los procesos inquisitoriales castellanos también ha podido observarse una aceptación, tolerancia e incluso integración social, por cuanto se recurre a estas personas en muchas ocasiones como si de un oficio se tratara, especialmente en el caso de la hechicería amorosa y la magia curativa. El recurso a estas personas y a su fama refleja cómo, pese a ser una práctica perseguida por las autoridades, era también una actividad tolerada socialmente, si bien dentro de unos límites que no siempre eran fáciles de conocer hasta que eran rebasados**.** Es por ello que podemos decir que, en la Castilla del siglo XVIII la integración y la exclusión social, al igual que la tolerancia e intolerancia, se presentan en relación con el fenómeno de la brujería como dos caras de una misma moneda, dos realidades que se entrecruzaban y entre las que no era difícil alternar. De este modo, es posible también comprender la perdurabilidad del fenómeno y, al mismo tiempo, su naturaleza como generador de conflicto.

Al mismo tiempo, esta respuesta social de tolerancia permite comprender el comportamiento de las personas acusadas por brujería: la permisividad hacia sus prácticas o imagen les facilitaba utilizar unos factores que en un primer momento jugaban en su contra para lograr su integración social y construirse una identidad con la que sortear esta

situación. Una vez adquirida la reputación de hechicera o bruja, por temor u "oficio" conseguían, al menos en un primer momento, la integración social. De este modo construían una imagen, una fama, en principio transgresora pero que en la situación de necesidad en que se encontraban, les permitía, precisamente, su supervivencia e integración.

Se trataba, sin embargo, de una forma de vida peligrosa pues las prácticas mágicas y supersticiosas se ubicaban en una situación de frágil equilibrio que en cualquier momento podía derivar en la segunda gran respuesta social frente a estas actividades: el rechazo y la intolerancia traducido en el enfrentamiento a la persona que ostentaba tal imagen o ejercía tales prácticas. Hemos podido conocer cómo este enfrentamiento a su vez revestía diferentes formas o distintas maneras de aplicarse. Por un lado, se ha podido comprobar la presencia del recurso a la violencia como método defensivo o bien en su función de instrucción, la cual, a su vez, podía ser: una violencia directa o real, bien verbal (mediante insultos, amenazas, etc.) o bien física (a través de golpes, palizas, etc.); o también una violencia simbólica, ejercida a través, por ejemplo, de la marginación, hasta el punto de intentar expulsar a la bruja del pueblo, y que, en última instancia, en todos los casos, implicaba un control social. Por otro lado, la segunda forma de represión que encontraba la sociedad frente a la bruja, como alternativa al uso de la violencia o incluso como último recurso después de haber ejercido la fuerza sin resultado corrector, se daba el recurso a la denuncia institucional, en este caso, el que aquí se está estudiando, la denuncia ante la Inquisición.

Esta es la última pieza a tener en cuenta en las relaciones de la bruja y su entorno y la reacción del mismo: la respuesta institucional. Lo que muestran los procesos inquisitoriales a este respecto es, por un lado, el predominio de una gran credulidad en el clero a nivel popular, especialmente con la gran cantidad de denuncias presentadas por los párrocos de las localidades en las que estas personas ostentaban la imagen de brujas o llevaban a cabo sus prácticas supuestamente mágicas. En contraposición con esta realidad, podemos encontrar una incredulidad, y una actitud mucho más cauta, en el trato de este tipo de acusaciones y procesos, con numerosas causas abiertas aún en una época tan tardía, pero una elevada cantidad de procesos suspensos, con escasez de sentencias, además no muy severas en contraste con otras épocas, contextos y escenarios de la Europa moderna. Para comprender esta cuestión, de nuevo ha sido imprescindible el análisis de los procesos que, al mismo tiempo, aporta el aspecto cualitativo referente a las propias reflexiones de inquisidores y calificadores en torno a las acusaciones vertidas contra estas

personas supuestamente relacionadas con la brujería, que se une al cuadro cuantitativo sobre el número de causas abiertas y conclusas.

En base a todas las razones expuestas, en términos generales, puede aludirse al frágil equilibrio entre aceptación y rechazo, entre tolerancia e intolerancia, entre integración y enfrentamiento, que existía entre la bruja y su entorno. Socialmente resultaba tan tentador y útil como peligroso presentarse o ser presentado como brujo, pues podía implicar –y para muchos de los acusados de estos procesos inquisitoriales así fue– que el temor infundado, la sospecha de engaño o un resultado no deseado en la ejecución de estas prácticas, podía ser motivo para que la comunidad cambiara de actitud desde la tolerancia y recurrencia hacia la denuncia institucional. Era este ámbito institucional, en este caso el inquisitorial, el que también, en ocasiones, terminaba reprimiendo este tipo de prácticas consideradas heréticas, pero aún muy presente en la realidad cotidiana del siglo XVIII castellano como solución a los problemas cotidianos y vehículo de consecución de anhelos de diferente naturaleza. Si bien es cierto que esta represión institucional revistió una menor dureza que en épocas pasadas, lo que denotaría un cambio en actitud desde la cultura hegemónica frente a la resiliencia de estas creencias supersticiosas en la cultura popular.

Esta vertiente no ha sido tan habitualmente investigada y pretendemos con esta investigación abrir una vía hacia este tipo de planteamientos, pues no aparecen reacciones uniformes de rechazo, exclusión o intolerancia frente a esos fenómenos, sino maleables, móviles entre la aceptación y tolerancia, que se producían en la medida en que la actitud que transigía la norma reportaba un beneficio a la comunidad y la consideración de intolerante en el momento en que se mostraba un perjuicio o peligro para todos o parte de la misma. Una cuestión en íntima relación con la construcción de la imagen de la bruja, la utilización por parte de la misma y la pervivencia del fenómeno.

La complejidad en la percepción de las imágenes y realidades en torno a la brujería denota la necesidad de profundización en este tipo de análisis que, desde nuevos puntos de vista, parte de ellos explorados en esta Tesis Doctoral, permiten adentrarnos en las múltiples formas y lenguajes de la brujería, o más bien *brujerías* de hombres y mujeres, pues lejos de tratarse de un fenómeno bien delimitado y definido, revestía un complejo semántico multifacético. El siglo XVIII, gran olvidado en la historia de la brujería, esconde aún numerosas incógnitas que desentrañar en futuras investigaciones sobre un fenómeno que pervivía, participaba e influía activa e intensamente en unos espacios

populares en los que la creencia en la magia formaba parte importante de las vivencias, anhelos, deseos, necesidades y relaciones de la vida cotidiana.

FUENTES MANUSCRITAS

1. Archivo Histórico Nacional

Sección Inquisición:

- Legajo 82:

  Expedientes: 5, 9, 13, 15, 16, 20, 21
- Legajo 83:

  Expedientes: 1, 2, 5, 6, 8, 12
- Legajo 84:

  Expediente 14
- Legajo 85

  Expedientes: 4, 7, 8, 11, 12, 14
- Legajo 86:

  Expedientes: 2, 5,10, 12, 13, 14, 20, 23
- Legajo 87

  Expedientes: 1, 2, 9, 11, 14, 19
- Legajo 88:

  Expedientes: 6, 10, 12, 16
- Legajo 89:

  Expedientes: 4, 5, 11, 14
- Legajo 90:

  Expedientes: 4, 10, 15
- Legajo 91

  Expedientes: 2, 16
- Legajo 92

  Expediente: 2, 9, 10, 14, 17, 23
- Legajo 93

  Expediente: 4, 5, 11
- Legajo 94:

  Expediente: 3, 4, 16
- Legajo 95

  Expedientes: 1, 4, 5, 6, 15
- Legajo 96

  Expedientes: 1, 2, 3, 8, 9, 14, 15
- Legajo 97:

  Expedientes: 1, 6, 9, 13, 15

- Legajo 115

  Expediente 3
- Legajo 1680

  Expediente 3
- Legajo 1867

  Expedientes: 8, 16
- Legajo 1868

  Expediente 4
- Legajo 1869

  Expedientes: 38, 44
- Legajo 2134

  Expediente 10
- Legajo 3736

  Expediente 44

2. Archivo Diocesano de Cuenca

- Legajo 560

  Expedientes: 6968, 6969, 6970
- Legajo 562

  Expedientes: 6979, 6981
- Legajo 563

  Expedientes: 6989, 6990
- Legajo 564

  Expediente 7008
- Legajo 565

  Expediente 7013
- Legajo 566

  Expediente 7014
- Legajo 567

  Expedientes: 7021, 7022, 7025
- Legajo 586

  Expediente 7135
- Legajo 589

Expedientes: 7164, 7167

- Legajo 590

  Expedientes: 7165, 7169, 7175

- Legajo 592

  Expediente 7182

- Legajo 593

  Expediente 7183

- Legajo 595

  Expediente 7198, 7199

- Legajo 598

  Expediente 7165, 7116

- Legajo 599

  Expedientes: 7223, 7225, 7230

- Legajo 600

  Expedientes: 7233, 7234, 7235

- Legajo 601

  Expedientes: 7251, 7251bis, 7252bis, 7253, 7259

- Legajo 602

  Expediente 7273-4

- Legajo 603

  Expedientes: 7280, 7287, 7287bis

- Legajo 604

  Expedientes: 7290, 7291, 7292, 7293

- Legajo 605

  Expediente 7297

- Legajo 606

  Expedientes: 7302, 7303

- Legajo 608

  Expediente 7337

- Legajo 609

  Expediente 7343

- Legajo 611

  Expediente 7378

- Legajo 612

  Expedientes: 7391, 7399
- Legajo 614

  Expedientes: 7415, 7415bis, 7416, 7422
- Legajo 615

  Expedientes: 7430, 7431, 7435
- Legajo 616

  Expediente 7435ter, 7435A
- Legajo 617

  Expedientes: 7444, 7458
- Legajo 618

  Expedientes: 7461, 7462, 7463, 7469
- Legajo 619

  Expedientes 7484
- Legajo 620

  Expedientes: 7491, 7492
- Legajo 621

  Expediente 7502
- Legajo 622

  Expedientes: 7519, 7520
- Legajo 623

  Expediente 7539
- Legajo 624

  Expedientes: 7562, 7563, 7564, 7566, 7579, 7580
- Legajo 625

  Expediente 7235
- Legajo 626

  Expediente 7604, 7616
- Legajo 630

  Expediente 7677
- Legajo 631

  Expedientes: 7696, 7697
- Legajo 736

Expediente 1375

- Legajo 737

  Expedientes: 1408, 1412, 1415

- Legajo 738

  Expediente 1426

- Legajo 739

  Expedientes: 1457, 1465

- Legajo 740

  Expedientes: 1471, 1473, 1475, 1481, 1482, 1483, 1491

- Legajo 741

  Expedientes: 1500, 1506, 1513

- Legajo 742

  Expedientes: 1525, 1562

- Legajo 743

  Expediente 1570

- Legajo 744

  Expedientes: 1596, 1598

- Legajo 745

  Expediente 1616

FUENTES IMPRESAS

CASTAÑEGA, M.: *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Madrid, Edición de Agustín de Amezúa, 1946 (1529)

CHARLES LEA, H.: *Materials toward a History of Witchcraft Cases*, 1648-1706, New York, Scribner´s, 1914

CIRUELO, P.: *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Madrid, Colección de Joyas Bibliográficas, 1952 (1538)

FRAZER, J.G.: *La rama dorada: magia y religión*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1995 (1890)

GRIMM, J.: *Deutsche Mythologie*, La Vergne, Lighnight Source, 2008 (1835)

KRAMER, H. y SPRENGER, J.: *Malleus maleficarum. El Martillo de las Brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, Valladolid, Maxtor, 2004 (1487)

LINCOLN BURR, G.: *Narratives of the Witchcraft Cases*, 1648-1706, Scribner's, New York, 1914

MICHELET, J.: *La bruja* (Ed. facsímil de la obra de 1886), Maxtor, Valladolid, 2014 (1886)

RÍO, M.*: La magia demoníaca*, Madrid, Hiperión, 1991 (1624)

SUMMERS, M.: *The history of witchcraft and demonology*, Mineola, Dover Publications, 2007 (1926)

VALENCIA, P.: "Acerca de los cuentos de las brujas. Discurso de Pedro de Valencia dirigido al Illmo. Sr Don Bernardo de Sandoval y Rojas", en P. VALENCIA, *Obras*

completas, VII. Discurso acerca de los cuentos de brujas, León, Universidad, 1997 (1610)

VV.AA, *Diccionario de Autoridades. Real Academia Española.* Madrid, 1726-1739 (versión online: http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-anteriores-1726-1996/diccionario-de-autoridades 15/08/2014)

BIBLIOGRAFIA

AGÚNDEZ, L.: "Demonios, vecinos y cultura popular en el siglo XVIII: las brujas de Pámanes", en MANTECÓN, T.A (Dir.) *Bajtín y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate,* Santander, Publican, 2008, pp. 257-282

ALAMILLOS, R.: *Hechicería en Andalucía en la Edad Moderna. Discursos y prácticas en torno a la superstición en el siglo XVIII,* Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones, 2015

ALAMILLOS ÁLVAREZ, R.: "Las hechiceras de Montilla: saber marginal y transmisión oral del conocimiento en el siglo XVI" en *Investigaciones Históricas*, 34, 2014, pp. 13-26

ALYAGON DARR, O.: *Marks of an Absolute Witch. Evidentiary Dilemmas in Early Modern England*, Farnham, Surrey, Ashgate, 2011

AMELANG, J. S. y TAUSIET, M.: *El Diablo en la Edad moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004

AMELANG, J.S.: "Invitación al aquelarre: ¿hacia dónde va la historia de la brujería?, en *Edad de Oro,* 27, 2008, pp. 29-45

AMELANG, James S.: "Actitudes populares hacia la familia en la Europa moderna: la evidencia autobiográfica" en CHACÓN JIMÉNEZ, F., HERNÁNDEZ FRANCO, J. y

PEÑAFIEL RAMÓN, A. (eds.): *Familia, grupos sociales y mujer en España (siglos XV-XIX).* Murcia, Universidad de Murcia. Seminario Familia y élite de poder en el reino de Murcia. Siglos XV-XIX, 1991, pp. 137-147

AMEZCUA MARTÍNEZ, M.: "Brujas, visionarias y adivinas" en RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coord.), *El diablo, las brujas y su mundo. Homenaje a Julio Caro Baroja*, Sevilla, Signatura Demos, 2000, pp. 117-134

AMORÓS, J.L.: *Brujas, médicos y el Santo Oficio: Menorca en la época del rey hechizado*, Mahón, Torre del Puerto, 1990

ANKARLOO, B., CLARK, S., MONTER, E.W.: "Witchcraft and the mediterranean Inquisitions", en ANKARLOO, B., CLARK, S. (eds), *Witchcraft and magic in Europe*, vol. 4, Pennsylvania University Press, 2002, pp. 44-49

ANKARLOO, B. y CLARK, S.: *Witchcraft and Magic in Europe, Vol. 5: The Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Pennsylvania University Press, 2002

ANKARLOO, B. y HENNINGSEN, G.: *Early Modern european witchcraft: centres and peripheries*, Claredom Press, 1993

ARIÈS, P. y DUBY G. (eds.): *Historia de la vida privada*, 5 vols, Madrid, Taurus, 1985-1987

ARIÈS, P.: *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Tauros, 1987

ARMENGOL, A. "Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico", *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 6, vol.3, 2002

ARNOULD, C.: *Histoire de la sorcellerie en Occident*, París, Tallandier, 1992

AZURMENDI, M.: *Las brujas de Zugarramurdi. La historia del aquelarre y la Inquisición*, Almuzarra, 2016

AZURMENDI, M.: "A vueltas con el término "aquelarre"", en *Revista internacional de los estudios vascos,* 9, 2012, pp. 42-53

AZURMENDI, M.: "La invención de la brujería como aquelarre", *Bitarte. Revista cuatrimestral de humanidades,* 4, 1995, pp. 15-37

BACIGALUPO, A. M.: "The creation of a mapuche sorcerer: sexual ambivalence, the commodification of knowledge, and the coveting of wealth", en *Journal of Anthropological Research,* vol. 61, 3, 2005, pp. 317-336

BARREIRO, B.: *Brujos y astrólogos de la Inquisición de Galicia y el famoso libro de San Cipriano,* Valladolid, Maxtor, 2012

BARRY, J.: *Witchcraft and Demonology in South-West England, 1640-1789*, Basingstoke Hamps, Palgrave Macmillan, 2012

BENNASSAR, B.: *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Crítica, 1981

BETHENCOURT, F.: *La Inquisición en la época moderna: España, Portugal e Italia, siglos XV-XIX,* Madrid, 1999.

BEVER, E.: *The realities of witchcraft and popular magic in Early Modern Europe: Culture, cognition and everyday life*, Reino Unido, Macmillan, 2008

BEVER, E.: "Witchcraft, female aggression, and power in the Early Modern community", en *Journal of Social History*, 35-4, 2002, pp. 955-988

BLAZQUEZ MIGUEL, J.: *Judíos, herejes y brujos: el Tribunal de Corte (1650-1820),* Toledo, Arcano, 1990

BLÁZQUEZ MIGUEL, J.: *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España,* Toledo, Editorial Arcano, 1989

BLÁZQUEZ MIGUEL, J., *San Clemente y la Inquisición de Cuenca,* San Clemente, Excelentísimo Ayuntamiento de San Clemente, 1988

BLÁZQUEZ MIGUEL, J.: "Superstición, magia y brujería en Toledo" en *I Congreso de Toledo mágico y Heterodoxo*, Toledo, Caja de Toledo, 1988, pp. 25-47

BLÁZQUEZ MIGUEL, J.: *Hechicería y superstición en Castilla-La Mancha*, Toledo, Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1985

BLECOURT, W.: "The making of the female witch", en *Gender & History,* 12, 2000, pp. 289-90

BECOURT, W. y DAVIES, O. (eds): *Witchcraft Continued: Popular Magic in Modern Europe*, Manchester: Manchester University Press, 2004

BOLUFER, M. (Dir.): *Mujeres y modernización: estrategias culturales y prácticas sociales (XVIII-XX),* Madrid, Instituto de la mujer, 2008

BOLUFER, M.: "Identidad individual y vínculos sociales en el Antiguo Régimen: algunas reflexiones", en DAVIS, C. (Coord.), *El otro, el mismo, biografía y autobiografía en Europa (XVIII-XX),* 2005, pp. 131-140

BOLUFER PERUGA, M.: "Representaciones y prácticas de vida: las mujeres en España a finales del siglo XVIII", en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo: Revista del Grupo de Estudios del siglo XVIII,* 11, 2003, pp. 3-34

BOLUFER PERUGA, M.: "Lo íntimo, lo doméstico y lo público: representaciones sociales y estilos de vida en la España ilustrada", en *Studia historica. Historia moderna,* 19, pp. 85-116

BOLUFER PERUGA, M.: "Ciencia, reforma social y construcción de identidades sexuales: la naturaleza femenina en los textos médicos del siglo XVIII", en *Cuadernos*

de Ilustración y Romanticismo. Revista del grupo de Estudios del siglo XVIII, 4-5, 1997, pp. 21-39

BOLUFER PERUGA, M.: "La construcción de identidad femenina. Reformismo e Ilustración, en *Studis: Revista de Historia moderna,* 21, 1995, pp. 149-265

BOLUFER PERUGA, M.: "Actitudes y discursos sobre la maternidad en la España del siglo XVIII: la cuestión de la lactancia", en *Historia social,* 14, 1992, pp. 3-24

BOMBIN PÉREZ, A.: *La Inquisición en el País Vasco. El tribunal de Logroño (1570-1610*), Bilbao, Universidad del País Vasco, 1997

BOSTRIDGE, I.: *Witchcraft and its Transformations, c. 1650- c. 1750,* Oxford, Clarendon, 1997

BRESLAW, E. G.: *Tituba, reluctant witch of Salem: devilish indians and puritan fantasies,* New York, New York University Press, 1996

BRIGGS, R.: *The Witches of Lorraine,* New York, Oxford University Press, 2007

BRIGGS, R.: "By the strength of fancie: witchcraft and the Early Modern imagination", en *Folklore,* 115, 2004, pp. 259-272

BRIGGS, R.: *Witches and Neighbours*: *The Social and Cultural Context of European Witchcraft,* Nueva York, Penguin Readers, 1996

BROEDEL H. P.: *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft,* Manchester, Manchester University Press, 2003

BRULÉ, A.: *Sorcellerie et emprise démoniaque à Metz et au Pays messin,* Paris, L'Harmattan, 2006

BUITRAGO GONZALEZ, J.L.: "El estereotipo de bruja en el Madrid del siglo XVII", en *Revista de Inquisición. Intolerancia y derechos humanos,* 21, pp. 119-134

BURKE, P.: *La cultura popular en la Europa moderna*, Barcelona, Altaya,1996

BURKE, P.: *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza, 1991

BURKE, P.: "De la historia cultural a las historias de las culturas" en *Edades: Revistas de Historia*, 4, 1988, pp. 8-22

BUSHAWAY, B.: "'Tacit, Unsuspected, but still Implicit Faith': Alternative Belief in Nineteenth-Century Rural England", en HARRIS, T. (ed.), *Popular Culture in England, c. 1500-1850*, New York, St. Martin's, 1995, pp. 189-215

CABRÉ, M. y ORTIZ, T.: *Sanadoras, matronas y médicas en Europa. Siglos XII al XX*, Barcelona, Icaria, 2001

CAMPAGNE, F. A., *Homo catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid, Miño y Dávila Editores, 2002

CAMPAGNE, F.A.: *Strix Hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009

CARO BAROJA, J.: "Procesos y causa por brujería y testificaciones infantiles", en *Eguzkilore: Cuaderno del instituto vasco de criminología*, 9, 1996, pp. 61-77

CARO BAROJA, J.: *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Istmo, 1992, 2 vols

CARO BAROJA, J.: "Magia y estilización literaria. Un hechicero morisco: Román Ramírez (Realidad y ficción en su derredor)", en *Vidas mágicas e Inquisición*, vol. I., Barcelona, Círculo de Lectores, 1990, p. 334

CARO BAROJA, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid, 1985

CARO BAROJA, J.: *Brujería vasca*, San Sebastián, Txertoa, 1982

CARO BAROJA, J: *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1967

CASEDA TESERA, J.: "Brujas e Inquisición en Calahorra", *Kalakorikos: Revista para el estudio, defensa, protección y divulgación del patrimonio histórico, artístico y cultural de Calahorra y su entorno,* 12, 2007, pp. 301-310

CEBALLOS GÓMEZ, D.: *Hechicería, brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada (un duelo de imaginarios,* Medellín, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1995

CHACÓN JIMENEZ, F. Y MÉNDEZ VÁZQUEZ, J.: "Miradas sobre el matrimonio en la España del último tercio del siglo XVIII", en *Cuadernos de Historia moderna*, 2007, 32, pp. 61-85

CLARK, S.: *Thinking with demons: The idea of witchcraft in Early Modern Europe*, New York, Oxford University Press, 1999

CLARK, S.: "Inversion, misrule and the meaning of witchcraft", en *Past and Present,* vol. 87, 1, pp. 98-127

CONTRERAS, J.: "Estructura de la actividad procesal del Santo Oficio", en ESCANDELL BONET, B. y PÉREZ VILLANUEVA, J. (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. 2, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993

CONTRERAS, J.: *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia: 1560.1700: poder, sociedad y cultura,* Madrid, Akal, 1982

CONTRERAS, J.: "Las causas de la fe en la Inquisición de Galicia: 1560-1700", en PÉREZ VILLANUEVA, J. (coord.) *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes,* 1980, pp. 355-371

CORONAS TEJADA, L.: “Brujos y hechiceros: dos actitudes”, en DESAMPARADOS MARTÍNEZ SAN PEDRO, M. (Coord.), *Los marginados en el mundo medieval y moderno*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2000, pp. 238-249

CORONAS TEJADA, L.: *La Inquisición en Jaén,* Granada, Universidad de Granada, 1990

CUEVAS TORRESANO, M. L.: "Inquisición y Hechicería. Los procesos Inquisitoriales en el Tribunal de Toledo durante la Primera Mitad del siglo XVII", en *Anales Toledanos,* 13, 1980, p. 25-93

DAVIES, O. y BLÉCOURT, W. (eds.): *Beyond the Witch Trials: Witchcraft and Magic in Enlightenment Europe*, Manchester: Manchester University Press, 2004

DAVIES, O. y BLÉCOURT, W. (eds.): *Witchcraft Continued: Popular Magic in Modern Europe*, Manchester, Manchester University Press, 2004

DAVIES, O.: *Cunning-Folk: Popular Magic in English History*, London, Hambledon Press, 2003

DAVIES, O.: *Witchcraft, Magic, and Culture, 1736-1951*, Manchester, Manchester University Press, 1999

DAVIES, O: "Urbanization and the Decline of Witchcraft: An Examination of London", en *Journal of Social History*, vol. 30, nº 3, 1997, pp. 597-617

DAVISON, L. S. y WARD, J. O. (eds.): *The Sorcery Trial of Alice Kyteler*, Ashville (N.C.), Pegasus Press, 2004

DEDIEU, J. P.: *L´administration de la foi. L´inquisition de Tolède (XVI-XVIII siècle),* Madrid, Casa Velázquez, 1992

DEDIEU, J. P.: “Denunciar-denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva en los siglos XVI-XVII”, *Revista de la Inquisición,* 2, 1992, pp. 95-108

DEDIEU, J.P.: "El Tribunal de la Inquisición, ¿encarnación de la intolerancia?", en MARTÍNEZ, E. Y PAZZIS, M. (Coords), *Dogmatismo e intolerancia,* Editorial Actas, 1997

DELUMEAU, J.: *El catolicismo de Lutero a Voltaire,* Barcelona, Labor,1973

DELUMEAU, J.: *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 2012

DEMOS, J.: *Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture of Early New England",* New York, Oxford University Press, 2004

DÍAZ MIGOYO, G.: "Memoria y fama de Román Ramírez", en DOMÍNGUEZ MATITO, F. Y LOBATO LÓPEZ. M. B. (coords), *Memoria de la palabra: Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro, Burgos-La Rioja 15-19 de julio 2002*, Vol. 1, 2004, p. 43

DILLINGER, J.: *'Evil People'. A Comparative Study of Witch Ghunts in Swabian Austria and the Electorate of Trier*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2009

DIOCHON, N. e IGLESIAS, C.: "E mas son de las mujeres viejas e pobres que tienen recurso al demonio": el estereotipo de la vieja bruja. Entre demonología y literatura", en *Crisoladas,* 3, 2011, pp. 111-149

DURRANT, J.: *Witchcraft, Gender and Society in Early Modern Germany*, Leiden, Brill, 2007

EVANS-PRITCHARD, E. E.: *Brujería, magia y oráculos entre los Azande,* Barcelona, Anagrama, 1976

ESTORPAÑAN, C.: *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla La Nueva. Tribunales de Toledo y Cuenca. Aportación a la historia de la Inquisición Española*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942

FAJARDO SPÍNOLA, F.T.: *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad moderna*, Las Palmas, Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1992

FERNÁNDEZ JUAREZ, G.: *Maleficios corporales: Posesión, hechicería y chamanismo en España y América, siglos XVI-XXI*, Quito, Abya-Yala, 2011

FLANDRÍN, J.L.: *Los orígenes de la familia moderna*, Barcelona, Crítica, 1979

FRANKFURTER, D.: *Evil Incarnate. Rumors of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse in History*, Princeton, Princeton University Press, 2006

GARCÍA BALLESTER, L: *Los moriscos y la medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI,* Barcelona, Labor, 1984

GARCÍA CÁRCEL, R. y MORENO MARTÍNEZ, D.: "La Inquisición y el debate sobre la tolerancia en Europa en el siglo XVIII", en *Bulletin hispanique,* 2002, 104-1, pp. 195-213

GARCÍA CÁRCEL, R. y MORENO MARTÍNEZ, D.: *Inquisición. Historia crítica*, Madrid, Temas de Hoy, 2000

GARCÍA CÁRCEL, R: "Tolerancia e intolerancia. Viejas y nuevas inquisiciones", FEROS, A. y CHARTIER, R (Coords), *Europa, América y el mundo: tiempos históricos*, 2006, pp. 85-102

GARCÍA CÁRCEL, R.: "La brujería en España: ¿brujería o brujerías?, en *Historia 16*, 80, 1982, pp. 54-61

GARCÍA CÁRCEL, R.: "El modelo mediterráneo de brujería" en *Annuario dell´Istituto Storico Italiano per l´Età Moderna e Contemporanea*, vol. 37-38, 1985-1986, pp. 245-257

GARCÍA IVARS, F.: *La represión en el Tribunal Inquisitorial de Granada. 1550-1819*, Madrid, Akal, 1991

GARI LACRUZ, A.: *Brujería e Inquisición en Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII,* Aragón, Diputación General de Aragón, 1991

GARI LACRUZ, A.: "La historia de la brujería en Aragón", en *Culturas mágicas: magia y simbolismo en la literatura y la cultura hispánicas*, 2007, pp. 121-147

GARI LACRUZ, A.: "Brujería en los Pirineos (siglos XIII al XVIII). Aproximación a su historia", en *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 42, 85, 2010, pp. 317-154

GARI LACRUZ, A.: "Los aquelarres en Aragón según los documentos y la tradición oral", en *Temas de antropología aragonesa,* 4, 1993, pp. 241-261

GARI LACRUZ, A.: "La posesión demoníaca en el Pirineo aragonés", en *Revista internacional de los estudios vascos,* 9, 2012, pp. 158-200

GASKILL, M. "Witchcraft and power in Early Modern England: The Case of Margaret Moore", en LEVACK, B. P. (ed.), *New Perspectives on Witchcraft, Magic, and Demonology*, vol. 3, New York, Taylor & Francis, 2001, pp. 301-323

GASKILL, M.: *Hellish Nell: Last of Britain's Witches*, London, Fourth Estate, 2001

GIBBS, J.: "La inquisición y el problema de las brujas en 1526", en POLUSSEN, N. y SÁNCHEZ ROMERALO, J (Coords), *Actas del Segundo Congreso Internacional de Hispanistas*, Madrid, 1967, pp. 331-339

GINZBURG, C.: *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII,* Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2005

GINZBURG, C.: *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI,* Barcelona, Muchnik, 1996

GINZBURG, C.: *El juez y el historiador. Acotaciones al margen el caso Sofri*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1993

GINZBURG, C.: *Mitos, emblemas e indicios*, Gedisa, 1989

GÓMEZ ALONSO, M: "La hechicera en la Castilla del siglo XVII como epicentro de (in)tolerancia », en *Actas de la XIV Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Zaragoza, 2017.

GÓMEZ ALONSO, M.: "Brujería y construcción de una fama y honor ambivalente en la Castilla del siglo XVIII", en *Clío & Crimen,* 13, 2016, pp. 163-190.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A.: "La mujer en las imágenes y las acusaciones de brujería. Reflexiones metodológicas", en *Dossiers Feministes,* 13, 2009, pp. 75-87

GONZÁLEZ PALENCIA, A.: "El curandero morisco del siglo XVI, Román Ramírez", en *Historias y leyendas. Estudios literarios*, CSIC, Madrid, 1942, p. 217

GRANJEL, L.S.: *El ejercicio de la medicina en la sociedad española del siglo XVII,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1971.

GREEN, M.: "Witchcraft Suppression Practices and Movements", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 39, 1997, pp. 319-345

GRIFFITHS, N.: "Popular Religious Scepticism and Religious Idiosyncracy in Post-Tridentine Cuenca", en TWOMEY, L. et al (ed.), *Faith and Fanaticism: Religious Fervour in Early Modern Spain,* Aldershot Hamps, Ashgate, 1997, pp. 95-126

HENNINGSEN, G.: *El abogado de las brujas: brujería vasca e inquisición española*, Madrid, Alianza, 2010

HENNINGSEN, G.: "La epidemia onírica" en RAMALLE GÓMARA, Enrique, y AZURMENDI JINCHAUSTI, M., (eds.), *Inquisición y brujería. El auto de fe de Logroño de 1610*, La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 2010, pp. 27-29.

HENNINGSEN, G.: “Los niños-brujos” en RAMALLE GÓMARA, Enrique, y AZURMENDI JINCHAUSTI, M. (eds.), *Inquisición y brujería. El auto de fe de Logroño de 1610*, La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 2010, pp.29-31

HENNINGSEN, G.: “El invento de la palabra aquelarre”, en *Historia y humanismo. Estudios en honor del profesor Dr. Valentín Vázquez de Prada,* vol. 1, Pamplona, 2000, pp. 351-359

HENNINGSEN, G.: “El mayor proceso de la historia. Navarra (1609-1614)” en *Historia 16*, 80, 1982, pp.46-54.

HENNINGSEN: “Alonso de Salazar Frías: ese famoso inquisidor desconocido” en GUTIÉRREZ ESTEVE, Manuel, CID MARTÍNEZ, J. A., CARREIRA, A. (coords.), *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1978, pp. 581-586.

HERNÁNDEZ BERMEJO, M. A y TESTÓN NÚÑEZ, I.: “Magia y superstición en Extremadura” en *Antropología Cultural en Extremadura. I Jornadas de cultura popular,* Mérida, Asamblea de Extremadura, 1989, pp. 151-161

HERNÁNDEZ BERMEJO, M. A, y SANTILLANA PÉREZ, M.: “La hechicería en el siglo XVIII. El tribunal de Llerena” en *Norba. Revista de Historia*, vol. 16, 1996-2003, pp. 495-512

HERNÁNDEZ BERMEJO, M. A.: “La hechicería en el siglo XVIII. El tribunal de Llerena” en *Norba. Revista de Historia*, vol. 16, 1996-2003, pp. 495-512

HUTTON, R.: “Anthropological and historical approaches to Witchcraft: Potential for a new collaboration?”, en *The Historical Journal*, vol. 47, 2, 2004, pp. 413-434

JOHNSTONE, N.: *The Devil and Demonism in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006

IDOATE, F.: *La brujería*, Pamplona, 1983

IDOATE, F.: “Un proceso de brujería en Burgui”, en *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 7, 20, 1975, pp. 225-276

IDOATE, F.: “Brujos y brujas” en *Rincones de la Historia de Navarra: Tomo III*, Pamplona, 1966, pp. 665-680

IDOATE, F.: “El señor de Andureza y los brujos” en *El Señorío de Sarriá*, Pamplona, 1959, pp. 285-290

JONES, W.R.: “Abracadabra. Sorcery and witchcraft in European History », en *The History Teacher*, Vol. 5, 1, 1971

JORDEN, E., y GLOVER CASE, M.: *Witchcraft and Hysteria in Elizabethan London*, London and New York, Tavistock, 1991

KAMEN, H.: *La Inquisición Española: una revision histórica*, Barcelona, Crítica, 1999

KIVELSON, V. A.: “Male witches and gendered categories in seventeenthcentury Russia” en *Comparative studies in society and history* vol. 45, 2003, pp. 606-631.

LARA MARTÍNEZ, M.: *Brujas, magos e incrédulos en la España del Siglo de Oro. Microhistoria cultural de ciudades encantadas*, Cuenca, Aldebarán Ediciones, 2013

LEA, C.H.: *Historia de la Inquisición española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983

LEINWEBER, D. W.: Witchcraft and Lamiae en “The Golden As”, en *Folklore*, 105, 1994, pp. 77-82

LEVACK, B. P. (ed.): *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 2013

LEVACK, B.P. (ed.): *New Perspectives on Witchcraft, Magic, and Demonology,* vol. 3, New York, Taylor & Francis, 2001

LEVACK, B. P.: *La caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1995

LISÓN TOLOSANA, C.: *Las brujas en la Historia de España,* Madrid, Temas de Hoy, 1992

LISÓN TOLOSANA, C.: *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia,* Madrid, Akal, 2004

LLEWELLYN BARSTOW, A.: *Witchcraze: a new history of the European witch hunts,* San Francisco, Pandora Books, 1994

LÓPEZ PICHER, M.: *Magia y sociedad en Castilla en el siglo XVII,* Madrid, Instituto escurialenses de investigaciones históricas y artísticas, 2016

LÓPEZ PIÑERO, J. M.: *Ciencia y Técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII,* Barcelona, Labor, 1979

MACFARLANE, A.: *Witchcraft in Tudor and Stuart England: a regional and comparative study,* Illinois, Prospect Heights, 1970

MANTECÓN MOVELLÁN, T. A., *España en tiempos de la Ilustración. Los desafíos del siglo XVIII,* Madrid, Alianza Editorial, 2013

MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: "Cencerradas, cultura moral campesina y disciplinamiento social en la España del Antiguo Régimen", en *Mundo Agrario: Revista de estudios rurales,* 27, 2013, 29 pp.

MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. y TORRES ARCE, M.: "Hogueras, demonios y brujas: significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax", en *Clío y Crimen,* 8, 2011, pp.247-288

MANTECÓN MOVELLÁN, T.A.: "Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas", en *Revista de Historia Social y de las Mentalidades,* 2-14, 2011, pp. 263-295

MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: (ed.), *Bajtín y la historia de la cultura popular, Cuarenta años de debate,* Santander, Universidad de Cantabria, 2008

MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: *La muerte de Antonia Isabel Sánchez: tiranía y escándalo en una sociedad rural del Norte español en el Antiguo Régimen,* Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1998

MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural del Antiguo Régimen,* Santander, Fundación Marcelino Botín, 1997

MARTÍN SOTO, R.: *Magia y vida cotidiana. Andalucía, siglos XVI-XVIII,* Sevilla, Renacimiento, 2008

MARTÍN SOTO, R.: *Magia e Inquisición en el antiguo Reino de Granada,* Málaga, Arguval, 2000

MARTÍNEZ RUIZ, E.: "Algunas reflexiones sobre la Santa Hermandad", en *Cuadernos de Historia Moderna,* 13, 1992, pp. 91-107

MARTÍNEZ, E. y PAZZIS, M.: *Dogmatismo e intolerancia,* Madrid, Instituciones de la España Moderna, Actas, 1997

MARWICK, M. (ed.): *Witchcraft and Sorcery,* Harmondsworth, Penguin, 1970

MAXWELL-STUART, G.: *An Abundance of Witches: The Great Scottish Witch-Hunt,* Stroud, Tempus, 2005

MEDWAY, G.: *Lure of the Sinister: The Unnatural History of Satanism,* New York, New York University Press, 2001

MENDIETA, E.: "The role of language in accusations of witchcraft in Sixteenth and Seventeenth-Century-Spain", en *International Journal of Society, Culture and Languages,* 2017, pp. 105-118

MEREU, I.: *Historia de la intolerancia en Europa,* Barcelona, Paidós, 2003

MIER PÉREZ, E.: *Anotaciones sobre la Inquisición en Cantabria: paráfrasis documental sobre la brujería,* Torrelavega, Natividad, 1999

MONCÓ REBOLLO, B.: "Demonios y mujeres: Historia de una transgresión" en TAUSIET, M. y AMELANG, J. S., *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2004, pp. 187-210

MONTER, W.: *A Bewitched Duchy: Lorraine and its Dukes, 1477-1736*, Genève, Droz, 2007

MORENO, D.: "Magical lives: Daily Practices and Intellectual discourses in "Enchanted Catalonia" during the Early Modern Era", en EDWARDS, K. A (ed.), *Everyday Magic in Early Modern Europe,* Ashgate, Burlington, 2015, pp. 11-34

MORENO, D.: "La discrecionalidad de un inquisidor. Francisco Vaca, ¿el primer abogado de las brujas?, en *Revista internacional de estudios vascos,* 9, 2012, pp. 202-214

MORENO, D.: "La construcción del mito de la Inquisición: el Santo Oficio como icono universal de la intolerancia", en *Andalucía en la historia,* 39, 2013, 8 pp.

MORENO, D.: "Las estrategias inquisitoriales ante la brujería en la Cataluña de 1548", en *Profesor Nazario González: una historia abierta*, 1998, pp. 39-47

MORGADO GARCÍA, A.: *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1999

MUCHEMBLED, R.: *Historia del Diablo: siglos XII al XX*, Madrid, Cátedra, 2004

MUCHEMBLED, R.: “Satanic myths and cultural reality” en ANKARLOO, B. y HENNINGSEN, G., (ed.), *Early modern European witchcraft. Centres and peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1993

MURRAY, M.: *El culto de brujería en Europa occidental*, Barcelona, Labor, 1978

NUÑEZ ROLDÁN, F.: “Hechicería e Inquisición en la Andalucía moderna” en *El diablo, las brujas y su mundo: Homenaje a Julio Caro Baroja*, Sevilla, Signatura Demos, 2000, pp. 49-65

OSTER, E.: “Witchcraft, weather and economic growth in Renaissance Europe”, en *Journal of Economic Perspectives*, vol.1, 18, 2004, pp. 215-228

OSTLING, M.: *Between the Devil and the Host: Imagining Witchcraft in Early Modern Poland*, New York, Oxford University Press, 2012

PANIAGUA, C.: “Psicología de la brujería”, en *Ars Medica. Revista de Humanidades*, 2, 2003, pp. 160-171

PANIZO, I.: “Aproximación a la documentación judicial conservada en el Archivo Histórico Nacional”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, 39, 2014, pp. 255-275

PARKIN, S.: “Witchcraft, women's honour and customary law in Early Modern Wales”, *Social History*, vol. 31, 3, 2006, pp. 295-318

PEDRÓS CIURANA, M. L.: “Estafadores y crédulos: la Inquisición valenciana ante la superstición a principios del siglo XVIII” en *Estudis*, 34, 2008, pp. 303-319

PEÑA DÍAZ, M.: *Andalucía: Inquisición y varia historia*, Universidad de Huelva, Huelva, 2013

PEREZAGUA DELGADO, J.: *El tribunal de la Santa Inquisición de Toledo: breve historia de la Inquisición en España*, Toledo, Covarrubias, 2008

PÉREZ, J.: *Historia de la brujería en España*, Madrid, Espasa, 2010.

PÉREZ MOREDA, V. y REHER, D. S.: "La población urbana española entre los siglos XVI y XVIII. Una perspectiva demográfica", en FORTEA PÉREZ, J.I. (Ed.), *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla. Siglos XVI-XVIII),* Universidad de Cantabria, 1997, p. 129-165

PÉREZ VILLANUEVA, J. y ESCANDELL BONET, B.: *Historia de la Inquisición en España y América,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos: Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984-2000

PETERS, E.: *The Magician, the Witch and the Law,* United States of America, University of Pennsylvania Press, 1978

PÓCS, E.: "Curse, maleficium, divination: witchcraft on the borderline of religion and magic", en WILLEM DE BLÉCOURT y OWEN DAVIES, *Witchcraft continued: popular magic in modern Europe,* Manchester, Manchester University Press, 2004, pp. 174-190

PUTNAM DEMOS, J.: *Entertaining Satan: Witchcraft and the Culture of Early New England*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

RAMOS, M. D.: "Mujeres campesinas en Andalucía: roles oscuros y estrategias de supervivencia" en SEGURA GRAÍÑO, C., y NIELFA CRISTÓBAL, G. (eds.), *Entre la marginación y el desarrollo: mujeres y hombres en la historia. Homenaje a María del Carmen García-Nieto*, Madrid, Ediciones del Orto, pp. 297-310

RAPLEY, R.: *Witch Hunts: From Salem to Guantanamo Bay*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2007

RILOVA JERICÓ, C.: “Las últimas brujas de Europa: acusaciones de brujería en el País Vasco durante los siglos XVIII y XIX”, en *Vasconia: cuadernos de historia-geografía*, 32, 2002, pp. 363-393

RILOVA JERICÓ, C.: “Indicios para una Historia Nocturna vasca. Brujas, brujos y paganos en el País Vasco de la Edad Moderna”, en *Zainak*, 28, 2006, pp. 449-463

RODRÍGUEZ-VIGIL, J.L.: *Bruxas, lobos e Inquisición: el proceso de Ana María García, la Lobera*, España, Nobel, 1996

ROPER, L.: *Witch Craze: terror and Fantasy in Baroque Germany*, New Haven, Yale University Press, 2006

ROPER, L.: “Witchcraft, nostalgia, and the rural idyll in Eighteenth-Century Germany”, en *Past and Present*, Suplemento, 2006, pp. 139-158

ROPER, L.: *Oedipus and the devil: Witchcraft, sexuality and religion in Early Modern Europe*, New York, Taylor & Francis, 2005

ROPER, L.: “Witchcraft and Fantasy in Early Modern Germany”, en *History Workshop*, 32, 1991, pp. 19-43

ROWLANDS, A.: “Telling witchcraft stories: New perspectives on witchcraft and witches in the Early Modern Period”, en *Gender & History*, 2, vol.10, 1998, pp. 294–302

ROWLANDS, A.: “Witchcraft and old women in Early Modern Germany”, *Past & Present*, 173, 2001, pp. 50-89

RUIZ-RODRÍGUEZ, J.I., y SOSA MAYOR, I.: “El concepto de ‘confesionalización’ en el marco de la historiografía germana”, en *Stvdia Historica. Historia Moderna* 29, 2007, pp. 279-305.

RYAN, W. F.: “The witchcraft hysteria in Early Modern Europe: was Russia an exception?”, en *The Slavonic and East European Review*, 76-1, 1998, pp. 49-84

SABEAN, D. W.: "The sacred bond of unity: Community though the eyes of a thirteen-year-old witch (1683)", en *Power in the blood: popular culture and village discourse in early modern Germany,* Cambridge, UniversityPress, 1987, pp. 94-113

SANCHEZ ORTEGA, M.H.: "La mujer como fuente del mal: el maleficio", en *Manuscrits,* 9, 1991, pp. 41-81

SANCHEZ ORTEGA, M. H.: *La Inquisición y los gitanos,* Madrid, 1988

SANCHEZ ORTEGA, M. H.: *Ese viejo diablo llamado amor. La magia amorosa en la España Moderna,* Madrid, UNED, 2004

SÁNCHEZ DIEGO, H.F.: "Patrones y prácticas asociadas al padrinazgo en un entorno rural: el valle de Iguña durante el siglo XVII", en *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna,* vol. 8, 29, 2014

SARRIÓN MORA, A*.: Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2006

SEGURA-GRAÍÑO C: "La educación de las mujeres en el tránsito de la Edad Media a la Modernidad", en *Historia de la Educación***,** 26, p. 77

SHARPE, J.: *Instruments of darkness: witchcraft in Early Modern England,* Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1996

SHARPE, J.: "Women, witchcraft and the legal process", en LEVACK, B. P. (ed.), *New Perspectives on Witchcraft, Magic, and Demonology,* vol. 3, New York, Taylor & Francis, 2001, pp. 58-76

SHOEMAKER, R.: "Male honour and the decline of public violence in Eighteenth-Century London", en *Social History,* vol. 26, 2, 2001, pp. 190-208

STEWARD, P. J. y STRATHERN, A.: *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*, Madrid, Akal, 2008

STOYLE, M.: "'It is but an olde wytche gonne': Prosecution and execution for witchcraft in Exeter, 1558-1610", *History. The Journal of the Historical Association* 96:322 (2011), pp. 129-151

STROKES, L.: *Demons of Urban Reform: Early European Witch Trials and Criminal Justice, 1430-1530*, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2011

TAUSIET, M.: "Brujería y Eucaristía: el aquelarre como antivisión", en *Revista internacional de los estudios vascos,* 9, 2012, pp. 66-89

TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens: magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2007

TAUSIET, M: *Los posesos de Tosos (1812-1814),* Zaragoza, Instituto Aragonés de Antropología, 2002

TAUSIET, M.: *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2000

TAUSIET, M.: "Brujería y metáfora: infanticidio y sus traducciones en Aragón (s. XVI-XVII)", en *Temas de antropología aragonesa,* 8, 1998, pp. 61-83

TAUSIET, M. "Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: Mito y Realidad", en *Temas de antropología aragonesa,* 6, 1996, pp. 237 – 260

TAUSIET, M.: "La imagen del Sabbat en la España de los siglos XVI y XVII a través de los tratados sobre brujería y superstición", en *Historia social,* 17, 1993, pp. 3-20

THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England,* London, Penguin Books, 1991

TOIVO, R. M.: "The Witch-craze as holocaust: the Rise of Persecuting Societies", in Jonathan Barry and Owen Davies (eds.), *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography*, Basingstoke (Hampshire), Palgrave Macmillan, 2007, pp. 90-107

TORQUEMADA, M. J.: *Inquisición y Diablo. Supersticiones en el siglo XVIII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000

TORRES ARCE, M.: "Usos y abusos de la jurisdicción inquisitorial. Las brujas de los Basurto", en *Chronica Nova Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 37, 2011, pp. 125-142.

TORRES ARCE, M.: "El control inquisitorial de la palabra y la superstición popular a fines del Antiguo Régimen", en MANTECÓN MOVELLÁN, T.A. (ed.), *Bajtín y la historia de la cultura popular",* Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2008, pp. 241-257

TORRES ARCE, M.: *Un Tribunal de la fe en el reinado de Felipe V. Reos, delitos y procesos en el Santo Oficio de Logroño (1700-1746)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2002

TREVOR-ROPER, H.R.: *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays*, Nueva York, Harper, 1969

TREVOR-ROPER, H. R.: *Religión, Reforma y cambio social y otros ensayos*, Barcelona, Argos Vergara, 1985

TRUCHUELO, S.: "Extranjería y fronteras urbanas en el norte de España: ¿una integración conflictiva?, en FAVARÓ, V. et ali (coords.), *Fronteras: procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX)*, 2017, pp. 403-416

TRUCHUELO, S.: "Villas y aldeas en el Antiguo Régimen: Conflicto y consenso en el marco local castellano", en *Mundo Agrario: Revista de estudios rurales*, vol. 14, 27, 2013, 39 pp.

TRUCHUELO, S.: “Interacciones campo-ciudad en sociedades del Antiguo Régimen”, en *Mundo Agrario: Revista de estudios rurales,* vol. 14, 27, 2013, 6 pp.

TURNER, P. R.: “Witchcraft as negative carisma”, en *Ethnology,* 9-4, 1970, pp. 366-372

VALENZUELA, E.: “Tres notas sobre plantas medicinales en ritos de sanación y maleficio. Chile siglo XVIII”, en *Intus-Legere Historia,* vol. 5, 2, pp. 89-105

VILLARÍN, J.: *La hechicería en Madrid. Brujas, maleficios, encantamientos y sugestiones de la Villa y Corte,* Madrid, Avapiés, 1993

QUAIFE, G. R.: *Magia y maleficio: las brujas y el fanatismo religioso,* Barcelona, Crítica, 1989

WRIGHTSON, K.: “Infanticide in European History”, en *Criminal Justice History,* III, 1982

ÍNDICE GRÁFICOS Y MAPAS

Gráfico 1: Delitos de los acusados en los Tribunales Inquisitoriales de Toledo y Cuenca entre 1700 y 1820. 40
Gráfico 2: Delitos de los acusados en el Tribunal Inquisitorial de Toledo entre 1700 y 1820. 41
Gráfico 3: Delitos de los acusados en el Tribunal Inquisitorial de Cuenca entre 1700 y 1820. 41
Gráfico 4: Procedencia y residencia de acusados en los tribunales de Toledo y Cuenca entre 1700 y 1820 54
Gráfico 5: Acusados por años en periodos de 20 años, tribunales de Toledo y Cuenca (1700-1820). 58
Gráfico 6: Acusados por años en periodos de 10 años, tribunales de Toledo y Cuenca (1700-1820). 58
Gráfico 7: Procesos inquisitoriales por años en periodos de 10 años, tribunales de Toledo y Cuenca (1700-1820). 58
Gráfico 8 y 9: Acusados por años en periodos de 20 años en el Tribunal Inquisitorial de Toledo (izq.) y el Tribunal Inquisitorial de Cuenca (dcha.). 1700-1820 59
Gráfico 10 y 11: Acusados por años en periodos de 10 años en el Tribunal Inquisitorial de Toledo (izq.) y el Tribunal Inquisitorial de Cuenca (dcha.). 59
Gráfico 12 y 13: Procesos inquisitoriales por años en periodos de 10 años en el Tribunal Inquisitorial de Toledo (izq.) y el Tribunal Inquisitorial de Cuenca (dcha.). 1700-1820 59
Gráfico 14: Género de los acusados en los tribunales de Toledo y Cuenca (1700-1820) 67
Gráfico 15: Género de los acusados en el tribunal de Toledo 1700-1820 69
Gráfico 16: Género de los acusados en el tribunal de Cuenca 1700-1820 70
Gráfico 17: Edad de los acusados en los tribunales de Toledo y Cuenca (1700-1820) . 73
Gráfico 18: Edad de los acusados del Tribunal Inquisitorial de Toledo. 1700-1820. 76
Gráfico 19: Edad de los acusados del Tribunal Inquisitorial de Cuenca. 1700-1820. ... 77
Gráfico 20: Estado civil de los acusados en los tribunales de Toledo y Cuenca (1700-1820) 79

Gráfico 21: Estado civil de los acusados en el Tribunal Inquisitorial de Toledo. 1700-1820 83
Gráfico 22: Estado civil de los acusados en el Tribunal Inquisitorial de Cuenca. 1700-1820 84

Mapa 1: Vecindad de los acusados en el momento de ser procesados en los Tribunales Inquisitoriales de Toledo y Cuenca entre 1700 y 1820 49
Mapa 2: Detalle del mapa. Vecindad de los acusados en el momento de ser procesados en el Tribunal Inquisitorial de Toledo entre 1700 y 1820 50
Mapa 3: Detalle del mapa. Vecindad de los acusados en el momento de ser procesados en el Tribunal Inquisitorial de Cuenca entre 1700 y 1820.. 51