



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÁSTER INTERUNIVERSITARIO DE ESTUDIOS AVANZADOS EN HISTORIA  
MODERNA <<MONARQUÍA DE ESPAÑA>> SIGLOS XVI-XVIII

**CONNOTACIONES EN TORNO A LA  
CONSTRUCCIÓN DE LA BRUJERÍA EN LA  
ESPAÑA DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII**

AUTORA: MARÍA GÓMEZ ALONSO

DIRECTORES: TOMÁS A. MANTECÓN MOVELLÁN Y MARINA TORRES

ARCE

Santander, 2014



## ÍNDICE

|  |     |
|--|-----|
| Introducción.....  | 1   |
| 1. Isabel, berberisca herrada y Casilda, <i>la Romana</i> .....                        | 7   |
| 2. Percepciones inquisitoriales de la bruja y la hechicera: la acusación .....         | 13  |
| 3. La actuación y el imaginario de la bruja y la hechicera.....                        | 24  |
| 3.1 <i>La hechicería como terapéutica emocional, y medicina empírica</i> .....         | 25  |
| 3.2 <i>Los maleficios de las brujas, sus consecuencias</i> .....                       | 38  |
| 3.3 <i>La adivinación, la bilocación, la fantasía</i> .....                            | 46  |
| 3.4 <i>¿Aquelarre, secta o anti-Iglesia? La relación con otras brujas</i> .....        | 52  |
| 4. Producción y transmisión de saberes .....   | 59  |
| 5. La <i>fama</i> de la bruja y hechicera, la construcción de un ámbito de poder ..... | 69  |
| 6. Control social: la comunidad y las instituciones.....                               | 80  |
| Conclusiones.....  | 95  |
| Fuentes.....   | 99  |
| Fuentes manuscritas.....   | 99  |
| Fuentes impresas .....   | 99  |
| Bibliografía.....  | 100 |

## Introducción

Siguiendo una de las grandes líneas explicativas en torno a la brujería moderna, abierta por historiadores como Keith Thomas<sup>1</sup>, Stuart Clark<sup>2</sup>, Lyndal Roper<sup>3</sup> o James Sharpe<sup>4</sup>, en este trabajo de investigación se aborda el análisis de la brujería como un elemento más de la vida cotidiana de las sociedades europeas de Antiguo Régimen, contextualizando en este caso el estudio en el marco de la España de los siglos XVII y XVIII a partir del análisis minucioso de los procesos de fe de dos mujeres acusadas por brujería y hechicería. Desde el punto de vista de la cultura popular y la historia de las mentalidades, se trata de analizar el complejo fenómeno de la brujería a partir de las formas y lenguajes de la misma. Tomando los trabajos de Keith Thomas y Stuart Clark como referente metodológico, se pretende adoptar la perspectiva que combina 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 y en los entornos sociales de la Castilla interior en que las acusadas desarrollaron su vida.

Los estudios sobre la brujería son realmente abundantes para toda Europa y tenemos numerosas y completas obras que versan sobre esta cuestión. Autores como Gustav Henningsen<sup>5</sup>, Brian P. Levack<sup>6</sup>, o Hugh Trevor-Roper<sup>7</sup>, han contribuido, desde muy distintas posiciones y planteamientos, a un renovado panorama historiográfico sobre la materia, a través de la publicación de monografías en las que recopilan todo tipo de información, especialmente cuantitativa, sobre la brujería y su persecución por parte de la Inquisición en toda Europa durante época moderna. 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

---

<sup>1</sup> THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, London, Penguin Books, 1991.

<sup>2</sup> CLARK, S.: *Thinking with demons: The idea of witchcraft in Early Modern Europe*, New York, Oxford University Press, 1999.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> SHARPE, J.: *Instruments of darkness: witchcraft in Early Modern England*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1996.

<sup>5</sup> HENNINGSEN, G.: *El abogado de las brujas: brujería vasca e inquisición española*, Madrid, Alianza, 1983.

<sup>6</sup> LEVACK, B. P.: *La caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1995.

<sup>7</sup> ROPER, L., “Witchcraft and Fantasy... *op. cit.*”, pp. 19-43

nuevas obras, o incluso la edición de algunas fuentes fundamentales como la obra de Pedro de Valencia<sup>8</sup>, Pedro Ciruelo<sup>9</sup>, Martín del Río<sup>10</sup> o Martín de Castañega<sup>11</sup>.

El estudio de la brujería, más allá de su persecución y analizada desde el punto de vista socio-cultural también ha sido una cuestión que ha despertado la atención internacional, especialmente en la historiografía más reciente. Resulta de gran de interés la perspectiva de género en autores como Alison Rowlands, relacionando la brujería con la vulnerabilidad de la mujer anciana<sup>12</sup>. Igualmente estimulantes son estudios como los de Lyndal Roper, algunos de cuyos trabajos, relacionando la brujería y la fantasía, introducen la perspectiva psicológica en el análisis histórico<sup>13</sup>. 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 Sabeán 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 análisis una especial sensibilidad hacia el estudio de factores y elementos relacionados con fenómenos como la integración y la exclusión social<sup>14</sup>.

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. Una de sus principales representantes es María Tausiet<sup>15</sup>, 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, insolidaridad 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.

---

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> CIRUELO, P.: *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Madrid, Colección de Joyas Bibliográficas, 1952.

<sup>10</sup> RÍO, M.: *La magia demoníaca*, Madrid, Hiperión, 1991.

<sup>11</sup> CASTAÑEGA, M.: *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Madrid, Edición de Agustín de Amezá, 1946.

<sup>12</sup> ROWLANDS, A.: “Witchcraft and old women in Early Modern Germany”, en *Past & Present*, 173, 2001, pp. 50-89.

<sup>13</sup> ROPER, L., “Witchcraft and Fantasy... *op. cit.*”

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> 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.

El trasfondo antropológico oculto tras el esoterismo brujo 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 que sirven de base a este trabajo, en el que se pretende retomar el análisis antropológico y reorientar algunos de los modelos ya planteados. 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<sup>16</sup>. 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<sup>17</sup>.

Lejos de pretender realizar un análisis cuantitativo, del que ya tenemos abundantes estudios de algunos de los destacados autores anteriormente citados, que permiten obtener un excelente marco de referencia, esta investigación se plantea como un análisis cualitativo desde el punto de vista sociocultural. Este encuadre, especialmente enfocado desde la cultura popular, procura adentrarse en la problemática desde una perspectiva diferente a la que hasta ahora ha predominado en la historiografía especializada, y analizar cómo se insertaba la brujería en la comunidad, el problema de convivencia que generaba, las reacciones del entorno y los márgenes de acción y de construcción de su propia imagen por parte de la *bruja*. El objetivo es avanzar más allá de la percepción de la brujería desde el punto de vista de la cultura elitista, esencialmente de la percepción eclesiástica, y de la represión del fenómeno desde las altas esferas culturales, para así dirigir la investigación hacia la percepción de la brujería entre la gente común de la Castilla interior.

Con estos objetivos en mente, esta investigación profundiza particularmente en la construcción del *carisma* o autoridad ejercida por brujos y brujas en sus entornos sociales. Se explica la significación de ese ámbito de autoridad ejercido por la bruja. Todo ello puede contribuir a la comprensión de las relaciones sociales y culturales, con especial atención a la integración, exclusión, cohesión, disensión y desviación social, en entornos urbanos y rurales del Antiguo Régimen, introduciendo el estudio de la brujería

---

<sup>16</sup> EVANS-PRITCHARD, E. E.: *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona, Anagrama, 1976; CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1967.

<sup>17</sup> MUCHEMBLED, R.: *Historia del Diablo: siglos XII al XX*, Madrid, Cátedra, 2004.

como elemento clave en esos fenómenos de integración, exclusión, o como 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.

Los siglos XVII y XVIII 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<sup>18</sup>. Ciertamente, sea como fuere, estas dos centurias 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<sup>19</sup>. 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<sup>20</sup>.

En cualquier caso, por más que a partir del siglo XVII avanzase el desinterés oficial por la persecución de la brujería trayendo 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<sup>21</sup>, la expansión del racionalismo europeo estuviera lejos de acabar con la creencia en la brujería, que pudo constituir una realidad 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.

La metodología elegida para abordar esta investigación se aleja de la perspectiva institucional, de la que poseemos gran cantidad de estudios<sup>22</sup>, y por ello también del punto de vista cuantitativo, ya utilizado en obras muy completas por autores como

---

<sup>18</sup> THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic... op. cit.*; CLARK, S.: *Thinking with demons...op. cit.*; SHARPE, J.: *Instruments of darkness... op. cit.*

<sup>19</sup> 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

<sup>20</sup> CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo... op. cit.*, p. 259.

<sup>21</sup> THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic... op. cit.*

<sup>22</sup> La obra de referencia en la que predomina esta perspectiva institucional es: PÉREZ VILLANUEVA, J. y ESCANDEL BONET, B.: *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos: Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984-2000.

Jaime Contreras<sup>23</sup> o Bryan P. Levack<sup>24</sup>. Se trata, por el contrario, de llevar a cabo un estudio cualitativo y casuístico basado en dos procesos inquisitoriales, que permite efectuar un análisis en profundidad de las problemáticas que nos preocupan, atendiendo a las características de un trabajo fin de Máster, cuyo desarrollo tendrá prolongación necesariamente en investigaciones futuras.

Esta investigación se apoya en metodologías ensayadas en los estudios de Caro Baroja<sup>25</sup>, o, más recientemente en los de Alison Rowlands<sup>26</sup>, Lyndal Roper<sup>27</sup> o María Tausiet<sup>28</sup>, sin olvidar la referencia a autores como Carlo Ginzburg en su estudio en torno a los *benandanti*<sup>29</sup>, la brujería y los cultos agrarios, o incluso dirigiéndonos a estudios etnográficos como el elaborado por Paul R. Turner al abordar la cuestión del papel de la brujería en las comunidades indígenas de Oaxaca, México<sup>30</sup>. Todo ello con el objetivo de analizar la brujería desde la perspectiva socio-cultural que empezaron a plantear autores como Henningsen, a medio camino entre la caza de brujas con su estudio de la brujomanía y el estudio de la brujería como fenómeno cultural<sup>31</sup>, y que continuaron otros como Sabeán desde una perspectiva puramente sociocultural<sup>32</sup>.

En esta investigación la reducción de la escala de observación y el estudio intensivo del material documental han sido estrategias de indagación para analizar a los individuos en sus entornos específicos. Se estudian, concretamente, dos casos: el de Casilda de la Puente, una mujer acusada de brujería en una localidad burgalesa en el siglo XVIII, e Isabel de la Cruz, una berberisca considerada bruja y hechicera en el Madrid del XVII, incidiendo siempre en la necesaria perspectiva comparativa a partir de estudios publicados sobre otros casos europeos y peninsulares del mismo período. El análisis de estos casos se ha llevado a cabo a partir de los procesos de fe contra estas dos mujeres castellanas, expedientes que recogen testimonios de testigos y acusados, cuyo

---

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> LEVACK, B. P.: *La caza de brujas... op. cit.*

<sup>25</sup> CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo... op. cit.*; CARO BAROJA, J.: *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Istmo, 1992, 2 vol.

<sup>26</sup> ROWLANDS, A.: "Witchcraft and old women... op. cit.

<sup>27</sup> ROPER, L., "Witchcraft and Fantasy... op. cit.

<sup>28</sup> TAUSIET, M.: *Ponzoña en los ojos... op. cit.*

<sup>29</sup> GINZBURG, C.: *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2005.

<sup>30</sup> TURNER, P. R.: "Witchcraft as negative charisma", en *Ethnology*, 9-4, 1970, pp. 366-372.

<sup>31</sup> HENNINGSEN, G.: *El abogado de las brujas... op. cit.*

<sup>32</sup> SABEAN, D. W.: "The sacred bond of unity... op. cit.

estudio permite afrontar la construcción de la imagen de la *bruja*, su actuación y su relación de integración o exclusión con respecto a la comunidad.

Carlo Ginzburg fue uno de los autores que más temprana y claramente reflexionó sobre 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 procede del ámbito elitista, de la “cultura hegemónica”<sup>33</sup>. 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 indirecta<sup>34</sup>. 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”<sup>35</sup>.

Teniendo en cuenta las cuestiones planteadas, este trabajo se inicia con un análisis sobre la trayectoria vital de las dos protagonistas de los procesos de fe, partiendo de la idea de que el transcurso de su vida, su situación socioeconómica, su nivel cultural y las relaciones y vínculos que a lo largo de su recorrido fueron estableciendo, influyeron en la construcción de su imagen de *brujas*. A continuación, y antes de introducirnos plenamente en el análisis de la actuación y el imaginario de la bruja y hechicera es necesario interrogarse sobre la concepción, definición y percepción de estas dos entidades, sobre cuál fue el significado de las acusaciones inquisitoriales que contra estas bruja y hechicera, respectivamente, pesaron, y la diferencia entre una y otra. Ello nos ofrecerá una base con la que adentrarnos en distintos aspectos del imaginario de la bruja y la hechicera como los objetivos y formas de llevar a cabo las prácticas vinculadas a la hechicería, la cuestión de los maleficios de las brujas, además de otras de sus atribuciones vinculadas a la fantasía, -como la adivinación y la bilocación- así como la relación con otras brujas. Igualmente, puesto que partimos de la idea de que de la producción y transmisión de saberes tuvieron una importancia

---

<sup>33</sup> GINZBURG, C.: *El queso y los gusanos... op. cit.*, p. 8.

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> 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.

fundamental en la construcción del imaginario de la bruja, éste va a ser el cuarto punto a investigar en este trabajo.

El análisis de todos los anteriores elementos, nos permitirá a su vez plantearnos la importancia del papel de la fama de bruja y hechicera en la comunidad, y la hipótesis de que tal fama podía ser utilizada para la construcción de un *carisma* y un ámbito de poder, jugando un papel muy importante en las relaciones sociales comunitarias, rurales y urbanas. Un papel que la propia bruja maneja en su beneficio y que tiene una serie de respuestas comunitarias e institucionales que analizaremos como último punto de este trabajo.

### **1. Isabel, berberisca herrada y Casilda, *la Romana***

El estudio de la brujería y la hechicería, a partir de procesos de fe contra Casilda de la Puente<sup>36</sup> e Isabel de la Cruz<sup>37</sup>, 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 bruja y la hechicera en la Castilla de los siglos XVII y XVIII. Se trata de realizar un análisis de las acciones reales y supuestas de la bruja en el propio entorno comunitario en el que ella desarrollaba su vida, 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 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. 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<sup>38</sup>. El influyente estudio de Roper integraba también el componente psicológico en el análisis histórico de la brujería. También Alison Rowlands, con gran de interés por

---

<sup>36</sup> Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), Inquisición, leg. 2134, exp.10, Madrid 31/10/1763.

<sup>37</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, Madrid 25/11/1648.

<sup>38</sup> ROPER, L., "Witchcraft and Fantasy... *op. cit.*, pp. 19-43.

la perspectiva de género en el análisis de la brujería en la Alemania moderna<sup>39</sup>, otorga su merecido protagonismo a los estudios de casos citando cómo “[...] 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”<sup>40</sup>, 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”<sup>41</sup>, 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 al análisis de la trayectoria vital del personaje estudiado. 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 G. Breslaw’s sobre *Tituba, Reluctant Witch of Salem*<sup>42</sup>, 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 el elemento clave en la construcción de su propia narrativa en torno a la brujería.

En este trabajo seguiremos el camino abierto por algunos de los estudios ya mencionados. Casilda de la Puente fue acusada de brujería en 1761, en Burgos. Isabel

---

<sup>39</sup> ROWLANDS, A.: “Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany”, en *Past & Present*, 173, 2001, pp. 50-89.

<sup>40</sup> 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

<sup>41</sup> SABEAN, D. W.: “The sacred bond of unity...*op. cit.*”, pp. 94-113.

<sup>42</sup> BRESLAW, E. G.: *Tituba, Reluctant Witch of Salem: Devilish Indians and Puritan Fantasies*, Nueva York y Londres, New York University Press, 1996.

de la Cruz lo fue por razón de hechicería y brujería en Madrid en 1648. Estas acusaciones llevaron a una y otra a enfrentarse a procesos de fe en los tribunales de inquisición de Valladolid y de Toledo, respectivamente.

En el momento en que se inició el proceso inquisitorial contra Isabel de la Cruz, esta tenía más o menos cincuenta años, según declaró, y era “vezina de Madrid de la plazuela de Matute”<sup>43</sup>. No se trataba de una ciudadana más de la villa; se la identificaba como “berberisca” y “herrada”, lo que ofrece ya pistas sobre su pasado que son ampliadas a lo largo de sus audiencias. Nació en Trémecen, en Berbería y era “de casta y generación de moros”<sup>44</sup> por parte de su padre y de cristianos por la de su madre. Sus abuelos maternos “fueron cautibos de los moros”<sup>45</sup>, de forma que parece que su madre había nacido en Berbería, donde se casó con su padre. A los nueve años la misma Isabel fue cautiva en Orán, siendo virrey el conde de Aguilar<sup>46</sup>, de quien fue a partir de entonces, según narró, su esclava y con quien pasó a la Península Ibérica<sup>47</sup>. Del resto de su familia, dijo no saber nada de sus abuelos paternos, ni tampoco de sus tíos, (aunque sí que refirió que tenía una hermana en Berbería).

Dos años después de su llegada a la Península, periodo del que no daría información, se bautizó, acontecimiento sobre el cual ofreció al Tribunal numerosos detalles, al igual que sobre su confirmación, -pretendiendo destacar ante el mismo su condición de “buena cristiana”-. Permaneció sirviendo al conde de Aguilar unos quince años durante el transcurso de los cuáles, sin haberse casado, tuvo una hija con Domingo Arencho, (ya fallecido cuando se la detuvo), también criado del conde de Aguilar. Su hija se casó, según contó, en Medina del Campo, sin haber concebido aún ningún hijo en el momento del interrogatorio a Isabel, por ser recién casada<sup>48</sup>.

Tras el largo periodo como criada del conde de Aguilar, fue ofrecida, a modo de presente, a Ynacio, un mayordomo de Santander. Estuvo al servicio de este hombre

---

<sup>43</sup> AHN, Inquisición, leg.. 84, exp. 9, s.f.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, f. 59

<sup>46</sup> Se trata de Felipe Ramírez de Arellano y Zúñiga, VII Conde de Aguilar. Con una consolidada formación militar, y que, tras mandar a las tropas en Flandes durante diez años, el rey le destinó a Portugal en calidad de capitán general de mar y tierra en 1607. Dos años después, Felipe II le encomendó 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. Los datos biográficos que nos han permitido identificar al conde, cotejando su información biográfica con la ofrecida por Isabel de la Cruz, podemos encontrarlos en MORENO RAMÍREZ DE ARELLANO, M.A.: “Claves para la fundación de un convento franciscano extramuros en la villa de Nalda”, en *Berceo*, 120, 1991, pp. 83-102.

<sup>47</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, ff. 58-60

<sup>48</sup> *Ibid.*, f. 60

otros doce años, tras los cuales, rondando ella ya los cuarenta, 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”<sup>49</sup>. 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, además de “entretenerse en azer botones y coser para ganarse de comer”<sup>50</sup>.

Fue esta enfermedad, según ella misma contó, la que hizo que acudiera a un moro llamado Alí, esclavo de Jaime de Cárdenas, duque de Maqueda, en busca de un remedio o paliativo para sus males, pues sabía que aquel hombre “sabía de yerbas para curar”<sup>51</sup>. Isabel no sabía leer ni escribir, lo que no impidió que aquel periodo con el esclavo Alí le sirviera de aprendizaje. Alí le explicó los beneficios de cada una de las hierbas que conocía y ella comenzó 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 el Tribunal Inquisitorial tras la delación por parte de la mujer del enfermo, Catalina de Valdemoro, y las testificaciones en su contra del cochero Domingo Alonso, el criado Joan de Medrano, Josefa de Benavente, (hermana de Francisco), Catalina Díaz, (hija de Josefa y sobrina de Francisco), Ana Díaz y María Salgado, (ambas esposas de sendos “maestros de hacer coches”, vecinas y presumiblemente amigas de Catalina de Valdemoro).

El resultado de tales delaciones y de la propia confesión final de Isabel, tras varios cambios de testimonio, fue su consideración por parte del Tribunal Inquisitorial de Toledo como bruja, hechicera, idólatra, además de observante de la secta de Mahoma<sup>52</sup>. Por todo ello, como detallaremos más adelante, fue condenada a salir en auto de fe forma de penitente el día de la pronunciación de la sentencia, a ser sacada en asno desnuda por las calles mientras un pregonero publicaba su delito, a recibir cien azotes y, finalmente, a ser desterrada de Toledo y de la Villa de Madrid seis leguas durante seis años. La sentencia se cumplió en el auto público celebrado el sábado 1 de

---

<sup>49</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 60.

<sup>50</sup> *Ibid.*, f. 44

<sup>51</sup> *Ibid.*, f. 61

<sup>52</sup> *Ibid.*, s.f.

abril de 1649, tras haber abjurado Isabel de la Cruz públicamente de sus “delitos de heregías por ella en su proceso confesadas”<sup>53</sup>.

Algo más de un siglo después, en octubre de 1761, y a más de doscientos kilómetros de distancia, se inició el proceso inquisitorial contra Casilda de la Puente, apodada *La Romana*, vecina de la villa de Hormaza, perteneciente a la diócesis de Burgos. La apertura del mismo, al igual que en el caso de Isabel, la desencadenó la denuncia de sus vecinos, aunque en este caso no tenemos la certeza de quién la delató en primer lugar, puesto que las sospechas que la señalaban como bruja anidaban entre buena parte de los vecinos del pueblo: un total de diecinueve testigos fueron interrogados en el proceso<sup>54</sup>.

Los procesos de fe de ambas mujeres parece que se abrieron por un motivo similar: la comunidad en la que se integraban, por determinadas razones, las atribuyó el perfil de brujas o hechiceras, considerándolas una amenaza. En el caso de Isabel, la condena inquisitorial confirmó tales sospechas y pagó por los que se consideraron sus delitos. Casilda, por el contrario, no llegó a escuchar la sentencia. Murió en las cárceles secretas de la Inquisición de Valladolid en octubre del año 1763, en el transcurso de su interrogatorio, tras haber sido hecha presa dos meses antes.

Casilda fue acusada de numerosos delitos contra la Iglesia, entre ellos los de maleficios y brujería. Su caso resulta muy diferente del de Isabel y en muchos puntos de su trayectoria vital incluso totalmente contrapuesto. La vida de Casilda se presenta mucho más “sencilla”, frente a las peculiaridades y al gran movimiento espacial que caracterizó la trayectoria vital de Isabel (primero de Berbería a la Península y luego, en muy distintos lugares de ésta hasta acabar en Madrid, desempeñando numerosos oficios y tratando con diferentes personas, en un complejo trasiego de migraciones y ocupaciones).

Casilda de la Puente era una mujer de setenta y tres años cuando fue detenida por la Inquisición. Había nacido en Medinilla, a media legua de la localidad de donde era vecina, Hormaza, y procedía de una familiar de labradores “del estado llano”<sup>55</sup>. A los veintidós años se casó con Juan Vicente, también natural de Medinilla, tras lo cual

---

<sup>53</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9., s.f.

<sup>54</sup> Dedieu plantea un interesante estudio sobre el sistema de denuncias ante el Santo Oficio. En él queda patente la importancia de los testimonios y abundancia de testigos en los procesos por herejía y su relevancia para comprender los mismos. DEDIEU, J.P.: “Denunciar-denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva en los siglos XVI-XVII”, en *Revista de la Inquisición*, 2, 1992, pp. 95-108.

<sup>55</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 87.

ambos se trasladaron a Hormaza, de donde no volvió a salir hasta ser apresada. Tuvo con su marido un hijo, ya casado en el momento de su proceso, que vivía junto a su mujer en otro pueblo de la zona.

No ofrece su proceso otro dato relevante sobre su trayectoria vital, al margen de su ocupación. Su marido testificó que era jornalero de oficio, aunque ella posteriormente afirmó que ambos vivían de pedir limosna por no tener trabajo alguno<sup>56</sup>, de modo que es probable que sobrevivieran con el trabajo de su marido hasta que su avanzada edad le impidió seguir desempeñándolo y pasaron a vivir de la caridad en una precaria situación. Así, parece que Casilda vivió una vida sin sobresaltos en el pueblo de Hormaza, sin salir del mismo, ni cambiar de ocupación, hasta que se inició el proceso inquisitorial. La “sencillez” de su vida, en contraste con la ajetreada vida de Isabel, no deja de ser igual de relevante que la de ésta para comprender las acusaciones que sobre ella pesaron y marcó, en buena medida, la conformación de su *fama*, como más adelante podremos comprobar.

Las trayectorias vitales de estas dos brujas permiten relacionar el entorno social en que vivieron con los modelos de brujería y hechicería en la España moderna. Hay cierto acuerdo entre los historiadores en la atribución del mito de la brujería, casi exclusivamente al medio rural, donde muchas mujeres (en su mayoría pobres, ancianas y viudas) fueron juzgadas por lo que se ha calificado como delitos imaginarios imposibles de probar<sup>57</sup>, lo que, como veremos, se ajusta al modelo vital de Casilda y su sencilla vida rural. Sus características vitales encajan con el prototipo de bruja rural: una mujer anciana, pobre, en los márgenes de la sociedad, asociada a la capacidad de llevar a cabo maleficios, bilocaciones y relacionarse con otras brujas por mediación de pacto diabólico, como sucede con las brujas rurales aragonesas que desarrollaron sus actividades en los siglos XVI y XVII<sup>58</sup> o las que lo hicieron en el XVII y XVIII en el País Vasco<sup>59</sup>.

Este arquetipo difiere del modelo de bruja-hechicera que combina diversas prácticas mágicas, más propio de la ciudad y de una vida de experiencias y contactos mucho más rica como fue la de Isabel. La cotidiana vida rural de Casilda contrasta con la llamativa y accidentada trayectoria vital de la berberisca, que en buena medida

---

<sup>57</sup> TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens...op. cit.*, p.10.

<sup>58</sup> TAUSIET, M.: *Ponzoña en los ojos... op. cit.*

<sup>59</sup> 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.

coincide más con el prototipo de hechicera urbana, en el sentido de que la magia en la ciudad se atribuyó principalmente a individuos socialmente apartados, en su mayoría inmigrantes, como Isabel, lo que entra en relación con el temor de la comunidad al desorden, a la falta de control de quienes se situaban en los márgenes de la sociedad. Isabel ofrece un modelo de bruja-hechicera con analogías respecto de las estudiadas por Julio Caro Baroja en el Toledo de la primera mitad del siglo XVI, llegando a mostrar incluso formas de relación específicas en los submundos toledanos del momento, especialmente en el área de la propia judería<sup>60</sup>. Isabel, no obstante, no cuenta con la integración social y la estabilidad dentro de la sociedad toledana con que contaron la mayor parte de las que preocuparon en el estudio de Caro Baroja.

En uno y otro caso, la bruja se movía en la red de relaciones sociales del entorno y tuvo un papel activo en la construcción de su imagen, con sus riesgos asociados y derivados de tal *fama*.

## 2. Percepciones inquisitoriales de la bruja y la hechicera: la acusación

El *Diccionario de Autoridades* encontramos voces que componen el léxico utilizado por los miembros de los tribunales que juzgaron a Isabel y Casilda que es necesario analizar con el fin de comprender lo que el mismo implicaba en términos de la época, muchas veces confuso respecto a las concepciones actuales.

Sobre la hechicería se indica que se trata de un sustantivo referido a “el acto de hechizar, practicar y hacer los hechizos”<sup>61</sup>. La entrada del verbo “hechizar” ofrece más detalles: “hacer a alguno mui grave daño, yá en la salud, yá trastornándole el juicio vehementemente, interviniendo pacto con el demonio, yá sea implícito, yá explícito”<sup>62</sup>. En esta acepción se destaca el pacto con el Diablo y alude a un efecto negativo causado por la hechicera sobre una persona. Respecto al oficio, la entrada se refiere al “hechicero”, en masculino, como “persona que executa y hace los hechizos”<sup>63</sup>, pero si buscamos el femenino del término encontraremos que la hechicera aparece en las

---

<sup>60</sup> CARO BAROJA, J.: *Vidas mágicas e Inquisición... op. cit.*, vol. 2, pp. 11-37.

<sup>61</sup> VV.AA, *Diccionario de Autoridades. Real Academia Española*. Madrid, 1726-1739 (versión online: <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-antiores-1726-1996/diccionario-de-autoridades> 15/08/2014)

<sup>62</sup> VV.AA, *Diccionario de Autoridades...op.cit.*

<sup>63</sup> *Ibid.*

entradas referidas a “pythonissa” (lo que la vincula a la adivinación), “embustes”<sup>64</sup> y “lamia”<sup>65</sup>. En estas tres últimas entradas, se interrelacionan o confunden los términos hechicera y bruja, lo que da muestra de la vinculación que estos dos términos tenían para sus contemporáneos.

Ahora bien, el término “bruja” posee su propia entrada en este diccionario, y se define como: “comunmente se llama la muger perversa, que se empléa en hacer hechizos y otras maldádes, con pacto con el demónio, y se cree, ù dice que vuela de noche. Díxose assi por analogía de la Bruxa ave nocturna”<sup>66</sup>. Así pues, también la “bruja” 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. Ahora bien, se incluye un elemento más que diferencia a la bruja de la hechicera: el vuelo nocturno, una característica que asimila a la bruja con ciertas prácticas más que hacen que aparezca tal término en otras voces como “chupar”<sup>67</sup>, que vincula a la bruja con la práctica de morder y chupar la sangre a los niños, o “enjorginarse”<sup>68</sup>, refiriéndose a la tintura de hollín y que se asocia con la bruja por ser creencia común que las brujas salían de las casas volando a través de la chimenea.

Podremos encontrar una diferenciación aún más detallada en el derecho penal de la época, como la analizada por la historiadora María Jesús Torquemada. En su obra sobre *La Inquisición y el Diablo en el siglo XVIII* recoge una cita del tratadista Francisco de Padilla que refleja la diferenciación que en la época se establecía entre brujos y hechiceros:

---

<sup>64</sup> Definidos de la siguiente manera: “se llaman tambien las buxerías, dices y alhajítas curiosas, que suelen apeteer las mugeres”, VV.AA, *Diccionario de Autoridades...op.cit.*

<sup>65</sup> “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.*

<sup>66</sup> 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 antigua, 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.

<sup>67</sup> Refiriéndose, se aclara, a “Chupar la sangre”, porque “se dice por vulgaridad de las bruxas, que beben la sangre à los niños, conociendose despues las picádas”.

<sup>68</sup> “Teñirse con el hollín. Es voz usada del vulgo en Castilla la Vieja, y formada del nombre Hollín, corruptamente dicho Jorgín” VV.AA, *Diccionario de Autoridades...op.cit.*

“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 cuales 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 algunas vezes por permission de Dios de una parte a otra a ver fiestas y juegos que el Demonio les haze para mas los engañar”<sup>69</sup>

Esta es la diferencia principal que las fuentes de la época nos ofrecen entre bruja y hechicera. Es cuestión de matices, pero en algunos casos éstos eran muy importantes a la hora de dilucidar en los procesos formados contra personas acusadas de hechicería o brujería. A ello se podría añadir la distinción que establecen antropólogos e historiadores actuales que, como Keith Thomas, interpretan que la brujería era entendida como una cualidad innata, un rasgo personal, derivado de una peculiaridad fisiológica<sup>70</sup>. La bruja ejercitaría su malévolos poder sin necesidad de palabras, ritos o pociones, a través de un acto puramente físico. Por su parte, la hechicería, implicaría el empleo deliberado de magia maléfica, siendo necesario el uso de hechizos y “asistencia técnica” y podría ser llevado a cabo por cualquiera que conociera la fórmula correcta<sup>71</sup>.

A pesar de las diferencias entre la hechicera y la bruja, tenemos como vínculo común, el más relevante, el hecho de que tanto una como otra llevan a cabo el desarrollo de estos poderes a través del pacto con el Diabolo<sup>72</sup>, lo que hacía que fueran acusadas por

---

<sup>69</sup> 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 Diabolo: supersticiones en el siglo XVIII”, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000, p. 30.

<sup>70</sup> THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, Oxford University Press, 1971, p. 551.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 551. Otros autores como García Cárcel (en GARCÍA CÁRCEL, R., y MORENO MARTÍNEZ, D.: *Inquisición. Historia crítica*, Madrid, Temas de Hoy, 2000, pp. 284-288) o Blázquez Miguel (en BLÁZQUEZ MIGUEL, J.: *Judíos, herejes y brujos: el Tribunal de Corte (1650-1820)*, Toledo, Arcano, 1990) 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. Difiere sin embargo esta definición de la ofrecida en el Diccionario de Autoridades que, como veíamos, incluye el pacto diabólico, tanto en la brujería como en la hechicería e igualmente como tal es interpretado en los procesos que en este trabajo estamos estudiando.

No es este, 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”. TORQUEMADA, M. J.: “La Inquisición y el Diabolo... *op. cit.*, p. 30.

<sup>72</sup> 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

la Inquisición por superstición, actuación que se interpretaba como “culto, que se dá à quien no se debe con modo indebido”<sup>73</sup> (es decir, en este caso, 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”<sup>74</sup>, siendo la tipología de la misma muy variada. La primera situación la atribuye al caso en que no se da a Dios el culto que se le debe dar, donde encajaría la adoración a reliquias o imágenes falsas. El segundo caso se produce cuando se da culto a quien no se debe, distinguiendo a su vez entre las significaciones de conceptos que formaban parte del vocabulario utilizado en los entornos sociales en los acusados de hechicería o brujería desarrollaban sus vidas:

- Idolatría: “dar a los dioses falsos el culto que se debe al verdadero Dios”.
- Arte mágica: “potestad para hacer lo que es sobre las fuerzas de la naturaleza”.
- Adivinación: “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”.
- Vana observancia: invocación tácita al Demonio.
- Maleficio: “arte de hacer mal a otros con poder del demonio”, incluyendo en este último a la brujería<sup>75</sup>.

La mayor parte de estos elementos que constituyen la superstición son identificados de una u otra forma en los casos de Casilda e Isabel.

Al mismo tiempo, puesto que la herejía se comprendía como “error pertinaz y porfiado en matéria de Religión”, constituido en el caso de la brujería y hechicería por el pacto con el Demonio, tanto Casilda como Isabel, consideradas una como bruja y la otra como bruja y hechicera, fueron calificadas por el Tribunal como supersticiosas heréticas<sup>76</sup>. En el caso de Isabel a la herejía que constituiría su pacto con el Demonio, se

---

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.

<sup>73</sup> VV.AA, *Diccionario de Autoridades...op.cit.*

<sup>74</sup> 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.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> Keith Thomas explica cómo, aunque la brujería se define y relaciona con la capacidad de hacer maleficios, la esencia de la brujería “was not the damage it did to other persons, but its heretical character – devil-worship”, de modo que “witchcraft had become a Christian heresy, the greatest of all sins,

sumaría el delito de apostasía, que implicaba “la negación de la Fé Christiana, por los que haviéndola recibido en el Bautismo la niegan despues, y se apartan al Judaismo, Gentilidad, ù otra secta”<sup>77</sup>, aunque más que por su pertenencia a una secta bruñeril, se debía tal acusación a su vínculo con el mundo morisco.

Todas estas calificadas como desviaciones respecto a las normas impuestas por la jerarquía eclesiástica, eran, por ello, condenadas, perseguidas y castigadas debido a la búsqueda iniciada con la Reforma Católica de reconducir las creencias y las prácticas populares. Esto explica la aparición de estos elementos en las acusaciones presentadas en los procesos de fe y permiten comprender su desglose, y al mismo tiempo su implicación en la conformación de la imagen de la bruja y hechicera.

Concretamente, en el proceso abierto contra Isabel de la Cruz, berberisca herrada, en noviembre de 1648 por hechicerías, tanto la acusación como la sentencia recogen que,

“...siendo la susodicha christiana baptizada y confirmada, [...] ha hereticado y apostatado, siendo echicera y supersticiosa heretical, mezclando en los embustes oraciones, invocando al Demonio para conseguir los efectos que pretendía y hecho pacto con él y que era de presumir aver idolatrado, dando al Demonio la adoración que se deve a Dios Nuestro Señor, cometiendo gravísimos delitos assí de obra como de palabra contra nuestra Santa Ley Evangélica y lo que predica, cree, tiene y enseña nuestra Santa Madre la Iglesia Catholica Romana”<sup>78</sup>.

Aunque también se la relacionó con la bruñería, la acusación principal que contra ella pesaba por parte del Tribunal Inquisitorial fue la de *hechicerías*. Tal acusación encaja con el prototipo de la hechicera urbana, que aludía a una amplia variedad de prácticas mágicas, entre las que podríamos destacar la hechicería, muchas veces asociada a la adivinación, saludación etc.<sup>79</sup>. Así, aunque la bruñería propiamente dicha apenas se hiciera presente en las ciudades europeas durante la Edad Moderna, la magia, entendida en un sentido más general como lo opuesto a la religión, sí desempeñó un papel destacado en la vida cotidiana de sus habitantes<sup>80</sup>. El caso de Isabel de la Cruz es un buen ejemplo de ello.

---

because it involved the renunciation of God and deliberate adherence to his greatest enemy. *Maleficium* was a purely secondary activity, a by-product of this false religion”. THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic...op.cit.*, p. 521

<sup>77</sup> VV.AA, *Diccionario de Autoridades...op.cit.*

<sup>78</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, s.f.

<sup>79</sup> TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens...op.cit.*, p. 6

<sup>80</sup> *Ibid.*

Fue precisamente el tratamiento de un enfermo, Francisco de Benavente, mediante supuesta hechicería, lo que llevó a Isabel ante el Tribunal del Santo Oficio. Francisco, vecino de Madrid y “maestro de hacer coches”, 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<sup>81</sup>, que había sido hechizado, presumiblemente por su amante, Luisa del Castillo, tal como se indica, directa e indirectamente, en numerosas ocasiones en su proceso. Isabel aseguró a la familia que, a pesar de su terrible situación, ella era capaz de curarlo y que “le daría por bueno dentro de quince días, y gordo dentro de un mes”, a cambio de lo cual pidió doce reales con la finalidad de comprar una anguila y una tortuga para enterrar.

Así se inició la relación de Isabel de la Cruz con Francisco de Benavente y su familia, y el peculiar tratamiento de su enfermedad. A partir de entonces la berberisca tuvo contacto con el enfermo y su entorno familiar, especialmente con la esposa del supuesto hechizado, Catalina de Valdemoro, para llevar a cabo diferentes tipos de prácticas vinculadas a la medicina popular y a la magia curativa y amorosa. La mayor parte de ellas son relatadas por diferentes testigos, algunas confirmadas por la misma Isabel en sus audiencias. Así, parece que asistía a casa del enfermo habitualmente y, sobre todo, que llevaba a cabo sus prácticas en un lugar nombrado como “casa del campo”, que debía ser una propiedad que la familia poseía a las afueras de la ciudad y que utilizaban como lugar de recreo.

Isabel trató a Francisco de Benavente con hierbas diversas, realizó, según los testigos, y a tenor de la interpretación inquisitorial, hechizos, conjuros, prácticas adivinatorias, ensalmos y sahumeros con el fin de curarlo y librarlo del que se creía el origen de su mal: los hechizos de su amante, Luisa del Castillo. Todas estas actividades fueron definidas por la Inquisición como “supersticiones heréticas” y se consideró probada la realización de “círculos y embustes y supersticiones”<sup>82</sup>, como también la invocación “a las estrellas y las tratava como a deidades y que hacía oración al Demonio, que todo es idolatría manifiesta y de las más condenadas”<sup>83</sup>. Se la acusó igualmente de llevar a cabo “el trabajo con las assistencias a sus conjuros y servicio del

---

<sup>81</sup> Según relatan los testigos: “maldita sea el alma que assi te ha puesto”. AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 3.

<sup>82</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, s.f

<sup>83</sup> *Ibid.*

demonio y en las juntas que de ordinario tienen estas brujas echiceras”<sup>84</sup>, remarcando la acusación inquisitorial que tenía reuniones con otras hechiceras y con el mismo Demonio, con el que se consideró que tenía pacto.

La versión de los hechos ofrecida por Isabel en su primera confesión coincide en gran medida con los relatos descritos por los diferentes testigos, añadiendo explicaciones a sus prácticas en respuesta a las preguntas de los inquisidores. Sin embargo, tales detalles y confirmación de los hechos desaparecieron en las audiencias posteriores, en las que, tras narrar su trayectoria vital, aceptaba la utilización de hierbas en la curación, pero no así ningún otro tipo de “hechicería o embuste”. Ofreció, además, otra versión de lo sucedido y sobre el motivo de su contratación para la curación del enfermo: afirmó que fue a ver a Francisco, pero que fue Catalina de Valdemoro, su mujer, quien solicitó la curación del mismo. También puntualizó que fue ésta quien le dijo que su marido estaba hechizado por “una amiga que tenía que se llamaba Luisa”<sup>85</sup>.

La defensa de Isabel pidió su libertad por considerar, como era habitual en este tipo de procesos, que el testimonio de los testigos no debía ser tenido en cuenta por ser sus “enemigos capitales y ser echos con odio y enemistad capital”<sup>86</sup>, especialmente en el caso de Catalina de Valdemoro, a quien, según la defensa, Isabel habría reprendido diciendo que Dios no intercedería en la sanación de su marido porque estaba amancebado<sup>87</sup>, razón por la que, supuestamente, habría amenazado Catalina a Isabel con acudir al Santo Oficio.

Así, continuando con la dinámica procesal habitual, el abogado de Isabel se encargó de presentar una serie de testigos propios, la mayoría vecinos, quienes afirmarían que era buena cristiana, que oía misa regularmente, se confesaba, guardaba las fiestas, y todos los preceptos requeridos por la Iglesia. Únicamente uno de ellos afirmó que sabía que Isabel curaba con hierbas<sup>88</sup>. Por lo demás indicaron también que no conocían ningún enemigo de la berberisca, ni nadie con quien hubiera tenido malas palabras. Todo apuntaba a una buena relación con sus vecinos.

En la última ratificación, Isabel volvió a cambiar su testimonio, acercándose más a la primera versión ofrecida, en la que aceptaba la realización de diferentes prácticas

---

<sup>84</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, s.f.

<sup>85</sup> *Ibid.*, f. 63.

<sup>86</sup> *Ibid.*, f. 84

<sup>87</sup> *Ibid.*, f. 85

<sup>88</sup> *Ibid.*, 9, f. 92.

que el Tribunal consideraría supersticiosas. Confesó que estaba arrepentida de no haber dicho la verdad desde el principio y pidió misericordia<sup>89</sup>.

Por todo ello, con lo narrado por los diferentes testigos y lo admitido por ella misma, el Tribunal Inquisitorial la consideró “observante de la secta de Mahoma, bruja, echicera heretical, idólatra, maldita, excomulgada, perjura, impertinente, negativa y diminuta confidente”<sup>90</sup>. A los cargos por brujería, hechicería y adivinación, considerados supersticiones heréticas por la Inquisición, se sumó el delito de apostasía por sus relaciones con el mundo morisco.

Casilda de la Puente, por su parte, no fue acusada de hechicería, sino únicamente de brujería, aunque se le añadió la acusación de adivinación. Encajaba mejor con el arquetipo de bruja rural. En su caso no conocemos el desencadenante de la primera acusación ante el Tribunal, ni quién fue el primero en delatarla. En su proceso aparecen diferentes testimonios que ofrecieron los diecinueve testigos que acudieron, bien por propia iniciativa, o bien llamados por el Tribunal, ante el comisario del Santo Oficio encargado de llevar a cabo el interrogatorio. La mayoría de ellos narraron la sucesión de amenazas proferidas por parte de anciana y las consecuencias que atribuían a tales coacciones (normalmente enfermedades y muertes), que tanto ellos como el Tribunal asociaron con maleficios realizados por Casilda.

El esquema que ofrece el caso de esta bruja rural burgalesa en su acusación y propio de la brujería castellana, es coincidente con otros conocidos en la Europa de la Edad Moderna. Aunque a los brujos y brujas muchas veces se les consideraba capaces de afectar o dominar elementos de la naturaleza y provocar, por este medio, daños en aldeas, sembrados y comunidades campesinas, lo que se les atribuía principalmente eran acciones que provocaban daños físicos y enfermedades, incluso la muerte de personas<sup>91</sup>. No es de extrañar, tal como expone Keith Thomas, que no se encontraran explicaciones satisfactorias en la época a las muertes repentinas relacionadas, por ejemplo, con el cáncer o una afección cardiaca, lo que provocaba que se atribuyeran a la brujería<sup>92</sup>. No podía faltar tampoco la asociación entre muchas de las supuestas capacidades de brujos y brujas con la influencia del Diablo, el trato diabólico o la idolatría influida por Satanás, punto en el cual la Iglesia intervenía.

---

<sup>89</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f.103.

<sup>90</sup> *Ibid.*, s.f.

<sup>91</sup> MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. y TORRES ARCE, M.: “Hogueras, demonios y brujas... *op. cit.*, pp.247-288.

<sup>92</sup> THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic...op.cit.*, p. 639.

La actuación de la autoridad eclesiástica muchas veces era impulsada por la denuncia de la comunidad al surgir el conflicto. El proceso contra Casilda se inició con la delación de algunos de sus vecinos. Manuel Francisco Gómez fue el comisario del Santo Oficio encargado de llevar a cabo el interrogatorio para el Tribunal de la Santa Inquisición de Valladolid, entre el 13 de octubre de 1761 y el 24 de septiembre de 1763 en Quintanilla Sobresierra. En los testimonios recogidos en esa actuación aparecen los distintos hechos de los que se acusó a Casilda, coincidentes en la versión de muchos de los testigos, constituyendo así un relato bastante uniforme sobre lo que supuestamente había acontecido en la comunidad con la anciana. Lo mismo sucede con quienes testificaron en el caso de Isabel, si bien además de vecinos, intervinieron como testigos individuos con lazos de parentesco y más estrechos vínculos de convivencia con la supuesta víctima de sus hechizos.

Una vez llegados los testimonios sobre Casilda a la Inquisición de Valladolid, los inquisidores decidieron que fuera apresada y sus bienes confiscados. Se emitió el 2 de agosto de 1763, la orden y poco después, Casilda de la Puente fue apresada. No se encontraron bienes que embargar, salvo una manta y una camisa que le fueron entregados, testimonio de las escasas posesiones de la anciana y su situación de extrema pobreza. Este elemento fue fundamental en la construcción de su reputación y etiquetamiento como bruja.

Las posteriores declaraciones en audiencia de Casilda en nada coincidieron con las vertidas contra ella por sus vecinos. Comenzó indicando que no sabía ni presumía por qué razón había sido detenida y juró no haber oído que tuviera fama de bruja ni tener pacto con el Demonio, añadiendo además que “su marido ha sido de justicia y actualmente es Alcalde de la Hermandad”<sup>93</sup>, pretendiendo probablemente con ello remarcar la posición social y respetable que este cargo habría proporcionado al matrimonio<sup>94</sup>.

Finalmente, durante el trascurso del proceso, Casilda cayó enferma y dejó de asistir a las audiencias. Murió antes de leerse la sentencia, siendo enterrada en la Iglesia

---

<sup>93</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 97.

<sup>94</sup> Se refiere a la Santa Hermandad, institución constituida por un grupo de hombres armados, pagados por los concejos para perseguir a los criminales y controlar los delitos. Fue instituida en las Cortes de Madrigal de 1476, unificando las distintas Hermandades que habían existido desde el siglo XI en los reinos cristianos y disuelta en 1834. El alcalde de la Hermandad actuaba como juez y era elegido en cada población entre hombres respetables, siendo un cargo que otorgaba prestigio a quien lo ostentaba. MARTÍNEZ RUIZ, E., “Algunas reflexiones sobre la Santa Hermandad”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 13, 1992, pp. 91-107.

parroquial de San Pedro (“con el mayor sigilo y cautela”<sup>95</sup>, pero, en cualquier caso, en sagrado). Se suspendió así la causa el día 29 de octubre de 1763.

A diferencia de Isabel, no pudo ser por tanto Casilda sentenciada, pero la acusación que contra ella presentó el Tribunal, ofrece significativa información para los propósitos de esta investigación referentes a los delitos que se le atribuyeron y su identificación con la figura de la *bruja*. El Tribunal de la Inquisición de Valladolid acusó a Casilda de “lamia<sup>96</sup>, strige<sup>97</sup> o lo que en Hispania llamamos bruja”<sup>98</sup>. También se la acusó de “proposición comminatoria de maleficio y superstición”<sup>99</sup>, lo que añadía las implicaciones de utilizar la hechicería para hacer mal a otros y de culto “que se da a quien no se debe con modo indebido”<sup>100</sup>. Se interpretó así mismo, que para causar tal mal tenía pacto con el Diablo, y, por tanto, se consideraba que era “vehementemente sospechosa de maléfica y homicida” y se añadía que había llevado a cabo proposiciones “formalmente temeraria[s] originada[s] de adivinación demoniaca en virtud de pacto implícito o explícito que tenía con el Diablo para que mediante el maleficio se siguiese[n] dicho[s] efecto[s]”<sup>101</sup>.

Los testigos le atribuyeron también daños a bebés, muchos de ellos seguidos por la muerte de los mismos, supuestamente derivados de algún maleficio. Fue por ello calificada por la acusación de lamia y saga y se hace referencia a un elemento que antes citábamos como parte de la caracterización de la bruja en el *Diccionario de Autoridades*: la costumbre de la bruja de chupar la sangre a los niños. De este hecho fue también formalmente acusada.

Para completar la idea que en la época se concebía de la bruja, la declaración de una niña sobre el ofrecimiento de Casilda de enseñarle a transportarse con gran rapidez de un lugar a otro, añadió la sospecha del conocido “vuelo” de la bruja. Así pues, a la “proposición temeraria, vana y supersticiosa”, su definición como “idólatra,

---

<sup>95</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 104.

<sup>96</sup> VV.AA, *Diccionario de Autoridades... op.cit.* Se define lamia como: “voz que entre los antiguos tuvo varias significaciones. Unos juzgaron que era demonio en figura de muger, que con alhagos atraía a los hombres para devorarlos. Otros que era una especie de fiera en el Africa, con el medio cuerpo superior de muger hermosa y el inferior de dragón, que también atraía 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”

<sup>97</sup> El término latino *strige* procede del griego. Según el *Diccionario de Autoridades*: “Ave nocturna, infausta y de mal agüero, de quien vulgarmente se creía que se cebaba en la sangre de las criaturas o niños de pecho”.

<sup>98</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 53.

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> VV.AA. *Diccionario de Autoridades...op.cit.*, e INSTITORIS, H., *El martillo de las brujas: para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*. Kraemer y Sprenger, Madrid, Felmar, 1976.

<sup>101</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 53-54.

supersticiosa, blasfema con blasfemia herética”, y la que consideraron innegable “profesión solemne al Diablo”<sup>102</sup>, se unió la capacidad de trasladarse de este modo, corporalmente o por alucinación, lo que en palabras del Tribunal Inquisitorial, la hacía sospechosa de ser “bruja en todo el rigor”<sup>103</sup>.

Así, conociendo los casos de Isabel y de Casilda, a través de las acusaciones formuladas contra ellas y a partir de los testimonios propios y ajenos, nos es posible observar cómo la percepción del Tribunal de la bruja y la hechicera coincide, en gran medida, con la que inicialmente extraíamos del *Diccionario de Autoridades*, dando muestra de la generalizada imagen, muy concreta y característica, que en la época se tenía de la hechicera y de la bruja. Ahora bien, la diferencia entre ambos conceptos, como veíamos al iniciar este apartado, no queda del todo clara en muchas ocasiones, lo que se debe a que, en muchos casos, ambas realidades, la de la bruja y la hechicera, aparecían entremezcladas.

El caso de Isabel de la Cruz es un ejemplo de esto último. Por un lado, como hemos anotado, es acusada de bruja, por considerarse que acudía a juntas de brujas y hechiceras<sup>104</sup>. Y a esto se suma la capacidad adivinatoria que ella misma explicaba, por intervención de las estrellas, siendo la adivinación otro de los componentes que se incluyeron, como veíamos, en la acusación de superstición. Por otro lado, el carácter de hechicera que se le atribuyó a Isabel tampoco se limita a un ámbito concreto, sino que se presenta como un ejemplo de hechicera polifacética. En ella se entremezclan, como en las páginas siguientes se analizará, rasgos de hechicería curativa, con la elaboración de jarabes con hierbas y distintos remedios naturales para tratar la enfermedad de Francisco de Benavente, y otros propios de la hechicería amorosa.

Por su parte, Casilda, pese a no poseer el carácter polifacético de Isabel, permite trazar la imagen prototípica de la bruja a partir de su acusación; una imagen que, como veremos en los apartados referidos a la construcción de su fama y la percepción por parte de la autoridad, coinciden en buena medida con el imaginario popular que los testigos plasman en sus propios testimonios. Se presenta como la imagen de la pobre “vieja” bruja que, mediante pacto con el Demonio, adquiere la capacidad de convertir sus amenazas en maleficios gracias a los oscuros poderes concedidos por el Diablo, encargado de otorgarle la habilidad de adivinar, e incluso volar a supuestas reuniones de

---

<sup>102</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 55.

<sup>103</sup> *Ibid.*, ff. 55-56.

<sup>104</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. s.f.

brujas, no sin antes realizar visitas nocturnas a los niños para chuparles la sangre. Toda una serie de misteriosas capacidades, habitualmente con una connotación muy negativa, que sembraban gran temor en la comunidad.

En el caso de Isabel, también la multiplicidad de sus facetas como bruja, adivinadora o hechicera, aunque en muchas ocasiones buscaran un efecto positivo-curativo, fueron consideradas por el Tribunal como insufladas por el Demonio por lo sobrenatural de su naturaleza. Se comprendían como fruto de un pacto implícito o explícito con él, un pacto que en sus audiencias ni Isabel ni Casilda en ningún momento admitieron, pero que el Santo Oficio dio por supuesto en ambos casos como explicación de las habilidades sobrenaturales de las que Isabel sí hizo alarde.

El análisis de los motivos iniciales que dieron lugar a la apertura de sendos procesos de fe, en ambos casos las denuncias por parte de sus vecinos como brujas y hechiceras, y la acusación que el Tribunal hizo contra ellas como consecuencia, nos ha permitido realizar un primer acercamiento a la concepción de la bruja y la hechicera que, al contrario de lo que pudiera parecer, no son realidades tan diferentes sino dos caras de una misma moneda, dos caracteres de distinto signo que vincularon a estas mujeres con el Diablo, otorgándoles una imagen muy peculiar. Este trato con el Demonio permitiría a la hechicera y la bruja llevar a cabo una serie de prácticas y actuaciones que analizaremos en el siguiente apartado y que contribuyeron a conformar su imaginario como tal, tanto en la sociedad en la que se desarrollaron como ante el ámbito institucional en que fueron juzgadas por estos delitos.

### **3. La actuación y el imaginario de la bruja y la hechicera**

El desglose y análisis de la actuación atribuida a Casilda y a Isabel, en comparación con las prácticas que se asociaron con la brujería en otros ámbitos europeos de los siglos XVII y XVIII, permitirá conocer en detalle las características que, como tales, se les suponían, comprendiendo mejor de este modo el imaginario que rodeó a la construcción de la bruja de la España moderna. Igualmente será la base sobre la que apoyarnos para, posteriormente, analizar el uso que de tal imagen hizo la propia bruja, la comunidad y la Inquisición.

### 3.1 La hechicería como terapéutica emocional, y medicina empírica

La hechicería puesta en práctica por la berberisca Isabel de la Cruz reunía, como era habitual, distintos componentes. Por un lado, integraba hechicería amorosa, predominante seguramente en su caso, y, por otro lado, la hechicería curativa o más vinculada a la medicina. Así, Isabel no se presenta sólo como curandera, sino también como hechicera. Sus remedios suponían un alarde de conocimientos sobre filtros amorosos, de forma que sus jarabes y preparados con hierbas se entremezclaban con conjuros y prácticas mágicas diversas.

Confluyen así en ella, gracias a su carácter polifacético, muchas de las prácticas mágicas propias de las hechiceras urbanas, también con características propias. Su caso difiere, en esos matices, del que Caro Baroja presentaba como “perfil de una hechicera madrileña del siglo XVII”<sup>105</sup>, una mujer joven, en torno a los treinta 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. Isabel, por su parte, procedía de un ambiente bajo, el de la servidumbre y en los límites de la marginalidad, muy lejano al frecuentado por Antonia, aunque sus clientes sí se movían en ese mundo.

Había sido, Isabel, esclava. Su procedencia morisca le había otorgado los contactos necesarios para adquirir saberes con los que realizar prácticas curativas, tal y como ocurriera con Román Ramírez, el conocido morisco hechicero, acusado de pacto con el Diablo y procesado en Toledo en 1599<sup>106</sup>. Isabel de la Cruz, mujer, sola, pobre y mayor, parecía acercarse más 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<sup>107</sup>. Sin embargo, tampoco se adhiere por completo el perfil de Isabel a este último caso, pues la de intervenir en asuntos amorosos 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 típicos de la magia urbana: presentando una faceta de sanadora -como Román Ramírez- que combinó con la hechicería amorosa, especialidades que desarrollaba en el ámbito que le podían resultar más rentables económicamente, el de la gente más

---

<sup>105</sup> CARO BAROJA, J.: *Vidas mágicas e Inquisición... op. cit.*, vol.1, p. 105.

<sup>106</sup> 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., Madrid, Istmo, 1992, pp. 339-359.

<sup>107</sup> TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens ... op. cit.*, pp. 79-133.

pudiviente (como Antonia de Acosta). Isabel de la Cruz aparece 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.

Nos encontramos en un momento, los siglos XVII y XVIII, y un lugar, Castilla, en que 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<sup>108</sup>. El proceso de fe de Isabel muestra un ejemplo del segundo caso, en el que quienes acuden a la magia y los hechizos para conseguir sus fines amorosos eran mujeres que rodeaban a un hombre, que era el objetivo en este caso de los hechizos y por ello también el eje que vertebra todo el proceso: Francisco de Benavente.

Como hemos explicado, parece que este hombre se encontraba aquejado de un mal desconocido para los médicos, cuyos remedios no le surtían efecto alguno; un mal que afectaba a su estado físico y mental, dejándolo prácticamente postrado en la cama y sin poder gozar de plenitud de facultades mentales. Isabel acudió a su casa ofreciéndose a curarlo, según se recoge en el inicio del proceso. Sin embargo, a medida que avanza el mismo, se observa que lo que Isabel ofreció no eran sólo sus conocimientos en lo que a medicina se refiere, sino una “curación” relacionada con el origen de su mal, que todos creían provocado por una cuestión amorosa: los hechizos elaborados por su amante, Luisa del Castillo. Ésta, según la versión de Isabel, habría acudido a una gitana para que elaborara ciertos hechizos que le estaban causando los males a Francisco.

Entre curanderos y hechiceros se hallaba generalizada la creencia en la posibilidad de liberarse de cualquier mal mediante su transferencia a otros individuos e, igualmente, en la magia amorosa se buscaba contagiar la desazón o el pesar al hombre objeto de sus deseos como alivio del propio. Esto explicaría la afirmación de Isabel y la creencia de la propia familia de Francisco en que era la amante -quizá despechada- de Benavente la que, mediante sus hechizos intentase vengarse de él, produciéndole tal

---

<sup>108</sup>TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens ... op. cit.*, p. 90.

enfermedad. De hecho, buena parte de los conjuros amorosos femeninos de la época pretendían reproducir un estado similar en los hombres a quienes iban dirigidos<sup>109</sup>.

Según explica James Frazer, “la noción de que podemos transferir nuestras culpas y dolores a otros seres que los soportarán por nosotros es familiar a la mente del salvaje”. Cita ejemplos que atestiguan la vigencia de dicha creencia en algunos pueblos primitivos y también casos europeos del siglo XVI, como el siguiente: “en el año de 1590, una bruja escocesa [...] fue declarada culpable de haber curado a un tal Roberto Kers de una enfermedad “que le cargo un brujo [...] y cuya enfermedad tomó ella sobre sí misma”<sup>110</sup>. También se han estudiado casos en la Zaragoza moderna, en los que se dan intentos de transferir ciertas enfermedades a animales como forma de curación<sup>111</sup>.

Era además muy común en esta época el especial interés de las hechiceras por hacer creer al enfermo o familiar, que la enfermedad padecida era de naturaleza mágica<sup>112</sup>. 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, como sucede en este caso. Por otro lado, es una cuestión que podríamos ligar también con el honor y la reputación de la familia, como explicaremos 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<sup>113</sup>.

Con el honor tiene mucho que ver también la actitud de Catalina de Valdemoro, mujer de Francisco de Benavente. En un primer momento, es la única que parece no querer admitir la veracidad del *affair* de su marido con Luisa, y por ello no habría apuntado en su testimonio a este hecho, ni a los hechizos de la amante como causante del estado de su marido, sino que afirmaba que tal enfermedad había sido fruto de un conflicto de Francisco con un hermano de la que no se había podido vengar<sup>114</sup>. No obstante, parece que se trata más de una cuestión de pudor y honor de cara al público, puesto que en privado, según afirmó Isabel, la esposa afrentada habría confesado a la

---

<sup>109</sup> TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens ... op. cit.*, p. 97

<sup>110</sup> FRAZER, J. G.: *La rama dorada. Magia y religión*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1951, pp. 608 y 612.

<sup>111</sup> TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens ... op. cit.* p. 97.

<sup>112</sup> 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.

<sup>113</sup> 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.

<sup>114</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 3.

hechicera que había dado a beber en vino tinto a su marido su propia sangre menstrual con el fin de que olvidase a otras mujeres y temía que por ello estuviera “medio loco”<sup>115</sup>. Así, parece que Catalina conocía las relaciones extramatrimoniales de su marido y que fue ella misma la primera en poner en práctica la magia amorosa para zanjar el problema.

Esta práctica es lo que comúnmente se ha llamado “magia de contacto”<sup>116</sup>. 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, -como en el caso de Catalina-, que comúnmente se utilizaban como ingredientes de ciertas comidas o bebidas destinadas a ser ingeridas por los objetivos de los conjuros<sup>117</sup>. 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<sup>118</sup>. Y es éste otro de los tipos de magia que parece haber utilizado Isabel, pues, según los testigos, solicitó una camisa vieja del enfermo para quemarla, así como unas “manguitas de un niño que el enfermo avía tenido en su amiga”<sup>119</sup>, presumiblemente para realizar algún tipo de conjuro para alejar a Francisco de su amante, o para romper los hechizos hechos por ella, aunque no se ofrecen más datos sobre este particular.

También llevó a cabo Isabel, según los testigos, desde un primer momento, y en repetidas ocasiones, la práctica de medir a palmos al enfermo, una cuestión que parecía haber aprendido de otras hechiceras madrileñas<sup>120</sup>. Y no se trataba sólo de una costumbre madrileña, pues algunos autores también informan de estas costumbres en Granada o Zaragoza en el siglo XVII, por ejemplo, por lo que parece común a toda la Península<sup>121</sup>. Así, que Isabel midiera a palmos a Francisco de Benavente, con el fin de unirle con su esposa y alejarle de su amante, era una práctica bastante habitual.

---

<sup>115</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 63.

<sup>116</sup> 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.

<sup>117</sup> TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens ... op. cit.* p. 106

<sup>118</sup> *Ibid.* p. 105

<sup>119</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, s.f.

<sup>120</sup> *Ibid.*, f. 50

<sup>121</sup> FERNÁNDEZ GARCÍA, M. A.: “Hechicería e Inquisición en el Reino de Granada en el siglo XVII... *op.cit.*, pp. 149-172. María Tausiet cita también en concreto un caso muy representativo, el de Ana de Yuso, una hechicera zaragozana que enseñaba a una testigo de su proceso que toda mujer que quisiera

Lo que es más, Isabel no sólo midió a palmos a ese hombre, sino que, según el relato de los testigos, también usó con él cintas, un elemento empleado en diversos contextos por Isabel, con una significación característica en el mundo de la hechicería amorosa. 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<sup>122</sup>. Así, Isabel no habría utilizado las cintas únicamente para medir a Francisco, sino que, según su proceso, además las asoció en sus hechizos con un clavo, que puso en el suelo junto a un árbol, atándole cintas de bramante a las que fue haciendo lazos hasta rematarlas, tras lo que los contó y santiguó, diciendo, según los testigos, unas palabras incomprensibles. Al ser Isabel interrogada por el Tribunal sobre la razón de tal actuación, ella misma explicó que los lazos que hacía con cintas en torno al clavo y las oraciones recitadas tenían la finalidad de atar las manos a Luisa del Castillo, amante del enfermo y, según la acusada, culpable de su enfermedad por realizar hechizos contra su persona<sup>123</sup>.

Hemos referido el uso de clavos, cintas, y ropas del enfermo, pero en los hechizos elaborados por Isabel hubo otros muchos objetos y elementos curiosos. Encontramos, por ejemplo, diversos alimentos utilizados por la hechicera en sus prácticas. El primero, un huevo fresco de gallina negra que, al parecer utilizó para dibujar ciertos rasgos ayudada por un palito y un poco de azafrán y posteriormente enterrarlo, explicando que del huevo debían salir siete sanguijuelas y un sapo<sup>124</sup>, y que todo ello tenía la finalidad de sanar al enfermo y alejarse de otras mujeres<sup>125</sup>. No era nada extraña esta práctica de escribir en un huevo, especialmente con azafrán, en la magia amatoria entre las hechiceras de la Península en el siglo XVII<sup>126</sup>. La acción de enterrar en sí misma, también era muy común, pues poseía un particular valor mágico: por un lado implicaba la idea de muerte e inmovilidad, y por otro lo que se enterraba

---

tener a un hombre a su merced, debía medirse primero el brazo izquierdo a palmos (evocando así la distancia que la separaba de él). TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens ... op. cit.* pp. 110-111.

<sup>122</sup> *Ibid.* pp. 104-105

<sup>123</sup> Se trataría de una variante de un hechizo recurrente que se ha denominado en ocasiones “conjuro de la cinta o ligagamba atada en el clavo” y que consistía en hincar de noche un clavo en la parte exterior de la ventana donde la ejecutante dormía y en él atar una liga perteneciente a la pierna izquierda de dicha mujer, invocando después a los demonios para que trajeran al hombre deseado. TAUSIET, M.: *Ponzoña en los ojos...op.cit.*, p. 525.

<sup>124</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, s.f.

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> Tausiet estudia el caso de una hechicera en Zaragoza que cita que “para efecto de alcançar mugeres y otros amatorios escrivia en un guebo unos caracteres con tinta hecha de agua rosada, açafrán y almizcle”. TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens ... op. cit.* p. 90

quedaba oculto por estar colocado en un lugar reservado donde podía producir determinados efectos sin que nadie interrumpiera el proceso<sup>127</sup>.

Dentro del ámbito de los alimentos utilizados en los hechizos amorosos, unos “bocados de comida” eran también frecuentemente utilizados por las hechiceras peninsulares en estas fechas, sirviendo como ofrenda sacrílega a los demonios<sup>128</sup>. En el caso de Isabel no tenemos una extensa descripción de esta práctica, pero sí datos sobre su petición a un mozo para que guardara “siete bocados de pan para el echizo”<sup>129</sup>, así como que los mismos fueron arrojados al estanque próximo a la casa del campo, donde la mujer realizaba la mayoría de sus hechizos.

Otros objetos utilizados, con un significado especial en los hechizos eran los zapatos. Se trataba de un elemento muy comúnmente empleado por las hechiceras en la magia amorosa, teniendo el pie desnudo connotaciones eróticas<sup>130</sup>. En el caso de Isabel, según el relato de los testigos, el zapato del enfermo sería el lugar en el que ésta habría depositado un papel con ciertos rasgos dibujados con azafrán junto al “nombre de su amiga”, la de Francisco, para que se volviera a calzar con ello dentro<sup>131</sup>. Sobre ello explicó Isabel que tal proceso servía para que “su amiga” cayese enferma. Similar objetivo buscaba con otras prácticas que se vinculan también con los zapatos y los pies, pues, -según los testigos y ella misma narró-, hacía pasar al enfermo repetidamente por encima de ella, previamente tumbada en el suelo boca abajo, concretamente siete veces, empezando siempre con el pie derecho. Su objetivo, según relató en sus audiencias, era “quebrantar el cuerpo de la dicha Luisa del Castillo por que no aga los echizos”<sup>132</sup>.

El mundo de la naturaleza, tanto vegetal como animal, era indispensable en la elaboración de hechizos. En uno de sus rituales Isabel mandó al enfermo que señalara con un cuchillo siete árboles y de cada uno sacara una astilla, explicando que, puesto que eran siete los hechizos realizados por la amante, si se secaban los siete árboles significaría que acababan con los hechizos. Siete eran también las hierbas que recogió y entregó a la mujer del enfermo para que las guardase y arrojase encima de cualquier tejado con las siguientes palabras: “como estas yerbas buelan, buele Luisa y sane mi marido, y entre Luisa”<sup>133</sup>, repitiéndolo tres veces. De nuevo, siete piedras colocaba la

---

<sup>127</sup> TAUSIET, M.: *Ponzoña en los ojos...op. cit.* p. 530

<sup>128</sup> TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens ... op. cit.* p. 104

<sup>129</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, s.f.

<sup>130</sup> TAUSIET, M.: *Ponzoña en los ojos...op. cit.* p. 523

<sup>131</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, s.f

<sup>132</sup> *Ibid.*, f. 46.

<sup>133</sup> *Ibid.*, s.f

hechicera encima de los objetos enterrados. Como vemos, los números de repeticiones, especialmente el siete, eran claves en todo este tipo de rituales, por su significación asociada a la magia.

Esto en lo que respecta al mundo vegetal, en lo que se refiere al animal, las especies elegidas por Isabel resultan bastante peculiares. En primer lugar, pidió dinero para conseguir una tortuga y una anguila, que eran utilizadas, según Isabel, para la elaboración de medicinas. Las sanguijuelas y sapos debían aparecer del huevo tras ser enterrado, según Isabel, como signo de que el hechizo había surtido efecto. Por otra parte, un lagarto aparece en dos circunstancias, aunque no fuera utilizado directamente por Isabel; la primera de ellas en relación con los hechizos supuestamente realizados por Luisa, que habría escondido un lagarto vivo, con las patas atadas con unas cintillas, según Isabel, para que se fuese secando, con objeto de que así “se secara Francisco hasta morir”<sup>134</sup>. La segunda referencia al lagarto aparece en una escena descrita por uno de los testigos, el cochero, quien relató que tras haber llevado a la berberisca con la familia de Francisco para realizar los hechizos en la casa del campo, supo de la supuesta aparición de un lagarto que parecía que volaba<sup>135</sup>.

Otro objeto que aparece referido en el proceso como un elemento clave de las prácticas de Isabel, es un muñeco (“monico”) de cera. Según la versión de la mujer, y en función de lo relatado a esta por Catalina de Valdemoro, mujer del enfermo, Francisco estaba hechizado por Luisa, quien se “había confesado con un frayle de la Bitoria”<sup>136</sup> y le había entregado un muñeco de cera, con el que supuestamente había hechizado a su amante. Se trataba de un muñeco amortajado en un paño negro de seda y atravesado por diferentes partes con treinta y tres agujas. Le encargaron a Isabel quemarlo para acabar así con el hechizo, pero cuando se dispuso a hacerlo, por pasar gente por el lugar donde estaba, no pudo terminar con el encargo, llevándose a casa para quemarlo en otro momento. Esto es, al menos, lo que ella misma relató, aunque el Tribunal, tras haber encontrado parte del muñeco quemado en casa de la berberisca, en un primer momento atribuyó su uso exclusivo a Isabel<sup>137</sup>.

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

---

<sup>134</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, s.f.

<sup>135</sup> *Ibid.*, f. 2.

<sup>136</sup> *Ibid.*, f. 63.

<sup>137</sup> *Ibid.*, f. 39.

trece testigos de practicar la magia amorosa con figuras de cera atravesadas con alfileres<sup>138</sup>. En el caso de Córdoba, en el siglo XVIII, también fue común entre las hechiceras, el uso de estos muñecos de cera<sup>139</sup>. 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<sup>140</sup>. 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 fueran un modelo del monarca reinante o un miembro de su familia<sup>141</sup>.

Igualmente, la acción purificadora o mágica del fuego también está presente en el caso de Isabel, en el que se intentó quemar el muñeco. Se trata de un elemento de reiterado uso en la ejecución de hechizos y sortilegios<sup>142</sup>. 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<sup>143</sup>. En el caso de Isabel, atendiendo a su declaración, parece que utilizó el fuego para acabar con la acción de un hechizo previo, confiando en las propiedades purificadoras que comúnmente se atribuían al fuego. Quemó la figura de cera supuestamente utilizada por Luisa para llevar a cabo algún tipo de hechizo de sujeción con Francisco de Benavente.

Los elementos astrales fueron igualmente utilizados en sus conjuros, así afirmó la hechicera haber recurrido a una estrella para conseguir ciertos objetivos como anular los conjuros que, en teoría, Luisa había llevado a cabo contra Francisco. 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<sup>144</sup>.

---

<sup>138</sup> TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens ... op. cit.* p. 212

<sup>139</sup> 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.

<sup>140</sup> THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic... op. cit.*, p. 612. Thomas clasifica esta práctica como “the most common maleficent technique”.

<sup>141</sup> *Ibid.*

<sup>142</sup> 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.

<sup>143</sup> TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens ... op. cit.* p. 105

<sup>144</sup> TAUSIET, M.: *Ponzoña en los ojos...op. cit.* p.519.

Finalmente, las oraciones y los sahumeros estaban presentes en muchos de los hechizos llevados a cabo por Isabel. Las primeras constituyen uno de los elementos en los que la Inquisición puso especial interés, por cuanto suponían una práctica herética. Los propios testigos explicaron cómo llevaba a cabo Isabel sus prácticas en nombre de la Santísima Trinidad al tiempo que apartaba las reliquias y mezclaba oraciones y plegarias<sup>145</sup>. También recitaba ciertas palabras mágicas en sus conjuros, como: “estrella, por las siete virtudes que Dios puso en tí a fulana atada las manos y rendida no aga mal a fulano”<sup>146</sup>, y otra: “huebo y clavo enterrado por fulano contra fulana si le a echo mal a los nueve días descubrirá lo que ay”<sup>147</sup>. Las oraciones eran un elemento indispensable en la realización de conjuros en época moderna, y normalmente adoptaban la apariencia falsamente inocente de pseudoplegarias<sup>148</sup>, tal como sucede en este caso.

En otras ocasiones, Isabel utilizaba el árabe en sus recitaciones o conjuros, otorgándoles así un carácter esotérico, por lo que los testigos indicaban que no entendían sus palabras por hablar en algarabía. Esto hace encajar también a Isabel con el prototipo de la mujer hechicera morisca. La magia femenina que practicaba hundía sus raíces en el Mediterráneo y la cultura islámica. 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<sup>149</sup>.

Isabel desplegó una amplia gama de hechizos para acabar con lo que se creía ser el origen de la enfermedad de Francisco de Benavente: sus relaciones extramatrimoniales y los hechizos que contra su persona habría dirigido su amante Luisa. Por un lado, pueden distinguirse los conjuros basados en palabras mágicas utilizadas por la hechicera o mandadas pronunciar por la misma. En determinadas circunstancias -las prescritas por la hechicera- cumplirían su función mágica o médica. Por otro lado, desarrollaba hechizos cuyo efecto se vinculaba a determinadas acciones como clavar un clavo, atarle nudos, medir al enfermo, enterrar un huevo o ciertos animales, pasar por encima de la hechicera, quemar el muñeco etc. Y, finalmente, se observan rituales que combinaban acciones como el lanzamiento de un ramillete de hierbas, en determinados contextos -a una hora específica-, unido a ciertas palabras mágicas.

---

<sup>145</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, s.f.

<sup>146</sup> *Ibid.*, f. 28.

<sup>147</sup> *Ibid.*

<sup>148</sup> TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens ... op. cit.* p. 111

<sup>149</sup> *Ibid.* p. 518

El efecto que la hechicera atribuía a cada acción, y en que sus contratantes confiaban, lo hemos analizado de forma individualizada en cada una de las prácticas, pero se resumiría en alejar, en primer lugar, a Francisco de Benavente de otras mujeres y, en especial, de su amante Luisa del Castillo; en segundo lugar, en evitar que esa mujer siguiera conjurando contra él, por ejemplo, al realizar un hechizo para “atar sus manos”; en tercer lugar, asegurarse de la eliminación del mal de Francisco, transfiriendo su enfermedad a su supuesta amante; en cuarto lugar, contrarrestar los hechizos ya elaborados por esta, por ejemplo quemando el muñeco con agujas; y, finalmente, lograr la definitiva sanación del enfermo, una vez anulada la causa de su enfermedad.

Tal sanación requería, eso sí, de ciertas prácticas que sobrepasaban los ritos, conjuros y sortilegios elaborados por Isabel y que, como hemos visto, iban dirigidos esencialmente a erradicar el origen del mal que se ubicaba en causas sobrenaturales: los hechizos de la amante. En la sanación de la enfermedad ya presente aparecía otra faceta de la acción de la hechicera que, además de atender a la cuestión emocional y pasional, se encargaba de la salud material. Ahí interviene su faceta como curandera.

En el proceso inquisitorial, se señalaron los “embustes”, “hechizos”, “conjuros”, etc., puestos en práctica por Isabel, 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 berberisca: 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. Al haber encontrado el Tribunal, en el registro de su domicilio, un puchero y varios “jarabes”, Isabel fue interrogada sobre tales brebajes, a lo que ella respondió que se trataba, efectivamente, de preparados realizados con hierbas para dárselos al enfermo (especifica, con poleo, orégano, anís y azúcar), para la “ronquera”. También explicó que la anguila era “para sacarle la sangre y echársela en los hoydos (...) para quitarle la tontez” y la tortuga “para dársela a comer para si tenía alguna cosa en el estómago”<sup>150</sup>. Igualmente aludió a su conocimiento de hierbas, enumerando los nombres de muchas y sus aplicaciones, aprendidas a lo largo de su vida.

Parece, por tanto, que Isabel conocía las propiedades de las hierbas naturales y sabía elaborar con ellas jarabes que aplicó en la curación de Francisco de Benavente. De

---

<sup>150</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 49.

este modo, al tiempo que acababa con el supuesto origen sobrenatural de sus males, atacaba a su consecuencia natural con remedios también naturales. La berberisca mostraba así unos conocimientos médico-curativos modestos, empíricos, ligados a un ámbito popular, vinculado a la propia experiencia, la observación y la transmisión oral.

Estas prácticas vinculadas a la medicina popular por parte de las 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<sup>151</sup>. 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 medicina. 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, como la familia del “maestro de hacer coches” recurrió a Isabel. Acudieron, de hecho, tras haber consultado a numerosos médicos, 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.

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<sup>152</sup>. Eran los curanderos, saludadores, exorcistas y brujas y hechiceras como Isabel<sup>153</sup>. Sus prácticas curativas se encontraban estrechamente entrelazadas con la hechicería e incluso, según apreció la acusación, con la brujería. El mundo sobrenatural estaba presente en sus curaciones y, así, la acción del Demonio. Su caso no constituye una excepción. El sanador morisco Román Ramírez, por ejemplo, confesó que tenía relación efectiva con un demonio familiar llamado Liarde. Narró cómo, siendo niño su

---

<sup>151</sup> SARRIÓN MORA, A.: *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2006, p. 19.

<sup>152</sup> 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.

<sup>153</sup> LÓPEZ PIÑERO, J. M., *Ciencia y Técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Labor, 1979, p. 59.

abuelo, en su lecho de muerte, le dijo éste que si alguna vez necesitaba algo, entre las once y doce de la noche “llamase y dixese: Liarde”<sup>154</sup>, heredando así Román el pacto con este demonio.

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 medicina y al ámbito morisco, encontrándose las tres realidades interrelacionadas. La creencia en los demonios y en su invocación, junto con el mantenimiento de una religiosidad mahometana por debajo de la oficial adscripción al cristianismo, eran elementos comunes en los médicos cirujanos o retajadores moriscos y las razones que llevaron ante el Tribunal de la Inquisición a muchos de ellos<sup>155</sup>, siendo muy débil la línea que separaba el ámbito de la medicina del de la hechicería.

El Tribunal que juzgó a Isabel de la Cruz atribuyó sus prácticas como hechicera y como bruja, los efectos que ofrecía y que buscaba conseguir, a su relación con el Demonio, al tiempo que en el propio proceso se entremezclan constantemente referencias a sus prácticas de curandería y las de hechicería. Ella es la única que en su testimonio intentó distinguir estos dos ámbitos, seguramente consciente de cuál de los dos sería el responsable principal de su condena. Insistía en que todas las acusaciones que contra ella se habían hecho, sobre sus conjuros, hechizos y embustes, eran falsas, y que ella sólo se había limitado a curar a Francisco de Benavente mediante sus conocimientos de hierbas. Parece, como hemos expuesto previamente, y como finalmente consideró el Tribunal, que eso no era del todo cierto y que en su caso se habían combinado los hechizos y los conocimientos de herbolario, aunando Isabel de la Cruz en su persona la hechicería, brujería y curandería, en esta época tan difíciles de separar.

Ahora bien, podríamos preguntarnos sobre el efecto que tuvieron, por un lado sus jarabes y preparados, y por otro lado sus hechizos, conjuros y sortilegios. Sobre los primeros pocos datos tenemos, además del hecho de que el enfermo no sanó. Sobre los segundos, resulta especialmente interesante la reflexión en torno a la relación entre el nulo efecto real que desde la perspectiva incrédula podríamos atribuir a sus rituales, sortilegios y hechizos, y el efecto que en la época podrían imprimirles a las personas envueltas en ellos.

---

<sup>154</sup> CARO BAROJA, J.: “Magia y estilización literaria...”, *op. cit.*, p. 346

<sup>155</sup> GARCÍA BALLESTER, L.: *Los moriscos y la medicina.*, *op. cit.*, p. 73

La creencia o la credulidad de los contratantes de las hechiceras en esta época, queda patente en el constante recurso de las gentes a las mismas. Tal como afirma Tausiet, “para quienes recurrían a los servicios de las hechiceras, la cuestión de la eficacia era algo que ni siquiera se planteaba: la magia era ante todo un recurso, un hábito, un remedio o, por lo menos, un consuelo”<sup>156</sup>. Así pues, la mera existencia de las hechiceras y la confianza en los hechizos eran buena muestra del efecto que a los mismos se atribuía. En el caso de Isabel de la Cruz, bien fuera ella misma la que se presentara ante la familia de Francisco para curarle, -como afirmaron los testigos-, o bien fuera llamada para tal fin -como ella misma sostuvo-, su contrato muestra la credulidad de la familia ante las capacidades de la hechicera.

Tal convencimiento, en este caso, no tuvo ningún efecto real sobre el paciente que, no siendo demasiado consciente de los tratamientos que se le estaban aplicando debido a su enfermedad, no pudo tener un papel fundamental en su curación, por lo que en este caso no podemos analizar el posible efecto placebo derivado del firme convencimiento de una posible curación a través de los hechizos. En los casos de hechicería en que sí intervenía este factor, era un elemento a tener en cuenta, por las consecuencias que el efecto placebo podría sobre la salud, al menos emocional, del paciente que recurría a este tipo de curaciones y en la percepción que se tenía de la hechicera en la comunidad en la que desarrollaba sus actividades.

En cualquier caso, era un hecho la esperanza, en última instancia, cuando se ha recurrido ya a otros remedios -como en el caso de la familia de Francisco de Benavente-, en la efectividad de los poderes y capacidades, naturales y sobrenaturales, de la hechicera y la bruja. Es de lo que se valían éstas para hacer de ello su oficio, aunque normalmente ellas mismas no creyeran en sus capacidades sobrenaturales, lo que les acababa por servir como atenuante en los procesos por brujería y hechicería<sup>157</sup>. Lo más peculiar, quizá, en el caso de Isabel de la Cruz es el ejercicio de diferentes prácticas de ámbitos muy diversos del fenómeno. Eso la erige en el perfecto ejemplo de bruja hechicera sin recursos que hace de la creencia en la magia y la superstición un oficio a falta de otro, con el que se le permite integrarse en sociedad y sobrevivir<sup>158</sup>.

---

<sup>156</sup> TAUSIET, M.: *Ponzoña en los ojos...op. cit.* p. 545

<sup>157</sup> *Ibid.*

<sup>158</sup> María Ángeles Hernández y Mercedes Santillana, en su estudio sobre la hechicería en el siglo XVIII en Llerena, ponen de manifiesto cómo las hechiceras, a través de su oficio, se integraban en la comunidad en que ejercían como tal, permitiéndoles este tipo de prácticas la supervivencia económica y social. HERNÁNDEZ BERMEJO, M.A. y SANTILLANA PÉREZ, M.: “La hechicería en el siglo XVIII. El Tribunal de Llerena”, en *Norba. Revista de Historia*, 16, 1996-2003, pp. 495-512.

### 3.2 *Los maleficios de las brujas, sus consecuencias*

Isabel de la Cruz ofrecía un ejemplo de hechicería con numerosos componentes que vinculan su actuación también a la brujería. Sin embargo, a diferencia de Casilda, el maleficio no es una pieza esencial en su proceso. En ésta, por el contrario, éste es el elemento central de su acusación y la práctica principal que se le atribuyó en relación con la brujería. Se trata de una cuestión clave en la conformación de la imagen como bruja y por ello merece la pena un análisis detallado de la práctica del maleficio.

Los testigos que declararon contra Casilda, en su mayor parte, narraron la sucesión de amenazas por parte de esta mujer y las consecuencias que atribuían a tales coacciones. Normalmente los resultados que siguieron a la amenaza se asociaron con maleficios, que en la mayor parte de los casos solían implicar la enfermedad de un adulto o la muerte de un niño. Tal capacidad atribuida a la bruja se asociaba, como se apuntaba al principio del trabajo, con la influencia del Diablo, el trato diabólico o la idolatría influida por Satanás, punto en el cual la Iglesia intervenía en este caso a través de la Inquisición; una intervención que, es importante señalar, muchas veces venía impulsada por la denuncia de la comunidad donde la supuesta bruja era considerada motivo de situaciones de conflicto.

El enfado de Casilda con Lucía Carrillo, una de sus vecinas de Hormaza, fue una de las ocasiones en la que la anciana mostraría, de cara a su comunidad y al Tribunal Inquisitorial, la intervención del Diablo en sus acciones y en sus capacidades. El suceso tuvo lugar, según Lucía, a primeros de febrero de 1757, es decir, cuatro años antes del proceso. Según narró, el motivo de su enfrentamiento con Casilda residió en un hecho tan banal como el no haberle cedido el sitio en “una concurrencia”, tras lo que la anciana amenazó con dar “pellizcos y bocados” a su hija en los mulsos, a lo que la joven madre replicó: “y la avia yo de ver, que aunque tiene canas no la avia de respetar”<sup>159</sup>. Al día siguiente, la hija, que tendría unos trece meses de edad, supuestamente cayó enferma durante diecisiete días, sin tener fiebre. Transcurrido este tiempo, Lucía se encontró con Casilda quien le preguntó por la salud de la niña, la madre le refirió lo mala que estaba su hija, a lo que Casilda respondió que otro niño del vecindario no estaba tan malo, pero

---

<sup>159</sup>AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 13.

que su niña no llegaría al día siguiente. La niña, efectivamente murió y de tal desgracia acusó Lucía a Casilda, a quien los vecinos ya llamaban “bruja y rebruja”<sup>160</sup>.

Otro episodio fue el vivido por María Pardo. Esta muchacha de veintitrés años narró que en noviembre del año 1760, un mes antes de dar a luz, Casilda también amenazó con dar “bocados y pellizcos” a la criatura cuando naciera<sup>161</sup>. Aunque no se cita expresamente, parece que se presumieron los mismos actos por parte de Casilda que en el caso del niño de Lucía Carrillo: comérselo, chuparle la sangre, etc. María contestó entonces que se encargaría ella de poner el niño donde la anciana no le viera, lo que no persuadió a Casilda, que amenazó con buscarle. Tras dar a luz María, y antes de que bautizaran al niño, pasó Casilda para verla por su casa y “aviendola visto con los pechos muy cargados le dijo dicha Casilda, que ella se los mamaría, a que le respondió: barcenebu, i yo se los dare a mamar, baya que no quiero”<sup>162</sup>. Acto seguido Casilda amenazó a María, diciéndole: “pues ya verás lo que te sucede”<sup>163</sup>, lo que se entendió como una ratificación del maleficio. De hecho, ese mismo día la joven empezó a padecer fuertes dolores en el pecho que la durarían varios días. En este caso Casilda fue considerada sospechosa por el Tribunal de “proposición de lamia o bruja” y se añadió como agravante su edad puesto “que por ser de muger vieja e iniciada con vehementissimas sospechas por dicha expresión se califica de lo mismo”<sup>164</sup>.

Posteriormente María Pardo, unos días antes de bautizar al niño, lo dejó solo en su casa, según su declaración tras haber cerrado tras de sí la puerta principal con llave. Al volver a casa al cabo de media hora, dijo haber encontrado al bebé con el cuerpo lleno de cardenales y expulsando mucha sangre por la boca. Unos días después, Casilda y María se encontraron. Casilda se interesó por la salud del bebé y, tras responder María que estaba mejor, Casilda amenazó con un: “baya que para el primero tu te acordarás”<sup>165</sup>. Fue entonces María, según los testigos, corriendo y llorando a casa de su madre a contarle lo sucedido, a raíz de lo cual ésta le recomendó apresurarse a ver al niño. Así lo hizo, pero cuando llegó, según declaró, se lo encontró con la boca llena de cernada de horno<sup>166</sup>, sangrando por la boca. De allí a cuatro días murió.

---

<sup>160</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, ff. 13-14.

<sup>161</sup> *Ibid.*, ff. 9-10.

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> *Ibid.*

<sup>164</sup> *Ibid.*, ff. 56-54.

<sup>165</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, ff. 5-6

<sup>166</sup> *Ibid.*, ff. 9-10. El término “cernada de horno” es muy utilizado en ciertas zonas de Castilla y León para referirse a los restos de cenizas que quedan en la lumbre, en este caso tras encender un horno.

Con estas declaraciones se amplió la sospecha de que Casilda fuera además de “bruja [...] homicida de la criatura y de maléfica finalmente por maleficios”<sup>167</sup>. También se la acusó de “lamia y saga”<sup>168</sup>. 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”<sup>169</sup>.

No es extraño, que tanto los vecinos como el propio Tribunal, asociaran el fallecimiento de estos bebés con la acción de Casilda. Era común la creencia en la España de estos siglos en que las brujas elegían a los hijos de sus enemigos para consumir sus venganzas<sup>170</sup>. Así, en el caso de esta anciana tenida por bruja, 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. 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`”<sup>171</sup> era suficiente para considerarlo un maleficio.

Además, en estos casos con muertes de niños, a la atribución al maleficio realizado por Casilda de tal fatal desenlace, contribuyó el testimonio del cirujano de la zona. Éste 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”<sup>172</sup>, pues había encontrado los cuerpos de los niños acardenalados y “equimosados”<sup>173</sup>, 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,

---

<sup>167</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f.59

<sup>168</sup> *Ibid.*

<sup>169</sup> *Ibid.*

<sup>170</sup> TAUSIET, M.: “Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: Mito y Realidad”, en *Temas de antropología aragonesa*, 6, 1996, p. 250.

<sup>171</sup> MACFARLANE, A.: *Witchcraft in Tudor and Stuart England: a regional and comparative study*, Illinois, Prospect Heights, 1970, p. 213.

<sup>172</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 36.

<sup>173</sup> Explica, tras ser preguntado, que el término hace referencia al “derramamiento de sangre entre el cuerpo y la carne”

basándose en los comentarios sobre las amenazas a los padres de los niños que, a su parecer, se habrían cumplido de tan terrible forma.

El Tribunal consideró el testimonio del cirujano como la confirmación de las sospechas enunciadas puesto que, indicaron, por ser facultativo tenía conocimientos para discernir las enfermedades naturales y “preternaturales”, y se tuvo en cuenta que calificó a la acusada de supersticiosa, maléfica y homicida<sup>174</sup>. 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<sup>175</sup>.

Conviene puntualizar que todas las enfermedades de los bebés descritas en el proceso se corresponden con los mismos síntomas: ausencia de fiebre, cardenales por todo el cuerpo, vómito sanguinolento... Todos ellos podían haber sido causados por algún tipo de enfermedad infantil. No obstante, también pudieron ser fruto de la intervención de una persona, debido a determinadas prácticas muy habituales en una sociedad con deficientes conocimientos sobre higiene y tratamiento de recién nacidos, produciéndose un homicidio involuntario, o bien, en otros casos, incluso voluntario, cometiéndose infanticidio. A este respecto el caso más evidente lo ofrece el hijo de María Pardo, quien al ser encontrado muerto presentaba supuestamente cernada de horno en la boca, lo cual sólo podría haberse producido, porque efectivamente alguien se la hubiera introducido.

En el imaginario relacionado con la bruja moderna, ésta era caracterizada como asesina de niños, realizando prácticas como la de chuparles la sangre. Entre los delitos atribuidos a Casilda destacan, efectivamente, las amenazas y teóricos maleficios a niños, siempre recién nacidos o criaturas de pocos meses que, en algunos casos, incluso acabaron muertos. 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 citábamos en el segundo apartado de este trabajo 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

---

<sup>174</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, ff. 55-56.

<sup>175</sup> THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic...op.cit.*, p. 640

matar al recién nacido o entregárselo al Diablo. Así podemos leer 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”<sup>176</sup>.

Este pasaje se incluye concretamente en un capítulo dedicado a enfatizar la peligrosidad de las brujas comadronas. ¿Podría esto llevarnos a pensar en que Casilda ejerció en algún momento de su vida como partera o comadrona y por ello se relacionan con tanto énfasis, las enfermedades y las muertes de los niños con su persona? A lo largo de todo el documento no encontramos una sola asociación de Casilda con estas prácticas, ni en el momento en que es juzgada, ni años atrás, ni tampoco ella en su interrogatorio cita en ocasión alguna nada en relación con ello. Por tanto, no parece que esta insistente acusación de infanticidio coincida con la actividad de Casilda como comadrona, sino que más bien se habría debido a una sucesión de muertes infantiles, inexplicable para los vecinos de Hormaza, ante las cuales la respuesta de la comunidad fue atribuírselas a la acción de una mujer, que a sus ojos tendría ciertos poderes sobrenaturales.

A tenor de los testimonios, aquellas gentes 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”<sup>177</sup>.

---

<sup>176</sup> INSTITORIS, H., *El martillo de las brujas...op.cit.*, p. 68.

<sup>177</sup> TAUSIET, M.: “Brujería y metáfora: infanticidio y sus traducciones en Aragón (s.XVI-XVII)”, en *Temas de antropología aragonesa*, 8, 1998, pp. 61-83.

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<sup>178</sup>.

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 premeditadamente el cuidado al acostarse en la cama, y haciéndolo sobre sus hijos, muriendo estos asfixiados y aplastados, de forma que pareciera un accidente común, como efectivamente lo era en muchas ocasiones en la vida cotidiana.

Quizá los casos de los bebés “acardenalados”, ensangrentados, que morían repentinamente en Hormaza, fueron fruto de sucesos como esos, accidentales o premeditados, que los padres explicaron luego achacándoselos a su anciana vecina con fama de bruja. 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<sup>179</sup>; 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”<sup>180</sup>.

En este ejemplo, como en el de Casilda, las acusaciones se basaban únicamente 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 pública, la pública fama, sostenía las sospechas y acusaciones.

A maleficios de la bruja Casilda, también fueron atribuidas las enfermedades de algunos adultos del pueblo. María Hoyo y Ángela de Arces, dos vecinas de Hormaza

---

<sup>178</sup> TAUSIET, M.: “Brujería y metáfora..., *op. cit.*, pp. 61-83.

<sup>179</sup> *Ibid.*

<sup>180</sup> *Ibid.*

dijeron haber caído enfermas tras haber sido amenazadas por Casilda. También Josepha Sendino, mujer de Ángel García, enfrentada con Casilda tras haberle negado unas cebollas traídas de Burgos, quien amaneció tras la riña con los muslos llenos de cardenales. Tras esto, su marido le mandó llevar las cebollas a la anciana, para evitar un mal mayor.

Tal como ya hemos señalado, 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. Así por ejemplo, no muy lejos de este entorno, en Bilbao, y en relativo paralelo cronológico (en 1703) conocemos el caso de Magdalena y Marina Otaolay y su pariente Domingo Iturberoga, 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 Casilda<sup>181</sup>. Lo mismo sucede en los casos de brujería en la Europa del siglo XVII. En este encuadre, al igual que en Inglaterra, por lo general, la bruja solicitaba ciertos favores (alimentos, bienes o servicios) y, tras serle negados, se sucedían ciertas tragedias (normalmente dolores, enfermedades, problemas económicos, incapacidades, etc.), que se atribuían al maleficio de la bruja ante la negativa a sus deseos<sup>182</sup>.

Cuando hablamos de la atribución a una mujer de la capacidad de producir una enfermedad, se la solía señalar además de bruja también de hechicera, probablemente porque realizara algún tipo de prácticas curativas que, voluntaria o involuntariamente, se tornaban en ocasiones fatales. Es lo que sucedió en el caso de Isabel analizado en capítulos previos, pero en el caso de Casilda no parece que hubiera llevado a cabo ningún tipo de actividad o práctica curativa o supersticiosa relacionada con la hechicería.

Otra acción atribuida a un maleficio llevado a cabo por Casilda afectó a Manuel Arroyo y Bernardo de Medina, ambos vecinos de Hormaza. Estos hombres refirieron que un día de 1759, 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

---

<sup>181</sup> MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. y TORRES ARCE, M.: “Hogueras, demonios y brujas...”, *op. cit.*, pp. 247-288.

<sup>182</sup> THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic...op.cit.*, p.661.

uno una cartilla, no habéis de sacar ni uno sano”<sup>183</sup>. A partir de entonces, y durante cuatro o cinco días, efectivamente, según su testimonio, no consiguieron hacer ningún adobe en condiciones, a pesar de que otro trabajador que los realizaba con la misma materia prima, sí conseguía su propósito. En este caso el Tribunal distinguió que se la acusaría de herética si las cartillas que mandaba poner contuvieran oraciones sagradas u otras inventadas por el Diablo, pero en cualquier caso, se indicó que parecía haber llevado a cabo algún tipo de maleficio contra los moldes de los trabajadores. Fue también lo que ellos mismos afirmaron en sus testimonios.

La versión que ofreció Casilda sobre los acontecimientos cuando fue interrogada fue muy distinta. Según la misma, tres años atrás, con motivo de haberse de hacer unos arcos en la dehesa, llevaron Casilda y otras personas adobes, diciendo alguien a los trabajadores que “no eran de provecho los adobes que hacían y que sacasen las tierras donde los estaban haciendo otros, que los hacían buenos”<sup>184</sup>. En este caso, al igual que en el de las muertes de los niños, existe una doble lectura que permite realizar una reflexión sobre si, efectivamente, Casilda amenazó a los trabajadores por no hacerle los adobes (más adelante hablaremos de los posibles motivos de este tipo de amenazas, si es que se dieron), o bien, como narra la anciana, sus palabras no fueron esas, caso en el cual, o bien se trataría de un malentendido entre Casilda y los trabajadores, o bien tergiversaron lo que realmente sucedió al ver que días después, su trabajo era infructuoso, y debían buscar un culpable para tal inexplicable mala suerte. En este último caso, estaríamos de nuevo ante la búsqueda de un chivo expiatorio a situaciones adversas sin una explicación racional al alcance de quien las sufre.

Con el maleficio se relacionó también a Casilda, aunque sin consecuencias conocidas, en un caso en que se encontraban varias vecinas “beldando la avena del concejo”<sup>185</sup>, también ese mismo año. En este caso, fue otra joven de veinte años la que narró los hechos, María del Rincón, quien vio a Casilda sentada, con una mano en el carrillo y un dedo en la boca, por lo que le pareció que se estaba durmiendo y le dijo: “tía Casilda, ¿parece que se duerme?”, a lo que ésta respondió “no me duermo, que la estoy estudiando para un hombre a la noche, deja que ya la tengo bien prevenida”<sup>186</sup>. En este tipo de circunstancias la bruja era percibida siempre como una amenaza: un comentario inoportuno que molestara a la anciana, podía seguirse de ciertas palabras

---

<sup>183</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 27.

<sup>184</sup> *Ibid.*, ff. 96-97.

<sup>185</sup> *Ibid.*, f. 25

<sup>186</sup> *Ibid.*

ofensivas que sus vecinos temían por relacionarlas con un maleficio y sus subsiguientes consecuencias.

El maleficio es, por tanto, la razón más reiterada en las acusaciones hechas a Casilda como bruja por sus vecinos, especialmente en el caso de los sucesos con los niños, como ya hemos apuntado. Más adelante trataremos de su efecto con respecto a la relación de Casilda con la comunidad, y de la comunidad con Casilda. Por el momento, nos hemos planteado las siguientes cuestiones: ¿qué hay detrás de estos maleficios atribuidos a Casilda?, ¿se trata de una serie de coincidencias en torno a circunstancias perniciosas en las que Casilda adquiere el papel de chivo expiatorio y aglutinador de todos los males (enfermedades y muertes especialmente) acontecidos en la villa, o una actitud real (incluso una amenaza) de la anciana que da lugar a tales acusaciones? Hemos trazado ya claves para dar respuesta a las mismas lo largo de este apartado pero consideramos necesario, antes de alcanzar conclusiones al respecto analizar otros rasgos que acercaban las supuestas facultades de la *bruja* a la acción del Diablo: la adivinación y la bilocación.

### 3.3 *La adivinación, la bilocación, la fantasía*

Los casos de supuesto maleficio son los más frecuentes en el proceso de Casilda de la Puente. Sin embargo, como en otros casos similares, ese no fue el único tipo de práctica relacionada con el pacto con el Diablo que se atribuyó a la bruja castellana. En el imaginario popular, la bruja efectuaba distintos tipos de actividades: el maleficio principalmente pero también la adivinación, la bilocación, actividades perniciosas sobre cosechas y animales, la transformación en otro ente, el vuelo al aquelarre para la adoración del Diablo, la hechicería etc. Es difícil encontrar el “modelo global” de bruja que reuniera todas estas características, pero normalmente sobre ellas acababan convergiendo acusaciones de varias de estas actividades o combinatorias de algunas de ellas con otras distintas. Lo mismo sucedía, en realidad, en el caso de la hechicera, tal y como tratamos en el apartado anterior al analizar la imagen de Isabel de la Cruz, contra cuya persona se recogerían cargos por hechicería curativa, amorosa, adivinación y también acciones brujeriles. En el caso de Casilda, aunque no se vinculó a la hechicería, no sólo se le atribuyó el maleficio, sino que aparece acusada de otros actos que contribuyeron a la construcción de la imagen de la bruja, en este caso la adivinación y la bilocación.

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”<sup>187</sup>. 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 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, relacionadas con las prácticas de las que son acusadas Casilda e Isabel, 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<sup>188</sup>.

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. Tanto en el caso de Casilda como en el de Isabel, la adivinación no constituyó uno de los cargos principales en su proceso inquisitorial, sino que se añadieron a los principales por los cuáles son acusadas: la primera por brujería y la segunda por hechicería. La acusación, sin embargo, se nutrió de partir de diferentes fuentes: en el caso de Isabel, de forma directa de su propio relato y de los de los testigos que refirieron varios acontecimientos de los que se dedujo que a la acusada se la consideraba capaz de adivinar; en el caso de Casilda se trata de una deducción indirecta basada en los relatos de los testigos.

Uno de esos testigos es Lucía Carrillo, vecina que anteriormente encontramos 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 explícito que tenía con el Diablo”<sup>189</sup>.

En el caso de María Pardo, la capacidad adivinatoria de Casilda se manifestó durante su embarazo, pues la anciana amenazó con dar “bocados y pellizcos” a su futuro hijo, de lo que el Tribunal infirió que Casilda sabía que la criatura que tenía la madre en

---

<sup>187</sup> MORGADO GARCÍA, A.: *Demonios, magos y brujas en la España moderna...op. cit.*, pp. 88-96.

<sup>188</sup> *Ibid.*, pp. 88-96.

<sup>189</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, ff. 53-54.

su vientre “era niño y no niña, pues dos veces que le nombra dice el”<sup>190</sup>. Por ello se la acusó de “adivinación demoniaca”<sup>191</sup>. 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 cominatoria”<sup>192</sup>.

Igualmente en el caso de los adobes se la acusó de adivinación, de saber de antemano que los hombres no iban a sacar adobes sanos en los próximos días, como parece que sucedió.

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 vulgar 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 también parecidas.

Con Isabel, la percepción y reconocimiento de su supuesto poder adivinatorio son mucho más sólidos, también por parte de los propios testigos y la misma acusada. Se recogieron testimonios sobre cómo Isabel por conjuros y ensalmos había averiguado dónde escondía los hechizos la amante del enfermo<sup>193</sup>. Igualmente, se refirió que, metiendo un pie en una artesa con agua fría durante una hora, y mirando una estrella, podía ver en el recipiente todo lo que quería ver y saber<sup>194</sup>. Además, otro día que fue mandada llamar por la mujer del enfermo, tras haber sufrido en la casa un gran “ruido y estruendo del Diablo otro día a deshora”, y, siendo esto al amanecer, apuntó la berberisca a que en ese momento se recogía tras haber trabajado toda la noche y que ya sabía muy bien lo que había pasado<sup>195</sup>. Esto, según consideró el propio Tribunal no era posible de no ser con pacto con el Demonio<sup>196</sup>. Con esto se explicarían sus poderes adivinatorios y de ahí que supiera lo que había sucedido en casa de los Benavente sin estar presente.

---

<sup>190</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, ff. 53-54.

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 70.

<sup>194</sup> *Ibid.*

<sup>195</sup> *Ibid.*, s.f.

<sup>196</sup> *Ibid.*, f. 71.

La capacidad de adivinación que se atribuyó a ambas mujeres, aún siendo acusaciones secundarias en las causas inquisitoriales, contribuyeron a construir la imagen de bruja de Casilda, e Isabel. A Casilda además se le imputó la capacidad de la bilocación, es decir, la “habilidad” de la bruja, adquirida en virtud de su pacto con el Diablo, a través de la cual puede encontrarse en dos lugares al mismo tiempo.

María Hoyo, viuda de un labrador, de setenta años y vecina del lugar, relataría 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 la habían puesto cascabeles<sup>197</sup> -aludiendo, según la enferma, a unas reliquias que llevaba en el cuello-. Tras esto María cogió un palo y le dio a la mujer un fuerte golpe, después de lo cual desapareció.

Es interesante el debate que estable el Tribunal en torno a la posible bilocación de Casilda. La interpretación que hizo sobre este hecho fue 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 no podía caber el cuerpo de la mujer con “su extensión natural”, de ahí además que lo que se viera fuese una sombra. Una tercera cuestión que se consideró en este asunto es 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”<sup>198</sup>. La cuarta y última motivación se referiría a 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”<sup>199</sup>. Por todo ello, concluyeron que Casilda tenía algún pacto con el Diablo que le permitió realizar la aparición ante la enferma en las condiciones relatadas. Además, la alusión a las reliquias de la enferma, hacían los hechos, a ojos de los jueces, heréticos, escandalosos y ofensivos.

Obviamente, no es ésta la versión que dio Casilda en su interrogatorio. Lo que dijo recordar relacionado con ese suceso fue que, volviendo de misa, se encontró al alcalde mayor de Hormaza, y, tras informarle éste de la enfermedad de la mujer, el alcalde le ofreció a Casilda acompañarla a ver a María, como hicieron. Fue estando en

---

<sup>197</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, ff. 53-54.

<sup>198</sup> *Ibid.*

<sup>199</sup> *Ibid.*

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”<sup>200</sup>, 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.

Independientemente de lo contrapuesto de los relatos de una y otra, lo referido por María Hoyo, enferma y quizá víctima de un delirio, trasluce lo que esa mujer creía conocer sobre las actividades de Casilda. Es éste un ejemplo de la gran importancia que la imaginación y la fantasía poseían en la construcción de la imagen de la bruja y que, en este caso, añadían la capacidad de bilocación a las ya citadas de maleficio y adivinación, encajando con el estereotipo comúnmente manejado en la cultura popular del que participaban las protagonistas de este episodio.

No fue el de María el único testimonio en base al que el Tribunal Inquisitorial asoció la bilocación con Casilda. El cirujano, Antonio Mathe 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”<sup>201</sup>.

Ante esta declaración, el Tribunal razonó que, puesto que los padres no habían oído entrar a Casilda en su casa, esta debió de hacerlo sin que la viesan por obra del Diablo. Si bien también pusieron los inquisidores en consideración que pudo haber sido el “Diablo en cuerpo aereo y su figura lo que huviera causado alguna incitacion preternatural en los que la vieron”<sup>202</sup>, finalmente concluyeron que, habría sido la propia Casilda llevada por el Diablo hasta el cuarto.

Como sucedía en la cuestión de la adivinación, en lo referido a la bilocación, el Tribunal de nuevo participó en la construcción de la imagen de la bruja a partir del análisis de determinadas actitudes que minuciosamente diseccionó e interpretó en términos de pacto diabólico y capacidades sobrenaturales, ofreciendo, como se refleja, escrupulosos detalles sobre la habilidad de la bruja para desaparecer y trasladarse de un lugar a otro sin ser vista.

---

<sup>200</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, ff. 55-56.

<sup>201</sup> *Ibid.*, f. 31.

<sup>202</sup> *Ibid.*, ff. 55-56.

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, tratando de dar explicación a tal cuestión sobre la que 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 las cuales hacen juicio que estan corporalmente trasplantadas”<sup>203</sup>. 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<sup>204</sup>. Casilda explicaría que consideraba imposible que su marido dijera que no dormía en casa, si bien afirmó ser aficionada a madrugar para coger huevos<sup>205</sup>. De poco le serviría esta argumentación, pues atendiendo a la declaración de su marido sobre sus ausencias nocturnas, el Tribunal concluiría que en sus furtivos desplazamientos “la trasplantaba el Diablo corporalmente”<sup>206</sup>.

Como podemos comprobar, las acusaciones relacionadas, tanto con la bilocación como con la adivinación, no procedían de forma directa de los testigos en el caso de Casilda. Es el Tribunal el que, con determinados indicios basados en los testimonios construye esa acusación y, con ello, modeló esa faceta de la imagen de la bruja. Es diferente el caso de Isabel, en el cual, sí hay testimonios que podríamos considerar directos (procedentes de los relatos de los testigos y de ella misma) sobre la práctica de la adivinación. En ambos casos, de todos modos, completan esa imagen global de la bruja, que, en el caso de Casilda no se sostendría tan sólidamente si fuera acusada únicamente de maleficio, y, en el caso de Isabel, se relaciona con su caracterización como bruja hechicera que sí que parece llevar a cabo, de forma efectiva, y hacer alarde, al mismo tiempo, de prácticas y “habilidades” como son la adivinación como un complemento más de su polifacética imagen.

---

<sup>203</sup>AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, ff. 51-56.

<sup>204</sup>*Ibid.*

<sup>205</sup>*Ibid.*, ff. 96-97.

<sup>206</sup>*Ibid.*, ff. 55-56.

### 3.4 ¿Aquelarre, secta o anti-Iglesia? La relación con otras brujas

Ni el proceso de Casilda de la Puente, ni el de Isabel de la Cruz, son ejemplos representativos de un caso en que, tras ser una bruja desenmascarada en la comunidad, la lluvia de testimonios acabara produciendo el surgimiento de toda una secta o un aquelarre de brujas como ocurriera en el emblemático caso de Zugarramurdi<sup>207</sup>, en torno al cual llegó incluso a decirse que en una junta general de brujos y brujas adoradores del Diablo celebrada en la costa de Hendaya se llegaron a reunir unas doce mil personas de ambos sexos<sup>208</sup>. Sin embargo, en ninguno de los dos casos, podemos obviar las escasas pero muy representativas menciones al vínculo de la bruja con otras, que podrían aludir, en el caso de Casilda, a una comunidad de brujas o incluso un aquelarre, y en el de Isabel, tanto al aquelarre como a reuniones de brujas o una secta en sí misma. Las evidencias sobre esta cuestión en el proceso también tienen una gran importancia por cuanto la comunidad de brujas constituye un elemento esencial en la construcción del imaginario de la propia bruja, pues ésta solía concebirse vinculada a otras en la estereotipada imagen del aquelarre<sup>209</sup>.

En el proceso de Casilda, el Tribunal Inquisitorial no tomó medidas ni siguió investigando acerca de otras posibles brujas, seguramente porque los escasos testimonios que apuntaban a un aquelarre no eran lo suficientemente sólidos ni fueron tomados en consideración por el Tribunal. En el de Isabel los inquisidores prestaron una mayor atención a la relación de la mujer con otras brujas y hechiceras, probablemente por intervenir también el componente morisco y sus relaciones y reuniones con berberiscos. En cualquier caso, con mayor o menor atención inquisitorial, la supuesta relación de la bruja con otras de su misma clase tiene una gran importancia, al menos, la creencia en la existencia de tal relación. En el caso de Casilda, pese a que la persecución masiva, la búsqueda de una secta en Hormaza por parte del Tribunal, no se produjera, aunque no contribuyera la Inquisición tan activamente en la construcción de esta faceta de la brujería como en los casos anteriores, ello no evitó que la propia comunidad sí lo

---

<sup>207</sup> CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo*. Madrid, 1967. P. 187-229.

<sup>208</sup> MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. y TORRES ARCE, M.: “Hogueras, demonios y brujas...”, *op. cit.*, pp.247-288.

<sup>209</sup> Alan Macfarlane, en su estudio sobre la brujería inglesa en época de los Tudor, ya puso de manifiesto la importancia del aquelarre en el imaginario popular de esta época. Y no sólo eso, si no que, a través del estudio antropológico lo vinculó a distintas tribus africanas, analizando cómo, por ejemplo entre los Gussi la bruja siempre aparecía asociada a otras, no operando nunca sola sino en grupo. MACFARLANE, A.: *Witchcraft in Tudor and Stuart England...op.cit.*, p 212.

hiciera. Algunos de los testimonios recogidos en el proceso sí que reflejan claramente la creencia de la comunidad en una secta, aquelarre o anti-Iglesia en Hormaza.

La declaración de la niña Isabel es la que más datos aporta sobre las supuestas actividades y prácticas de Casilda en relación con otras brujas. Se trataba de una niña de once años, habitante también de Hormaza. Parece que Isabel visitaba habitualmente a Casilda, la cual, en una ocasión, le había ofrecido enseñarle una cosa con la que en menos de una hora podía llegar a Zamora, lo que dio pie a pensar al Tribunal, además de en la bilocación ya comentada, en el viaje de la bruja al aquelarre.

A tal cuestión dedicó el Tribunal una amplia reflexión en el proceso. Se indicaba que tal afirmación constituía una proposición temeraria, vana y supersticiosa y que además implicaba profesión solemne echa al Diablo<sup>210</sup>. Se pasa a continuación a explicar por qué:

“...pues en caso de que así lo hiciera como lo decía, en dicha ciudad muy distante se juntaría a conventículos, juegos, desonestidades y otros embelecocos a que presidiría el Diablo, a unas juntas ninguna se admite como principal sin que niegue y reniegue alucinada y enganada de nuestra católica fe y haga profesión en manos del Diablo que para que este efecto tomase la figura que le parece más oportuna y en caso que esto no lo aga el Diablo llevándolas siempre corporalmente en tan corto tiempo a ciudad tan distante (lo que sin duda puede hacer) las alucina a lo menor con especies y phantasmas por las quales hacen juicio que están corporalmente trasplantadas, lo que nada disminuye de la apostasía, pues aunque no aia profesión solemne en sus manos, ni esplicita negación o denegación de la fe por la palabra, la ai en los echos”<sup>211</sup>.

Así pues, no se discutió sobre cuál era tal objeto que permitía a la bruja viajar tan lejos en poco tiempo, pero no existió duda para el Tribunal de que podía hacerlo por obra del Diablo, y por tanto se dedujo que la bruja tenía pacto con él. A partir de ahí, y sin haber ningún elemento más en los testimonios de los testigos, dedujeron que tal viaje se llevaba a cabo para reunirse con otras brujas donde tendrían lugar actividades deshonestas presididas por el Diablo. También se llevó a cabo una minuciosa reflexión sobre la forma en que la bruja llegaría a su destino: bien sería trasladada corporalmente, o bien siendo alucinada. Concluyeron que en este caso se había producido corporalmente, puesto que el marido indicaba que no estaba en la cama. Por tal se la acusó “de bruja en todo el rigor”<sup>212</sup>.

El hecho de que el traslado corporal de la bruja al aquelarre, implicara para el Tribunal que se trataba de una bruja “en todo rigor”, es un buen ejemplo de cómo este

---

<sup>210</sup>AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 55.

<sup>211</sup> *Ibid.*

<sup>212</sup> *Ibid.*

elemento era esencial en el estereotipo de la bruja y la construcción de su imagen. Así, además de, como explicamos en el apartado referido a la bilocación, se atribuyó a la bruja la capacidad sobrenatural de desplazarse de un lugar a otro, se añadió, en este caso, la interpretación de que la bruja acudía volando al aquelarre, para reunirse con otras brujas y rendir culto al Diablo. Estas supuestas facultades formaban parte también del imaginario en torno a la bruja.

Tenemos ya por tanto en el proceso, una referencia al aquelarre en el que la bruja se reuniría con las demás, pero además, hay referencias en el caso de Casilda a una comunidad de brujas en Hormaza. Las alusiones más interesantes en esta dirección son las que aparecen en el testimonio de Damiana Pardo, sobre Ángela de Arces, ambas casadas, de treinta y pocos años, y un hecho acontecido, también, ese mismo año. Estando Ángela enferma, mientras Damiana la atendía, aquella le pidió que fuera en busca de Casilda porque creía que se estaba muriendo y debía dar cuentas a ésta. Ángela creía que su enfermedad se debía a que Casilda había ido a verla después de que el maestro se hubiera dado cuenta de que era bruja. En tal visita, supuestamente, Casilda le habría dicho a Ángela que ella también era bruja, y, no sólo eso, sino que habría relatado cómo en el pueblo era un rumor general que allí habitaban cinco brujas (o incluso más), y por eso Casilda se habría quejado de que, habiendo más brujas, sólo ella fuera señalada como tal<sup>213</sup>. La respuesta de Ángela habría implicado la asunción de tal supuesto, afirmando lo dicho por Casilda, e indicando que, siendo Casilda la más anciana de todas, ella sería la encargada de enseñar a las demás<sup>214</sup>.

Más detalles de la historia ofreció la propia Ángela de Arces, llamada a declarar, que especificó que Casilda le habría dicho que de allí tenían que salir cinco brujas, y que ella, la propia Ángela, habría de ser una de ellas. En su testimonio, esta vecina relató también cómo, en respuesta ante la afirmación sobre la presencia de cinco brujas en Hormaza, habría manifestado su deseo de que “sacaran” a esas cinco brujas para saber quiénes eran, pero afirmando ante Casilda que ella no tenía miedo de que aquello sucediese por no considerarse incluida entre esas brujas<sup>215</sup>.

Este supuesto grupo de brujas, estaba presente en el imaginario de los vecinos, que creían verlas u oír las actuar, seguramente siempre temerosos de sus malévolos planes. Es por ello que otros testigos narraron extraños sucesos, como María Hoyo, la

---

<sup>213</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 55.

<sup>214</sup> *Ibid.*

<sup>215</sup> *Ibid.*, ff. 19-20.

mujer que, estando enferma en su cama, creyó ver una sombra con la figura de Casilda. Esta mujer contó que, una noche, “a deshora” oyó mucho ruido en su corral, por lo que, tras levantarse de la cama se asomó a la ventana, viendo a diferentes mujeres bailando y brincando<sup>216</sup>.

La noche, como se ha puesto ya de manifiesto en repetidas ocasiones en este trabajo, es también en el imaginario popular, el momento en que las brujas actúan, al amparo de la oscuridad, por lo que no es extraño que esta mujer relatará haber visto a las supuestas brujas de Hormaza bailando y riendo bajo su balcón, en una actitud festiva también muy propia de las brujas en sus aquelarres<sup>217</sup>. De hecho, esta relación de las brujas con el ámbito nocturno, no sólo era común en la brujería moderna Europea, sino también en distintas tribus africanas contemporáneas como la de los Navajo, Azande, Tale y Amba<sup>218</sup>. Entre los Lovedu incluso las actividades nocturnas de las brujas se relacionaban con el ámbito festivo y el baile<sup>219</sup>.

Todas estas percepciones, ya describieran situaciones reales o fruto de la imaginación, lo que vienen a demostrar es la creencia generalizada en que estos episodios de sociabilidad brujeil se celebraban, que las brujas componían una especie de comunidad dentro de la comunidad, que se reconocían y protegían entre sí, que eso afectaba, sobre todo, a las acciones que podían desarrollar las brujas. Así pues, aunque el Tribunal no realizara más averiguaciones sobre brujas en Hormaza, en busca de una secta o aquelarre, parece que sus vecinos tenían plena conciencia de este rumor, de la existencia de, al menos cinco brujas en Hormaza, atribuyéndole a Casilda el papel de “maestra” de este aquelarre debido a su mayor edad<sup>220</sup>.

Eran brujas que, algunos vecinos como María Hoyo incluso creían oír por las noches bajo sus propios balcones. Lo importante para el analista de nuestro tiempo no es si realmente existían o no más brujas en este pueblo, sino que, en el imaginario de estas gentes, Casilda se presentara como bruja y que sus vecinos, además, también creyeran que no era la única que podía intervenir en sus vidas. De este modo, las brujas sí que estaban muy presentes, bien físicamente, bien en el imaginario popular.

---

<sup>216</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 7.

<sup>217</sup> CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo...op. cit.*

<sup>218</sup> MACFARLANE, A.: *Witchcraft in Tudor and Stuart England... op. cit.*, p. 211.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>220</sup> También entre los Azande, según el estudio de MacFarlane, existía la creencia en este liderazgo en las comunidades de brujas, y las brujas más ancianas actuaban como maestras de las más jóvenes, por lo que éste sería un elemento más del imaginario que la bruja castellana compartía con sociedades de otras épocas en las que existía la creencia en la brujería. MACFARLANE, A.: *Witchcraft in Tudor and Stuart England... op. cit.*, p. 212.

El caso de Isabel de la Cruz tiene muchos puntos en común con el de Casilda en lo que se refiere a la relación con otras brujas. El aquelarre o secta satánica no fue un elemento central en el proceso contra Casilda, pero sí que hay ciertos resquicios para que se diera una interpretación desde el propio pueblo y el Tribunal sobre la posible relación de Casilda con otras mujeres brujas del vecindario. Lo mismo sucede en el caso de Isabel.

Las alusiones más directas que tenemos del vínculo de Isabel con la brujería provienen, precisamente de su contacto con otras brujas. Tal hecho se produjo en una estancia en Logroño, tal y como narró en una de sus audiencias:

“Estando en Logroño esta confesante en casa de su amo, dos doncellas que tenía en su servicio que la una se llamaba Geronima y la otra Francisca y las bio se untaron debajo de los brazos y por las espaldas y plaresyos? De los pies con unos unguentos que tenían en unos botes y despues decían unas palabras que no se acuerda y con esto las dos se desaparecieron por una chimenea y esta confesante dio cuenta dello a su amo el qual las prendio y enbio a Valladolid presas”

Es destacable cómo, casi la única mención que hace Isabel a las prácticas propias y prototípicas de la brujería, sea la sucedida en su estancia en Logroño, uno de los puntos clave en la persecución de la brujería en el siglo XVII, signo quizá de la vigencia en el imaginario colectivo de lo sucedido décadas antes en torno a Zugarramurdi, Urdax y el propio Tribunal de la Inquisición de Logroño. La reo se preocupó de desvincularse en su declaración de las otras brujas, refiriendo que había denunciado a su amo las “prácticas” de aquellas dos doncellas que por ello fueron apresadas. En cualquier caso, la descripción de los hechos, con la untura por parte de las brujas de ciertas sustancias, la recitación de ciertas palabras, y la salida en pleno vuelo por la chimenea, coinciden con las descripciones prototípicas de las prácticas brujeriles, de las que Isabel tenía conocimiento y las había interiorizado hasta el punto de permitirle interpretar el episodio que presenció en Logroño en los términos que lo hizo.

Ya en Madrid, parece que también Isabel se relacionó directamente con personas vinculadas a las prácticas mágicas, no tanto con la brujería, sino más bien con la hechicería. Así, preguntada qué “echiceras y mujeres que hacen enredos y enbustes a conocido y conoce en esta corte”<sup>221</sup>, dijo “que una bive acia Lavapies que se llama Elbira de Rrilerada la qual la a bisto echar suerte de naipes y mide a palmos los brazos de las personas y que dice unas palabras que no las save esta confesante porque las dice

---

<sup>221</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 50.

en yraní”<sup>222</sup>. A otra, “espartera (...) que ace algunos enbustes y echicerías y tiene de costumbre (...) de saumar toda su casa con romero y otras cosas”<sup>223</sup>. Una más, por medio de similares artes “consigue todo lo que quiere acer”<sup>224</sup>.

Por todos estos vínculos se acusó a Isabel de haberse relacionado con otras hechiceras que reconocía como tales y con brujas<sup>225</sup>. De hecho, la acusación llegó a ir más allá pues parece que se intentó indagar sobre la posible existencia de un aquelarre. Así, según uno de los episodios narrados por algunos de los testigos de la causa de Isabel, habiéndose escuchado a deshora en casa de Francisco de Benavente, (el enfermo tratado por Isabel), cierto “ruido y estruendo de el Diablo”, Isabel fue mandada llamar y respondió que a esa hora se recogía tras haber trabajado toda la noche<sup>226</sup>.

De nuevo, como en el caso narrado por las vecinas de Casilda, la bruja trabajaba de noche, y se la asociaba con ruidos “a deshora”, y, por supuesto, con el Diablo. Pero, a diferencia de Casilda, en el caso de Isabel, la acusación dio una mayor importancia a este incidente, de forma que se interpretó que tal comentario era indicio de que tenía juntas con otras brujas y hechiceras y con el Demonio<sup>227</sup>. Por ello se le instó a que dijera en donde eran las juntas, con qué personas, cuántas veces las había tenido, qué se hacía en ellas, y en qué trabajaba para fatigarse tanto como decía<sup>228</sup>, como una alusión clara a un posible *sabbat*.

La relación de Isabel con otras brujas y hechiceras es una cuestión que claramente preocupaba al Santo Oficio, y así como en el caso de Casilda no tenemos menciones a peticiones de investigación o interrogatorio a las posibles brujas que la anciana citó en relación con ella, sí que lo tenemos por el contrario en el caso de Isabel. A ello contribuirían los indicios más sólidos sobre las relaciones de Isabel con otras hechiceras, -ofreciendo nombres y datos la propia Isabel-, a diferencia de Casilda, y también, por supuesto, el origen berberisco de aquella. Así por ejemplo, al dar a entender Isabel en las distintas audiencias que el enfermo al que trataba, Francisco de Benavente, estaba convaleciente por los hechizos realizados por su amante Luisa del Castillo, el Tribunal decidió que se prendiera a ésta y se hicieran averiguaciones sobre

---

<sup>222</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 50.

<sup>223</sup> *Ibid.*, f. 51.

<sup>224</sup> *Ibid.*

<sup>225</sup> *Ibid.*, f. 28.

<sup>226</sup> *Ibid.*, f. 70

<sup>227</sup> *Ibid.*

<sup>228</sup> *Ibid.*

ella<sup>229</sup>. No es la única, los nombres de las distintas mujeres que Isabel nombra como hechiceras o brujas se fueron anotando cuidadosamente al margen, y también se mandó prender a otras dos de las citadas<sup>230</sup>.

A pesar de todo, no parece que Isabel hubiera tenido un contacto frecuente y recurrente con determinado grupo de brujas o hechiceras, o al menos no lo declaró ni tenemos evidencias suficientes para sospecharlo. Sin embargo, sí que parece haber tenido una relación más reiterada y “organizada” con un grupo morisco, al que el Tribunal prestó también especial atención, y cuyos detalles y relato tenemos completo en una de las audiencias en la que la berberisca denunció a Joan de la Cruz, por guardar la ley de Mahoma y dirigir grandes reuniones de moriscos en su casa para llevar a cabo rituales y celebraciones de fiestas mahometanas<sup>231</sup>.

Parece que el interés mostrado por el Tribunal sobre estas reuniones, tiene más que ver con la presencia de esta “secta mahometana” y ese tipo de herejía que con la hechicería o brujería. En ese sentido la única relación que podría establecerse de estas reuniones de Isabel con los moriscos vecinos es la de la enorme importancia que tuvieron en la adquisición de sus conocimientos vinculados al mundo de la hechicería. Así se traduce, no sólo en su conocimiento sobre hierbas, sino en que muchas veces al llevar a cabo sus “conjuros”, oraciones o sortilegios, hablaba “en algaravía cosas que no se entendían”<sup>232</sup>.

Toda esta cuestión de sortilegios, instrumentos y procedimientos para las hechicerías y brujerías dan cuenta de una sociabilidad entre brujos que trascendía la represión con que el fenómeno fue combatido en la sociedad española de la Edad Moderna. Denota también un problema muy complejo de analizar como es el de la transmisión de saberes dentro de los entornos en que se integraba la bruja y que resultaban decisivos para el desarrollo de su actividad, para la construcción de sus ámbitos personales de autoridad y para la difusión del propio concepto de bruja.

---

<sup>229</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 40.

<sup>230</sup> *Ibid.*, f. 53

<sup>231</sup> *Ibid.*, ff. 66-68. Parece que Joan de la Cruz ejercía como guía espiritual y tenía una gran importancia en esta comunidad morisca, pues Isabel cuenta incluso cómo éste llevó a cabo un de “rescate”, pagando por una mujer esclava por su libertad.

<sup>232</sup> *Ibid.*, f. 6.

#### 4. Producción y transmisión de saberes

La producción y, sobre todo, la transmisión de saberes, son elementos clave para comprender el gran impacto del fenómeno de la brujería y la hechicería en la Edad Moderna y su pervivencia hasta épocas muy tardías. Al mismo tiempo, se trata de una temática sobre la que aún no existen estudios concretos, 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 éstos contribuyeron, como expondremos en las siguientes páginas, a la construcción y pervivencia de la bruja y la hechicera en la cultura popular, tanto en el caso en la 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<sup>233</sup>. A la transmisión de este concepto contribuyeron 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 contra las brujas en el momento de su ejecución o como parte de su condena<sup>234</sup>. Por tanto, del mismo modo que, como explicábamos en apartados anteriores, 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.

Lo observamos en el caso de Isabel, en el que fue condenada, entre otras cosas, a salir el día de la pronunciación en forma de penitente, con soga y cuerdas y a ser sacada otro día en un asno por las calles de la ciudad mientras un pregonero narraba sus delitos y era, posteriormente, azotada<sup>235</sup>. Este acto público pretendía adoctrinar al pueblo sobre el peligro de incurrir en estos errores y delitos, pero al mismo tiempo conseguía el

---

<sup>233</sup> LEVACK, B. P.: *La caza de brujas... op. cit.* p. 79

<sup>234</sup> *Ibid.*, pp. 75-82.

<sup>235</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, s. f.

efecto de difundir y perpetuar las creencias en este tipo de supersticiones, 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. 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 lo hemos analizado en el proceso de Casilda 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 podemos reconstruir la historia que comenzó al ser Isabel reprendida por su madre, María Quintana, por ir continuamente a casa de Casilda. Tras preguntarla 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<sup>236</sup>.

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”<sup>237</sup> 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

---

<sup>236</sup> CARO BAROJA, J.: “Procesos y causa por brujería y testificaciones infantiles”, en *Eguzkilore: Cuaderno del instituto vasco de criminología*, 9, 1996, pp. 61-77.

<sup>237</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f.43.

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, 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 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 la historias sobre brujería, que formaban parte, y se encontraban asimiladas e integradas, en la cultura popular.

Isabel de la Cruz ofrece otro marco distinto sobre la transmisión y la adquisición del saber brujeil en la Edad Moderna. Tiene que ver también con la distinción básica entre la brujería urbana y rural. En estos entornos las formas de sociabilidad eran diferentes. En un medio rural, la convivencia entre los vecinos era más intensa, también las relaciones en las que las redes de parentesco real o ficticio (de vecindad) estaban muy presentes. Muchos de los vecinos de Hormaza se referían a la anciana bruja como “tía Casilda”. En el entorno urbano se conocía un mayor desarraigo familiar, con mucha presencia de inmigrantes como la propia Isabel, un gran número de personas de procedencias diferentes, distintas religiones, etnias y costumbres. En tales circunstancias también las formas de transmisión de conocimiento eran diferentes.

La diferencia principal en este sentido de Isabel con respecto a Casilda radica en que la mujer de Hormaza no era hechicera, ni parece que llevara a cabo ningún tipo de práctica concreta. Casilda se limitaba a dejar creer a sus vecinos en sus supuestos poderes sobrenaturales, en su capacidad para maleficar, no se resistía a su fama de bruja que ella misma se había forjado y que fomentaba ante la comunidad. Ella no

aprendió ninguna habilidad específica para poner en práctica, únicamente necesitaba conocer lo que era una bruja y las peculiaridades de la misma para utilizarlo construyendo una fama, un carisma que la protegiese y reforzase en su posición en la comunidad. Isabel de la Cruz, construyó esa fama, pero en un entorno en el que no era conocida, a partir de la práctica efectiva de un oficio, de unas prácticas reales, más vinculadas a la hechicería, curatoria-amatoria, que a la brujería, la cual requería de una serie de conocimientos previos cuyo proceso de adquisición ella misma narró en sus audiencias con la Inquisición.

La azarosa trayectoria vital de Isabel y su origen morisco fueron elementos fundamentales en la adquisición de conocimientos ligados a la hechicería y su puesta en práctica. Por un lado, su movilidad espacial le permitió entrar en contacto con mucha y muy diversa gente en ambientes sociales diferentes, en entornos rurales y urbanos, en las casas de señores en las que trabajó como sierva o en los ambientes populares que recorrió al trabajar como lavandera y posteriormente costurera, etc. Esta variedad de contextos, a través de la cultura oral (pues no sabía leer ni escribir), le permitió ir adquiriendo saberes que utilizaría para ganarse la vida y una reputación.

Ella misma ofreció algunos detalles de su aprendizaje sobre hierbas. Cuando le preguntaron sobre quién le enseñó lo que sabía sobre embustes, enredos y hechicerías explicó, en primer lugar que había visto curar al conde de Aguilar con un huevo batido en agua morada para ponérselo en las sienes y cómo le daban a comer por las mañanas tortuga frita en manteca de vaca, por lo cual elaboró los mismos medicamentos para Francisco de Benavente<sup>238</sup>. Igualmente contó que, estando en Logroño sirviendo a Domingo Álvarez (que, según ella misma indica, había sido corregidor), una doncella le había enseñado más remedios en La Rioja<sup>239</sup>. Ahí tenemos una de sus primeras fuentes de aprendizaje, en La Rioja, y en el primer periodo de su vida en que sirvió al conde de Aguilar, a partir de lo cual observamos que el intercambio de este tipo de conocimientos entre doncellas, criadas o siervas, debía ser bastante común, y la transmisión de saberes, seguramente muy intensa. Actuaba, así pues, por un lado, el intercambio de conocimientos: unas doncellas enseñaban a las otras, quizá como una tarea más de las encomendadas y cuyo saber requerían o exigían sus señores; y, por otro lado, intervenía también la mera observación, pues sin que nadie se lo enseñara o explicara, Isabel

---

<sup>238</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 62

<sup>239</sup> *Ibid.*, f. 50

indicó que “había visto curar” al conde de Aguilar, por lo que el elemento autodidacta también es importante.

En este periodo de su vida, también en Logroño, Isabel no sólo aprendió hechicería, y las capacidades curativas de hierbas y jarabes, también adquirió ciertos conocimientos sobre brujería. Lo referimos en el apartado anterior. Allí Isabel conoció a otras dos doncellas que su amo tenía a su servicio, y que fueron acusadas de brujería, de las que parece que también aprendió ciertas nociones sobre “ungüentos mágicos”. Pero no sólo amplió sus saberes sobre hierbas y bálsamos mágicos a través de doncellas del norte de la Península, sino que también en Madrid aprendió más cosas que le resultarían útiles para ejercer su oficio. Allí dijo haber conocido a una mujer espartera que hacía embustes, hechicerías y sahumeros, así como otra espartera y una tabernera sobre las que indicó que realizaban hechizos y embustes, aunque no explicaba de qué tipo. También aprendió, según dijo, de una mujer iraní que echaba suerte de naipes y medía a palmos<sup>240</sup>. Por lo que tenemos en esa referencia un ejemplo del contacto de Isabel con otras mujeres inmigrantes, en este caso aparentemente de procedencia iraní, que daría muestra de la interiorización de saberes orientales.

La inmigración y el contacto con otras nacionalidades y etnias resultaron muy importantes en el aprendizaje de esta hechicera. En el proceso de Isabel se menciona a una gitana, a la que, al parecer, había acudido Luisa del Castillo para realizar los hechizos contra Francisco de Benavente. El recurso a gitanos era muy común durante toda la Edad Moderna, estando, especialmente las gitanas, muy vinculadas a la hechicería<sup>241</sup>. Constituyendo 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<sup>242</sup>. Por eso solía acudirse a las gitanas en busca de hechizos o del saber sobre los mismos.

Explicó Isabel, igualmente, que además de estos remedios, aprendió “por aber oydo decir a los esclabos berberiscos de dicho duque de Maqueda que fuera bueno”<sup>243</sup>. Y añadió que, únicamente, tenía la costumbre de recitar “yo te curo Dios te sane” al aplicar los remedios y que estas palabras las había aprendido de Juan de Benavente,

---

<sup>240</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 50

<sup>241</sup> CARO BAROJA, J.: *Vidas mágicas... op. cit.* vol.1, p. 76.

<sup>242</sup> *Ibid.*

<sup>243</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 61.

hermano de Francisco, al verle curar a una mujer<sup>244</sup>. Parece así, que el hermano del enfermo al que ella misma se encargaba de atender practicaba la sanación del mismo modo por el que ella debió responder ante la Inquisición, sin que, al parecer, en el caso del hombre tuviera ninguna ulterior consecuencia.

Todo ese conjunto de saberes era el que había aplicado en el tratamiento de Francisco de Benavente, así como en la curación de “algunos muchachos” a los que “saumó con la camerilla y las yerbas de San Juan”<sup>245</sup>. También relató “que dio el remedio del estomago a Agustín de Silba, alguacil de corte, y a un contador del rey que se llama Jacinto Ribero”<sup>246</sup>. De nuevo, el recurso de gentes acaudaladas a hechiceras como Isabel se repite, y tiene gran importancia; para ella, que posiblemente lo citara porque el tratamiento de personas de cierto renombre le confería una reputación importante como hechicera, una fama que la permitiría seguir ejerciendo y atraer clientela; y para el análisis histórico porque demuestra, como más atrás explicábamos, que el recurso de los más acaudalados a la medicina no estaba reñido con el requerimiento y empleo de prácticas mágicas para solventar aquellos problemas que la ciencia no alcanzaba o, simplemente, como complemento de esta.

En Isabel se conjugan pues, distintos tipos de transmisiones de saberes también de diferente naturaleza. Su aprendizaje básico sobre hierbas y prácticas curativas parece que se lo proporcionó Alí, esclavo de Jaime de Cárdenas, duque de Maqueda actuando como su maestro, enseñándole todo aquello que sabía sobre hierbas tras acudir a él estando enferma mientras aún se encontraba ella al servicio del Conde de Aquilar. Por observación aprendió la utilidad de otros remedios como la tortuga y la anguila. Por contacto con otras doncellas adquirió conocimientos sobre todo tipo de prácticas curativas. En una breve temporada con las doncellas brujas de Logroño aprendió también sobre tales artes sumándose, a lo que hasta aquí serían conocimientos sobre medicina, los del mundo de la magia. Finalmente, en Madrid, el contacto con mujeres de diferentes ámbitos, la surtió de más saberes vinculados a la adivinación y la hechicería amorosa.

Todo este proceso de aprendizaje, que se apoyaba en una mezcla de observación, contacto, comunicación, y enseñanza, y compaginaba la medicina, hechicería, brujería magia de diferente índole, fue el que aplicó a la curación de diferentes personas. Poseía

---

<sup>244</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 61.

<sup>245</sup> *Ibid.*

<sup>246</sup> *Ibid.*

un carácter propio ya formado, que no era ni la simple medicina de Alí, ni la brujería de las doncellas riojanas, ni tampoco la adivinación de la mujer iraní, sino que era una suerte de oficio polifacético que reunía un poco de todo aquello que, combinado, (seguramente pensaría ella) la ofrecería una mayor garantía de éxito por poder moverse y ofrecerse para sanar o solucionar cualquier tipo de problema, ya fuera médico, amoroso o emocional.

El origen berberisco de Isabel y su relación con moriscos es clave en su introducción en el mundo de la medicina popular y en su “formación” como curandera. Fue bautizada a los doce años, y conocía perfectamente la religión católica (tal como se trasluce de los inquisitivos interrogatorios del Tribunal a este respecto), y de hecho, se encontraba integrada en la comunidad cristiana, indicando todos sus vecinos interrogados que era buena vecina, que la tenían por buena cristiana, que acudía a misa, y a confesarse regularmente etc. Sin embargo, a pesar de ello, eso no le impidió mantener un estrecho vínculo con sus raíces musulmanas, y seguir conservando el contacto con moriscos en sus diferentes destinos, y especialmente en Madrid, donde parece que acudía a menudo a casa de Joan de la Cruz y se reunía con otros moriscos.

De hecho, su primer contacto con el mundo del conocimiento de las hierbas medicinales parece que lo tuvo a raíz de sufrir un ataque de ciática, que le hizo acudir al moro Alí, en busca de un remedio o paliativo para sus males, puesto que sabía, a través de las referencias de otros siervos, que aquel hombre sabía de hierbas para curar<sup>247</sup>. Alí le explicó los beneficios de cada una de las hierbas que conocía y ella comenzó a aplicar tales conocimientos para tratar a algunos enfermos. Así, Isabel adquirió sus conocimientos por observación, contacto, comunicación e intercambio, más o menos casual, aunque Alí parece haber sido quien más actuó a modo de “maestro”, el que más conocimientos le ofreció sobre hierbas curativas y el que más metódicamente le explicó los efectos de cada una de ellas.

El vínculo entre Isabel, el mundo morisco y las prácticas curativas, es especialmente interesante. Encaja con los casos de moriscos procesados por el Tribunal Inquisitorial por actividades relacionadas con la hechicería, siendo también habitual la relación de éstos con el mundo de la medicina. De hecho, la común asociación que se hace entre género y actividades mágicas, vinculando en su mayoría a las mujeres con la

---

<sup>247</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 61.

brujería<sup>248</sup>, se cumple también en este caso. Son mujeres todas las que enseñaron a Isabel diferentes cuestiones vinculadas a la hechicería amorosa o brujería, pero en los asuntos más restrictivamente ligados a la medicina, la curación y los saberes populares respecto a las hierbas y sus múltiples propiedades, parecen ser siempre hombres quienes más conocimientos proporcionaron a la berberisca. Hombres y, sobre todo, moriscos. Ella, posteriormente, conjugó en su persona, los saberes aprendidos de los curanderos moriscos, y las hechiceras de distinta procedencia, y “fabricó” así una profesión, un medio de vida, que combinaba todas estas realidades que había ido conociendo a través de distintos medios.

Es por todo ello, por lo que no podemos dejar de poner en relación el caso de esta mujer con el bien conocido y estudiado del morisco Román Ramírez, con el que coincide además en cronología, perteneciendo ambos a la primera mitad del siglo XVII. Cuando Román Ramírez fue preso en 1599 y encerrado en las cárceles de la Inquisición, rondaba, según su declaración, los sesenta años. Su procedencia morisca, rasgo decisivamente influyente en su personalidad, sus prácticas y la acusación que sobre él recayó, al igual que sucede en el caso de Isabel, quedó patente y reconocida por él mismo en su declaración<sup>249</sup>. Además de su procedencia morisca, muchas de sus llamativas cualidades habían contribuido a que se viera envuelto en tal destino.

Ramírez había aprendido muchos conocimientos médicos de su abuelo, un afamado médico local, y también los de su madre, “habilísima emplastera y comadrona”<sup>250</sup>, que ponía en práctica, como era costumbre en la medicina popular morisca, mezclada con algunos elementos mágicos<sup>251</sup>. Ella enseñó a su hijo todo lo que sabía de herbolario y de curar enfermedades<sup>252</sup>. En su caso fue fundamental la enseñanza familiar en la transferencia del saber médico, algo de lo que se vio privada Isabel al ser arrancada desde muy niña de su seno familiar, lo que no le impidió compensar tal carencia con las relaciones con otros moriscos, como ya hemos visto.

---

<sup>248</sup> Aunque algunos estudios feministas como el de González Echevarría, discrepan con este modelo, proponiendo un análisis desde el punto de vista antropológico, enfatizando la dificultad a la hora de distinguir entre brujería y hechicería, y los efectos positivos (sanadores) o negativos de este tipo de prácticas. GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A.: “La mujer en las imágenes y las acusaciones de brujería. Reflexiones metodológicas”, en *Dossiers Feministes*, 13, 2009, pp. 75-87.

<sup>249</sup> CARO BAROJA, J.: “Magia y estilización literaria...”, *op. cit.*, p. 339, El propio Román se declara culpable de su casta morisca, que califica como “la más ruin” y de llevar a cabo prácticas alejadas de la doctrina católica.

<sup>250</sup> *Ibid.*

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 340

<sup>252</sup> GONZÁLEZ PALENCIA, A.: “El curandero morisco...”, *op. cit.*, p. 248

Román Ramírez había heredado, además, la memoria privilegiada de su padre, que, desde el desconocimiento, llegó a ser interpretada tener un origen 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<sup>253</sup>.

En estas circunstancias, sus múltiples cualidades y habilidades sirvieron a Ramírez como forma de vida, y le fueron, al parecer muy útiles, a juzgar por la aceptación que logró entre los miembros de los entornos sociales en que desarrolló su vida. Pero fueron éstas, 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 tener pacto expreso con el Diablo<sup>254</sup>. Las similitudes en este punto con el caso de Isabel son evidentes: los conocimientos que esta logró, tanto de medicina como de hechicería, si bien no le permitieron la situación de prosperidad y comodidad de Román, sí que parece que fueron suficientes para ganarse la vida, y si bien no consiguió una gran fama, sí que logró acercarse a personajes de cierta reputación como un alguacil de corte, un contador real, o el propio Francisco de Benavente, que aunque no poseía un título, sí que disfrutaba de una acomodada vida como maestro de fabricación de coches. Consiguió, Isabel igualmente, no sólo la supervivencia económica, sino también la integración social, pero, al igual que Román, como analizaremos más adelante, también se ganó enemistades que implicarían su final.

En su acusación contra Ramón 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. Tales conocimientos, como ya hemos expuesto, provenían de los saberes sobre medicina que se habían transmitido de forma oral en la familia, o bien, tal como sucedía en el caso de Isabel, 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

---

<sup>253</sup> GONZÁLEZ PALENCIA, A.: "El curandero morisco...", *op. cit.*, pp. 247-249.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 229.

experiencia personal; conocimiento ampliado, en ciertos casos, por la lectura de algunos libros de medicina o el contacto con médicos cristianos<sup>255</sup>.

Esto último no era habitual, pues la mayor parte de los sanadores moriscos del siglo XVI no sabían leer y escribir, igual que Isabel. 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<sup>256</sup>.

La berberisca Isabel mostraba unos conocimientos médicos modestos, empíricos, ligados a un ámbito popular, vinculado a la propia experiencia, la observación y la transmisión oral. Sus prácticas curativas se encontraban estrechamente entrelazadas con la hechicería e incluso, según apreciaba la acusación, con la brujería. El mundo sobrenatural estaba presente en sus prácticas y, así, la acción del Demonio. En el caso de Román Ramírez, el morisco confesó finalmente que tenía relación efectiva con un demonio familiar llamado Liarde a quien llamaba para solicitar ayuda<sup>257</sup>. 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 medicina y al ámbito morisco, encontrándose las tres realidades interrelacionadas. Así, en el mundo moderno, 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<sup>258</sup>, siendo muy débil la línea que separaba el ámbito de la medicina del de la hechicería.

Isabel nunca admitió tener ningún tipo de pacto demoníaco, ni ponerse en contacto con demonios ni seres sobrenaturales que la ayudaran o guiaran en sus prácticas. La relación que el Tribunal estableció entre ella y el Diablo se basaba en su supuesta asistencia a aquelarres los viernes por la noche, como analizábamos unas páginas más arriba, pero sobre las que ella no admitió nada más allá de que los viernes trabajaba mucho. También vincularon a Isabel con el Demonio por sus hipotéticos poderes adivinatorios y sus prácticas de hechicería que, en algunos de los casos, implicaron retirar unas reliquias que se habían colocado al enfermo.

---

<sup>255</sup> GARCÍA BALLESTER, L.: *Los moriscos y la medicina.*, op. cit., p. 77

<sup>256</sup> *Ibid.* pp. 81-82

<sup>257</sup> CARO BAROJA, J.: "Magia y estilización literaria...", op. cit., p. 346

<sup>258</sup> GARCÍA BALLESTER, L.: *Los moriscos y la medicina.*, op. cit., p. 73

En realidad, no parece que Isabel acudiese al Demonio como una fuente más de conocimientos, aunque no tenemos datos suficientes para afirmarlo. Con la información de su proceso, parece más plausible la hipótesis de que, Isabel, como Casilda, no recurrían directamente al Diablo ni tenían relación con él, que no creían en sus propios poderes sobrenaturales, teóricamente concedidos por el Demonio, sino que se trataba de “hacer creer” en ellos a los demás. En las siguientes páginas analizaremos precisamente la conformación de esta imagen y sus consecuencias: la reacción de la comunidad y de las instituciones.

## **5. La fama de la bruja y hechicera, la construcción de un ámbito de poder**

El análisis de la acusación inquisitorial de Casilda de la Puente e Isabel de la Cruz, las diferentes prácticas atribuidas a cada una de ellas (o a ambas), y la transmisión de conocimientos en torno a las mismas, permite la comprensión de dos arquetipos de bruja: uno más integrado en sociedades rurales; el otro más decididamente adaptado a sociedades urbanas, si bien con ciertas peculiaridades. Ambos muestran analogías: dos mujeres, una de avanzada edad y otra en el límite entre la madurez y la senectud, si se consideran teniendo en cuenta los ciclos y esperanza de vida en las sociedades del Antiguo Régimen; ambas partían de una situación socioeconómica que las ubica entre la pobreza y la mendicidad, y, para las dos, el recurso de lo mágico, de la hechicería y brujería respectivamente suponía una herramienta para sortear tal situación y conseguir su supervivencia e integración social a partir de la construcción de una imagen, bien de hechicera o bien de bruja, y con ello, una fama, un carisma proyectado en un entorno social. Esta última cuestión es la que constituye el objeto de análisis en las siguientes páginas.

Casi todos los hechos y acusaciones que los vecinos de Hormaza atribuyeron a Casilda aparentemente se sucedieron en el periodo de un año, o unos años antes a su delación al Tribunal de la Inquisición, a lo sumo. Parece que fue así de una forma repentina cuando a Casilda se la acusó de provocar muertes y desgracias en su pueblo. Esto entra en cierta contradicción con otros casos estudiados en Inglaterra, Escocia, el Ducado de Lorena y parte de Alemania, que muestran que en ese período las acusadas por brujería arrastraban tal reputación desde cuarenta o cincuenta años antes de ser

acusadas formalmente de ello<sup>259</sup>. Rowlands, al estudiar el caso concreto de una bruja alemana de finales del siglo XVII, pone de manifiesto los numerosos factores que entraban en juego desde el momento en que la bruja era percibida como tal, hasta que se producía la acusación, factores que van desde los socioeconómicos, biológicos, conflictos en la comunidad, temas emocionales, etc.

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 hubieran 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<sup>260</sup>. Isabel, a diferencia de Casilda, aunque tiene más de hechicera que de bruja, encaja con este modelo propuesto por Rowlands y Gaskill. Fue construyendo su imagen como hechicera desde mucho tiempo antes de ser detenida, prácticamente desde niña, de una forma directa e indirecta.

Había llegado a la Península con nueve años, como cautiva y esclava del conde de Aguilar, y lo hizo por tanto ya marcada, “herrada”, como sierva berberisca. Éste fue un elemento fundamental en la construcción de su personalidad y en su papel en la sociedad, aunque en este aspecto ella no participara directamente en la creación de tal identidad, sino que se tratara de circunstancias que le fueran impuestas en el momento que fue cautiva, arrancada de su seno familiar, y trasladada desde Berbería hasta Castilla, donde su “casta” y el destino impuesto por su captor la situó, casi inexorablemente, en los márgenes de la sociedad. Poco a poco, especialmente a partir de ser liberada por su segundo señor, se ganó la vida como costurera y lavandera. Tras caer enferma y tener que vivir de limosna, posiblemente, comenzó a poner en práctica de forma más intensa sus dotes como hechicera para ganarse la vida a partir de los conocimientos que había ido adquiriendo y, posiblemente, practicando, desde sus tiempos de sirvienta.

En el caso de Casilda no hay ningún elemento que haga pensar que hubiera sido percibida como bruja en Hormaza durante un periodo tan largo. Más bien parece que, poco antes de que se acuñara su imagen, comenzó a fomentar o adquirir fama de portadora de ciertos poderes que le otorgaran capacidad de influencia, coerción y respeto en su comunidad con las que habría buscado alcanzar objetivos concretos.

---

<sup>259</sup> ROWLANDS, A., “Witchcraft and Old Women... *op. cit.*”, pp. 50-89.

<sup>260</sup> 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.

Esto pudo tener que ver con su avanzada edad y con su situación social en ese momento. Su marido, que cuando se le interrogó, en noviembre de 1761, dijo ser jornalero, da la impresión de haberse ocupado en esa actividad hasta que su avanzada edad se lo impidió, viviendo a partir de entonces de la limosna. Cuando su mujer fue interrogada en agosto, dos años más tarde, indicó al Tribunal, que tanto ella como su marido “viven de pedir limosna por no tener oficio alguno”<sup>261</sup>. Conocemos también algunos datos de esta penuria por la citada relación de Casilda con la niña Isabel a quien Casilda le había pedido que le llevara los cuartos de su padre para comprar pan. Tanto Casilda como su marido tenían más de setenta años en el momento del proceso. No gozaban de asistencia por parte de su familia. Aunque tenían un hijo, éste estaba casado y vivía en otro pueblo. Ellos se encontraban en una situación de gran fragilidad, pobreza y peligro de exclusión social. Es por tanto posible, que fuera ésta la razón por la cual la actitud hacia Casilda comenzó a cambiar en poco tiempo, achacando a sus gestos terribles consecuencias.

De este modo, comenzaría a forjarse voluntariamente esa personalidad a partir del instante en que necesitó recursos y no pudo conseguirlos con sus propios medios. Esta situación, aderezada por una serie de conflictos habituales, coincidencias y habladurías, hicieron que finalmente, su reputación de bruja llegara a oídos del Santo Oficio<sup>262</sup>.

Casilda había comenzado a utilizar los poderes que sus vecinos le atribuyeron para conseguir ciertos bienes que necesitaba (cebollas, adobes...), así como un reconocimiento, respeto y consideración en la comunidad, lo que pudo hacer cambiar la actitud de éstos hacia el miedo y el rechazo. En una ocasión incluso se le habría cedido un sitio en una concurrencia pública. Así queda recogido en los interrogatorios en los que los testigos insistían en que, al tener fama de bruja, y debido a su poder para provocar desgracias, la temían, y por ello le daban todo aquello que pedía<sup>263</sup>.

El estereotipo de bruja que circulaba en el imaginario popular de Europa Moderna coincidía en gran medida con las características de Casilda: una mujer, habitante de una aldea, de avanzada edad, en situación de pobreza y posible exclusión

---

<sup>261</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f.87.

<sup>262</sup> Steward y Strathern ponen de manifiesto la enorme importancia de las habladurías como generadoras e indicadores de conflictos sociales y las vinculan al mundo de la brujería, de forma que tendrían una importancia clave en su conformación. STEWARD, P. J. y STRATHERN, A.: *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*, Madrid, Akal, 2008.

<sup>263</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f.52. “Tiene fama y opinión de bruja, y por tal la temen y dan lo que pide y si no los amenaza y muchos experimentan algún daño”

social<sup>264</sup>. No cumplía el “requisito” de ser soltera, pues la mayor parte de mujeres acusadas por brujería en este periodo eran mujeres solas<sup>265</sup>. Sin embargo, el resto de sus características también pudieron contribuir a que fuera percibida por la comunidad como bruja, más fácilmente que si hubiera sido joven, acaudalada, habitante del mundo urbano, u hombre. Estos factores jugaron un papel clave en la conformación de su fama de bruja y coinciden con otros casos de mujeres acusadas de brujería. Comenzaremos poniendo en relación con el de Casilda un caso vinculado con el primer factor, el de la pobreza y posible exclusión social.

Es un supuesto cercano al de Anna Catharina, una muchacha de trece años, sirvienta en la ciudad de Wuttemberg y acusada de difundir rumores de brujería entre otros niños de su entorno. Emigró con su padre y sus siete hermanos tras morir su madre, siendo luego abandonados por aquel. El recurso de supervivencia de la muchacha fue la servidumbre, pasando de una casa a otra, maltratada, hasta terminar siendo niñera del hijo de su primo<sup>266</sup>. Allí, sus reiteradas narraciones sobre vivencias sobrenaturales y relacionadas con la brujería y la figura demoníaca, hicieron que finalmente terminara por ser enviada a una escuela, donde aprendiera el catecismo, oraciones y fuera reeducada en la fe. Sin embargo, la actitud de la muchacha durante su estancia en la misma, no varió. Los padres de los niños de la escuela pidieron que fuera expulsada de esta. Aunque ya se la había aislado y prohibido comunicarse con los otros niños, los padres temían que sus hijos fueran “contagiados”.

Esta muchacha, arrancada de su tierra natal, huérfana de madre, abandonada por su padre, separada de sus hermanos, maltratada por sus señores, se encontraba en una situación de exclusión social que complicaba su vida. Debía encontrar su lugar en un vecindario que no era el suyo, primero en un mundo de adultos que no la hacían partícipe de su vida como igual, luego entre niños de su edad de los cuales era sistemáticamente apartada; todo ello arrancada del seno de su familia y en una situación económica de enorme fragilidad. Los temores de la niña fueron transportados por ella a sus fantasías, que el autor interpreta como una forma de proyectar su situación real y sus sentimientos. Pero además, manipuló y transformó las fantasías, fruto de su ferviente imaginación infantil, para conseguir una posición de poder, puesto que su situación

---

<sup>264</sup> TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens... op. cit.*, pp.191-221.

<sup>265</sup> BEVER, E.: “Witchcraft, Female Aggression...*op. cit.*”, pp. 955-988.

<sup>266</sup> SABEAN, D.W: “The sacred bond of unity: Community though the eyes of a thirteen-year-old withc (1683)”, en *Power in the blood*. United States of America, 1987, pp. 94-113.

económica y social no le garantizaba ningún tipo de integración o seguridad. Inventaba historias y capacidades que la permitieran adquirirlas.

Los padres de sus compañeros de escuela, al insistir en que la muchacha saliera de la misma por el miedo al “contagio” de sus hijos, mostraban que la bruja había conseguido su objetivo: la credibilidad en sus capacidades y poderes; hizo de su palabra un arma para conseguir aquello que no podía adquirir a través de los recursos que no poseía. La magia, reflejada en la palabra de la muchacha, es lo que le otorgó la herramienta de “poder” que necesitaba en su situación de debilidad. Esto es exactamente lo que parece hacer Casilda en Hormaza. Ella se encontraba en un contexto de riesgo de exclusión distinta a la de Anna Catharina, incluso opuesta. Casilda no era demasiado joven, sino demasiado anciana, y no estaba sola, sino que vivía con su marido. Sin embargo, su posición económica también era delicada, por no tener oficio, ni ella ni su marido, que le permitieran su sustento.

Casilda no creó abiertamente una historia fantástica de brujería, como hizo la muchacha alemana, sino que forjó su fama de forma más indirecta, excepto con la niña, la única, o de las pocas personas, a quienes refirió sus historias relacionadas con la brujería de forma directa, dejando que fuera ésta quien, con su imaginación infantil, fomentara su fama. Casilda no decía ser bruja, ni 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. Al final, la postura de Casilda, más astuta si queremos, quizá por su edad, no difiere tanto sin embargo de la de Anna Catharina. Ambas buscaban que sus vecinos creyeran en sus poderes sobrenaturales para así asegurarse sus objetivos y quedar protegidas a su amparo<sup>267</sup>. En ambos casos, la invención de un “poder” les otorgó autoridad.

Si ponemos en relación el caso de la bruja burgalesa con el de la madrileña, veremos cómo, mientras que Casilda forjó su personalidad en los últimos años, los previos a su inculpación, coincidiendo seguramente con el momento en que se quedó sin recursos, esto no se aprecia en el caso de Isabel, al menos en lo que se refiere a sus relaciones con la hechicería que se desarrolló a lo largo de la vida. Sin embargo, las dos recurrieron de forma directa o indirecta a la magia -o a la creencia en la magia y la

---

<sup>267</sup> 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.

superstición-, a partir del momento en que necesitaron de ésta para sobrevivir a falta de otro recurso.

Hasta que la edad obligó al marido de Casilda a dejar de trabajar como jornalero, la mujer se encontraba bien integrada en su comunidad. Los testimonios de los testigos han situado a Casilda acudiendo a casa de sus vecinas, a velatorios, a las reuniones de vecinos tras determinadas actividades agrícolas, a misa, visitando a personas enfermas, charlando en la plaza con unos y con otros, recibiendo visitas, o incluso acudiendo a la taberna. El propio alcalde habría invitado a la anciana a visitar a una enferma al “palacio”, muestra del respeto del que gozaba entre sus vecinos, sin olvidar la referencia que ella misma hacía al puesto que desempeñaba su marido como alcalde de la Hermandad.

Isabel se encontraba en una posición social mucho más delicada desde el inicio de su vida. Ya a sus nueve años había pasado a ser una esclava y berberisca en un mundo de cristianos libres. El elemento común de esta mujer con Casilda es evidente: a partir de los cuarenta años, cuando se vio liberada por sus amos, y sobre todo cuando cayó enferma y dejó de poder trabajar es cuando parece que empezó a alterar su precario trabajo de costurera y fabricante de botones con las “hechicerías y embustes” como forma de ganarse la vida. La pobreza y el peligro de exclusión social es un elemento fundamental en ambos casos para recurrir a la creencia en la superstición: Isabel directamente ofreciendo sus servicios como hechicera, como hizo con Francisco de Benavente, y Casilda dejando que sus vecinos creyeran en su capacidad para realizar maldiciones y otras prácticas brujeriles.

Existen muchos otros ejemplos en los que la brujería podría (y debería) ser interpretada en esta clave en la que la fama de bruja servía y era utilizada por quien la portaba y soportaba para adquirir poder en su comunidad. Tal fue el caso de Margaret Moore, una mujer inglesa acusada por brujería en 1647<sup>268</sup>. Margaret era una mujer, casada pero sin la presencia habitual del marido en el hogar, madre de cuatro hijos de los cuales sólo uno había sobrevivido, y pobre. Tras más de una década de afirmar que un espíritu familiar, quizá demoniaco, la asistía en su vida cotidiana, y servir esta historia para sembrar el temor, y consiguiente respeto y poder, en su comunidad, terminó por ser acusada por tres granjeros de un pueblo vecino por haber sufrido distintos males: enfermedades, problemas con el ganado, y en un caso la muerte del

---

<sup>268</sup> GASKILL, M.: “Witchcraft and power in Early Modern England... *op. cit.*, pp. 301-323.

propio granjero. El de Margaret Moore era un ejemplo de que, en circunstancias difíciles, la frustración y la desesperación personal podían alentar la creencia en algunos individuos de que el poder sobrenatural podría ser aprovechado como un medio de ampliar los límites del poder terrenal<sup>269</sup>.

En el caso de hechiceras, como Isabel, la investigación reciente ha mostrado que “para la mayoría de los reos, fundamentalmente mujeres, los hechizos ofertados a sus clientes representaban ante todo un medio de subsistencia, al margen de toda creencia personal”<sup>270</sup>. Son constantes las alusiones a su estado de escasez por orfandad, viudedad, enfermedad o simple soltería -lo que implicaba en la mayoría de los casos de mujeres, el hecho de tener que trabajar como criadas-, dándose también casos de mendicidad. Concretamente, el caso de Isabel Francisca de Mota, en Zaragoza en 1665, coincide en gran medida con el de Isabel de la Cruz, ejemplificando ambas muy bien el tipo de vida de la mayoría de las juzgadas como hechiceras. María Tausiet reproduce un fragmento de la relación de causa de la primera en el que se recoge esta biografía:

“Que hasta los 8 años que murió su madre estuvo en su poder, y después con un tío otros dos, y otros quatro con Magdalena Segura, y después otros seis estuvo sirviendo, y otros ocho en la calle Castellana de esta ciudad. Y estando sirviendo en casa de la viuda de Maymon, donde estuvo dos años, se casó, y a los diez años murió su marido. Y después sirvió en esta ciudad a diferentes personas que nombró, y que después que estava baldada avía vivido de pedir limosna”<sup>271</sup>

Sobre este factor de la pobreza, según el cual la mayor parte de acusaciones de brujería o hechicería recaerían sobre las mujeres más pobres, existen diversas opiniones, especialmente al respecto de la brujería. 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<sup>272</sup>. 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<sup>273</sup>. De ahí que normalmente las brujas fueran pobres, un argumento apoyado por estudios

---

<sup>269</sup> GASKILL, M.: “Witchcraft and power in Early Modern England... *op. cit.*, p. 323.

<sup>270</sup> TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens...op. cit.*, pp.129-130

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 130

<sup>272</sup> THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic...op.cit.*, pp. 669-680.

<sup>273</sup> *Ibid.*, pp. 669-680.

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<sup>274</sup>.

Bever, por su parte, matiza esta idea indicando que las mujeres con más probabilidades de ser acusadas no solían ser extranjeras, pobres o marginadas, sino personas integradas en la sociedad, casadas y que formaban parte de las clases populares, del campesinado, pero no de los “los más pobres de los pobres”<sup>275</sup>.

Casilda se situaría a caballo entre estas dos explicaciones. Se trataba de una persona en peligro de exclusión social, anciana y carecía de un trabajo que le hiciera más fácil la existencia, pero que, sin embargo, se encontraba plenamente integrada en su comunidad. 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”.

El siguiente factor al que hemos apuntado es el de la vida en el mundo rural, de donde provenían la mayor parte de acusaciones de brujería en la Castilla Moderna<sup>276</sup>. Se atribuía a estas brujas capacidades para volar y metamorfosearse, actuar en oposición a las fuerzas del bien<sup>277</sup>. Se les reconocían toda una serie de poderes como dañar las cosechas, provocar enfermedades o incluso muertes, en animales, adultos y, especialmente, niños. Muchas de esas supuestas acciones fueron interpretadas en la Europa cristiana de la temprana Edad Moderna como expresiones de apostasía: haber renegado de Dios para rendir culto al Diablo que les concedía tales poderes. Por su parte, la hechicería se extendió fácilmente en medios urbanos, practicada tanto por hombres como por mujeres, que necesitan dominar ciertas técnicas y habilidades para llevar a cabo sus operaciones<sup>278</sup>.

En ocasiones las acusaciones de brujería fueron a menudo fruto de conflictos interpersonales<sup>279</sup>. Ha habido analistas que han llegado a afirmar que “casi todas las relaciones humanas que iban mal podrían dar lugar a una acusación de brujería”<sup>280</sup>. Se

---

<sup>274</sup> HUTTON, R.: “Anthropological and historical approaches to Witchcraft: Potential for a new collaboration?”, en *The Historical Journal*, Vol. 47, 2, 2004, pp. 413-434.

<sup>275</sup> BEVER, E.: “Witchcraft, Female Aggression... *op. cit.*, pp. 955-988.

<sup>276</sup> CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1967, p.137

<sup>277</sup> TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens...op. cit.*, p. 193.

<sup>278</sup> BLAZQUEZ MIGUEL, J.: *Judíos, herejes y brujos: el Tribunal de Corte (1650-1820)*, Toledo, 1990, p. 98

<sup>279</sup> 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...*op. cit.*, pp. 413-434.

<sup>280</sup> BEVER, E.: “Witchcraft, Female Aggression... *op. cit.*, pp. 955-988.

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 vecinos, no siempre era pacífica. 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 para el control de los recursos<sup>281</sup>.

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 encuentra en una situación de inferioridad<sup>282</sup>. Algo similar sucedía en el caso de las acusaciones por hechicería en el mundo urbano donde la hechicera tenía un mayor margen para la práctica de su *oficio* al encontrarse en un contexto comunitario más amplio, pero en el momento en el que surgía el conflicto quedaba expuesta igualmente a ser denunciada por su mismo entorno.

Esta situación de conflicto por los recursos ha sido calificada por Reiner Walz como “comunidad del terror”, y en ella, indica Bever, las mujeres tenían un papel tan importante como los hombres<sup>283</sup>. En un contexto en el cual los conflictos entre vecinos eran constantes, la mujer se especializó en lo que llama “combate verbal”. Pasó de regañar, a formular amenazas y maldiciones que, cuando eran seguidas de alguna desgracia, podían terminar por llevarlas a verse denunciadas y acusadas de brujería. Del mismo modo, 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”<sup>284</sup>. La voz, la palabra, se convirtió en el arma de Casilda; su forma, no sólo de defenderse, sino de conseguir lo que necesitaba era mediante esa violencia verbal sobre la que cimentó su poder nutrido del temor que generaba en la comunidad.

De hecho, esa actitud, según Bever, se subraya en el caso de mujeres ancianas en situación de riesgo de marginalidad<sup>285</sup>. Los problemas socioeconómicos y la frustración

---

<sup>281</sup> BEVER, E.: “Witchcraft, Female Aggression... *op cit.*, 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.

<sup>282</sup> THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic...op.cit.*, pp. 669-680.

<sup>283</sup> Citado por BEVER, E. “Witchcraft, Female Aggression..., *op. cit.*, pp. 955-988.

<sup>284</sup> *Ibid.*

<sup>285</sup> *Ibid.*

creada por las restricciones socioculturales, podían desembocar en actitudes de irritabilidad, mostrando conductas disruptivas y afianzando ese carácter como forma de hacerse respetar. Con tal actitud, la supuesta *bruja*, podía conseguir sus propósitos. Como la de Casilda, conocemos muchas otras situaciones similares en toda Europa moderna, recogidas por contemporáneos. Reginald Scott ya informaba 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 reportaba que una bruja “tuvo tanto poder en sus manos sobre sus vecinos más ricos que ninguno se negaba a darla lo que pedía y a un ruego suyo la proporcionaban fuego y carne de sus propias mesas”. En Francia, los trabajadores que acusaban a una bruja, eran regañados por sus familiares por “correr riesgos innecesarios”, en alusión al temor a posibles represalias<sup>286</sup>. También en Alemania, las mujeres conocidas como brujas eran temidas por “usar sus poderes mágicos como armas en los conflictos con sus vecinos”<sup>287</sup>.

En definitiva, en el caso de las acusaciones de brujería, estas se dirigirían contra individuos supuestamente nefastos, normalmente elegidos entre los miembros más débiles de la comunidad, por su sexo, posición socio-económica (normalmente mujeres, ancianas, viudas y pobres), que solían actuar como chivos expiatorios en coyunturas de dificultad o males endémicos. El ámbito y circunstancias más características de la hechicería en la Edad Moderna eran en gran medida distintos. 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<sup>288</sup>.

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<sup>289</sup>. Es éste el modelo que se ajusta a la figura de Isabel de la Cruz, que tras ser criada durante muchos años y rozar posteriormente el mundo de la mendicidad, encontró un medio de vida como curandera y hechicera, convirtiendo esas actividades en una especie de “oficio”. Como Isabel, la mayor parte de los acusados por la Inquisición por hechicería

---

<sup>286</sup> BEVER, E. “Witchcraft, Female Aggression...”, *op. cit.*, pp. 955-988.

<sup>287</sup> *Ibid.*.

<sup>288</sup> TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens...op. cit.*, p. 196

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 198

en el mundo urbano moderno eran emigrantes<sup>290</sup>. Tanto la propia Isabel como los hechiceros que encontramos citados por ella misma en el proceso, encajan en un mundo que se adentra o roza lo marginal y que se ofrece al servicio de los más privilegiados o acomodados. El caso de Isabel, por tanto, ejemplifica cómo los hechiceros modernos son individuos procedentes del ámbito marginal pero que se relacionan con el conjunto social a través, no del miedo como en el caso de las brujas, sino de la utilidad de sus prácticas.

La misma Isabel se ofreció a la familia de Francisco de Benavente para curarle, un “maestro de hacer coches” que, por su oficio, mozos a su servicio, posesión de un coche, cochero, una casa en el campo, y las actividades de ocio que indirectamente aparecen citadas en el proceso. En estos círculos sociales proyectaba su actividad. Las simples esparteras o taberneras las hechiceras que ella conocía, doncellas que relacionaba con la brujería, o el morisco Alí, criado de otro noble que le enseñó sus saberes sobre plantas, componían un ámbito de difusión de información y de construcción de la fama de la bruja. En su caso su configuración como bruja fue una opción vital relacionada con la escasez de recursos. Se ponía, sin embargo, también al servicio de otros más pudientes.

A diferencia del caso de Isabel, en el que la realización de hechizos y sortilegios parece bastante evidente, en el de Casilda, cabría discutir sobre el carácter inherente al uso consciente de la bruja de su supuesto poder. ¿Creía ella realmente en las capacidades sobrenaturales de sus amenazas?, ¿qué cariz podemos atribuirle a las mismas? Podemos proponer una reflexión en torno a esta cuestión, partiendo de un estudio, cuyo objeto no es la brujería moderna, sino la actual.

Turner aborda el caso del papel de la brujería en las comunidades indígenas de Oaxaca, México, desde el enfoque etnográfico<sup>291</sup>. 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 nos plantea, el brujo consigue un poder casi ilimitado al jugar con la predicción de “la incertidumbre más importante de la vida, la muerte”<sup>292</sup>, y la influencia sobre ambas. Casilda, sin embargo, no parece haberse creído con la capacidad de lograr los males con los que amenazaba a sus vecinos. Cuando fue acusada como bruja, negó su condición de tal. Temía las desgracias

---

<sup>290</sup> TAUSIET, M.: *Abracadabra Omnipotens...op. cit.*, p. 198. Según la autora, de los 136 casos estudiados, sólo 30 se confiesan nacidos en Zaragoza

<sup>291</sup> TURNER, P. R.: “Witchcraft as Negative Charisma”, en *Ethnology*, 9-4, 1970, pp. 366-372.

<sup>292</sup> *Ibid.* pp. 366-372.

que tal acusación pudiera conllevar, sin ser ella capaz con sus inexistentes poderes, de evitarlo. Era consciente de que su poder se apoyaba sobre su capacidad de persuasión, sus amenazas, sus palabras, y el papel que jugaba la imaginación en la mente de sus vecinos.

## **6. Control social: la comunidad y las instituciones**

Hemos analizado hasta ahora cómo la bruja o hechicera, de forma voluntaria o no, construía o intervenía en el proceso de construcción de su imagen ante la comunidad y las instituciones. Una imagen en cuya conformación participaban los entornos de sociabilidad, las propias instituciones y cultura elitista que atribuían rasgos a la hechicera y la bruja y que, en ocasiones, ésta misma conocía y manejaba para construir su fama como tal.

Casilda hizo acopio del ingenio para hacer creer a quienes la rodeaban que tenía algún tipo de poder sobrenatural y se ubicó en una posición de fama que le era reconocida por sus vecinos y le reportaba ciertos beneficios. Por su parte, de una manera directa, Isabel, que efectivamente ejercía como curandera y hechicera, haciendo de ello su oficio y forma de vida, colaboró muy activamente en ese proceso de construcción de su imagen y posición social, consiguiendo hacer creer a la sociedad en sus capacidades y poderes, naturales y sobrenaturales, para alcanzar su fin: obtener una reputación que le garantizase clientela.

Son dos maneras diferentes de forjarse una fama como bruja y hechicera respectivamente, como portadoras de ciertos poderes sobrenaturales, para lograr así una autoridad sobre la que cimentaron en un momento dado de sus vidas, su modo de subsistir.

Ahora bien, la utilización que la propia bruja hacía de su fama no es el único elemento a tener en cuenta. Ante esta construcción, la comunidad en la que desarrollaba su actuación era un agente plenamente activo en este proceso. También elaboraba imágenes, ya conocidas o presentes en su acervo cultural, 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.

Ronald Hutton, a partir de análisis antropológicos sobre brujería ha establecido una comparativa con estudios históricos en torno al mismo fenómeno, teniendo como marco teórico los planteamientos de Ralph Austen que sostiene 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<sup>293</sup>. 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.

Así pues, la sociedad en la que mujeres como Casilda ostentaban la imagen de brujas o hechiceras reaccionaba de diferente manera ante la misma, en una combinación que agrupa la aceptación y el rechazo a sus prácticas y a su propia persona, siendo esta reacción la que permite comprender el fenómeno a través de la interacción de la bruja con su entorno social.

Ejemplo de esto sería la actitud de una vecina de Casilda, Ángela de Arces quien, estando enferma, pidió que fuera aquella a su casa porque pensaba que se estaba muriendo y debía dar cuentas a la anciana, a quien creía culpable de sus males. Cuando por fin Casilda se presentó ante la mujer, ésta le pidió perdón en reiteradas ocasiones, negando, al tiempo, que la hubiera llamado bruja. Contó luego que tras haber conseguido el perdón de la anciana, sus males desaparecieron. Algo similar ocurrió con otra vecina de Hormaza, llamada María Pardo. De ella se decía en el pueblo que había ahogado a su niño de quince días. Según contó Casilda al Tribunal, tras haberse muerto su hijo, María había ido a casa de Casilda a pedirle perdón<sup>294</sup> “por si acaso he dicho algo en el palacio”<sup>295</sup> y que por eso la llevaba higos y media torta.

Tal acción trasluce también un gran respeto y temor hacia la anciana y su poder. El último ejemplo parece especialmente importante por cuanto revela de la actitud de la comunidad hacia Casilda. Existe en los actos de María Pardo temor por haber hecho algo que perjudicara a Casilda, por lo que acudió en persona a disculparse por ello, llevándole además alimentos, lo que nos permite conocer que sus convecinos, efectivamente, la ayudaban en su manutención a través de la donación de auxilios para la vida de cada día.

Otra reacción, la más común, que encontramos en el caso de Casilda es la cesión a sus amenazas o chantajes, como el caso del matrimonio que decidió llevarle unas cebollas que se negaron a darle, tras sufrir la mujer ciertos males. En ambos casos, tanto

---

<sup>293</sup> HUTTON, R.: “Anthropological and historical approaches to Witchcraft...*op. cit.*”, pp. 413-434.

<sup>294</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 96.

<sup>295</sup> *Ibid.*

en la cesión como en la petición de perdón, estamos ante una actitud derivada del temor que causaban a la sociedad los poderes que le atribuían a Casilda, al asumir su capacidad sobrenatural de realizar un maleficio contra aquellas personas que contrariaran sus deseos.

En el caso de Isabel no existía tal temor frente a su persona, ni cesión ante sus deseos por temor. Esto se debe a la distinta caracterización respectiva de ambas figuras y la percepción de la comunidad de referencia sobre el uso de sus poderes. Si en Casilda el elemento clave de su reconocimiento en la comunidad lo constituyó su supuesta capacidad para producir males, en el caso de la hechicera Isabel no existió, al menos inicialmente, tal temor respecto a su persona y sus poderes mágicos, pues de ella se esperaba un efecto positivo, curativo, de sus conocimientos, conjuros y prácticas. Eso no quiere decir que, incluso en este caso, la hechicería no pudiera ser considerada a la vez peligrosa por la comunidad, al contrario. En el propio proceso, Isabel no era percibida, al menos en un primer momento, como amenaza por sus conocidos, se la asociaba más a la noción de curación. Pero esto no siempre era así en todos los casos; para comprobarlo basta recordar que sí era una amenaza en ese mismo entorno Luisa del Castillo, la amante de Francisco, a cuyos hechizos, realizados por ella misma o por una hechicera contratada, se atribuyeron los males que sufría este hombre.

La respuesta de la comunidad, y de la familia del enfermo no fue pasiva. No cedió a los deseos de Luisa, no se intentó apaciguar su ira para evitar sus males, sino que se buscó contrarrestar su acción con el mismo arma: la hechicería. La familia de Francisco de Benavente disponía de dos opciones: el uso de los hechizos contra los de Luisa, tal como hizo su mujer, como hemos explicado, al mezclar en su bebida su propia sangre menstrual como hechizo; o bien el pago o contratación de una persona, como es Isabel, con supuestos conocimientos y habilidades mágicas. Es una opción que no poseían los vecinos de Hormaza, no podían combatir los supuestos maleficios de la bruja Casilda mediante otro tipo de poderes sobrenaturales, debido a las diferentes creencias que operaban sobre la naturaleza de este poliédrico fenómeno.

Mientras que la hechicería se creía sujeta a limitaciones humanas y se basaba sobre todo en dominar ciertas técnicas y habilidades para llevar a cabo sus operaciones, la brujería se relacionaba con una capacidad sobrenatural (la de maleficar), asociada más a la naturaleza del propio individuo (la bruja) y adquirida por virtud de la acción del Demonio, y no tanto a través del aprendizaje.

Sólo hay dos casos en los que alguno de los testigos afirmó haberse sentido atemorizado por las prácticas y los posibles poderes sobrenaturales de Isabel, y es de los pocos que vincularon su actuación con la brujería precisamente, lo que refuerza la explicación anterior. El primero de ellos aparece reflejado en el testimonio de Domingo Alonso, un cochero que relató cómo, habiéndole sido encargado llevar a Isabel junto a sus acompañantes a la casa del campo para realizar allí los conjuros, de lejos vio cómo “dicha mulata hiciese algunos circulos y conjuros y que se apareciese un lagarto muy grande y grueso que parecia bolava por el aire y despues se yva adelgazando y cayo en tierra y desaparecio”<sup>296</sup>. Este suceso vinculado al mundo sobrenatural provocó en el muchacho “miedo [...] y temeroso se retiró. Pareciéndole cosa muy mala”<sup>297</sup>. No se investigó más el caso ni ningún otro testigo relató más episodios similares.

El segundo ejemplo que vincula a Isabel con la brujería, y que, precisamente, también causa temor en quienes con ella -o con brujas- lo asocian, es el que se sucedió una noche en casa de Francisco de Benavente y que relató con gran detalle su mujer:

“...el miércoles antes de que amaneciese comenzó su marido de esta a dar muchos gritos y sentandose aquesta encima de la cama le preguntó qué tenía y sintió mucho ruido en la sala y preguntó quién anda ay y el enfermo respondió: deven de ser los malos, y entrándose esta en la cama de miedo bolvió el ruido de fuerte que esta se levantó en camisa al patio a llamar a los criados que le diesen luz y vino Juan Salgado Herrero con una vela encendida y ya estaba sosegado todo con que no supo cosa ninguna ni esta se lo quiso decir solo que avía presumido que se moría su marido y por ello que a pedido luz y aunque esta se vistió no sabe qué ocasionase el ruido ni los muchachos no lo sintieron por dormir desviados y en siendo de día y volvió esta a llamar a la dicha Isabel de la Cruz y le contó lo que avia pasado y quan escandalizada y medrosa estava y ella respondió no tuviese miedo que ya sabía lo que avia oido porque con los ensalmos y conjuros se apretava el enfermo y aviéndose ydo estuvo sosegado la noche siguiente”<sup>298</sup>

El episodio fue entendido como un evento sobrenatural, lo que atemorizó a la familia del enfermo por relacionarlo con la acción del Demonio. Por lo demás, los testigos siguieron las instrucciones de Isabel, no por el temor al daño que pudiera causar ésta a su persona, como sucedía en el caso de Casilda, sino confiando en sus saberes y sus hechizos para contrarrestar, neutralizar o acabar con aquellos que causaban la enfermedad de Francisco.

---

<sup>296</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 2

<sup>297</sup> *Ibid.*

<sup>298</sup> *Ibid.*, f. 6

Ahora bien, en el caso de Casilda, no siempre el temor que despertaba su caracterización como bruja 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 –real o simbólica: etiquetamiento 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.

Respecto a la primera de las formas de enfrentamiento, la vinculada al uso de la violencia, en el proceso contra Casilda, 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 señalamiento. Pidió entonces a su marido que hiciera algo al respecto. Varios testigos confirmaron que él se negó. También contaron los testigos, y de nuevo él lo negó, cómo 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. Una de las vecinas le espetó que eso se debía a que “no había un buen palo de olmo para sobarla las costillas”<sup>299</sup>, a lo que él respondió, según los testigos que “de todo avía provado, y como no la matara no avría remedio”<sup>300</sup>.

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<sup>301</sup>. En las sociedades castellanas del Antiguo Régimen, estas no eran situaciones extraordinarias, sino que formaba parte de una suerte de violencia tolerada. Marina Torres lo ha analizado en un caso de acusación por brujería en el Bilbao entre fines del siglo XVII y principios del XVIII que contiene ciertas analogías con el de Casilda. 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

---

<sup>299</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 21.

<sup>300</sup> *Ibid.*, f. 36.

<sup>301</sup> *Ibid.*, ff. 29-30.

frecuentemente andan acardenaladas”<sup>302</sup>. También en el País Vasco, Rilova Jericó estudia 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”<sup>303</sup>. Como se puede percibir, las relaciones entre las brujas y sus entornos comunitarios distaban mucho de la simplicidad aún en el Siglo de las Luces.

Una vez leídas, tanto las versiones de los vecinos y sus acusaciones a Casilda, así como los escasos comentarios que hizo ella sobre las mismas, mucho más racionales, despojados de fantasía, parece que en la mayoría de las ocasiones, poco hay de cierto en los sucesos narrados por los testigos. ¿Qué es lo que empujó entonces a los vecinos a interpretar sus desgracias en una clave en la cual la bruja era la culpable y protagonista?, ¿qué elementos convencieron (si es que lo hicieron) a los habitantes de Hormaza de que las amenazas de Casilda habían provocado sus diferentes males y tragedias? Hemos ido viendo a partir del análisis del caso la dirección en que puede discurrir la respuesta a estas preguntas. Pero pueden ser mejor resueltas teniendo en cuenta las hipótesis que han aventurado algunos historiadores sobre la incógnita a partir de otros estudios de esta naturaleza.

Bever ofrece explicaciones en términos de análisis psicológico<sup>304</sup>. Para él algunos de estos comportamientos serían expresión de una reacción psicósomática de los individuos ante la creencia de que habían sido víctimas de un hechizo, maleficio o algún tipo de magia<sup>305</sup>. Este autor plantea que los conflictos interpersonales tenían una enorme importancia en la salud emocional, y por ende, en la salud física de las personas. Se trataría de elevar a la categoría de fenómeno social lo que a menor escala sería un efecto popularmente conocido como psicósomático, que plantea el hecho de que los procesos psíquicos puedan influir en la salud física de una persona. Los trastornos psicológicos involucrarían síntomas somáticos que, o bien no es posible atribuir a un trastorno orgánico, o cuya gravedad no puede ser explicada por el mismo.

El hecho de que un vecino tuviera un enfrentamiento con una persona con “fama” de bruja, como es el caso de Casilda, en torno a la cual se había creado un convencimiento general de que poseía poderes sobrenaturales capaces de provocar diversos tipos de males, causaría en la persona una angustia y un estrés capaces de

---

<sup>302</sup> 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, p.131.

<sup>303</sup> RILOVA JERICÓ, C.: “Indicios para una historia nocturna vasca. Brujas, brujos y paganos en el País Vasco de la Edad Moderna (1562-1763)”, en *Zanaic*, 28, 2006, p. 450.

<sup>304</sup> BEVER, E. “Witchcraft, Female Aggression... *op. cit.*, pp. 955-988.

<sup>305</sup> *Ibid.*

derivar en una enfermedad física real. Bever ofrece varios ejemplos de situaciones de este tipo. En una de ellas, una mujer llamada Catharina Ada cuenta cómo otra mujer se colocó un día a su lado derecho y, sin mediar palabra arrancó un trozo de pan, tras lo cual notó un gran dolor de cabeza, quedando coja de su pierna derecha al día siguiente, daño que atribuyó a algún maleficio. En un segundo ejemplo, un joven afirmó que en su boda, una mujer mayor llamada Anna Gebhard hizo comentarios lascivos y agarró sus pantalones, hasta que "de repente un susto se apoderó de él," de modo que "perdió su virilidad". En un tercer caso, un hombre llamado Andreas Leichten dijo que su anciana vecina Agnes Langjahr acosaba frecuentemente a su familia, angustiando a su hija hasta tal punto que se negó a salir de casa y finalmente murió<sup>306</sup>.

En los tres sucesos, según Bever, las acciones de los sospechosos pudieron haber jugado un papel importante en las enfermedades atribuidas a ellos. Concluye que, en el primer caso, los síntomas de Anna Rueff pudieron ser causados por su angustia sobre las acciones de Catharina Ada, existiendo una fuerte asociación entre las manifestaciones somáticas y las psicológicas, puesto que los síntomas de Anna Catharina aparecieron mientras estaba con ella y en el lado donde ella se encontraba.

En el segundo ejemplo, el joven atribuyó su impotencia al miedo que se apoderó de él, lo que el autor destaca como muy significativo porque, según los psicólogos modernos, los problemas de erección de los hombres son en ocasiones una reacción psicofísica comúnmente asociada con el miedo. En el tercer ejemplo, la negativa de la chica a salir de la casa sugiere que el acoso de Agatha le había molestado mucho, y el estrés que esto generó en ella (en este caso Bever se atreve a proponer un diagnóstico más preciso), podría haber contribuido a una arritmia cardíaca fatal o un debilitamiento de su sistema inmune que la habría hecho más vulnerable a alguna otra enfermedad.

Sin tener intención de aventurarnos a afirmar que tal supuesto fue el que se dio en Hormaza, podemos admitir que la hipótesis encaja, al menos en parte, en el caso de Casilda, con "fama de bruja", como indican casi todos sus vecinos, y cuyos "maleficios" parecieron surtir efecto en ellos, en forma de enfermedad o cualquier tipo de fatalidad, después de haber tenido un enfrentamiento con la anciana por diferentes motivos. No se ajustaría, sin embargo, la hipótesis al caso de los niños fallecidos, que requiere explicaciones más complejas al entrar en juego más factores que la mera sugestión.

---

<sup>306</sup> BEVER, E. "Witchcraft, Female Aggression...", *op. cit.*, pp. 962-963.

El tema de la sugestión es muy importante también en el caso de Isabel y en la percepción que de ella tenía la comunidad como hechicera<sup>307</sup>. Bien siendo ella misma la que se presentó en la casa de Francisco de Benavente ofreciendo sus servicios como hechicera al enterarse de que éste se encontraba enfermo (según la versión de los testigos), o bien siendo llamada por Catalina de Valdemoro para ser contratada con el fin de acabar con el mal de su marido (según su propia versión de los hechos), el caso es que la familia contrató los servicios de Isabel para que curase a un enfermo y le librase de hechizos previos. Isabel gozaba así de una reputación reconocida por la familia y en el entorno social en que desarrollaba su vida.

El contrato de la hechicera por la familia del enfermo, su convicción sobre el origen sobrenatural de los males de éste y el previo uso de Catalina de Valdemoro de un hechizo se explican en la creencia de todas esas personas en la eficacia de los hechizos y conjuros. Este crédito que se le otorgaba a la berberisca y sus prácticas, es muy importante en la percepción que la comunidad tenía de Isabel, concediéndole, una familia social y económicamente acomodada como era la de Francisco de Benavente, una gran credibilidad a una persona como Isabel, ubicada en los márgenes de la sociedad. La reputación conseguida por Isabel a través de la percepción de sus clientes y de la credibilidad en su actuación, tuvieron una gran importancia en su integración social y la adquisición de un respeto en el vecindario que encajan con la autoridad que Casilda consiguió igualmente por la creencia en sus poderes sobrenaturales, pero que al tiempo difiere de ella en que Isabel (al menos en este caso) no es directamente atacada o maltratada porque prestaba su habilidad a la sanación y no a la maldición de sus vecinos.

Hemos expuesto hasta ahora algunos de los factores de la exclusión social en casos como los aquí analizados. Otro importante elemento era el del género. Ya Stuart Clark lo 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”<sup>308</sup>.

Casilda era una mujer, característica que compartía no sólo con Isabel, sino también con las más de las tres cuartas partes del total de personas acusadas por brujería

---

<sup>307</sup> 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.

<sup>308</sup> CLARK, S.: *Thinking with demons...op. cit.*, p.133.

entre mediados del siglo XVI y mediados del XVII en Europa<sup>309</sup>. Las razones hemos de buscarlas en la percepción que se tenía del género femenino en la Edad Moderna<sup>310</sup>. En esta época, los abogados defensores en los juicios afirmaban que el género femenino era frágil, y las mujeres eran más débiles de cuerpo y mente y por ello eran particularmente más expuestas a caer en las trampas del Diablo y en la brujería<sup>311</sup>; cuando menos en la superstición<sup>312</sup>.

Robin Briggs, en su estudio sobre la brujería y la vecindad, plantea que algunas mujeres, especialmente ancianas, 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 con la hechicería<sup>313</sup>. Se trataría, según explica de una “natural extension from women’s responsibility for the health of their own household to wider medical activity”, que muchas veces derivaba en prácticas curativas relacionadas con la magia y el mundo sobrenatural, la hechicería<sup>314</sup>. Este tipo de patrón encajaría más claramente en el caso de Isabel que en el de Casilda, aunque es evidente que no puede aceptarse un patrón o una categoría que constituya una explicación única a un fenómeno tan complejo.

Otro factor coadyuvante con otros para la construcción de la imagen de la bruja era la edad. En el caso de Casilda parece un factor más importante que en el de Isabel, que rondaba los cincuenta años al iniciarse los autos contra ella. Muchos autores han teorizado acerca del por qué de la ancianidad como característica mayoritaria de las mujeres acusadas de brujería. Los argumentos son muy diversos. Algunos historiadores sugieren que las mujeres mayores eran más propensas a mostrar la hostilidad y la

---

<sup>309</sup> 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.

<sup>310</sup> 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.

<sup>311</sup> INSTITORIS, H., *El martillo de las brujas...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.

<sup>312</sup> Se trata de una cuestión ampliamente estudiada y debatida en otras como: ROPER, L., “Witchcraft and Fantasy... op. cit.”, pp. 19-43; ROWLANDS, A.: “Telling witchcraft stories... op. cit.”, pp. 294-302; ROWLANDS, A.: “Witchcraft and old women in Early Modern Germany... op. cit.”, 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.

<sup>313</sup> BRIGGS, R.: *Witches and Neighbours...op. cit.* pp. 98-105.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 277.

agresión debido a que su género y edad las dotaba, generalmente, de mayor vulnerabilidad. De tipo biológico es también la explicación que apunta al conjunto de cambios biológicos y psicológicos provocados por la menopausia, indicando que podrían intensificar estos "rasgos de personalidad negativos" en algunas mujeres<sup>315</sup>. A ello se sumaba la pérdida de funciones derivadas de la maternidad.

Alison Rowlands ha insistido también en las oposiciones y conflictos intergeneracionales que 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<sup>316</sup>.

Verdaderamente en este caso, la mayor parte de los vecinos que testificaron contra Casilda eran adultos, aunque sí, por lo general, más jóvenes que ella, habiendo participado también una niña, quien, efectivamente, es la que más datos ofreció sobre las supuestas actividades brujeriles de Casilda. Las vecinas de Casilda la respetaban en gran medida, pero en ocasiones se rebelaban contra los privilegios que la edad le otorgaba: así se ha comentado el caso de la mujer que no la dejó sitio en un velatorio, aquella que ante las amenazas dijo que no por su edad la iba a respetar, las que la negaron determinados favores, etc. Estos hechos son los que, en teoría desencadenaron los maleficios de la bruja, estableciéndose así un círculo vicioso que sigue la secuencia: 1. el valor social del respeto a la mujer anciana, 2. la rebeldía contra tal valor de las personas jóvenes, 3. la respuesta de la anciana con su "invención" de poderes sobrenaturales para salvaguardar su posición social, y 4. la acusación final por parte de las personas jóvenes por este daño sufrido, por un poder que había sobrepasado la ética para convertirse en algo físico que causaba un mal real (al menos tal como lo percibían ellos) y ante el cual sólo se podía luchar con la denuncia.

En otro orden de cosas, pero en relación con la mujer y la ancianidad, está la atribución de las muertes de niños a una bruja. En un punto de este trabajo dejábamos abierta la incógnita del por qué de la atribución de las muertes de los bebés del lugar a Casilda, ¿por qué la comunidad reacciona haciéndola responsable de tales desgracias? Lyndal Roper en el caso de Anna Ebeler analizó también una situación análoga. Era una mujer, como Casilda, de avanzada edad (sesenta y cinco años), que fue acusada en 1669 de envenenar la sopa de una joven madre para la cual trabajaba como criada. La muchacha antes de morir acusó a Anna de haberla envenenado, lo que hizo que, al

---

<sup>315</sup> BEVER, E. "Witchcraft, Female Aggression... *op. cit.*, pp. 962-963.

<sup>316</sup> ROWLANDS, A., "Witchcraft and Old Women... *op. cit.*, pp. 50-89.

correrse la voz, las mujeres del lugar comenzaron a atribuir la muerte de sus hijos a envenenamientos de Anna. Tras confesar, fue quemada en Augsburgo acusada de brujería<sup>317</sup>.

Estos episodios eran especialmente relevantes porque afectaban al problema y la experiencia de la maternidad. No sólo el infanticidio sino también el de la lactancia aparece con cierta frecuencia entre los aspectos en que intervenían brujas y hechiceras, de una forma polémica. Abundantes son los testimonios en situaciones de este género que narran cómo a la madre “se la secaron los pechos”, se la pusieron enfermos, como ocurrió a una de las vecinas de Casilda. En este caso parecía haberse invertido la relación alimenticia madre-hijo, de forma que la madre al dar de mamar al niño, éste “se secó”, etc. La mujer menopáusica, “la vieja bruja”, que “estaba, en cierto sentido seca”, participa de esta característica a gente de su entorno. Estas mujeres que perdían a sus hijos, en ocasiones creían haber sido dañadas por factores externos, incluso por la acción de las brujas, cuando en realidad a veces estaba en ellas mismas la acción que dañificó la salud de sus hijos.

Los traumas postparto, la presencia de prácticas infanticidas, ni habituales ni desconocidas en una sociedad en la que los métodos anticonceptivos no abundaban, las prácticas abortivas eran habituales, y las situaciones económicas de una familia campesina incapaz de ofrecer sustento a sus numerosos hijos ofrecen explicaciones contextuales a los fenómenos y actitudes que aquí se explican<sup>318</sup>. María Pardo acusó a Casilda de la muerte de su hijo, quizá fruto de este encuadre contextual. La versión de Casilda sostiene que se decía en el lugar que María había ahogado a su niño de quince días, y que tras morírsele el niño fue a pedir perdón a la anciana a su casa. Los discursos en torno a la pérdida de lactantes cobran significación en estos encuadres históricos.

María Pardo relató también una escena en la que Casilda le hizo un comentario sobre sus pechos antes de dar a luz, y posteriormente uno “se la puso muy malo”, comentario que encaja bien con el análisis de situaciones de este tipo realizadas por Lyndal Roper, quien afirma: “witchcraft was to be feared not from those indifferent to you, but from those whose relationship was close and whose intimate knowledge of your secrets could be turned to harm”<sup>319</sup>. Parece que Casilda conocía el hecho de

---

<sup>317</sup> ROPER, L., “Witchcraft and Fantasy...”, *op. cit.*, pp. 19-43.

<sup>318</sup> Sobre el infanticidio en la Europa moderna, ver WRIGHTSON, K.: “Infanticide in European History”, *Criminal Justice History*, III, 1982.

<sup>319</sup> ROPER, L., “Witchcraft and Fantasy.. *op. cit.*.. pp. 19-43.

que María Pardo hubiera ahogado a su hijo. Tal secreto podía dañar a María, quien consideró más conveniente adelantarse, culpando a Casilda por la muerte del niño.

En lo que se refiere a la situación civil de la bruja, resultaba más común en el marco de la Europa y la España Moderna que las acusadas de brujería fueran “mujeres solas” (solteras con familias rotas y viudas). Las mujeres sin protección, que no “estaban sujetas”, se concebían en la época como más frágiles ante el exceso y el pecado<sup>320</sup>. Casilda, pese a estar casada, no gozaba de una protección relevante ejercida por su marido. Su personalidad era más marcada que la de su propio esposo.

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<sup>321</sup>. Pero en el caso de Casilda, en los testimonios de los testigos hemos visto cómo Juan Vicente, su marido, ante las quejas y peticiones de su mujer para que se enfrentara a aquellos que la acusaban de bruja, se limitó a no tomar ninguna represalia ni acción contra ellos, llegando incluso quizá a acusarla entre sus vecinos de actitudes mágicas. No podemos estar seguros de la veracidad de este punto, puesto que sus vecinos lo afirmaron pero él, el propio esposo, lo negó. Sea como fuere, Casilda se encontraba sola ante las acusaciones, como si se tratara de una mujer soltera.

Este factor jugó un papel clave en el desenlace final en el caso de Casilda. Los vecinos acudieron a Juan Vicente a quejarse de la actitud de su mujer, para que se ocupara de enmendarla. Una de las vecinas llegó a aconsejarle que la golpeara con una vara<sup>322</sup>. Él decidió guardar una prudente distancia entre dos posturas contrarias: la de acusar y la de proteger a su esposa. Eso, posiblemente fue lo que llevó al maestro a enfrentarse directamente con Casilda, y no con su marido. Fue entonces cuando Casilda perdió el control de la situación ante la perspectiva de ser acusada ante la Inquisición, amenaza que ya le hizo públicamente el maestro. No sabemos quién fue en última instancia el encargado de dar la primera voz de alarma, pero finalmente la reacción de la comunidad se tradujo en la acusación, llegando a oídos del Santo Oficio. Casilda, singularmente, en primera persona, echaba un pulso con su entorno.

---

<sup>320</sup> CLARK, S.: *Thinking with demons...*, *op.cit.*, pp.106-133.

<sup>321</sup> ROWLANDS, A., “Witchcraft and Old Women...”, *op cit.*, pp. 50-89.

<sup>322</sup> Un testigo oyó como Casilda se quejaba a su marido de que la trataban bruja, y le pidió que hiciera algo al respecto, a lo que se negó. También cuentan los testigos, cómo comentó 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. Una de las vecinas le espetó que eso se debía a que “no había un buen palo de olmo para sobarla las costillas”, a lo que él respondió, según los testigos que “de todo avía provado, y como no la matara no avria remedio”. AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 21.

Así pues, en el caso de Casilda parece que sólo uno de los vecinos que sufrían sus amenazas y las consecuencias de sus maleficios se enfrentó directamente a ella. Es el caso que narró Pedro de Medina, de veintinueve años, maestro de primeras letras del pueblo. Él mismo, como testigo, relató una extraña experiencia en la que, estando éste reunido con otros hombres del pueblo a las once y media de la noche, “en el tercio, partiendo el mosto” salió Casilda de su casa con un candil encendido. Cuando llegó a las eras, y tras oír un ruido, el candil se apagó o, como apuntó él, lo apagó la anciana. Con la excusa de encenderle, entró en el tercio, donde las palabras de uno de los hombres le indicaron que no era bien recibida, llamándola bruja, enfrentándose ella a él<sup>323</sup>. El intercambio de dicitos no impidió que poco después que el maestro y la supuesta bruja compartieran un jarro de vino en la casa de ella. Casilda era una mujer con arrestos. Después de aquel encuentro, Pedro experimentó “muertes fatales en todos sus hijos y continuos golpes adersora de la noche en su casa”<sup>324</sup>, y atribuyó sus males a Casilda, por ser “voz común en el pueblo de que dicha Casilda es bruja”<sup>325</sup>.

La tensión era palpable. El maestro un día se enfrentó a ella, diciendo “que era bruja y rebruja, que assi se lo llamaban en el pueblo, y que si no como avia salido la noche pasada de su cuarto por la ventana”<sup>326</sup>. Casilda le desafió a decir aquello delante de testigos, respondiendo el maestro: “que mas testigos, si asta los niños lo dicen por las calles; y como no se enmiende he de dar quenta a la Santa Inquisición”<sup>327</sup>. Ese mismo día por la mañana Casilda fue a la escuela donde el maestro se encontraba dando clase y le amenazó por aquella afrenta, pero éste no se amedrentó. Casilda entonces se fue, y el maestro aseguró no haber sufrido desde entonces ningún daño más.

Sabemos cómo continuó la historia ese mismo día, pues Casilda se quejó a su marido, quien en la declaración contó que su esposa le había pedido que intercediera ante tales ofensas, a lo que Juan Vicente se habría negado. Casilda se abstuvo de enfrentarse de nuevo el maestro, pero los episodios del enfrentamiento se repitieron de boca en boca entre los vecinos, que alegaron que la acusación de bruja hacia Casilda debía ser cierta, por habérsela oído al maestro, a quien otorgaban gran credibilidad.

Isabel tampoco evitó verse inmersa en episodios de este tipo. Vivió conflictos y enfrentamientos con sus vecinos precisamente cuando en el vecindario se comenzaba a

---

<sup>323</sup> AHN, Inquisición, leg. 2134, exp.10, f. 21.

<sup>324</sup> *Ibid.*, ff. 15-16.

<sup>325</sup> *Ibid.*

<sup>326</sup> *Ibid.*

<sup>327</sup> *Ibid.*

cambiar la percepción que se tenía de ella y se perdía la confianza en los supuestos poderes de la hechicera, su credibilidad y autoridad. Eso fue lo que provocó que Catalina de Valdemoro acudiera al Santo Oficio, sin ser llamada y por “descargo de su conciencia”. Tras narrar la contratación de la berberisca para sanar a su marido y su promesa de curarle en quince días, estando “gordo” y en condiciones de trabajar en un mes, explicó todas las peripecias sucedidas desde la contratación hasta la denuncia.

Contó Catalina cada una de las actuaciones de la berberisca detalladamente y expuso, igualmente, las razones por las que finalmente había decidido denunciar a Isabel. Explicaba enfadada: “no sabe si a sido todo lo qual tiene por enbuste y enbeleso porque no a surtido efecto y porque después no le visita ni ve esta al enfermo más sosegado”<sup>328</sup>. Al sospechar Catalina que las prácticas de Isabel no surtían efecto le preguntó por qué no mejoraba su marido. La hechicera afirmó que se necesitaba más tiempo, lo que provocó una discusión entre ambas que hizo que Isabel no volviera a tratar al enfermo. Catalina, sintiéndose estafada, la denunció<sup>329</sup>.

Cuando se desencadenó el conflicto, se conoció también el adulterio del marido enfermo, el posible maleficio de su amante como factor de la enfermedad y la consideración del vecindario sobre las partes del conflicto. En general, Isabel era tenida por “buena cristiana” aunque hubo quien la señalara como curandera diciendo saber que “Isabel ha tratado y comunicado que curaba con yerbas algunas personas”<sup>330</sup>. Por lo demás indicaron también que no conocían ningún enemigo de la berberisca ni nadie con quien ella hubiera tenido malas palabras.

Que curara con hierbas no suponía un problema para sus vecinos ni afectaba a su buena reputación. Al contrario, era un factor de integración social en su comunidad. No obstante, al igual que sucede en el caso de Casilda, hay algún momento en el que Isabel perdió el delicado equilibrio con el que sustentaba su vida en sociedad, y la utilización de la magia, que hasta ese momento había proporcionado a ambas su medio de vida y posición social, terminó por constituir también su final. El Tribunal no mostró dudas en la percepción de Isabel como hechicera y hereje. Fue considerada “observante de la secta de Mahoma, bruja, echicera heretical, idólatra, maldita, excomulgada, perjura,

---

<sup>328</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 7

<sup>329</sup> María Ángeles Fernández García, que ha estudiado la hechicería en el Reino de Granada en el siglo XVII, muestra cómo la razón principal de acusación por hechicería provenía de los clientes defraudados por sentirse estafados o embaucados al no ser efectivos los remedios puestos en práctica por la hechicera. 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, pp. 149-172.

<sup>330</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 92.

impertinente, negativa y diminuta confidente”<sup>331</sup>. Y, finalmente, por todo ello, fue condenada a que el día de la pronunciación saliera a la Iglesia parroquial de San Vicente en forma de penitente, “en cuerpo y con una bela, soga y cordas y allí se la lea esta sentencia con meritos, abure de levi y oyga missa”<sup>332</sup>.

Igualmente, se la condenó a que “otro día sea sacada en un asno desnuda de la cina arriba con las dichas soga y cordas y trayda por las calles publicas acostumbradas desta ciudad y con un de pregonero que publique su delito y la sean dados cien azotes”<sup>333</sup>. Finalmente, la condenaron a ser desterrada de Toledo y de la Villa de Madrid seis leguas durante seis años. Así se cumplió la sentencia, el sábado 1 de abril de 1649, celebrado el auto público, abjurando Isabel de la Cruz de sus “delitos de heregías por ella en su proceso confesadas”<sup>334</sup>. En el caso de Casilda de la Puente, no conocemos el desencadenante de la primera acusación ante el Tribunal, ni quien fue el primero en delatarla. Asimismo, al morir Casilda durante el proceso, tampoco se leyó sentencia, sino que concluyó, tras ser enterrada, decidiendo suspenderse la causa el día 29 de octubre de 1763.

En ambos casos, tanto en el de Casilda, como en el de Isabel, emergía un control social ejercido por la comunidad en que se integraban estas brujas sobre las mismas, y es debido a que este control social resultó insuficiente para contener el conflicto por lo que el mismo llegó 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 se habían valido para sobrevivir, la una mediante su oficio, la otra para conseguir la caridad y respecto de sus vecinos, terminaron por volverse en su contra, enfrentándolas con la comunidad. El tratamiento oficial y la condena de las inculpadas no fueron demasiado duros, en contraste con el mayor rigor con que generalmente eran juzgadas mujeres en estas mismas o análogas circunstancias en el resto de la Europa de su tiempo.

---

<sup>331</sup> AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. s.f.

<sup>332</sup> *Ibid*

<sup>333</sup> *Ibid*

<sup>334</sup> *Ibid.*

## Conclusiones

El estudio casuístico permite acercarse a la bruja como sujeto histórico, como persona y como entidad cultural y social. El sujeto deja de ser un dato unitario y singular en la ya ampliamente estudiada caza de brujas de la Edad Moderna que prima el análisis cuantitativo para pasar a convertirse en una realidad histórica a analizar como tal, a través de los comportamientos en sus contextos.

En este trabajo se ha analizado la trayectoria vital de dos mujeres acusadas de brujería ante el Tribunal de Inquisición en la Castilla de los siglos XVII y 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 percibe y proyecta en ellas y que ellas mismas utilizan. Este ha sido el objetivo central de esta investigación.

Puesto que partimos del proceso de fe como fuente esencial en esta investigación, analizar las acusaciones que contra ellas pesan ha sido imprescindible para comprender lo que su propia imagen integra, es decir, las formas y lenguajes de la brujería, la utilización de estos elementos por la bruja y la propia percepción y reacción de la comunidad. De este modo, tener en cuenta, analizar, atendiendo a la concepción de la época, la terminología que rodea a la acusación de bruja y hechicera aparece como una cuestión esencial, como base para alejarse de preconcepciones actuales y partir del verdadero significado de la acusación en su contexto espacio-temporal.

La caracterización de la bruja y la hechicera, por su parte, ha permitido ahondar en las formas y lenguajes que intervenían en el mundo de la brujería y la hechicería en la Castilla urbana y rural de los siglos XVII y XVIII. Dos casos, dos contextos y realidades que, aunque en un primer momento puedan parecer muy diferentes, se han analizado aquí como dos caras de la misma moneda. La comparativa de los casos de Isabel y Casilda, representando el modelo urbano y rural respectivamente, ha permitido contrastar el arquetipo de la bruja en esos entornos diferenciados. No obstante, podemos sostener que, en realidad, la hechicería 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 bruja. Cruzaba así la curandera popular la delgada línea que la acercaba a la brujería y convertía sus prácticas de naturales a sobrenaturales, y de inofensivas a amenazantes para la sociedad y a delictivas a ojos de la Iglesia.

Al igual que la brujería y la hechicería aparecen como realidades interrelacionadas, también es importante tener en cuenta las conexiones entre la cultura elitista y la cultura popular que, en todo caso, rebasaban las barreras sociales mostrando ejemplos de aplicación de la hechicería y medicina popular en círculos diferenciados, fruto de un trasvase cultural. Así mismo es necesario anotar la importancia de la transmisión de saberes en relación con la brujería y la hechicería que hemos puesto de manifiesto en un apartado específico de este trabajo. Se trata de una cuestión que ha recibido una escasa atención bibliográfica y que, sin embargo, es fundamental, por un lado por su papel en la construcción y mantenimiento de la imagen de la bruja y la hechicería 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.

En esta investigación se ha pretendido también hacer especial hincapié en la utilización de los elementos conformadores del arquetipo de hechicera y bruja en la España Moderna por parte de las propias protagonistas. La bruja entra en juego como personaje activo en la propia conformación de su imagen y fama como tal. A diferencia del papel pasivo que historiográficamente se le ha venido atribuyendo a la misma, 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, este trabajo muestra cómo la bruja participa en la construcción y potenciación de su propia caracterización como tal (que con el tiempo ha pasado a formar parte del imaginario popular), para construirse una imagen, una fama y un ámbito de autoridad que ofrecía al sujeto así etiquetado una posición social y un abanico de opciones vitales.

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.

De este modo se han señalado tres piezas claves en el proceso de la construcción de la bruja: la comunidad y la Inquisición, hasta ahora tenidas en cuenta por la bibliografía, y el papel de la propia bruja. Todo ello vinculado a un contexto en el que los factores socioeconómicos no dejan de jugar un papel fundamental por cuanto la aparición de la bruja y la fabricación de este arquetipo, especialmente cuando desempeña en ello la bruja misma un papel activo, suele darse en un contexto de desigualdad social, de necesidad económica y riesgo de marginalidad en el que la reputación de bruja ofrece a la misma un medio de supervivencia e integración social.

En estas circunstancias, la fama de la bruja se convierte en una cuestión clave, al servir la imagen preformada en el imaginario colectivo para la configuración de una reputación que confiere una autoridad. El importante espacio que aún ocupa, tanto en el siglo XVII como en el XVIII, la creencia en “las brujas y sus mundos” queda patente en la posibilidad de que la bruja haga de su fama su autoridad, y de ella un poder real que coloca a la brujería más allá del mero ámbito cultural, de las historias transmitidas oralmente, de los dichos, de las advertencias institucionales y de la condena eclesiástica, para convertirla en una entidad muy real para una comunidad que, hasta un cierto momento, cede a las imposiciones de la bruja por la creencia y temor a su poder.

La brujería y la hechicería se convierten de este modo en un elemento integrante de la vida cotidiana de las comunidades modernas. En el mundo urbano especialmente a través de la hechicería, el control sobre incertidumbres tan esenciales como la salud, los afectos y las emociones, confiere gran poder a la bruja hechicera que se convierte en elemento indispensable en la sociedad antiguo-regimental. En el mundo rural, la presencia quizá más activa de la bruja como tal, se torna en eje condensador de los miedos y preocupaciones sobre la vida y la muerte que permitían a la bruja, consciente del poder que tal control le ofrecía, la llave de su propia supervivencia, utilizando la dosis adecuada de creencias populares, credibilidad y sugestión, y convirtiéndose, igualmente, en foco de temor, poder y conflicto.

Así pues, el fenómeno y la creencia en la brujería aún se mantienen plenamente integrados en la cultura popular de los siglos XVII y XVIII, convirtiéndose, no siempre en una vía de escape de tensión social irresoluta en la convivencia cotidiana, sino también en una forma de supervivencia a utilizar por quien es consciente de ella. Muestran estos casos, en definitiva, la forma en que el personaje central de un mito social, deja de ser el sujeto pasivo del mismo, para convertirse, además, en el actor que utiliza en su propio beneficio, un elemento cultural, -el propio mito creado en el

imaginario popular durante siglos en torno a la brujería-, para favorecer su supervivencia social. Todo ello en un contexto espacio-temporal que por sus características y evolución se lo ha permitido, muestra de que la brujería siguió siendo una realidad muy presente en la cotidianidad popular de los siglos XVII y XVIII, en los que pudieron convivir (no siempre de forma pacífica) la magia y la religión, el cristianismo y la superstición.

## Fuentes

### Fuentes manuscritas

Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg.2134, exp.10.

Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg. 84, exp. 9.

### Fuentes impresas

CASTAÑEGA, M.: *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Madrid, Edición de Agustín de Amezúa, 1946.

CIRUELO, P.: *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Madrid, Colección de Joyas Bibliográficas, 1952.

INSTITORIS, H., *El martillo de las brujas: para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*. Kraemer y Sprenger, Madrid, Felmar, 1976.

RÍO, M.: *La magia demoníaca*, Madrid, Hiperión, 1991.

TOLEDO, F., *Instrucción de sacerdotes y summa de casos de conciencia*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, 1613.

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.

VV.AA, *Diccionario de Autoridades. Real Academia Española*, Madrid, 1726-1739.

## Bibliografía

AGÚNDEZ, L.: “Demonios, vecinos y cultura popular en el siglo XVIII: las brujas de Pámanes”, en MANTECÓN MOVELLÁN, T. A (aut.), *Bajtín y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate*, Santander, Publican, 2008, pp. 257-282.

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.

AMELANG, J. S. y TAUSIET, M.: *El Diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004.

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, Vol.3, 2002.

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.

BENNASSAR, B.: *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Crítica, 1981.

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.

BLECOURT, W.: "The making of the female witch," en *Gender & History*, 12, 2000, pp. 289-90.

BRESLAW, E. G.: *Tituba, reluctant witch of Salem: devilish indians and puritan fantasies*, Nueva York y Londres, New York University Press, 1996.

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.

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.

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.: *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1967.

CLARK, S.: *Thinking with demons: The idea of witchcraft in Early Modern Europe*, New York, Oxford University Press, 1999.

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.

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.

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, pp. 39-54.

DEDIEU, J.P.: “Denunciar-denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva en los siglos XVI-XVII”, en *Revista de la Inquisición*, 2, 1992, pp. 95-108.

EVANS-PRITCHARD, E. E.: *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona, Anagrama, 1976.

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.

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.: *Inquisición. Historia crítica*, Madrid, Temas de Hoy, 2000.

GARI LACRUZ, A.: “Brujería en los Pirineos. Siglos XIII al XVII. Aproximación a su historia”, en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 85, 2010, pp. 317-374.

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.

GIBBS, J.: “La inquisición y el problema de las brujas en 1526”, en N. POLUSSEN y J. SÁNCHEZ ROMERALO (coords), *Actas del Segundo Congreso Internacional de Hispanistas*, Madrid, 1967, pp. 331-339.

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, pp. 216-284.

GINZBURG., C.: *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2005.

HENNINGSEN, G.: *El abogado de las brujas: brujería vasca e inquisición española*, Madrid, Alianza, 1983.

HERNÁNDEZ BERMEJO, M.A. y SANTILLANA PÉREZ, M.: “La hechicería en el siglo XVIII. El Tribunal de Llerena”, en *Norba. Revista de Historia*, 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.

JONES, W. R.: “Abracadabra: sorcery and Witchcraft in European History”, en *The History Teacher*, 5-1, 1971, pp. 26-36.

LEINWEBER, D. W.: “Witchcraft and Lamiae en “The Golden As””, en *Folklore*, 105, 1994, pp. 77-82.

LEVACK, B. P.: *La caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1995.

LEVI, G.: “Sobre microhistoria”, en BURKE, P. (ed.): *Formas de hacer historia*. Madrid, Alianza, 1991, pp. 119-143.

LISÓN TOLOSANA, C.: *Las brujas en la Historia de España*, Madrid, Temas de Hoy, 1992.

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. 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.: *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.

MARTÍNEZ RUIZ, E., “Algunas reflexiones sobre la Santa Hermandad”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 13, 1992, pp. 91-107.

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.

OSTER, E.: “Witchcraft, weather and economic growth in Renaissance Europe”, en *Journal of Economic Perspectives*, vol.1, 18, 2004, pp. 215-228.

PARKIN, S.: “Witchcraft, women's honour and customary law in Early Modern Wales”, en *Social History*, vol. 31, 3, 2006, pp. 295-318.

PÉREZ VILLANUEVA, J. y ESCANDEL BONET, B.: *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos: Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984-2000.

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.

ROPER, L.: “Witchcraft, nostalgia, and the rural idyll in Eighteenth-Century Germany”, en *Past and Present*, Suplemento, 2006, pp. 139-158.

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”, en *Past & Present*, 173, 2001, pp. 50-89.

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 through 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.

SARRIÓN MORA, A.: *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2006.

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.

STEWART, P. J. y STRATHERN, A.: *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*, Madrid, Akal, 2008.

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.

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.

THOMAS, K.: *Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, London, Penguin Books, 1991.

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.

TREVOR-ROPER, H. R.: *Religión, Reforma y cambio social y otros ensayos*. Barcelona, Argos Vergara, 1985.

TURNER, P. R.: "Witchcraft as negative charisma", en *Ethnology*, 9-4, 1970, pp. 366-372.

WRIGHTSON, K.: "Infanticide in European History", en *Criminal Justice History*, III, 1982.

