

## LA INCLUSIÓN DE LA BRUJERÍA EN EL ÁMBITO COMPETENCIAL INQUISITORIAL

ERIKA PRADO RUBIO\*  
Universidad Rey Juan Carlos

**Resumen:** Es conocido que la brujería fue un delito perseguido por la Inquisición, sin embargo, no siempre formó parte de las competencias de este tribunal. Este cambio jurisdiccional fue fruto de la evolución de las prácticas de las brujas como actos de herejía. La Reforma y los manuales contra las brujas jugaron un papel importante para que los delitos de brujería formaran parte de la actividad del Santo Oficio en una época en la que los juicios por brujería aumentaron en toda Europa.

**Palabras Clave:** Brujería, Delito, Herejía, Inquisición, Proceso judicial, Europa.

**Abstract:** It is known that witchcraft was a crime pursued by the Inquisition. However, it was not always part of the jurisdiction of this court. This jurisdictional change was the result of the evolution of the practices of witches as acts of heresy. The Reformation and the manuals against the witches played an important role to the crimes of witchcraft were part of the activity of the Holy Office at a time when witchcraft trials increased throughout Europe.

**Key words:** Witchcraft, Crime, Heresy, Inquisition, Judicial process, Europe.

---

\* erika.prado@urjc.es

## 1. LA TRANSICIÓN DE LA BRUJERÍA COMO DELITO DE HEREJÍA

Las brujas han formado uno de los grupos sociales más asociado por el imaginario popular a las persecuciones inquisitoriales. Aunque la Inquisición nació con el fin de exterminar la herejía, el término fue ampliado para abarcar, además de creencias y prácticas heterodoxas, otras conductas mal vistas por la moral de la época y que contradecían dogmas o creencias de la fe cristiana<sup>1</sup>. El siglo XVI, por ejemplo, fue marcado por las divergencias confesionales fruto de los intelectuales reformistas de los que el Santo Oficio tuvo que ocuparse como parte de su trabajo de proteger el ideal católico. Más tarde también serían perseguidos masones, liberales o ilustrados fruto de la influencia de la Revolución Francesa<sup>2</sup>. Al igual que ocurre con el delito, las competencias de los tribunales inquisitoriales fueron cambiando a medida que las circunstancias sociales y políticas del momento también lo hacían. Para Bennassar, el Santo Oficio nació con un objetivo muy claro:

*“La Inquisición no estaba encargada, como las justicias civiles, de proteger a las personas y a los bienes de las múltiples agresiones que pudieran sufrir. Fue creada para prohibir una creencia y un culto; a lo largo del tiempo, persiguió otras creencias y otros cultos”<sup>3</sup>.*

Una vez superado el problema converso, que marcó los inicios de la actividad inquisitorial en España, el Santo Oficio encontró ocupación en la persecución de la brujería a principios del siglo XVI<sup>4</sup>. Europa tampoco se quedó al margen. Los delitos de brujería fueron un problema extendido que duró hasta mediados del siglo XVII<sup>5</sup>. Esta nueva empresa supuso choques jurisdiccionales con otros tribunales eclesiásticos y seculares que, antes de existir la Inquisición, ya se ocupaban de estos casos. Según Levack, durante la Edad Media las brujas fueron juzgadas en muchos países de Europa por tribunales religiosos y no fue hasta después de 1550 cuando las cortes seculares de principados, ducados, ciudades y países del continente se pusieron manos a la obra en la tarea de erradicar la brujería<sup>6</sup>. En Polonia, por ejemplo, antes del siglo XVI, los juzgados de la Iglesia condenaban a excomunión a todos los hechiceros que, mediante la invocación del demonio y el uso de objetos sagrados, practicasen brujería<sup>7</sup>. En gran parte de Europa y en especial en países de credo protestante, los tribunales eclesiásticos se vieron subordinados al poder judicial secular debido a la que persecución de la brujería se hacía cada vez más inabarcable<sup>8</sup>.

En España, Kamen destaca la existencia de juicios contra brujas en Galicia anteriores a la creación de la Inquisición moderna española. También señala que, tanto en Navarra como

1 PINTO, V., “Sobre el delito de la herejía (siglos XIII-XVI)” en ESCUDERO, J.A. (edit.) *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Madrid, 1989, p. 198-199.

2 REGUERA, I., “Los guipuzcoanos frente a la Inquisición” en *Bilduma Rentería*, 3 (1989), p. 162

3 BENNASSAR, B., *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, 1984, p. 338.

4 LÓPEZ PICHER, M., *Magia y sociedad en Castilla en el siglo XVII*. Madrid, 2016, p. 20.

5 CUEVAS TORRESANO, M<sup>a</sup> L. DE LAS, “Inquisición y hechicería. Los procesos inquisitoriales de hechicería en el tribunal de Toledo durante la primera mitad del siglo XVII” en *Anales toledanos*, N<sup>o</sup>. 13, 1980, p. 53.

6 LEVACK, B. P., *The witch-hunt in early modern Europe*. London, 1995, p. 1.

7 OSTLING, M., *Between the devil and the host. Imagining witchcraft in early modern Poland*. Oxford, 2011, p. 45.

8 LEVACK, *The witch-hunt in early modern Europe*, p. 88. En relación a este tema también puede verse: CUEVAS TORRESANO, “Inquisición y hechicería”, p. 53.

en el País Vasco, la mayoría de los procesos de brujería se produjeron en tribunales seculares<sup>9</sup>. Estas prácticas místicas eran conocidas por los tribunales ordinarios, pero no todas eran condenadas de la misma forma, e incluso algunas gozaban de apoyo oficial, como la astrología<sup>10</sup>, tan arraigada en la sociedad que para la Suprema fue imposible eliminarla en su totalidad<sup>11</sup>. El papa Sixto V, en su bula *Caelo et Terrae*, condenó la astrología en 1565, pero incluso un poco antes, la Inquisición española ya había añadido varios libros relacionados con esta materia en el *Índice de Quiroga*. Sin embargo, esto solo afectaba a aquellas obras que usaban la astrología como forma de predecir el futuro del hombre, y en los casos en que las obras estuvieran relacionadas con otras ciencias y otros fines se las mantuvo al margen de la prohibición<sup>12</sup>. A pesar de la censura de varios libros de astrología, su práctica seguía siendo bien vista y utilizada en las altas esferas. De hecho, con motivo del nacimiento de Felipe IV se mandaron elaborar nuevos horóscopos para intentar predecir el futuro del nuevo infante. Más tarde, en 1612 se publicó en España la bula de Sixto V condenando este arte pero, aún siendo ilegal, se siguió practicando con escasa interferencia de las autoridades<sup>13</sup>.

Algunos países cuyos tribunales juzgaron casos de brujería lo hicieron bajo un código penal que solo hacía referencia a la brujería cuando está estaba relacionada con un delito de homicidio<sup>14</sup>. Este es el caso de la legislación polaca de 1543, que destaca por ser un ejemplo de mestizaje entre la ley de enjuiciamiento medieval clásica y el proceso inquisitorial. Según esa normativa, en contraste con la tendencia de la jurisprudencia típica de la Edad Moderna, la brujería era un delito reservado para los tribunales eclesiásticos. La justicia secular solo podía intervenir en el caso de que la práctica de brujería implicase daños a otra persona<sup>15</sup>. Para la Inquisición española, el delito perseguido tras la brujería siempre fue la herejía. Así ocurrió en el caso de brujería de 1526 en la región del norte de Jaca y en Ribagorza. En las juntas, que se celebraron con el apoyo de inquisidores, expertos teólogos y juristas, se determinó que si las brujas se confesaban como herejes, el Santo Oficio podría imponerles la penitencia normal. Y después de esto, en el caso de que las acusadas hubiesen cometido homicidio u otros daños a personas, la justicia ordinaria podría proceder contra ellas<sup>16</sup>.

La diferencia entre la jurisdicción de cada tribunal no siempre era clara y la lucha de competencias entre tribunales era habitual. En la década de 1630, varios escritores eclesiásticos polacos iniciaron una campaña contra los juicios de brujería seculares que continuaría hasta el siglo XVIII. Fue en el punto álgido de la caza de brujas en Polonia, tras lo cual la oposición clerical tomó fuerza gracias al apoyo del Estado y se propuso racionalizar los procesos

9 KAMEN, H., "Notas sobre brujería y sexualidad y la Inquisición" en ALCALÁ, A., (coord) *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, 1984, p. 228.

10 GARCÍA MARÍN, J.M., "Magia e Inquisición: Derecho Penal y proceso inquisitorial en el siglo XVII" en ESCUDERO, J.A. (edit.) *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*. Madrid, 1989, p. 207.

11 *Ibid.*, "Magia e Inquisición", p. 214.

12 CUEVAS TORRESANO, "Inquisición y hechicería", p. 27-28.

13 *Ibid.*, p. 65.

14 Un ejemplo de esto es Dinamarca, donde las primeras referencias a casos de brujería se encuentran en la legislación eclesiástica de Scania y Sealendia, en 1170. CHRISTIAN V. JOHANSEN, J., "Denmark: the sociology of accusations", en ANKAELOO, B., y HENNINGSSEN, G., (ed.), *Early modern European witchcraft*. New York, 1993, p. 339.

15 OSTLING, *Between the devil and the host*, p. 47.

16 GIBBS, J., "La Inquisición y el problema de las brujas en 1526", en *AIH*, n° 2, 1965, p. 334-335.

de brujería celebrados en los tribunales ordinarios de las poblaciones pequeñas, aunque esto no tuvo un efecto práctico hasta finales del siglo XVIII, cuando la mayor parte de la élite (política, eclesiástica, intelectual y burguesa) ya estaba en contra de estos juicios<sup>17</sup>. Resulta irónico que el discurso del poder eclesiástico sobre la ignorancia y los excesos de los tribunales seculares tuviera su reflejo en el pensamiento ilustrado y marxista, que opinaba lo mismo sobre los fanatismos de la Iglesia Católica<sup>18</sup>.

El problema por el cual el Santo Oficio español no asumió la responsabilidad de juzgar los delitos de brujería tiene que ver con la jurisdicción especial de la Inquisición<sup>19</sup>. Era de vital importancia determinar si las prácticas de brujería implicaban o no herejía<sup>20</sup>. No obstante, no tardaría en llegar el momento en el que la Iglesia, decidida a sistematizar y definir todas aquellas prácticas susceptibles de ofender la fe católica, se centrara en actividades no ortodoxas como la hechicería y la magia. Ya con las bulas que promulgó el papa Juan XXII se impusieron penas a quienes invocasen al demonio, una pieza clave para entender la brujería como una herejía dentro de la jurisdicción inquisitorial<sup>21</sup>. Para la religión cristiana, la magia de las brujas tenía su origen en dioses paganos, considerados demonios<sup>22</sup>. Esta diabolización de las antiguas divinidades se extendió a las de todas las religiones politeístas anteriores al advenimiento del mesías cristiano<sup>23</sup>. Esto tuvo su origen en la interpretación hebrea en la que solo existían dos esferas de acción en la vida humana: por un lado, el bien y las personas que seguían la ley de Dios; por otro, el mal y todos sus seguidores demonios y brujos. La magia conocida como “blanca” o “magia buena” planteó serios problemas para los juristas de la época. Teólogos y demonólogos se pusieron de acuerdo en determinar que cualquier tipo de magia era maligna<sup>24</sup>.

*“All survivals of pagan beliefs, worship, and practice were condemned as demonic and gradually suppressed by Christian theology and law. Roman law had been stern in dealing with sorcery. Teutonic law was much milder. But in the course of the eighth and ninth centuries the growing influence of theology upon civil law produced a legal association of sorcerers with demons. The word maleficium, originally “wrongdoing” in general, now came to mean malevolent sorcery in particular, and the maleficus or malefica was presumed to be closely associated with the devil. Sorcery could now be prosecuted not simply as a crime against society but as a heresy and a crime against god”<sup>25</sup>.*

17 OSTLING, *Between the devil and the host*, pp. 53-59.

18 *Ibid.*, p. 63.

19 Entre los estudios más recientes sobre el fenómeno de las jurisdicciones especiales pueden citarse FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, M., *Estudios sobre jurisdicciones especiales*. Valladolid, 2015; FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, M., MARTÍNEZ PEÑAS, L., *Reflexiones sobre jurisdicciones especiales*. Valladolid, 2016; PRADO RUBIO, E., FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, M., MARTÍNEZ PEÑAS, L., *Análisis sobre jurisdicciones especiales*. Valladolid, 2017; PRADO RUBIO, E., FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, M., MARTÍNEZ PEÑAS, L., *Especialidad y excepcionalidad como recursos jurídicos*. Valladolid, 2017.

20 KAMEN, “Notas sobre brujería y sexualidad y la Inquisición”, p. 229.

21 CUEVAS TORRESANO, “Inquisición y hechicería”, p. 27.

22 LEVACK, *The witch-hunt in early modern Europe*, p. 5.

23 CARO BAROJA, J., “Witchcraft and Catholic Theology”, en ANKAELOO, B., y HENNINGSSEN, G., (ed.), *Early modern European witchcraft*. New York, 1993, p. 23.

24 SCARRE, G., *Witchcraft and magic in 16th and 17th century Europe*. London, 1987, p. 31.

25 RUSSELL, J. B., *A history of witchcraft. Sorcerers, heretics and pagans*. Londres, 1980, p. 52.

En este sentido, la posición que tomó la Iglesia cristiana frente a la magia fue que, descartando la intervención divina, las prácticas de brujería excedían las capacidades humanas y, por lo tanto, solo podían ser realizadas con la ayuda de pactos demoníacos<sup>26</sup>. El famoso inquisidor Bernardo Gui afirmaba que si la brujería incluía trato con el demonio, implicaba indudablemente herejía. Si el trabajo de la Inquisición era perseguir a los herejes, dejaba claro que debían proceder de igual forma con las brujas<sup>27</sup>. Los grabados que ilustraban los antiguos manuales medievales contra la brujería ya muestran la iconografía que relacionaría a la bruja con los pactos demoníacos y que sirvieron de fuente de inspiración para la elaboración de los que se publicarían en Europa apenas dio comienzo la Edad Moderna<sup>28</sup>. En estos manuales también se da por sentado que este tipo de magia solo puede ser negativa. De esta manera una bruja podía provocar lesiones o incluso la muerte de otras personas, así como cualquier tipo de catástrofe que se pudiera imaginar<sup>29</sup>. Fue en 1484 cuando el Papa Inocencio VIII publicó la bula *Summis Desiderantes*, donde se reconocía la brujería como un mal que amenazaba la fe cristiana, y encargó a dos dominicos alemanes, Kramer y Sprender, la tarea de desarrollar las acciones necesarias para luchar contra la superstición y la brujería en Europa<sup>30</sup>.

## 2. MANUALES CONTRA LAS BRUJAS

Dos años después de la bula papal, los dominicos Kramer y Sprender, publican un manual contra las brujas llamado *Malleus Maleficarum*, traducido habitualmente en castellano como *El martillo de las brujas*. Aunque se publicaron otros trabajos relativos a las brujas y sus actividades, este tratado contra la brujería sirvió a la Iglesia Cristiana como punto de arranque para la persecución de las brujas de manera oficial<sup>31</sup>. Algunos lo consideran la peor consecuencia del celo papal respecto a las artes mágicas por la gran cantidad de ejecuciones que se produjeron en toda la Europa Católica<sup>32</sup>. Sin duda, eruditos y académicos tuvieron un notable impacto en la concepción de la brujería tal y como llegó a conocerse, y también en la forma en la que esta podía eliminarse a través del sistema judicial. Fueron estos eruditos los que vincularon los delitos de brujería con la subordinación al diablo y por tanto, con la herejía<sup>33</sup>.

Existieron muchos documentos que vincularon a las brujas con el demonio. En la obra *Directorio de Inquisidores* se describe la diferencia entre los diferentes grados de herejía de los delitos de brujería. Fue escrita por Inquisidor General de Aragón, Nicolau Eymeric, a mediados del siglo XIV. En ella se describen los delitos que deben perseguir los inquisidores, entre ellos los relativos al culto demoníaco. También distingue hasta tres tipos de infracciones hereéticas. En primer lugar, aquellas que tributan idolatría al diablo. En segundo, las que hacen

26 GARCÍA MARÍN, "Magia e Inquisición", p. 214.

27 RUSSELL, *A history of witchcraft*, p. 76.

28 ZIKA, C., *Exorcising our demons. Magic, witchcraft and visual culture in early modern Europe*. Leiden, Boston, 2003, p. 245.

29 LEVACK, *The witch-hunt in early modern Europe*, p. 6.

30 LÓPEZ PICHER, *Magia y sociedad en Castilla en el siglo XVII*, p. 21.

31 LEVACK, *The witch-hunt in early modern Europe*, p. 54.

32 CARO BAROJA, "Witchcraft and Catholic Theology", p. 30.

33 SUHR, C., *Publishing for the masses: early modern English witchcraft pamphlets*. Helsinki, 2011, p. 26.

culto mezclando nombres de santos y demonios. Por último, la propia invocación al diablo. Además, añade otro detalle de vital importancia para reconocer la gravedad del delito: si el brujo invocador se dirige al diablo de forma imperativa implica una herejía no tan explícita como si su actitud es de sumisión, en cuyo caso se manifestaría como hereje manifiesto habiendo detrás un pacto demoníaco<sup>34</sup>.

Otro ejemplo de manual contra las brujas es el *Démonomanie des sorciers*. Fue escrito por Jean Bodin, un intelectual francés entre cuyos intereses destaca la demonología. A pesar de lo completo que puede parecer este documento, se limita a describir lo que ya se había pretendido revelar con el *Malleus*:

*“The similarities between the Démonomanie and the Malleus Maleficarum, composed almost a full century earlier, are striking. Except for their first section, these books share a common organization. Bodin’s second book consist of eight long chapters on the maleficia of witches, and his third book consist of six chapters telling how to combat their magic. The second book of the Malleus is split into two parts which treat these two problems in the same order and almost in the same proportions as Bodin’s work. The fourth and final book of the Démonomanie corresponds especially closely, both in form and in spirit, with the third and final book of the Malleus; both deal with the legal problems raised by witch-trials. Although other demonologies obviously treat many of these same questions, they do not have the same neat and symmetrically organized discussion as the Démonomanie and the Malleus”<sup>35</sup>.*

A través del *Malleus*, los inquisidores podían aprender todo lo que debían saber sobre las prácticas de la brujería. Sin embargo, la forma en la que la población aprendía sobre las brujas fue muy distinta. Por regla general, en las escuelas se enseñaba a leer antes que a escribir, por lo que era frecuente que muchos de los ciudadanos no controlasen del todo la escritura, pero sí pudieran defenderse a la hora de entender algún documento escrito<sup>36</sup>. Los panfletos fueron una nueva forma de comunicación a finales del siglo XVI y principios del XVII, de gran importancia por lo extendida y habitual que se hizo. La temática de estos era variada. Aunque algunos informaban sobre política, en general debían ser siempre atrayentes para el público, por lo que muchos de ellos difundían historias ficticias sobre monstruos o brujería. La veracidad o seriedad con la que estaban contados los hechos que se describían en los panfletos no era lo importante. Dado que los autores permanecían en el anonimato era muy difícil que sufriesen repercusiones legales por sus textos<sup>37</sup>.

El atractivo de estos documentos era doble: los editores ganaban dinero con ellos y para los impresores eran un producto fácil y barato de producir, lo que también les dejaba cierta recompensa económica<sup>38</sup>. Por otro lado, los panfletos contaban con mecanismos para comu-

34 CUEVAS TORRESANO, “Inquisición y hechicería”, p. 27.

35 WILLIAM MONTER, E., “Inflation and witchcraft: the case of Jean Bodin”, en RABB, T.K. y SEIGEL, J.E., (ed.), *Action and conviction in Early Modern Europe*. New Jersey, 1969, p. 386.

36 SUHR, *Publishing for the masses: early modern English witchcraft pamphlets*, p. 15.

37 *Ibid.*, pp. 20-22.

38 *Ibid.*, p. 24.

nicar información que no requerían de la palabra escrita. Las ilustraciones tuvieron una gran importancia en la retención y comprensión de lo que expresaban estos documentos. Estas imágenes se volvieron esenciales para la venta de los editores. Por ello los dibujos eran muy explícitos, en especial, en los panfletos relacionados con la brujería, los que más ilustraciones incluían<sup>39</sup>. Para algunos, estos documentos fueron la mejor forma de llegar al ciudadano y que pudiera aprender sobre la atrocidad de los crímenes de brujería, dejase de usar los servicios de las brujas y las denunciara a los tribunales<sup>40</sup>.

A pesar de la existencia de textos y documentos accesibles para una gran parte de los ciudadanos, parte de la cultura se transmitía de forma oral. Los cargos que pesaban contra los condenados por brujería eran leídos en autos de fe públicos antes de la ejecución de las sentencias, lo que suponía la manera más clara de llegar a la población iletrada. Como destaca Torres Aguilar:

*“Una de las funciones que tenían las sanciones penales en general en el Derecho del Antiguo Régimen y, en especial en el Derecho inquisitorial, era su carácter ejemplarizante”*<sup>41</sup>.

Los panfletos no era la única forma de informar a los ciudadanos. A través del Edicto de Gracia, que posteriormente se sustituyó por el Edicto de Fe, eran leídos en la Iglesias de las ciudades todas las formas posibles de herejía con toda una larga lista de hechos punibles<sup>42</sup>.

Otra forma de transmisión de este conocimiento eran los predicadores. Hay constancia de que durante la persecución de brujas en el País Vasco el rey ordenó a los obispos de las zonas afectadas que enviaran a sus párrocos a predicar contra las prácticas de brujería en aquellas zonas donde hiciese más falta<sup>43</sup>. Las consecuencias de estas misiones contribuyeron a aumentar la paranoia acerca de las brujas. Finalmente, se encontró cierta relación entre las actividades de las brujas y el tiempo en que se sucedían los juicios contra ellas. Henningsen afirma que, en efecto, cuanto más se hablaba de brujas, más casos de brujería se encontraban.

*“But did this campaigns against witches in fact reduce their number? Not at all. The more fiercely they were persecuted, the more numerous they seemed to become. By the beginning of the seventeenth century the witch-doctors have become hysterical. Their manuals have become encyclopaedical in bulk, lunatic in pedantry”*<sup>44</sup>.

Por ello, no se tardó en descubrir que lo mejor para evitar otra epidemia de brujería era no hacer públicas las causas de las brujas ni predicar sobre ellas para evitar “la pernicioso” agitación de los ciudadanos<sup>45</sup>. Por otro lado, el escepticismo respecto a la existencia de brujas creció entre los juristas debido, entre otros argumentos, a las observaciones de los inquisidores quienes, en más de una ocasión, denunciaron la limitada validez de los testigos que acusa-

39 SUHR, *Publishing for the masses: early modern English witchcraft pamphlets*, pp. 95-103.

40 *Ibid.*, p. 183.

41 TORRES AGUILAR, M., “La pública difusión del Auto General de fe”, *Revista de la Inquisición*, 19 (2015), p. 25.

42 CUEVAS TORRESANO, “Inquisición y hechicería”, p. 30.

43 LEVACK, *The witch-hunt in early modern Europe*, p. 58.

44 TREVOR-ROPER, H.R., *Religion, the reformation and social change*. London, 1977, p. 97.

45 CUEVAS TORRESANO, “Inquisición y hechicería”, p. 83.

ban a otros por brujería. En Inglaterra, fue en la década de 1630 cuando los jueces empezaron a dejar de creer en la existencia de las brujas<sup>46</sup>.

El *Malleus* no duda de la existencia de brujas y confirma todas aquellas creencias y supersticiones populares que les confieren poderes sobrenaturales como volar, dañar ganado o cultivos e incluso controlar el tiempo meteorológico. A pesar de que dicho estudio fue apoyado por sucesivos papas, los juristas en España e Italia eran bastante críticos con dicho manual, considerando la mayoría de las creencias relacionadas con la brujería como simples fantasías. Fray Lope de Barrientos, obispo de Cuenca, en un tratado sobre la capacidad de adivinación siguió la línea teórica del *Canon Episcopi*, la cual destaca por considerar la brujería como imaginaciones pecaminosas, pero no hechos físicos reales.

*“The Canon Episcopi denied the reality of the night-ride with Diana, and declared that those women who believe that they rode with her were the victims of a devilish delusion. Whatever its actual origins, the Canon Episcopi was a typical product of the official church policy of placing a demonological interpretation on beliefs it held to be pagan; in a similar way, all pagan deities were identified with demons”<sup>47</sup>.*

El *Canon Episcopi* fue el documento legal medieval sobre brujería anterior al *Malleus* de mayor importancia. Fue publicado alrededor del año 900, aunque es extendida la idea de que su origen es muy anterior, hasta el punto de que algunos lo sitúan en el siglo IV, un detalle que sin duda ayudó a que a este texto se le diera mayor credibilidad durante la Edad Media<sup>48</sup>. En él, no solo no se creía en la existencia de la brujería, sino que se condenaba a los que creían en ella. Más tarde, Alonso de Madrigal, obispo de Ávila, sigue la tesis de San Agustín, que relaciona de forma directa las artes mágicas de las brujas con los pactos demoniacos. Posteriormente, Francisco de Vitoria, fraile humanista y catedrático de la Universidad de Salamanca, acepta la posibilidad de que la brujería sea fruto de la imaginación, aunque deja la puerta abierta a la existencia de casos reales<sup>49</sup>. Como se puede observar, por línea general, la tendencia evolucionó hacia creer que las brujas no tenían poderes sobrenaturales.

Uno de los ejemplos más claros de cómo la brujería dejó de ser tan temida lo protagoniza el jesuita Von Spee, gran conocedor de los juicios de brujas en Westfalia. Su trabajo, conocido con el título de *Cautio Criminalis*, se basó en su experiencia de los tribunales que se encargaron de los procesos por brujería. En él examina con gran precisión las acusaciones, la influencia de los predicadores y algunas prácticas del proceso inquisitorial que pueden llegar a pervertir las sentencias en estas causas con perjuicio para los acusados<sup>50</sup>.

Este maremágnum de puntos de vista con respecto a la brujería explica las fluctuaciones en cuanto a la dureza de las sentencias en las causas de brujas por parte del Santo Oficio. Algunos acusados de brujería en España fueron condenados a morir en la hoguera, otros sufrieron otras penas como el destierro y a otros simplemente se les advertía que no reincidie-

46 SUHR, *Publishing for the masses: early modern English witchcraft pamphlets*, p. 30.

47 SCARRE, *Witchcraft and magic in 16th and 17th century Europe*, p. 14.

48 RUSSELL, *A history of witchcraft*, p. 53.

49 CARO BAROJA, “Witchcraft and Catholic Theology”, p. 31.

50 *Ibid.*, p. 41.



ran en el delito. La gran diferencia entre unas sentencias y otras podía ser enorme y no parece existir un patrón claro que las relacione con la gravedad de las acusaciones<sup>51</sup>. En relación con la Inquisición española, Henningsen va más allá al afirmar con rotundidad que esta fue, por normal general, escéptica en cuanto a las brujas y la hechicería. Aunque no faltaron fanáticos que siguieron las opiniones del *Malleus*, durante los juicios masivos de Logroño se tuvo una experiencia diferente. Para algunos fue el mayor proceso contra la brujería de la historia<sup>52</sup>. Sin embargo, antes y después de este periodo, apenas existen condenas a la hoguera por estos delitos en los tribunales inquisitoriales<sup>53</sup>.

A diferencia de lo que se podría pensar, la mayoría de los autores parecen estar de acuerdo en que fueron las ramas protestantes del cristianismo las que más fervientemente defendieron la tesis de Kramer y Sprender, promoviendo una violenta caza de brujas en países de credo reformado<sup>54</sup>.

*“Ya en el siglo XVI, con la aparición de la Reforma, el término “tolerancia”, derivado del latín tolerare, comenzó a utilizarse para hacer referencia a la postura de aquellos que defendían la coexistencia pacífica de católicos y protestantes. La cuestión de la tolerancia religiosa fue un tema que excedió con mucho el debate filosófico y teológico para constituirse en pieza clave de la vida social, económica y política de la Europa del momento. Lo cierto es que la tolerancia, en los escasos lugares donde existió, en mayor o menor medida, respondía antes a una necesidad relacionada con la imposibilidad de llevar a la práctica una política efectiva de otro tipo –por ejemplo, por falta de recursos económicos u organizativos–, más que a un sincero deseo de coexistencia entre confesiones”<sup>55</sup>.*

Hay quien culpa expresamente a los autores del *Malleus* de iniciar el fenómeno de la caza de brujas. Esta versión afirma que la visión que extendía este tratado acerca de las brujas no fue bien recibida por el papado en un primer momento, que ya seguía la versión del *Canon Episcopi* respecto a la brujería<sup>56</sup>. Aunque algunos, como contraposición al aluvión de críticas que se suele hacer en este sentido a la Iglesia Protestante, manifiestan que estos tuvieron su papel en la quema de brujas al igual que sus hermanos católicos lo hacían en sus territorios<sup>57</sup>. No obstante, fue durante la Reforma, con el nacimiento de las diferentes ramas de la Iglesia Católica, cuando la figura del demonio se hizo más presente, un detalle clave

51 CUEVAS TORRESANO, “Inquisición y hechicería”, p. 32.

52 HENNINGSSEN, G., “El invento de la palabra aquelarre”, en *Revista internacional de Estudios vascos*, Nº 19, 2012, p. 56. Una síntesis de sus elementos procesales en MARTÍNEZ PEÑAS, L., “Brujería y procedimiento inquisitorial: aproximación a través de la causa de Logroño de 1610”, en VV.AA., *Annali dil Dipartimento Jonico in sistema giuridici economici del Mediterraneo: Società, ambiente, culture*, nº 1, 2014.

53 HENNINGSSEN, G., ““The ladies from outside”: An archaic pattern of the witches’ Sabbath”, en ANKAELOO, B., y HENNINGSSEN, G., (ed.), *Early modern European witchcraft*. New York, 1993, p. 194.

54 LÓPEZ PICHER, *Magia y sociedad en Castilla en el siglo XVII*, p. 21.

55 MARTÍNEZ PEÑAS, L., “La legislación de Carlos V contra la herejía en los Países Bajos” en *Revista de la Inquisición*, nº16, 2012, p. 29.

56 TREVOR-ROPER, *Religion, the reformation and social change*, p. 103.

57 CLARK, S., “Protestant Demonology: sin, superstition, and society (c.1520-c.1630)”, en ANKAELOO, B., y HENNINGSSEN, G., (ed.), *Early modern European witchcraft*. New York, 1993, p. 78-79.

para entender la mutación de la brujería como otra forma de herejía<sup>58</sup>. A pesar de que, tanto unos como otros persiguieron la brujería, los preceptos que utilizó la Iglesia Protestante para motivar la persecución de las brujas tuvieron “cimientos más estrechos” que los que utilizó la religión católica<sup>59</sup>. Para Juderías, la caza de brujas en Inglaterra causó más víctimas que la Inquisición española durante toda su historia<sup>60</sup>.

### 3. LA HISTERIA DE LAS CAZAS DE BRUJAS EN EUROPA

Aunque es una tarea difícil cuantificar las víctimas, debido a la cantidad de documentos de procesos que se han conservado incompletos o se han perdido, Henningsen estima en veinte mil personas el número de víctimas quemadas en juicios por brujería en toda Europa<sup>61</sup>. A pesar de las diferencias entre tribunales, la caza de brujas fue un fenómeno que se propagó por Europa y que afectó a gobiernos y sociedades de todo el continente.

Para algunos, los juicios de brujas aumentaron en el momento en el que se generó el vínculo entre hechicería y pacto demoníaco<sup>62</sup>. En lengua anglosajona es posible encontrar textos académicos que hacen referencia a este fenómeno como “witchcraze” en lugar de “witch hunting”. “Witch hunting” sería la suma de dos palabras “bruja” y “cacería”, por lo que su traducción es sencilla. Este término no marca ni añade nada nuevo al fenómeno en sí. En cambio, “witchcraze” es utilizado en estos textos para describir algunas características de esta persecución que atemorizó a toda Europa. Es la terminación “craze” traducida como “locura” la que añade otra connotación diferente a los conceptos ya mencionados. Europa experimentó un aumento de juicios por brujería. Este incremento ayudó a avivar los temores entre la población y, con ellos, la psicosis colectiva provocó la búsqueda incesante y lunática de brujas allá donde fuera posible. No obstante, este término no parece ajustarse a la realidad jurídica.

A pesar de la paranoia que provocaron algunos de los juicios contra brujas en algunas regiones, los procesos que se llevaron a cabo en España muestran la importancia que dieron los tribunales de la época al delito en sí y a las pruebas, dejando a un lado la histeria colectiva<sup>63</sup>. Estaba extendida la idea de que, en algunos tribunales, como ocurrió con el de Logroño, se dificultaba la admisión de las acusaciones civiles contra las brujas, lo que da a entender que los inquisidores ya eran conocedores de la psicosis colectiva que la brujería podía llegar a provocar<sup>64</sup>. Por otro lado, una de las razones que más se ha usado para explicar el fenómeno de la caza de brujas tiene que ver, en cierto grado, con la locura. Habitualmente las confesiones voluntarias de las brujas se achacan a enfermedades mentales o estados de senilidad cuando la interrogada es una mujer anciana. A pesar de la existencia de casos de este tipo, las acusaciones por brujería fueron un fenómeno de masas en aquel momento, que desbordó los colectivos susceptibles de ser considerados seniles o enfermos mentales.

58 LEVACK, *The witch-hunt in early modern Europe*, p. 103.

59 CLARK, “Protestant Demonology: sin, superstition, and society (c.1520-c.1630)”, p. 80.

60 JUDERÍAS, J., *La leyenda negra*. Madrid, 2007, p. 91.

61 HENNINGSSEN, G., *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*. Madrid, 1993, p.21.

62 RUSSELL, *A history of witchcraft*, p. 73.

63 LEVACK, *The witch-hunt in early modern Europe*, p. 2.

64 MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. y TORRES ARCE, M., “Hogueras, demonios y brujas: Significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax”, en *Clio & Crimen*, nº 8, 2011, p. 279.

Si damos por hecho que las actividades de las brujas eran fruto de la imaginación de una sociedad supersticiosa y temerosa de Dios, ¿Cuál puede ser el detonante de semejante explosión de acusaciones por brujería en toda Europa? Para la Inquisición, todos los ciudadanos tenían la obligación de delatar al hereje, bajo pena de excomunión. Cualquier actitud o práctica sospechosa de herejía debía ser comunicada al Santo Oficio para que tomase declaración e iniciase una investigación. Fueron muchas las acusaciones que se recibieron de forma voluntaria, aunque también podían ser llamados por el Tribunal si eran necesarios más detalles<sup>65</sup> ¿Hubo otros elementos que motivaron las acusaciones?

Las plagas, que en un primer momento podrían explicar el aumento de casos de brujería por coincidir en la misma época, no parecen ser la causa. A pesar de que las epidemias también afectaban la seguridad y el orden público aumentando la tensión social, no fueron el origen del exagerado número de acusaciones por brujería de este periodo. Aunque el desconocimiento de la naturaleza y transmisión de ciertas enfermedades, que sin duda contribuyeron a generar epidemias y aumentar su mortandad, se sabía que las epidemias podían viajar de una región a otra. En cambio, para los ciudadanos de cada región el fenómeno de las brujas se producía solo a nivel local<sup>66</sup>. Para algunos, la caza de brujas creció de forma natural durante el siglo XIV junto con la Peste Negra y la Guerra de los Cien Años. Sin embargo, algunos reinos que también participaron en la moda de la caza de brujas no sufrieron epidemias, guerras o hambrunas, por lo que no parece una explicación plausible para el aumento de los procesos de brujería<sup>67</sup>. En España, fue la Inquisición y su sentido del delito de brujería la que provocó que la locura por las brujas no se extendiera como en otros países europeos<sup>68</sup>.

Algunos señalan como culpables a la política papal y a los inquisidores del furor de la caza de brujas. Sin embargo, ni el Papa ni la Inquisición tuvieron poder en todos los países que participaron en la erradicación de la brujería. En Inglaterra, el máximo defensor de la política anti-brujas fue un jurista laico llamado Matthew Hopkins. Este cazador de brujas actuó durante la Guerra Civil y fue conocido con el título de “witch-finder general”<sup>69</sup>. Por otro lado, es preciso recordar que la caza de brujas pudo tener cierto interés político. En algunas regiones esta persecución pudo servir para controlar la población rural y que esta respetara la ley y el orden rompiendo así con la práctica de la venganza privada<sup>70</sup>.

¿Pudo ser un trabajo conjunto entre el Estado y la Iglesia el que propiciara la histeria de la persecución de las brujas? En esta misma época se desarrolló una guerra que enfrentaría al poder de la Iglesia junto con el feudalismo contra la Modernidad<sup>71</sup>. Para algunos autores, el fenómeno de la caza de brujas fue el fruto de este cambio institucional y político. Por ello se puede observar que estos procesos estuvieron asociados a períodos de rápida expansión

65 CUEVAS TORRESANO, “Inquisición y hechicería”, p. 28-29.

66 LEVACK, *The witch-hunt in early modern Europe*, p. 168.

67 SCARRE, *Witchcraft and magic in 16th and 17th century Europe*, p. 38.

68 TREVOR-ROPER, *Religion, the reformation and social change*, pp. 98-99.

69 *Ibid.*, p. 105.

70 MUCHEMBLED, R., “Satanic myths and cultural reality”, en ANKAELOO, B., y HENNINGSSEN, G., (ed.), *Early modern European witchcraft*. New York, 1993, p. 153-154.

71 OSTLING, *Between the devil and the host*, p. 13.

demográfica y económica<sup>72</sup>. Esta realidad también afectó a las clases bajas de las poblaciones urbanas que pasaron por momentos difíciles, mientras la élite disfrutaba de la reciente estabilidad económica<sup>73</sup>.

Los movimientos migratorios que se dieron en esta época tuvieron su consecuencia en las ciudades más grandes. Muchas de las causas por brujería tienen como implicados a campesinos de zonas rurales que se desplazan a zonas urbanas en busca de trabajo. De hecho, llama la atención las diferencias entre la brujería practicada en las grandes ciudades y las poblaciones campesinas. Según los cargos, se puede afirmar que los delitos de hechicería de las metrópolis eran, en esencia, simples engaños y estafas para ganar dinero a costa de una cultura supersticiosa. Este tipo de prácticas surgieron como una forma de negocio: ante ciertas necesidades los brujos ofrecían sus servicios. La falta de oficio de estos inmigrantes pudo provocar la práctica de la brujería como una forma de ganar dinero, aunque pudo ser contraproducente, ya que aquellos clientes que no conseguían lo que querían por el “poder” de la brujería, se convertían en potenciales testigos para la Inquisición<sup>74</sup>.

Por otro lado, también está muy extendida la idea de que los juicios contra las brujas fueron utilizados por las élites, que solo buscaban dinero a través de las confiscaciones de bienes que contemplaba la legislación como condenas posibles para los culpables de brujería. Después del mandato a prisión por parte de los inquisidores, se hacía un recuento de todas las posesiones de los sospechosos<sup>75</sup>. Si la sentencia concluía con la absolución, estos eran devueltos, aunque podían verse gravemente mermados, ya que eran usados para pagar los gastos de prisión del acusado. Si, por el contrario, el sospechoso era declarado culpable, estos bienes podían ser arrebatados en beneficio del tribunal. Sin embargo, aunque se reconozca la existencia de algunas acusaciones de brujería a personas con alto poder adquisitivo, basta un vistazo a los inventarios de bienes de los acusados para saber que la gran mayoría de los casos no entran en esta categoría. La privilegiada nobleza nunca fue el objetivo principal de esta caza de brujas. En Polonia, una mujer de alto linaje era inmune al encarcelamiento si no se había sometido a juicio al menos en dos ocasiones anteriores y, además, no podía ser interrogada bajo tormento. Esto dificultaba la acusación de brujería a cualquier tribunal<sup>76</sup>. El coste de los desplazamientos, la prisión o el propio juicio era demasiado elevado como para poder cubrirse con los bienes de unos campesinos. Por eso, el ánimo de lucro de funcionarios e instituciones de la época no parece ser motivo suficiente para explicar este fenómeno.

Otra posible teoría culpa a la competencia salvaje entre las distintas confesiones cristianas que tuvo lugar tras la Reforma. Aunque se sabe de la existencia de juicios de brujas anteriores a este periodo, para algunos autores, la imagen de la bruja fue la gran perjudicada por los teólogos y eruditos de la Reforma. Si bien en la Edad Media existía la brujería, la hechicería y cierto folklore disperso en las supersticiones de la población campesina, la magia no era siempre maligna y no generaron cazas de brujas masivas como ocurrió al inicio de la Edad

72 MUCHEMBLED, “Satanic myths and cultural reality”, p. 157.

73 JOHANSEN, “Denmark: the sociology of accusations”, p. 352.

74 CUEVAS TORRESANO, “Inquisición y hechicería”, p. 64.

75 *Ibid.*, “Inquisición y hechicería”, p. 33.

76 OSTLING, *Between the devil and the host*, p. 28.

Moderna<sup>77</sup>. Aunque es evidente que dicha lucha confesional ayudó a crear la interpretación necesaria para perseguir la brujería, el hecho es que los enjuiciamientos no fueron iniciados por las instituciones, sino por demandas populares. Tal vez la caza de brujas empezase como un problema que afectaba solo a la esfera religiosa, pero no faltan ejemplos que desvelen implicaciones políticas. Uno de los ejemplos que mejor puede servir para demostrar la dualidad del interés político y religioso contra la herejía son las dinámicas entre católicos españoles y protestantes flamencos. El rechazo a la Inquisición española por parte de las autoridades locales causó importantes y violentas revueltas que dificultaron las relaciones entre España y Flandes<sup>78</sup>. Por último, Scarre asegura que el trabajo de campo en sociedades no occidentales indica que las acusaciones de brujería son muy útiles para liberar la tensión social. A esto habría que añadirle la tendencia de las élites políticas que tienen una única creencia religiosa a imponer la homogeneidad de creencias sobre el conjunto de la sociedad<sup>79</sup>.

Dentro de la península ibérica, serán los territorios situados más al Norte aquellos en los que se inicien más procesos por brujería. Uno de los motivos por los que se hace visible esta diferencia con el resto de España estriba en que estas zonas habían recibido una menor educación cristiana<sup>80</sup>. Fueron los procesos del País Vasco los que aumentaron más aún la fama de la Inquisición y la persecución de brujas en España debido al libro escrito por Pierre de Lancre, consejero del parlamento de Burdeos y principal instigador de las cacerías de brujos en Francia, un país con una larga tradición en la persecución de la herejía<sup>81</sup>. El acoso comenzó en el Labour, a donde fue enviado Lancre en 1609 para iniciar una serie de interrogatorios. A partir de ellos, llegó a elaborar una imagen exagerada de las brujas y sus actividades demoníacas, en la que afirmó la existencia de asambleas nocturnas de hasta doce mil personas. Toda una comunidad contra la que luchar usando todo el poder de la ley y la Iglesia<sup>82</sup>. La obra que daría tanto que hablar se tituló *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons* y fue publicada en París en 1612<sup>83</sup>. Fue en 1613 cuando Lancre, habiendo quemado ya a cerca de ochenta personas acusadas por brujería, avisó de la inminente amenaza que se cernía sobre las tierras vascas pues se preveía la filtración imparable de brujas en territorio español<sup>84</sup>. La proximidad con regiones donde la persecución estaba respaldada institucionalmente pudo provocar la expansión de la psicosis por las brujas. En los territorios del Norte de España e Italia se dieron notables ejemplos de juicios por brujería mientras en el resto de ambos países estas causas no eran tan habituales<sup>85</sup>.

A pesar de ello, la mayoría de los jueces españoles mostraron una actitud escéptica respecto a las prácticas sobrenaturales de las brujas, algo que se vio reflejado en las sentencias

77 TREVOR-ROPER, *Religion, the reformation and social change*, p. 91.

78 MARTÍNEZ PEÑAS, L., "Las dificultades en la persecución de la herejía en Flandes. El caso de Brujas (1564-1565)" en *Revista de la Inquisición*, nº18, 2014, p. 31.

79 SCARRE, *Witchcraft and magic in 16th and 17th century Europe*, pp. 35-49.

80 KAMEN, "Notas sobre brujería y sexualidad y la Inquisición", p. 234.

81 HENNINGSSEN, *El abogado de las brujas*, p. 22.

82 MANTECÓN MOVELLÁN, y TORRES ARCE, "Hogueras, demonios y brujas: Significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax", p. 252.

83 CARO BAROJA, "Witchcraft and Catholic Theology", p. 39.

84 SCARRE, *Witchcraft and magic in 16th and 17th century Europe*, p. 3.

85 *Ibid.*, p. 21.

de los procesos<sup>86</sup>. Pero existen excepciones que defendieron con gran vehemencia la caza de brujas y la interpretación del *Malleus*<sup>87</sup>.

*“In 1526, just one year after the Franciscan order adopted a limpieza statute, the inquisition held an important meeting in Granada to discuss its policy towards the witchcraft trials that were beginning to take place with increasing frequency in northern Spain. After careful deliberation, four of the ten inquisitors present, including future Inquisitor General Hernando de Valdés, voted that witches only went to the Sabbath “in their imagination”. Those present at meeting also decided that henceforth witches should be tried by the Holy Office because the murders that witches confessed might be mere illusions”<sup>88</sup>.*

Sin embargo, esta postura frente a la brujería contrasta con el hecho de que, en España, los juicios de brujas siguieron produciéndose mientras en otros países de Europa ya eran parte del pasado<sup>89</sup>.

Finalmente, la fiebre de las cazas de brujas dejó pasó al silencio. Un silencio que en un principio fue fruto del miedo a aumentar todavía más la histeria colectiva en relación a las brujas. Luego este silencio se convirtió en otro distinto. Un silencio motivado por la vergüenza de algunos de los que en un principio participaron de una forma u otra en la cacería, pues cada vez más juristas cuestionaron la existencia de las brujas y con ellas la legitimidad de las condenas por brujería. Finalmente, llegó el momento en el que Europa dejó atrás parte de la imaginaria y superstición que envolvía el mundo de las brujas.

*“The death of Satan was not a sudden event in the history of European culture; it was a slow process, prolonged over many decades, in which the devil gradually faded from sight, unable to retain a niche in a view of the world with depersonalized foundations. It the scientific revolution was not the cause of the virtual disappearance of witchcraft trials in western Europe by the early eighteenth century, it was science, as it became more and more deeply to convert skepticism about Satan and the reality of witchcraft into firm disbelief”<sup>90</sup>.*

#### 4. TIPOS DE BRUJERÍA

En un intento de cuantificar el alcance de estos hechos, algunos autores calculan que, de los miles de personas que fueron encausadas por brujería entre 1450 y 1750, en su mayoría mujeres, fueron condenadas a la hoguera aproximadamente la mitad<sup>91</sup>. Como ya se ha comentado, es muy difícil traducir en números el alcance que tuvo en Europa la caza de brujas.

86 BENNASSAR, B., *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona, 1984, p. 199.

87 HALICZER, S., “The Jew as witch: displaced aggression and the myth of the Santo Niño de la Guardia”, en PERRY, M. E. y CRUZ, A. J., *Cultural encounters. The impact of the inquisition in Spain and the New World*. Los Angeles, 1991, p. 147.

88 *Ibid.*, p. 153.

89 HENNINGSSEN, *El abogado de las brujas*, pp.342-343.

90 SCARRE, *Witchcraft and magic in 16th and 17th century Europe*, p. 16.

91 LEVACK, *The witch-hunt in early modern Europe*, p. 1.

Existe una gran discordancia entre autores. Para algunos, la pena de muerte no fue tan habitual en estos casos como se cree por lo general.

Después de este primer estallido de causas de brujería, la legislación fue cambiando de una forma que sugiere que los tribunales empezaron a poner en cuestión la veracidad de estos delitos. En 1686, Dinamarca corrige su código penal para estipular que todas las penas de muerte sentenciadas por los tribunales de condados serán apeladas ante el Tribunal Supremo. Aunque este hecho no provocó ningún cambio en cuanto a la severidad de las sentencias, parece que se empezó a cuestionar las condenas en los juicios por brujería al permitir que fueran recurridas<sup>92</sup>. Los acusados de brujería que tenían un mayor índice de condenas a muerte eran los obstinados e impenitentes que rehúsan de ser reconciliados con la Iglesia, los acusados que han sido condenados con anterioridad por algún tipo de herejía y acaban reincidiendo y acusados que reniegan de alguna de las doctrinas centrales de para la Iglesia<sup>93</sup>.

En España, es a partir de la década de 1520 cuando, en los Edictos de Fe, comienzan a describirse las prácticas de magia como delitos heréticos competencia de la Inquisición<sup>94</sup>. La brujería implicaba un delito moral de palabra y obra, pero también de pensamiento y sentimiento<sup>95</sup>. Esto quiere decir que, en algunos casos, cuando los inquisidores tomaban la decisión de aplicar tormento a los sospechosos, el principal objetivo era conocer las intenciones de estos cuando obraban o decían ciertas palabras. Aunque cualquier tipo de magia podía suponer un delito, a efectos prácticos, es la magia herética la más grave de todas a los ojos de la Inquisición. En un principio, los rituales mágicos no eran considerados como herejía por sí solos, y para ser juzgados por el Santo Oficio requerían el énfasis del pacto demoníaco, siendo este el peor delito de todos<sup>96</sup>. Los inquisidores debían consultar a los calificadores, teólogos expertos que trabajaban para el tribunal, para determinar si había indicios de pacto demoníaco implícito o explícito por parte del sospecho en las declaraciones de los testigos, y así continuar con el proceso<sup>97</sup>. El pacto era un detalle crucial para determinar la gravedad del delito. Por lo tanto, no todas las prácticas relacionadas con la brujería o la hechicería eran consideradas iguales. Existen tres categorías que las definen en función de su menor o mayor implicación con actividades heréticas<sup>98</sup>.

En primer lugar, se encuentran las hechicerías *haeretica facta*. Son aquellas que, de forma clara, implican una herejía, como las brujas que invocan al demonio para servirle. Desde la Edad Media la palabra “demonio” se utilizaba para referirse a Satanás. El término que se usa en el Antiguo Testamento para referirse a él es “El adversario”, como enemigo del dios cristiano y personificación de todo mal. Sin embargo, no es hasta uno de los últimos libros del Antiguo Testamento en el que aparece referenciado con el nombre de Satanás. Será en el Nuevo Testamento donde el demonio tome más protagonismo<sup>99</sup>.

92 JOHANSEN, “Denmark: the sociology of accusations”, p. 342.

93 TEDESCHI, J., “Inquisitorial law and the witch”, en ANKAELOO, B., y HENNINGSEN, G., (ed.), *Early modern European witchcraft*. New York, 1993, p. 110.

94 KAMEN, “Notas sobre brujería y sexualidad y la Inquisición”, p. 229

95 HENNINGSEN, *El abogado de las brujas*, p. 71.

96 LEVACK, *The witch-hunt in early modern Europe*, p. 37.

97 CUEVAS TORRESANO, “Inquisición y hechicería”, p. 32.

98 GARCÍA MARÍN, “Magia e Inquisición”, pp. 221-222.

99 LEVACK, *The witch-hunt in early modern Europe*, p. 29.

En segundo lugar, estarían las prácticas calificadas como *haereticalia*, aquellas que, de forma menos explícita, implican herejía o, como las define García Marín, tienen “sabor a herejía”, como en el caso de aquella bruja que quiere invocar al demonio para hacer algo que excede las capacidades naturales de cualquier ser humano, como predecir el futuro. La diferencia, aunque sutil, estriba en el predominio de la bruja sobre el demonio. Este tipo de herejía se daría en aquellos casos en los que la hechicera utiliza sus poderes para beneficio propio, sin ser tan solo una marioneta en el poder de Satán.

En un último puesto se encontrarían las *non haereticalia*. Estas no entrañarían prácticas heréticas, tan solo actividades de creencias supersticiosas. Estas actividades por sí solas no entrañan ningún error contrario a la fe católica, por lo que no tendrían mayores consecuencias penales. En el caso de las actividades que impliquen *haereticalia*, suponen una pérdida de honor para la persona que las realice. Pero el efecto punitivo de la infamia también recae en descendientes de primer grado si el delito es cometido por la madre, y descendientes de hasta segunda generación si el infractor ha sido el padre, por lo que llegaría a afectar a sus nietos, que no podrían acceder a cargos públicos ni adquirir títulos de nobleza. Esta conexión entre el autor del delito y sus descendientes no parte de una idea hereditaria de la brujería, sino de la mera punición, ya que al contrario que en otras culturas, en España se creía que la magia y los hechizos se aprendían, no se nacía con la capacidad de practicarlos.

Los procesos que tuvieron lugar en Logroño desvelaron muchos detalles sobre las creencias populares en determinadas zonas del País Vasco. Entre otras cosas, en Zugarramurdi parece extendida la idea de que la brujería se daba en determinadas familias<sup>100</sup>. Fueron precisamente los juicios de Logroño los que provocaron un cambio en la forma en la que los inquisidores españoles entendían la brujería. El escepticismo respecto a las brujas que derivó de estos juicios es clave para entender la benevolencia de las sentencias en causas posteriores. Entre los principales defensores de la no existencia de las brujas se encuentran el inquisidor Alonso de Salazar y Frías y el experto Pedro de Valencia, consultado sobre brujería por el Inquisidor General Bernardo de Sandoval y Rojas con motivo del auto de fe celebrado en Logroño los días 7 y 8 de noviembre de 1610<sup>101</sup>. Este filósofo y teólogo determinó que de las acciones de las brujas puede desprenderse maldad, pero no poderes sobrenaturales ni pactos demoníacos. Achaca estas prácticas a la imaginación de las brujas y a enfermedades mentales. La Suprema apoyó este punto de vista, lo que ayudó a que la fiebre que enloquecía Europa por la quema de brujas no llegase a los mismos extremos en España<sup>102</sup>. Es justo después de los procesos de Logroño cuando se detectará una importante caída de la actividad de la Inquisición española respecto a la persecución de la brujería<sup>103</sup>.

100 HENNINGSSEN, *El abogado de las brujas*, p. 32.

101 Sobre el perfil institucional de los Inquisidores Generales la obra de referencia es GALVÁN RODRÍGUEZ, E., *El Inquisidor General*. Madrid, 2010.

102 CUEVAS TORRESANO, “Inquisición y hechicería”, pp. 82-83.

103 MANTECÓN MOVELLÁN y TORRES ARCE, “Hogueras, demonios y brujas: Significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax”, p. 270.



## 5. PROCESO JUDICIAL CONTRA LAS BRUJAS

### *Acusación, delación y pesquisa*<sup>104</sup>

Cualquier persona podía acusar a otra ante el tribunal. Sin embargo, esto no está exento de ciertos riesgos ya que acusar en falso traía consecuencias. Para la Inquisición, el que acusaba con ánimo de hacer el mal podía ser castigado y, aunque los perjurios no acarrearán una pena equitativa con la desgracia que podía traer a los acusados, en algunos casos fueron enviados a la hoguera, a galeras o sufrieron penas de destierro<sup>105</sup>. En el caso de otros tribunales seculares que no terminaron de integrar el proceso inquisitorial, el falso acusador podría ser condenado a pagar los gastos del proceso o una multa<sup>106</sup>. Otra de las garantías procesales en el modelo inquisitorial permite a los acusados usar “testigos favorables” que les ayuden en la resolución del juicio o “testigos hostiles”. Para estos últimos era necesario hacer una lista de todos aquellos enemigos que el acusado pudiera tener para justificar ante los jueces que los testimonios de estos pueden estar hechos con mala fe<sup>107</sup>.

La delación fue la forma más habitual de denunciar a los sospechosos de herejía en los procesos del Santo Oficio<sup>108</sup>. Era obligatorio alertar a la Inquisición de todas las prácticas o personas que pudieran estar relacionadas con la brujería. Los testimonios son recogidos por un escribano. La presencia de la figura de este “notario” se mantiene durante muchas fases del proceso, lo que ha hecho posible el estudio de las causas que llevó a cabo la Inquisición, dado que todo el proceso quedaba documentado. La denuncia fue otra forma con la que algunas brujas acabaron siendo procesadas. Esto podía suceder si una mujer, sospechosa de brujería, denunciaba a otra como cómplice del delito<sup>109</sup>.

### *El secreto inquisitorial*<sup>110</sup>

Ya en las primeras Instrucciones de la Inquisición española se contempla la importancia del secreto inquisitorial. Para el ciudadano corriente, la Inquisición se visibilizaba en los autos de fe celebrados en la ciudad donde el tribunal tenía su base, en las visitas que hacían los inquisidores a la región y en los sambenitos que colgaban en las iglesias. El resto de actividades inquisitoriales permanecían en la oscuridad<sup>111</sup>.

Este secreto afectaba a todas las fases del proceso inquisitorial. Desde el momento en el que el tribunal recibía una denuncia o delación por parte de un testigo, este estaba obligado a no dar detalle de nada de lo que dijera en la audiencia. Por otra parte, del testimonio que ofrecía, registrado por un notario del Santo Oficio, se eliminaban tanto el nombre del acusador

104 Sobre las formas de iniciar el proceso, ver MARTÍNEZ PEÑAS, L., “Aproximación al estudio de la denuncia o delación como inicio del proceso inquisitorial”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 2015.

105 KAMEN, *La Inquisición española*, p. 223.

106 OSTLING, *Between the devil and the host*, p. 80.

107 KAMEN, *La Inquisición española*, p. 237.

108 CUEVAS TORRESANO, “Inquisición y hechicería”, p. 28.

109 OSTLING, *Between the devil and the host*, p. 80.

110 Sobre esta cuestión la obra de referencia es GALVÁN RODRÍGUEZ, E., *El secreto en la Inquisición española*, Las Palmas, 2001.

111 HENNINGSSEN, *El abogado de las brujas*, p. 110.

como aquellos datos que pudieran dar alguna pista al sospechoso de quién podía haber sido su delator<sup>112</sup>. Esta característica fue duramente criticada por los enemigos de la Inquisición, pues parecía favorecer las denuncias falsas y la mala fe de los acusadores. La desinformación constituía una importante arma contra los sospechosos que desconocían, durante las primeras fases del proceso, los hechos de los que habían sido acusados. Para Henningsen, este método buscaba evitar que los acusados pudieran encubrir sus delitos, ya que desconocían por completo de qué se les acusaba<sup>113</sup>. A simple vista, este podría ser un buen mecanismo para sacar la verdad a los sospechosos. Sin embargo, también se obviaba en ocasiones, como el 10 de julio de 1610, cuando el Tribunal de Logroño solicita a la Suprema permiso para confrontar a diferentes brujos en la misma sala de juicio, lo que violaba el principio del secreto inquisitorial<sup>114</sup>. Este parece ser un caso muy especial y de ninguna manera forma parte del procedimiento habitual. Prueba de ello es que fue necesario que el tribunal inquisitorial pidiese autorización para ejecutar su propósito. Otra forma en la que el secreto inquisitorial estaba presente era en las prisiones. De los tres tipos de cárceles con las que contaba el Santo Oficio en España, las secretas eran reservadas para los sospechosos de herejía. En ellas el control era el más estricto para que los acusados se mantuvieran incomunicados con el exterior o con otros prisioneros de la misma cárcel<sup>115</sup>. Toda esta oscuridad respecto al proceso inquisitorial ha ayudado a alimentar la imaginación de los enemigos de este tribunal con macabras historias sobre los abusos y desmanes de los inquisidores.

### *Las confesiones en las causas de brujería*

Henningsen estudia en profundidad los procesos de Logroño en su obra *El abogado de las brujas*. En ella cuenta cómo los inquisidores rescatan las actas de varios procesos de brujería en el País Vasco y desde ese punto de partida empiezan a investigar, caso por caso, para averiguar si existen o no brujos en esta zona. Para este autor, el “lavado de cerebro” que provocan las confesiones de las brujas no parece ser intencionado por parte de los inquisidores. En este sentido, culpa a las pistas falsas que, irremediamente, llevaban a los inquisidores a pensar en la existencia real de la brujería<sup>116</sup>. Esta obra es imprescindible para conocer los ritos y las supersticiones que envolvían a las brujas en el País Vasco pues, de los procesos llevados a cabo en Logroño, se ha conservado una gran cantidad de material de los interrogatorios que describen con todo detalle las supuestas actividades de las brujas. Otros autores critican la práctica intimidatoria de jueces, autoridades e inquisidores que provocaba que las mujeres confesaran delitos que no habían cometido:

*“En la visita de Vizcaya de 1538-1539, el inquisidor Valdeolivas se encontró con treinta personas de las Encartaciones que habían sido apesadas e interrogadas por el Corregidor. Según el inquisidor, algunas de ellas confesaron por miedo, sin haber cometido delito alguno. Las graves extorsiones cometidas por las justicias obligaban a confesar a los violentados”<sup>117</sup>.*

112 CUEVAS TORRESANO, “Inquisición y hechicería”, p. 29.

113 HENNINGSSEN, *El abogado de las brujas*, p. 67.

114 *Ibid.*, p. 68.

115 CUEVAS TORRESANO, “Inquisición y hechicería”, p. 33.

116 HENNINGSSEN, *El abogado de las brujas*, p. 68.

117 REGUERA, I., “La brujería vasca en la Edad Moderna: aquelarres, hechicería y curanderismo”, en *Revista internacional de estudios vascos*, nº 9, 2012, p. 272.

Aunque la obra de Henningsen desvela los detalles de los procesos de brujería que tuvieron lugar en Logroño, deja algunas incógnitas que posiblemente no se puedan aclarar nunca. Una de estas cuestiones a las que todavía no se ha encontrado respuesta es, qué llevó a las primeras brujas a declararse como tales ante sus vecinos y mucho menos ante los inquisidores.

### *Las creencias de los inquisidores*

Dentro de las motivaciones que pudieron llevar a tantos acusados a declararse culpables de brujería se ha señalado a los inquisidores como principales culpables. Como señala Henningsen, algunos sospechosos creían que la única posibilidad de salir de la prisión era confesando crímenes, aunque no los hubieran cometido. Para estos, el tribunal sería más benévolo en su sentencia si corroboraban las creencias de los jueces:

*“El carcelero se había apostado detrás de la puerta de la celda de ambas y escuchado su conversación, y al día siguiente informó al tribunal de lo que oyó. María Chipía había dicho a María de Jureteguía que le era imposible confesar las cosas que los inquisidores le imputaban en la sala de juicio, porque ni ella era bruja ni creía que ninguna de las otras lo fuese. A ello replicó María de Jureteguía que si tenía la más mínima esperanza de salir de la prisión, tendría que hacer una confesión, aunque fuese falsa de cabo a rabo, y reveló a su tía que eso era precisamente lo que ella había hecho”<sup>118</sup>.*

### *El tormento en los procesos judiciales de las brujas*

La tortura judicial tenía su amparo en el derecho romano, aunque se contemplaba para casos limitados. Tanto estas leyes como la tortura judicial fueron olvidadas durante gran parte del periodo medieval, pero a partir del siglo XI el derecho romano fue redescubierto a través de nuevos estudios que provocaron cambios legislativos que marcarían también los procesos judiciales en la Edad Moderna<sup>119</sup>. En el caso de las cuatro brujas de Zugarramurdi que fueron interrogadas en primer lugar, confesaron de manera voluntaria sin haber sido sometidas a tormento<sup>120</sup>, quizá alentadas por los inquisidores que les prometieron que el castigo sería más leve si confesaban sus delitos.

Sin embargo, esta posibilidad sigue dejando sin explicación los hechos que llevaron a los inquisidores a visitar Zugarramurdi en un primer momento, es decir, qué llevó a varias personas a confesarse culpables de una serie de delitos ante todos sus vecinos en una iglesia de Zugarramurdi. Los brujos fueron perdonados por sus conciudadanos y, en un primer momento, parecía que con ello el asunto se había dado por terminado<sup>121</sup>. Esto sucedió mucho antes de que la Inquisición llegara al pueblo y empezaran los interrogatorios y el resto del proceso inquisitorial.

118 HENNINGSSEN, *El abogado de las brujas*, p. 59.

119 TREVOR-ROPER, *Religion, the reformation and social change*, p. 118. Sobre su importancia en el contexto internacional clásico y medieval puede verse MARTÍNEZ PEÑAS, L., *El invierno. Visión jurídico-institucional de las relaciones internacionales en el Medioevo*. Valladolid, 2018; y ... *Y lo llamarán paz. Visión jurídico-institucional de las relaciones internacionales en la Antigüedad*. Valladolid, 2018.

120 HENNINGSSEN, *El abogado de las brujas*, p. 58.

121 *Ibid.*, p. 35.

En este caso no parece justificado generalizar que la tortura fue la causante de todas las confesiones de brujería. Por otro lado, la tortura no era utilizada de forma sistemática en todos los casos. El tormento era una forma de conseguir la confesión de un reo, no servía de castigo<sup>122</sup>. Se aplicaba en aquellos casos en los que, una vez concluida la causa, los inquisidores consideraban que los reos no habían contado toda la verdad o bien, con sus declaraciones no habían podido refutar los hechos de los que se les acusaba. Además, la Inquisición española también cuestionaba la validez de las confesiones bajo tormento y por eso era necesario que esta fuera ratificada al día siguiente sin coacción para que fuera realmente válida<sup>123</sup>. No obstante, de la misma manera que el proceso inquisitorial no llegó a cuajar en la Inglaterra protestante, el uso de la tortura estaba prohibida en los juicios de brujas y, a pesar de ello, seguían produciéndose las confesiones por brujería.

*If the confessions were merely a response to torture we should have to explain why even in England where there was no judicial torture, witches confessed to absurd crimes; and above were so the most original and cultivated men of the time not only accepted the theory of witchcraft, but positively devoted their genius to its propagation. For, as Lucien Fèbvre said, although we may dismiss Henri Boguet and many others as “imbeciles”, we have to stop before the great figure of Bodin: Bodin the Aristotle, the Montesquieu of the sixteenth century, the prophet of comparative history, of political theory, of the philosophy of comparative history, of political theory, of so much else, who yet, in 1580, wrote the book which, more than any other, reanimated the witch-fires throughout Europe<sup>124</sup>.*

A pesar de que el tormento era una práctica ilegal en Inglaterra, durante la Guerra Civil, se usaron diferentes formas de tortura en causas de brujería para conseguir la confesión de los sospechosos<sup>125</sup>. Uno de los métodos utilizados por el famoso cazador de brujas inglés Matthew Hopkins se conoce como “the watching” que consistía en mantener a los sospechosos despiertos durante periodos muy largos de tiempo<sup>126</sup>.

Para el proceso inquisitorial era de vital importancia la confesión. Con respecto a otras pruebas que rechazaba como insuficientes o poco confiables, esta era la que tenía mejor estatus. En este sentido, la prioridad del tormento es precisamente conseguir la confesión de los

---

122 *Ibid.*, p. 16. Sobre la diferencia entre la tortura punitiva y la tortura interrogativa o judicial: LEVACK, *The witch-hunt in early modern Europe*, p. 76.

123 KAMEN, *La Inquisición española*, p. 230.

124 TREVOR-ROPER, *Religion, the reformation and social change*, p. 122.

125 LEVACK, *The witch-hunt in early modern Europe*, pp. 163 y 201.

126 SUHR, *Publishing for the masses: early modern English witchcraft pamphlets*, p. 29-30. La privación de sueño ha seguido siendo una técnica de presión sobre los interrogados usada por las fuerzas de seguridad en múltiples escenarios. Varios ejemplos pueden verse en MARTÍNEZ PEÑAS, L., *En nombre de Su Majestad*. Valladolid, 2016; “La legislación antiterrorista británica (1990-2010)”, en MASFERRER, A., *La lucha contra el terrorismo en un Estado de Derecho. Una aproximación histórica y jurídica-comparada*. Madrid, 2011; FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, M., y MARTÍNEZ PEÑAS, L., “Evolution of British law on terrorism: From Ulster to global terrorism (1970-2010)”, en MASFERRER, A., *Post 9/11 and the State of permanent Legal Emergency. Security and Human Rights in countering terrorism*. Nueva York, 2012; y “The antiterrorism legislation in the 1970s: Italian and German laws”, en *International Journal of Legal History and Institutions*, nº 1, 2017.

delitos. En algunos países donde el proceso inquisitorial no reemplazó los modelos anteriores, la tortura se utilizó solo en casos de investigación de delitos capitales<sup>127</sup>.

El proceso inquisitorial ha sido duramente criticado en multitud de ocasiones a lo largo de la historia por su uso de la tortura. Sin embargo, la aplicación que este tribunal hacía del tormento también se ha exagerado por historiadores de todas las épocas. Sin ir más lejos, una de las fuentes más citadas en las obras que analizan la actividad del tribunal de la Inquisición en España es la obra de Juan Antonio Llorente, titulada *Historia crítica de la Inquisición en España*<sup>128</sup>. A pesar de contar con información valiosísima para los historiadores, se ha criticado duramente la parcialidad de su trabajo con respecto algunos temas, entre ellos, el tormento inquisitorial. En su obra describe así este proceso:

*“No me detendré a escribir cuantos géneros de tormentos había en la Inquisición, pues son muchísimas las obras en que consta con verdad, y seguro que en este punto ningún autor ha exagerado nada, pues he leído muchos procesos que me han llenado de horror, y que suponen almas inhumanas y frías en aquellos inquisidores que presenciaban la tortura”*<sup>129</sup>.

Juderías no tiene reparos en acusar a Llorente de “traidorzuelo” por haber usado los datos a su antojo para defender la tesis que él quería y además, quemar aquellos documentos que no le interesaban<sup>130</sup>. Para otros autores es bien conocido que la Inquisición española hacía un uso del tormento de forma mucho más limitada si se compara con otros tribunales seculares de la época. Por otro lado, también hay otros detalles totalmente ausentes en estas representaciones que contribuyen a alimentar la imagen cruel y despiadada de los procesos de brujería. Un ejemplo de esto sería parte del trabajo de los verdugos durante las sesiones de tortura. Se sabe que estos, en ocasiones con ayuda de un médico presente, debían curar a la víctima de las heridas que les podía haber causado el tormento. También es conocido que la Inquisición española no sometía a tormento varias veces al mismo acusado, aunque posteriormente se decidió que una sesión de tortura podía suspenderse y continuarse más adelante<sup>131</sup>. Respecto a la tortura, Levack destaca que la propia naturaleza de los acusados podía llegar a provocar excesos que no se repetían en otros casos de herejía:

*Many of these especially brutal tortures were used originally or exclusively in witchcraft cases, not simply because witchcraft was the most heinous of all crimes and the most necessary, therefore, to prosecute successfully, but also because many judges feared that witches might employ sorcery to help them withstand pain*<sup>132</sup>.

Aunque es difícil determinar los motivos que llevaron a muchas mujeres a confesarse brujas de forma voluntaria, existen algunas teorías que son compartidas por varios expertos.

127 OSTLING, *Between the devil and the host*, p. 76.

128 Madrid, 1981.

129 LLORENTE, *Historia crítica de la Inquisición en España*, p. 232.

130 JUDERÍAS, *La leyenda negra*, p. 85.

131 CUEVAS TORRESANO, “Inquisición y hechicería”, p. 40.

132 LEVACK, *The witch-hunt in early modern Europe*, p. 81.

Henningsen no es el único en afirmar que el uso de narcóticos pudo provocar sueños y alucinaciones durante los aquelarres y que ello contribuyese a que existieran casos de personas que se consideraran a sí mismas brujas o testificasen haber visto demonios y elementos típicos de estos rituales<sup>133</sup>. Sin embargo, esta explicación no sirve para todos los casos. En una línea similar de pensamiento se encuentran otros autores como Trevor-Rope, quien considera que la brujería surgió en las regiones montañosas donde la falta de oxígeno podría provocar alucinaciones y donde los fenómenos naturales como tormentas o avalanchas eran fácilmente achacables a poderes sobrehumanos y demoníacos para las mentes de los campesinos que vivían en aquellos pequeños poblados. No parece ser una explicación muy justa para explicar este fenómeno.

### *Pruebas y evidencias de la culpabilidad de las brujas*

A comienzos de la Edad Media algunos de los juicios de brujas requerían de la “intervención divina” como mecanismo para demostrar la inocencia de los acusados<sup>134</sup>. Para algunos, estos métodos entran dentro de lo que se podría considerar tormento, también orientado a descubrir la culpabilidad o inocencia del acusado.

*Some torments were designed to test the guilty or innocent of the witch, such as “swimming”. A survival of the ancient ordeal by water, “swimming the witch” involved tying the accused hand and foot and throwing her into deep water. If she sank, it was a sign that god’s creature water accepted her, and she was deemed innocent and hauled ashore. If she floated, the water rejects her, and she was judged guilty. Another test was weighing. The witch was placed on one side of the scale and the bible on the other. If the witch weighed lighter than the bible, she was guilty<sup>135</sup>.*

Pero estos son solo unos ejemplos de otros muchos que existen y que se usaron como prueba irrefutable en los juicios por brujería. En este sistema, el hombre no investiga los crímenes y por lo tanto, no es muy efectivo a la hora de perseguirlos. Por otro lado, la arbitrariedad de las pruebas ponía en peligro la vida de los acusados independientemente de su culpabilidad o inocencia en el delito cometido. Otro de los ejemplos más claros de la precariedad que sufrían los acusados se conoce como “la marca del diablo”. Podía ser un pequeño lunar o una marca de nacimiento que era encontrado en el cuerpo de la bruja. La prueba para descubrir si era o no una señal del demonio constituía en pinchar dicha marca. La creencia popular explica que, si la bruja no siente dolor, sin duda se trata de la huella del demonio<sup>136</sup>. A veces esta huella no era visible e igualmente se pinchaba a la mujer hasta encontrar zonas insensibles. Si el test fallaba en perjuicio del acusado este tenía muy difícil la posibilidad de absolución de los delitos, ya que, en especial los tribunales seculares, solía considerarse prueba irrefutable de un pacto con el demonio<sup>137</sup>. Esta marca, según Scarre, no debe confundirse

133 *Ibid.*, p. 18.

134 *Ibid.*, p. 70-71.

135 RUSSELL, *A history of witchcraft*, p. 80.

136 SCARRE, *Witchcraft and magic in 16th and 17th century Europe*, p. 23.

137 TEDESCHI, “Inquisitorial law and the witch”, p. 93.

con la “marca de la bruja”<sup>138</sup>, que servía para incriminar a la bruja en cuestión pero no era producida por Satán, sino por los familiares mágicos de la bruja:

*The witch's mark, quite distinct from the devil's mark, was any unusual protuberance on the body that could conceivably be considered a supernumerary teat that the demons might suck in the form of familiars. Witches were stripped and searched minutely for any sign of their traffic evil*<sup>139</sup>.

Aunque algunos autores destacan que estas evidencias no jugaban ningún papel en los procedimientos inquisitoriales, existe constancia de que el Santo Oficio analizó la presencia de estas marcas en el cuerpo de los acusados en las famosas causas por brujería que se juzgaron en Logroño. No obstante, el sistema de investigación criminal del proceso inquisitorial supuso un avance en el sistema de enjuiciamiento. Este cambio procesal se produjo en toda Europa:

*Inquisitorial procedure can be contrasted not only to the accusatorial procedure that it replaced but to the system of criminal procedure that developed at approximately the same time in England. English court, like their Continental counterparts, abandoned the ordeal and other “supernatural probations” by the early thirteenth century, and they also entrusted the determination of guilt to human judgement, but they did not allow the criminal process to become as officialized as it did on the Continent*<sup>140</sup>.

### *Autos de fe*

En el caso de la Inquisición española se sabe que las condenas más comunes para los delitos de hechicería eran vestir de penitentes, azotes o destierro. En el caso de los latigazos, lo más habitual era recibir cien o doscientos. En cuanto a los destierros, las condenas solían oscilar entre uno y diez años, que podían llegar a duplicarse si se quebrantaba el exilio en algún momento. Las penas de cadena perpetua o galeras eran reservadas para los crímenes más graves<sup>141</sup>. En este sentido, la postura del Santo Oficio en España parece ser muy benevolente en comparación con otros países europeos que se unieron a la caza de brujas. Hay que recordar que el escepticismo sobre estas causas dio lugar a unas sentencias menos severas, con excepciones en las que las brujas llegaron a morir en la hoguera. Cuevas, en su investigación sobre la actividad del Santo Oficio en Toledo, señala que en la época de mayor histeria colectiva de la caza de brujas en Europa no se condenó a morir en la hoguera a ninguna bruja en España<sup>142</sup>. Sí existen casos anteriores al estallido, como en 1524, el de *La Manjirona*, una famosa hechicera acusada de invocar al demonio para preparar filtros amorosos entre otros servicios, condenada a morir con el garrote y su cuerpo fue quemado posteriormente en la hoguera<sup>143</sup>.

138 SCARRE, *Witchcraft and magic in 16th and 17th century Europe*, p. 23.

139 RUSSELL, *A history of witchcraft*, p. 81.

140 LEVACK, *The witch-hunt in early modern Europe*, p. 73.

141 CUEVAS TORRESANO, “Inquisición y hechicería”, p. 43.

142 *Ibid.*, pp. 53-54.

143 MANTECÓN MOVELLÁN, y TORRES ARCE, “Hogueras, demonios y brujas: Significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax”, p. 257.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANKAELOO, B., y HENNINGSSEN, G., (ed.), *Early modern European witchcraft*. New York, 1993.
- BENNASSAR, B., *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona, 1984.
- BRIAN P. LEVACK, *The witch-hunt in early modern Europe*. London, 1995
- CARO BAROJA, J., “Witchcraft and Catholic Theology”, en ANKAELOO, B., y HENNINGSSEN, G., (ed.), *Early modern European witchcraft*. New York, 1993.
- CHRISTIAN V. JOHANSEN, J., “Denmark: the sociology of accusations”, en ANKAELOO, B., y HENNINGSSEN, G., (ed.), *Early modern European witchcraft*. New York, 1993.
- CLARK, S., “Protestant Demonology: sin, superstition, and society (c.1520-c.1630)”, en ANKAELOO, B., y HENNINGSSEN, G., (ed.), *Early modern European witchcraft*. New York, 1993.
- CUEVAS TORRESANO, M<sup>a</sup> L. DE LAS, “Inquisición y hechicería. Los procesos inquisitoriales de hechicería en el tribunal de Toledo durante la primera mitad del siglo XVII” en *Anales toledanos*, N<sup>o</sup>. 13, 1980, págs. 27.
- ESCUADERO, J.A. (edit) *Perfiles jurídicos de la inquisición española*. Madrid, 1989.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, M., y MARTÍNEZ PEÑAS, L., “Evolution of British law on terrorism: From Ulster to global terrorism (1970-2010)”, en MASFERRER, A., *Post 9/11 and the State of permanent Legal Emergency. Security and Human Rights in countering terrorism*. Nueva York, 2012
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, M., y MARTÍNEZ PEÑAS, L., “The antiterrorism legislation in the 1970ths: Italian and German laws”, en *International Journal of Legal History and Insitutions*, n<sup>o</sup> 1, 2017.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, M., *Estudios sobre jurisdicciones especiales*. Valladolid, 2015.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, M., MARTÍNEZ PEÑAS, L., *Reflexiones sobre jurisdicciones especiales*. Valladolid, 2016.
- GALVÁN RODRÍGUEZ, E., *El secreto en la Inquisición española*. Las Palmas, 2001.
- GALVÁN RODRÍGUEZ, E., *El Inquisidor General*. Madrid, 2010.
- GARCÍA MARÍN, J.M., “Magia e inquisición: Derecho Penal y proceso inquisitorial en el siglo XVII”, en ESCUDERO, J.A. (edit) *Perfiles jurídicos de la inquisición española*. Madrid, 1989.
- GIBBS, J., “La Inquisición y el problema de las brujas en 1526”, en *AIH*, n<sup>o</sup> 2, 1965.
- HALICZER, S., “The Jew as witch: displaced aggression and the myth of the Santo Niño de La Guardia”, en PERRY, M. E. y CRUZ, A. J., *Cultural encounters. The impact of the inquisition in Spain and the New World*. Los Angeles, 1991.
- HENNINGSSEN, G. *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*. Madrid, 1993.
- HENNINGSSEN, G., ““The ladies from outside”: An archaic pattern of the witches’ Sabbath”, en ANKAELOO, B., y HENNINGSSEN, G., (ed.), *Early modern European witchcraft*. New York, 1993.
- HENNINGSSEN, G., “El invento de la palabra aquelarre”, en *Revista internacional de Estudios vascos*, n1 9, 2012.
- JUDERÍAS, J., *La leyenda negra*. Madrid, 2007.
- KAMEN, H., “Notas sobre brujería y sexualidad y la Inquisición” en ALCALÁ, A., (coord) *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona, 1984.
- KAMEN, H., *La Inquisición española*. Barcelona, 1985.
- LLORENTE, J.A., *Historia crítica de la Inquisición en España*. Madrid, 1981,



- LÓPEZ PICHER, M., *Magia y sociedad en Castilla en el siglo XVII*. Madrid, 2016.
- MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. y TORRES ARCE, M., “Hogueras, demonios y brujas: Significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax”, en *Clio & Crimen*, nº 8, 2011.
- MARTÍNEZ PEÑAS, L., “La legislación de Carlos V contra la herejía en los Países Bajos” en *Revista de la Inquisición*, nº16, 2012.
- MARTÍNEZ PEÑAS, L., “Aproximación al estudio de la denuncia o delación como inicio del proceso inquisitorial”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 2015.
- MARTÍNEZ PEÑAS, L., “Brujería y procedimiento inquisitorial: aproximación a través de la causa de Logroño de 1610”, en VV.AA., *Annali dil Dipartimento Jonico in sistema giuridici economici del Mediterraneo: Società, ambiente, culture*, nº 1, 2014.
- MARTÍNEZ PEÑAS, L., “Las dificultades en la persecución de la herejía en Flandes. El caso de Brujas (1564-1565)” en *Revista de la Inquisición*, nº18, 2014.
- MARTÍNEZ PEÑAS, L., *En nombre de Su Majestad*. Valladolid, 2016.
- MARTÍNEZ PEÑAS, L., *El invierno. Visión jurídico-institucional de las relaciones internacionales en el Medioevo*. Valladolid, 2017.
- MARTÍNEZ PEÑAS, L., ... *Y lo llamarán paz. Visión jurídico-institucional de las relaciones internacionales en la Antigüedad*. Valladolid, 2017.
- MARTÍNEZ PEÑAS, L., “La legislación antiterrorista británica (1990-2010)”, en MASFERRER, A., *La lucha contra el terrorismo en un Estado de Derecho. Una aproximación histórica y jurídica-comparada*. Madrid, 2011;
- MUCHEMBLED, R., “Satanic myths and cultural reality”, en ANKAELOO, B., y HENNINGSEN, G., (ed.), *Early modern European witchcraft*. New York, 1993.
- OSTLING, M., *Between the devil and the host. Imagining witchcraft in early modern Poland*. Oxford, 2011.
- PERRY, M. E. y CRUZ, A. J., *Cultural encounters. The impact or the inquisition in Span and the New World*. Los Angeles, 1991.
- PINTO, V., “Sobre el delito de la herejía (siglos XIII-XVI)” en ESCUDERO, J.A. (edit.), *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*. Madrid, 1989.
- PRADO RUBIO, E., FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, M., MARTÍNEZ PEÑAS, L., *Análisis sobre jurisdicciones especiales*. Valladolid, 2017.
- PRADO RUBIO, E., FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, M., MARTÍNEZ PEÑAS, L., *Especialidad y excepcionalidad como recursos jurídicos*. Valladolid, 2017.
- REGUERA, I., “La brujería vasca en la Edad Moderna: aquelarres, hechicería y curanderismo”, en *Revista internacional de estudios vascos*, nº 9, 2012.
- REGUERA, I., “Los guipuzcoanos frente a la Inquisición” en *Bilduma Rentería*, 3 (1989).
- RUSSELL, J.B., *A history of witchcraft. Sorcerers, heretics and pagans*. Londres, 1980.
- SCARRE, G., *Witchcraft and magic in 16th and 17th century Europe*. Londres, 1987.
- SUHR, C., *Publishing for the masses: early modern English witchcraft pamphlets*. Helsinki, 2011.
- TEDESCHI, J., “Inquisitorial law and the witch”, en ANKAELOO, B., y HENNINGSEN, G., (ed.), *Early modern European witchcraft*. Nueva York, 1993.
- TORRES AGUILAR, M., “La pública difusión del Auto General de fe” en *Revista de la Inquisición*, nº19, 2015.
- TREVOR-ROPER, H.R., *Religion, the reformation and social change*. Londres, 1977.
- ZIKA, C., *Exorcising our demons. Magic, witchcraft and visual culture in early modern Europe*. Leiden, Boston, 2003.