

**Los ejemplos sobre brujería en las relaciones del
Auto de Fe de Logroño de 1610 editadas por Mon-
gastón y Varesio: estudio comparativo**

Eva Lara Alberola
Universidad Católica de Valencia

Los ejemplos sobre brujería en las relaciones del *Auto de Fe de Logroño de 1610* editadas por Mongastón y Varesio: estudio comparativo

Examples about witchcraft in *1610 Auto de Fe of Logroño's* pamphlets, edited by Mongastón and Varesio: comparative study

Eva Lara Alberola

Universidad Católica de Valencia
eva.lara@ucv.es

Fecha de recepción: 18/07/2016

Fecha de aceptación: 12/12/2016

Resumen

En el presente artículo se analizará, por primera vez, la relación sobre el Auto de Fe de Logroño de 1610 editada por Juan Bautista Varesio en Burgos, y se cotejará con la publicada por Juan de Mongastón en Logroño, atendiendo sobre todo a los ejemplos insertos, todos ellos sobre brujería, derivados de las confesiones de los acusados y conocidos a consecuencia de la lectura pública de los cargos durante las dos sesiones dedicadas al auto. El estudio de estos relatos y de su distribución en los dos textos ayudará a determinar las diferencias existentes entre las dos piezas, que presentan un interés no solo histórico o antropológico, sino también literario.

Palabras clave: Relaciones de sucesos; Brujería; Folklore; Mongastón; Varesio

Abstract

This article analyzes, for the first time ever, the report on the 1610 Auto de fe of Logroño edited by Juan Bautista Varesio in Burgos, comparing it to the pamphlet published by Juan de Mongaston in Logroño. It pays special attention to the exempla that appear inserted, all of them on witchcraft, taken from the confessions of the accused and known by the public reading of the charges in the two sessions that were dedicated to the Auto. The study of these stories and their distribution in the two texts will help determine the differences between both documents, as they not only have a historical or anthropological interest but also literary value.

Keywords: Pamphlets; Witchcraft; Folklore; Mongastón; Varesio

Para citar este artículo: Lara Alberola, Eva (2017). Los ejemplos sobre brujería en las relaciones del Auto de Fe de Logroño de 1610 editadas por Mongastón y Varesio: estudio comparativo. *Revista de Humanidades*, n. 30, p. 43-74, ISSN 1130-5029 (ISSN-e 2340-8995).

SUMARIO: 1. Introducción. 2. La estructura de las relaciones editadas por Mongastón y Varesio. 3. Los ejemplos insertos en las relaciones del Auto de Fe de Logroño de 1610. 4. Los relatos no coincidentes de las dos relaciones. 5. La disposición de los ejemplos en los dos panfletos. 6. Conclusiones.

1. INTRODUCCIÓN

En este artículo¹ nos proponemos seguir profundizando, desde un prisma sobre todo literario,² en las dos relaciones existentes sobre el Auto de Fe de Logroño (1610), en el que se juzgó a la secta de los brujos,³ procedentes sobre todo de Urdax y Zugarramurdi: la *Relación summaria del auto de la fe que los Señores Doctor Alonso Bezerra Holguin, del Ábito de Alcantara, Licenciado Ioan de Valle Alvarado, Licenciado Alonso de Salaçar Frías, Inquisidores Apostólicos en el Reyno de Navarra y su dstricto, celebraron en la Ciudad de Logroño, en siete y ocho días del mes de Noviembre, de mil y seyscientos y diez años. Recoxida y ordenada por*

1 Trabajo realizado en el marco del proyecto I+D+I MEHHRLYN “Magia, épica e historiografía hispánicas. Relaciones literarias y nomológicas”, FFI2015-64050, dirigido por Alberto Montaner (Ministerio de Economía y Competitividad); y del proyecto I+D+I *Parnaseo. Servidor Web de Literatura Española*, FFI2014-51781-P, dirigido por Marta Haro (Ministerio de Economía y Competitividad). De la misma manera, Eva Lara Alberola forma parte del grupo de investigación 188: “Estudios de lengua y literatura, y su didáctica”, del departamento de Lengua y Literatura de la Universidad Católica de Valencia.

2 El interés histórico, antropológico y sociológico de estos textos es innegable, pero no podemos olvidar que estamos ante dos relaciones de sucesos. El análisis de la estructura de estas piezas, de la cantidad de información que ofrece cada una de ellas, de los matices y detalles que comparten y que las diferencian, de los ejemplos que integran, etc., nos permite cotejar dos textos que parten de un mismo acontecimiento, con el fin de determinar cuál es su finalidad y de qué modo intentaban influir en la realidad circundante. Por otra parte, resulta indiscutible el hecho de que un pormenorizado estudio de esta clase de documentación también contribuye a arrojar luz sobre una serie de hechos dramáticos que tuvieron lugar en 1610 y que, de algún modo, se prolongaron hasta 1614. No olvidemos que todo cuanto se refleja en estos escritos es totalmente ficticio y precisamente el carácter ficcional de todo lo plasmado facilita un acercamiento literario a los panfletos que nos ocupan (véase Lara Alberola, 2017, en prensa). Fray Gaspar de Palencia, en la Aprobación del impreso en el opúsculo editado por Mongastón, con fecha de 6 de enero de 1611, expresa: “vi y examiné una Relación de los Procesos y Sentencias que se relataron en el Auto que celebraron los señores Inquisidores en la dicha ciudad en siete y ocho días del mes de Noviembre de 1610 años, y hallo ser toda muy conforme a lo que se relató en dicho Auto” (158). En ningún momento se afirma en este artículo que aquello que se plasma en la relación que nos ocupa sea falso en referencia a lo expresado en el propio Auto de Fe, pues Eduardo Alonso lo califica de trabajo periodístico (1999: 22), pero es evidente que los sucesos que se narran no pudieron acaecer realmente.

3 Se juzgaron también otros delitos, pero se hizo hincapié sobre todo en la brujería, ya que se dedicó la mayor parte del tiempo a leer lo relativo a estos crímenes y un espacio mucho menor al resto de cuestiones.

el Maestro Luis de Fonseca, natural de Zaragoza, y residente en Burgos, a ocho de Enero de mil y seyscientos y onze años; muy poco conocida (que tendremos ocasión de presentar y analizar en este trabajo), redactada por Luis de Fonseca y editada por Juan Bautista Varesio en Burgos (1611).⁴ La segunda es: *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe que los señores don Alonso Bezerra Holguín, del Ábito de Alcántara, licenciado Juan de Valle Alvarado, licenciado Alonso de Salazar Frías, Inquisidores Apostólicos del Reyno de Navarra y su distrito, celebraron en la Ciudad de Logroño en siet y en ocho días del mes de noviembre de 1610 años. Y de las cosas y delitos por que fueron castigados*. Fue publicada esta última por Juan de Mongastón en Logroño (1611),⁵ abordada en numerosas ocasiones y muy tenida en cuenta por los especialistas en el estudio de la brujería. Ahondaremos en estos documentos a través del estudio comparado de ambos panfletos,⁶ focalizando

4 Según nuestra exhaustiva revisión bibliográfica, solo incluyen referencias a este texto burgalés Paul Arzak (2008: 12) y Navajas Twose y Sáinz Varela (2010), como una pieza consultada. De hecho, en la base de datos BIDISO, sobre relaciones de sucesos (www.bidiso.es), está registrada la relación de don Juan de Mongastón, pero no la de Juan Bautista Varesio, lo cual contribuye a respaldar el gran desconocimiento que existe de este panfleto burgalés. Sí lo mencionan algunos estudiosos como González de Amezúa (1912: 155-157), pero se señala que el ejemplar no está disponible, aunque se presenta una breve descripción. Caro Baroja (1966: 350, n. 4) no hace referencia a esta pieza, aunque en una nota al pie sí informa de que González de Amezúa da detalles sobre otras relaciones; el maestro Caro Baroja bebe solamente de Mongastón y lo utiliza en numerosas ocasiones en su capítulo 13, dedicado a “Las brujas de Zugarramurdi”. También Henningsen (1980: 180), uno de los máximos especialistas en este proceso y en todo lo que le siguió tras el Auto de Fe, menciona la relación que nos interesa, pero la da como perdida, y se centra en el texto de Mongastón (por ejemplo en la p. 187, toma esta relación como base para el estudio y asegura que este editor fue testigo ocular de los hechos).

5 El opúsculo logroñés es hartamente conocido y utilizado por los estudiosos del fenómeno de la brujería. Una de las razones sería la reedición del texto que llevó a cabo Leandro Fernández de Moratín en el 1811 (con reediciones en 1812, 1820, 1833 y 1836) al que añadió multitud de notas a modo de burla. Este hecho hizo posible que el panfleto siguiera circulando y fuera accesible a aquellas personas interesadas en la materia. De este y otros documentos bebe, en parte, Mikel Azurmendi en su novela histórica *Las maléficas*, pues hasta que Gustav Henningsen (2004) sacó a la luz la documentación que tenía que ver con este fenómeno, era casi la única fuente disponible. Esto se puede ver, por ejemplo, en Caro Baroja (1966). Incluso hoy existen especialistas que ahondan en la brujería tomando como punto de partida la pieza de Mongastón, como Zamora Calvo (2016). Esto llama la atención, teniendo en cuenta que el texto editado por Varesio está disponible a través de la Biblioteca Virtual de la Universidad de Navarra, y que este escrito es mucho más extenso que el publicado en Logroño.

6 Claro está que la base de estos escritos es un Auto judicial, pero teniendo en cuenta que lo que se publica en cada caso no es el documento oficial, sino el texto que se genera a partir de las anotaciones tomadas por los redactores durante la lectura en voz alta de los cargos y las sentencias (todo ello después de un proceso de selección de contenidos y de relatos, lo cual lleva a que las dos relaciones que se van a cotejar sean distintas), con un importante componente también subjetivo; hemos decidido utilizar en alguna ocasión el término “panfleto” (del inglés *pamphlet*, y precisamente productos como aquellos en que nos centramos en este artículo abundan en la tradición inglesa y se denominan, tal y como hemos indicado: *pamphlet*), que según la RAE sería “libelo difamatorio” o bien “opúsculo de carácter agresivo”. Estas relaciones se corresponden con ambas definiciones, puesto que sirven para difamar a las personas acusadas y presentan un carácter agresivo en tanto plasman una severa crítica

concretamente en los ejemplos insertos, después de detenernos brevemente en la estructura y los contenidos básicos de estos dos opúsculos. Las confesiones de algunas de las personas juzgadas por brujería que se recogen en estos escritos resultan determinantes para comprender el sentido último de los dos textos, sus similitudes y sus diferencias. No solo resultará de interés comprobar si ambas piezas coinciden en el número de relatos y en la esencia de los mismos, sino que se explorará también la distribución de estos a lo largo de la relación, el lugar que ocupan y si este hecho afecta a la intención con la que se prepara el panfleto en cada caso.

Pensemos que ambos textos influyen de un modo notable en su entorno,⁷ sobre todo teniendo en cuenta el impacto que causa el discurso oral emitido durante las dos sesiones que constituyen el Auto de Fe, y que los dos escritos reproducen de manera más o menos fiel y detallada.⁸ El opúsculo de Luis de Fonseca es bastante más extenso que el logroñés y presenta un orden mucho más marcado, a través de la división en subapartados que organizan el material presentado; con una introducción y una conclusión que enmarcan los contenidos principales y que aclaran sobremano la postura del redactor frente a aquello que está ofreciendo al lector. El escrito editado (y seguramente redactado) por Juan de Mongastón (Henningesen 1980: 187; Guajardo-Fajardo 2011: 336) comienza y cierra de un modo abrupto, es mucho más directo y efectista, no se detiene en digresiones ni cuestiones similares, y tal espontaneidad, rapidez y casi precipitación, recalando en los aspectos más sobrecogedores de la

de los hechos expuestos y, en el caso del escrito burgalés, un llamamiento a la persecución y el castigo de los presuntos brujos y brujas. A su vez, pretenden difundir masivamente una información que se considera crucial y poseen un marcado carácter ideológico.

7 En realidad es el mismo Auto de Fe el que tuvo influencia en las zonas aledañas a donde se había iniciado el “brote”. Como Henningesen (1980: 344) afirma, asistieron más de 30000 personas a tal acto. Teniendo en cuenta que todos los cargos y testimonios leídos durante las dos jornadas de tal evento fueron decisivos por la influencia que tuvieron en el imaginario y por cómo se propagaron los contenidos por diversas ubicaciones colindantes, las relaciones que los recogieron y que contribuyeron a su propagación también cuentan con gran parte de responsabilidad en la crisis que tuvo lugar. Llama la atención que en una carta al Consejo del tribunal de Valencia se señale la necesidad de retirar la coplas y relaciones compuestas en torno a los hechos de los brujos juzgados en Logroño en 1610 y uno de esos textos se titule: “Relación sumaria del auto de la fe que los inquisidores de Logroño celebraron en siete y ocho del mes de noviembre de 1610” (AHN, leg. 501, exp. 1, citado por Maqueda Abreu 1992: 103), pues se acerca más al título de la pieza editada por Varesio que al de la publicada por Mongastón. El interés por que no circulen esta clase de producciones tiene que ver con el eco que alcanzan las ideas reflejadas en ellas, con su repercusión. Por otra parte, Pedro de Valencia genera su *Discurso acerca de los cuentos de las brujas* después de haber consultado “un papel impreso que contenía la relación del Auto de la Fe último que se celebró en Logroño...” (ed. Marcos-Riesco 1997: 255), que bien pudo ser el de Mongastón, pero también el de Fonseca, pues no se ofrecen más detalles. Uno de los dos panfletos sirvió como punto de partida para el trabajo de Valencia, que en el primer punto de su obra se opone a la impresión de esta clase de opúsculos e, igualmente, a que se lean en público tales confesiones y delitos (p. 256).

8 Sobre la caza de brujas en Navarra y el país vasco, desde el siglo XVI hasta el XVII, con particular incidencia en el caso de Zugarramurdi, véanse Reguera (2012) y Usunáriz (2012).

secta brujeil, también (quizás por omisión,⁹ junto a las características ya enunciadas) apuntan a una determinada actitud ante lo expuesto.

Antes de entrar en materia, comenzaremos con un acercamiento al panfleto de editado por Varesio, con el fin de que el lector se familiarice con este texto, nunca antes abordado; siempre en comparación con el documento publicado por Mongastón, en el que profundizaremos en menor medida por estar mucho más estudiado y por habernos detenido pormenorizadamente en él en otros trabajos (Lara Alberola, 2017).

2. LA ESTRUCTURA DE LAS RELACIONES EDITADAS POR MONGASTÓN Y VARESION

Las similitudes del texto editado en Burgos con el que vio la luz en Logroño son evidentes, pues ambos escritos comparten una misma fuente oral. No obstante, la función del “escribano” en estos casos resulta decisiva (Gibson 2001: 45), dado que cada uno de ellos presta atención a unos u otros datos y detalles. Por ello no estamos antes dos relaciones idénticas. Varían el estilo, la cuantía de datos, el orden de los ejemplos y la extensión de los mismos, etc. En el caso de la relación logroñesa, el propio Juan de Mongastón¹⁰ fue testigo ocular de los hechos (Henningsen 1980: 187; Guajardo-Fajardo 2011: 336) y, como ya hemos señalado, puede que fuera él mismo quien tomara las notas pertinentes y redactara la pieza.

En el caso de la pieza burgalesa, fue el maestro Luis Fonseca quien escribió el texto, tal y como se explicita en el documento. El interés de Juan Bautista Varesio¹¹ por editar la relación que nos ocupa en Burgos pudo tener que ver con el hecho de que el tribunal de la Inquisición de Logroño o del Reino de Navarra tenía jurisdicción sobre

9 Hablamos de omisión porque Mongastón no manifiesta su posición ante lo narrado del modo explícito y categórico en que lo hace Fonseca, a través de la introducción y la conclusión del texto. Aun así, su rapidez, su precipitación, su efectismo... hablan por sí solos.

10 Juan de Mongastón fue uno de los editores más notables de Logroño (Zamora Mendoza 1961 y Lope Toledo 1960). A principios del siglo XVII son Juan de Mongastón y Matías Mares, ambos de origen francés, quienes dominan el panorama editorial logroñés. En referencia a Mongastón, Bravo Vega (1992: 55) afirma: “Juan de Mongastón, por su parte, es el primer impresor que centra su actividad librera en La Rioja. En Logroño asienta, entre 1599 y 1637, su taller principal, que expande a Nájera (1615-1624) y Haro (1627-1632). Notables impresiones logroñesas serán la *Historia de Nuestra Señora de Valvanera* de Fr. Gregorio Bravo de Sotomayor (1619) y el tristemente célebre *Auto de Fe* de 1611”.

11 Impresor heredero de Fadrique de Basilea, pues su oficina pasa a su yerno Alonso de Melgar; después a la viuda de este, Isabel de Basilea; posteriormente a su segundo marido, Juan de Junta; luego al hijo de ambos, Felipe de Junta, y finalmente al yerno del mismo, Juan Bautista Varesio. Esta imprenta acaparó el 96 % de la producción en Burgos (Fernández Valladares 2012: 91). Cacheda Barreiro (2002: 122) resalta a Felipe de Junta y Juan Baustista Varesio como los impresores más relevantes de Burgos en la segunda mitad del siglo XVI. Según Del Álamo (1941), también publicó en la villa de Lerma, concretamente en 1619 editó varios textos allí, donde pasó algún tiempo, aunque en 1620 regresó a la ciudad de Burgos.

La Rioja, el País Vasco, Navarra y parte de Soria y Burgos (Ramalle Gómara 2011: 268). Los acontecimientos logroñeses podían afectar, por tanto, también a Burgos.

El opúsculo editado por Varesio, que dedica un amplísimo espacio a la secta de los brujos juzgada y castigada en el Auto de Fe de 1610 de Logroño, presenta una extensión y una cantidad de detalles notablemente mayores que los correspondientes al panfleto publicado por Mongastón, como se podrá apreciar seguidamente:

Mongastón ¹²	Fonseca ¹³
Juan de Mongastón, impresor, al lector	Aprobación
Aprobación	Licencia
Licencia	Luis Fonseca al lector: causas y finalidad del documento (se alaba a los inquisidores y su labor)
1. Auto de Fe. Descripción del día 1 y el día 2 (no se dan los nombres de los castigados, aunque sí se indican las penas infligidas)	I. Auto de Fe (se facilitan los nombres de todos los castigados)
2. <i>Relación de las cosas y maldades que se comenten en la secta de los brujos, según se relataron en sus sentencias y confesiones.</i>	1.1. Relajados vivos
2.1. Propagación de la secta	1.2. Estatuas relajados
2.2. María de Iureteguía: ¹⁴ suceso que dio principio a descubrirse las maldades de esta secta en Zugarramurdi (1).	1.3. Estatuas reconciliados
2.3. Importancia de los maestros: la iniciación (2)	1.4. Reconciliados vivos
2.4. Sapos vestidos (3)	<i>El modo de proceder, por donde caminan y se gobiernan estos desventurados seguidores de la Secta de los Bruxos, como todos ellos contestemente han confessado y sin saber uno de otro.</i> ¹⁵
2.5. El aquelarre	II. Principio y antigüedad de la secta
2.5.1. Vuelo (4)	2.1. Introducción a modo de tratado
2.5.2. Adoración del demonio	2.2. Demonio y perdición de los hombres mediante la secta
2.5.3. Castigos a quien ha faltado alguna vez (5).	2.3. Conventículos
2.5.4. Importancia del secreto de todo lo que en el aquelarre sucede (6, 7)	2.4. Los brujos atraen a otros brujos
2.5.5. Baile	2.5. Iniciación de otros presentando la brujería como placer
2.5.6. Prácticas malignas	2.6. Unto
2.5.7. Metamorfosis (8, 9)	2.7. Vuelo

12 Toda la numeración es nuestra. En la relación logroñesa no se marcan estos puntos. Solo se da paso a los contenidos relativos a la brujería con *Relación de las cosas y maldades que se comenten en la secta de los brujos, según se relataron en sus sentencias y confesiones*. Los números que aparecen tras alguno de los contenidos, se refieren a los relatos insertos, que se presentarán en el apartado siguiente.

13 En este panfleto sí que vienen señaladas unas secciones que facilitamos con números romanos. Los subartados no se indican, la numeración de los mismos es también nuestra. Los números que aparecen tras alguno de los contenidos, se refieren a los relatos insertos, que se presentarán en el apartado siguiente.

14 Facilitamos los nombres de los implicados tal y como nos los presentan, en cada caso, las dos relaciones abordadas.

15 Aquí se introduce un título para dar paso a la materia relacionada con la secta de los brujos, como sucede en Mongastón, pero se continúa con la numeración correlativa de las secciones, hasta llegar a la VIII, sobre otros delitos.

<p>2.5.8. Tabú nombre de Jesús (10-16)</p> <p>2.5.9. Conventículos especiales</p> <ul style="list-style-type: none"> • Adoración • Confesión / reprehensión • Misa negra <ul style="list-style-type: none"> ○ Altar ○ Sermón ○ Ofertorio ○ Adoración con ósculo infame ○ Consagración ○ Comunión ○ Relaciones sexuales con el demonio (17, 18) ○ Orgía (19) <p>2.6. Teoría de la réplica que queda en casa (20, 21)</p> <p>2.7. Actos en San Juan</p> <p>2.7.1. Profanación en iglesias y cementerios (22-23).</p> <p>2.8. Fabricación de polvos y ponzoñas</p> <p>2.8.1. Búsqueda de ingredientes</p> <p>2.8.2. Confección de preparado con huesos y sesos de difuntos, y el agua extraída de los sapos (24).</p> <p>2.9. Pérdida de frutos y cosechas con dichos preparados</p> <p>2.10. Vampirismo e infanticidio (25-30).</p> <p>2.11. Profanación, descuartizamiento de cadáveres de brujos y necrofagia (31-34).</p> <p>2.12. Final con el cuento sobre María de Zozaya (35)</p>	<p>2.8. Presentación ante el diablo</p> <p>2.9. Maltrato infantil</p> <p>2.10. Los maestros</p> <p>2.11. Los sapos</p> <p>2.12. Adoración</p> <p>2.13. Marca diabólica (1, 2)</p> <p>2.14. Los familiares: cuidado del sapo y agua que se obtiene de él (3)</p> <p>III. Aquelarres</p> <p>3.1. El aquelarre: qué es, lugar, días...</p> <p>3.2. Adoración del demonio</p> <p>3.3. Imagen / figura del demonio</p> <p>3.4. Baile</p> <p>3.5. Banquete</p> <p>3.6. Orgía (4)</p> <p>3.7. Existencia de aquelarres especiales</p> <p>3.8. Sacrilegios</p> <p>3.9. Castigo por no ir al aquelarre o ser impuntual</p> <p>3.10. Teoría de la réplica que queda en casa (5, 6)</p> <p>3.11. Aquelarres de otros lugares</p> <p>3.12. Sobre el unto y el vuelo real o ilusorio</p> <p>IV. Aquelarres extraordinarios</p> <p>4.1. Comparecencia de más demonios</p> <p>4.2. Altar para la misa negra</p> <p>4.3. Confesión</p> <p>4.4. Adoctrinamiento</p> <p>4.5. Sermón de la misa</p> <p>4.6. Ofertorio (7)</p> <p>4.7. Consagración</p> <p>4.8. Bendición</p> <p>4.9. Comunión</p> <p>4.10. Adoración</p> <p>* Consecuencia: no pueden ver la hostia consagrada</p> <p>- Historia de María de Iureteguía (8)</p> <p>V. Ponzoñas y prácticas malignas</p> <p>5.1. Ponzoñas (en la caldera)</p> <p>5.2. Sabandijas como ingrediente</p> <p>5.3. Proceso de confección de los venenos</p> <p>5.4. Cómo se concluye tal proceso</p> <p>5.5. Uso de la ponzoña (para venganza), sobre todo para causar enfermedades, perpetrar infanticidios (vampirismo), maltrato infantil, arruinar campos, provocar tempestades en el mar, etc. (9-17)</p> <p>5.6. Encargo de practicar el mal por parte del demonio</p> <p>5.7. Costumbre de poner el veneno en frutas, por ejemplo en manzanas</p> <p>5.8. Secuestro de niños</p> <p>5.9. Profanación de cadáveres (reparto de miembros de finados en el aquelarre y degustación)</p> <p>5.10. Secreto de los brujos (silencio)</p> <p>5.11. Se aterriza en un caso concreto, el de los brujos de Zugarramurdi: no se considera la posibilidad de la inocencia de los castigados en el Auto de Fe. Se vuelve</p>
---	---

	<p>sobre María de Iureteguía.</p> <p>VI. Metamorfosis</p> <p>6.1. Transformaciones en bestias (18-22)</p> <p>6.2. El demonio transporta a los brujos sin que nadie los vea (23).</p> <p>6.3. Los brujos asustan a los caminantes de noche en formas diversas</p> <p>6.4. Protección con el nombre de Jesús</p> <p>6.5. Protección con la señal de la cruz (24-33)</p> <p>VII. Algunas otras cosas particulares</p> <p>7.1. Curiosidades (34, 35).</p> <p>7.2. Justificación de la persistencia en la brujería: deleites carnales</p> <p>7.3. Resumen de los actos nefastos de la brujería</p> <p>7.4. Justificación del ajusticiamiento de los brujos: apología</p> <p>7.5. Llamamiento a las autoridades (deben extraer una confesión a cualquier precio)</p> <p>7.6. Reacción de Ioannes de Echalar ante los acontecimientos (36)</p> <p>VIII. Otras acusaciones</p>
--	--

El opúsculo burgalés posee un esqueleto coincidente con el del texto logroñés, como se puede comprobar tras haber facilitado la estructura de ambos panfletos. Sin embargo, se pueden detectar diferencias muy significativas que hacen de la pieza de Fonseca un trabajo más ortodoxo, con una finalidad mucho más definida que en el de Mongastón. Si bien los dos autores indican en las palabras que dedican al lector su intención de informar para prevenir y velar por la cristiandad, el primero hará mucho más hincapié en esto. Mongastón expresa: “e querido imprimirla, para que todos en general y en particular puedan tener noticia de las grandes maldades que se comenten en ella, y les sirva de advertencia para el cuydado con que todo christiano ha de velar sobre su casa y familia” (*Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...*: 157). En cambio, Fonseca es bastante menos escueto y el tono mucho más moralizante:

Pareciome muy conveniente para la gloria del Señor, y utilidad de las almas, hazer esta relacion, de lo sucedido en el Auto de la Fe celebrado en la Ciudad de Logroño, [...] para que alcance a saberse de los que no lo vieron, y se consiga el fin para que aquellos Señores Inquisidores, tan zelosos de la honra de Dios le celebraron. Y para que castigandose los errores endemoniados, assi de los bruxos, como de otras diferentes sectas, se cause temor y assombro a los demas, y se prevenga a tantos y tan perniciosos daños y maldades como se cometen, particularmente por estos perversos seguidores del Demonio, y se remedien y reduzgan los que este enemigo ha engañado [...]”¹⁶ Y assi avra importado el saberlas por esta Relacion, para

16 Y ya se adelanta una síntesis de las maldades y torpezas de los brujos, acentuando así el rechazo del lector desde un momento inicial, aunque también el interés por seguir leyendo y encontrar el desarrollo de todo cuanto aquí se adelanta.

procurar huyrlos, y para que los que gobiernan, assi Ecclesiasticos como seculares, haciendo lo que en si es y deven, con gran cuydado reformen en su Republica, esta tan desventurada gente, que tanto daño ha hecho y haze en la grey de Dios (*Relacion summaria del Auto de Fe...*, “El maestro Luis de Fonseca al lector”: s.p.).

La disimilitud resulta notable entre una relación y otra. Además, Fonseca continúa dirigiéndose al lector, alabando la labor de los inquisidores y comunicando su deseo de contribuir a su causa por medio de este texto. Si Navajas Twose y Sáinz Varela (2010: 358) afirmaban con respecto a Mongastón que “el impresor confiaba en obtener el favor de los lectores gracias a la indudable morbosidad de su contenido”, en el caso de Fonseca los contenidos gozan del mismo poder de atracción, pero el objetivo de la obra no es, de entrada, el sensacionalismo, como sí lo es en Mongastón. Las líneas dedicadas a quien lee lo demuestran, así como otras secciones posteriores. Aquí se encontraría la clave de la pieza burgalesa. Quizás también por ello el estilo está bastante más cuidado.

De otro lado, aunque Mongastón es más rápido, intenta ser efectista y los detalles que aporta son los relativos a aquello más sórdido, Fonseca logra un golpe de efecto con la gran cantidad de datos que ofrece, como, por ejemplo, los nombres completos de las personas reconciliadas y quemadas, cosa que no se puede hallar en la relación logroñesa.¹⁷ De este modo, el opúsculo editado por Varesio presenta la información de manera gradual, con ese preámbulo más completo sobre el propio Auto de Fe y esa introducción al bloque sobre los brujos a modo de tratado que recalca en el intento del diablo por perder a los hombres para enfrentarse a Dios:

[...] para conseguir contra los hombres sus dañados intentos, lo viene a hazer por medio de otros hombres, a los quales grangea y haze de su vando, para injuriar y hazer ofensas contra el mismo Dios, a quien tan entrañablemente aborrece. Y por esto ha tendido vanderá, y hecho y haze cada día gente que le siga, con lo qual procura hazerle estas offensas: y para esto ha formado y puesto en campo este tan maldito esquadron de bruxos, que guarda leyes y secta tan desventurada, y que se ordena tan desordenadamente no menos que contra el mesmo Dios, y a seguir y hazer en todo la voluntad del demonio. (*Relacion summaria del Auto de Fe...*: f. 6v).

17 Primero se enumeran los quemados de este modo: Domingo Subeldegui, Petri de Ioan Gobena, Maria de Arburu, Maria de Chachute, Graciana Iarrá, Maria Bastan de Bordá. Los relajados muertos en la cárcel y quemados en efigie fueron: Ioannes de Odihâ, Ioannes de Chegui, Maria de Zozaya, Maria de Calequa, Estevania de Petri Sancena. Los reconciliados en efigie: Miguel de Goyburu, Graciana de Barrenechea, Estevania de Yriarte, Maria de Yriarte, Estevania Navalcorena, Mari Lopez de Barrenechea, Mari Ioan, Martin de Vizcar. Y los reconciliados vivos: Ioannes de Goyburu, Maria de Iureteguia, Ioana de Telechea, Maria Chipia, Maria Presonâ, Maria de Chegui, Ioannes de Echalar, Ioannes de la Bastida, Beltrana de la Farga (*Relacion summaria del Auto de Fe...*, ff. 4-5). Estos datos, que seguramente a Mongastón le parecieron de poca importancia para su objetivo, confieren a la pieza de Fonseca un mayor interés histórico si cabe.

Solo después de esto, se detiene el autor en el elemento más idiosincrásico: el conventículo. Mongastón, como se puede comprobar en el esquema, resulta más desordenado, ya que no organiza su material en apartados, y también más abrupto, pues comienza su sección sobre la secta con el relato más llamativo y extenso, el de María de Iureteguía, y acto seguido se sumerge en todos los aspectos más representativos de la brujería, desde la iniciación hasta el vampirismo y la profanación de cadáveres, pasando por el aquelarre habitual y el especial de ciertas festividades. Después no continúa su relación, termina con el relato de María de Zozaya y el clérigo cazador, como veremos en el apartado siguiente, y cierra de forma tajante, tal y como había comenzado. Este método a la hora de facilitar el contenido al público: menor grado de información, menos detalles accesorios, ninguna digresión, ni introducciones ni conclusiones, relatos diseminados desde el inicio hasta el final, etc., hacen que este panfleto sea como un intenso perfume en un frasco pequeño. Por ello, se puede calificar de más sensacionalista y efectista. Deja una mayor impresión en el lector.

Fonseca, que sí trabaja por secciones, dedica una parte de su segundo punto, sobre el principio y antigüedad de la secta, a familiarizar a quien lee con este universo diabólico, por ello se habla de introducción; y también hace referencia a la iniciación (como Mongastón), el unto, el vuelo, la presentación ante el diablo, el maltrato infantil, los maestros, los sapos, la adoración, la marca diabólica, los familiares... Aun así, en el siguiente punto, se detiene únicamente en el aquelarre, con una mención preliminar a qué es (estas explicaciones no interesan a Mongastón) y una mayor atención a la figura del demonio:

La cabeça parece llena de cuernos, retorcidos y compuestos de tal manera, que le hazen y forman vna como corona, particularmente son mayores dos dellos, que tiene vno en la frente, y otro en el colodrillo, que seran de media vara de largo cada vno: los demas seran como de a gema. Y en el remate de vn cuerno que muestra azia la frente, trae un poco de luz con que alumbra a todos [...] Su semblante es muy severo y temeroso, el habla es baxa, gruessa y ronca, y sus palabras mal formadas, y mal expressadas [...], que quando hablava parecia en el tono y sonido, a quando rebuznava vn mulo. (*Relacion summaria del Auto de Fe...*: f. 12 r-v).

Seguidamente, es el turno del baile, el banquete, la orgía, etc., y se termina abordando la cuestión del vuelo real o fingido, muy propia de la tratadística: “Quedando bien claro y averiguado, lo que vn tiempo Theologos muy grandes, tuvieron por muy dudoso, y aun por increíble, que real y verdaderamente, y no fantastica yvan con sus cuerpos, y almas de vna parte a otra” (f. 15v). El siguiente apartado lo dedica a los conventículos extraordinarios, que son los que permiten hablar de la misa negra; aparte de algún cambio de orden, como viene siendo habitual, Fonseca coincide aquí en gran medida con Mongastón, aunque facilita en estilo directo el sermón del diablo.¹⁸

18 “No seays vanagloriosos en buscar jamas otro Dios fuera de mi, que yo soy el verdadero y no el de los Christianos, y aunque agora aca padezcays trabajos, llegara a su tiempo la otra vida dichosa que

Añade también una consideración que se ha de tener en cuenta: los brujos, a causa de todas sus maldades y su participación en la misa negra, no pueden ver la hostia consagrada. Se continúa con las ponzoñas y prácticas malignas, lo cual permite aglutinar gran cantidad de ejemplos y ahondar en aspectos como el infanticidio, acerca del cual se proporcionan datos adicionales, como que suelen chupar a los niños de hasta cuatro años, que tienen mejor sangre, y con los más mayores aplican el maltrato o el envenenamiento (f. 23 r-v). Del mismo modo, al detenerse en el secreto de los brujos, Fonseca aporta valiosa información sobre los procesados:

[...] Y aun quando trayan a estos bruxos presos, de su lugar de Cigarramurdi, a las carceles secretas de la Inquisicion, el demonio por el camino les venia en diferentes figuras apareciendo, sin ser visto de otros mas que de ellos exhortandolos a que callassen, porque si hablaban, su boca y su lengua los condenaria, y si callavan, el silencio les salvaria: y tomaron esta doctrina los seys que quemaron, que en ninguna manera les pudieron hazer que dixessen la verdad. [...] Y aun después de quemados estos desventurados, recogiendo y mirando sus vestidos el verdugo, [...] se hallaron en ellas escondidas manos y pies de sapos, y otras cosas a este tono, que manifestavan bien lo que avian sido. (f. 27 r-v)

Se palpa aquí la tragedia de las víctimas condenadas, mucho más que en el caso del panfleto logroñés. Y para el autor no hay compasión: el silencio indica la culpabilidad e implica la aceptación de la doctrina diabólica; y por si hubiera dudas, añade la prueba final. Estos contenidos despiertan en el lector la aversión a los protagonistas de la historia.¹⁹

El siguiente bloque ahonda en las metamorfosis y conecta con el poder del nombre de Jesús y de la señal de la cruz, por lo que también en este caso se condensa una gran cantidad de relatos. Se finaliza con un punto sobre algunas otras cosas particulares y una conclusión que conduce al cierre antes de pasar a otras acusaciones del Auto de Fe. Mongastón ni plantea curiosidades varias, como sucede en la relación burgalesa, ni se molesta en concluir su texto, como ya hemos dicho.

Y es precisamente en este segmento final donde hallamos el reconocimiento de la acción de Valle Alvarado (f. 34v) (uno de los tres inquisidores que llevaron este caso), la justificación sobre la persistencia de los brujos en su mal comportamiento, asunto original de este texto: “Estas suciedades que passan y estos deleytes con el demonio, y el andar y proceder tan libremente entretenidos, deven de ser causa para durar en modo tan desventurado de vivir, y que todos echan de ver, y reconocen

os tengo prometida, y con ella tendreys descanso, y todo bien y premio de viuestros trabajos.” (f. 17r).

19 Dueso (2000: 7) resume muy bien el carácter trágico de todo esto, al afirmar que: “En 1610, seis personas fueron quemadas en Logroño porque negaron ser brujas. Cinco eran de Zugarramurdi y una de Urdax. Cuatrocientos años después, sabemos que, efectivamente, no eran brujas. [...] Lo más triste, indignante y trágico del asunto es que, cuatrocientos años después, sabemos que el tribunal que condenó a aquellos inocentes, o al menos parte del mismo, también sabía que eran inocentes”.

quan perversas cosas sean estas dichas” (f. 35r). Todo es una cuestión de goce y transgresión. Igualmente, se ejecuta un repaso muy sintético de los actos nefandos de los oficiantes de la secta (f. 35v) y un llamamiento a las autoridades. El autor resalta que “justo es tambien que los castigos sean grandes, para que sean temidos, y para que no se les borre tan presto de la memoria” (f. 36r), se alaba después la labor de los inquisidores y se indica que “los Principes de la Iglesia, que son los Prelados, tienen mas crecida esta obligacion” (f. 36v), y se añade:

Y ha de andar el juez que esta gente examinare, por las cosas que atrás quedan referidas, tan cauteloso y sobre aviso, que aunque al principio y muchas vezes, nieguen la verdad, no se han de cansar en proseguir en averiguarla, y sacarla del buche, por los medios que pudiere: porque ellos en ninguna cosa tanto velan y estudian, como en encubrirla y negarla. (f. 37r)

Se concluye con un relato de Ioannes de Echalar en el que se culpa a los propios sacerdotes de la inclinación de ciertas personas a la brujería, lo cual no hace más que manifestar el drama que se oculta tras esta clase de opúsculos. Quizás menos evidente en el texto logroñés, y bastante transparente en el de Burgos, por las referencias constantes a los inquisidores, la cárcel, las confesiones y por el celo con el que Fonseca apoya la persecución y de alguna manera instiga a los lectores a continuar con esa caza. Tanto la apertura del panfleto como su clausura determinan el carácter propio del texto impreso por Varesio.

3. LOS EJEMPLOS INSERTOS EN LAS RELACIONES DEL AUTO DE FE DE LOGROÑO DE 1610

Juan de Mongastón presenta 35 ejemplos que se derivan de las confesiones de los imputados, tanto hombres como mujeres y tanto reconciliados como condenados, que se incluyeron en la lectura pública a modo de testimonio que respaldaba todas las peculiaridades definitorias de la secta de los brujos/as. En unas ocasiones los relatos tendrán más entidad que en otras, por su extensión y, en consecuencia, por cómo se acercan a una narración con la estructura propia de este tipo de textos. En otras, apenas nos hallaremos ante anécdotas muy breves, pero que pueden decirnos mucho acerca de la tragedia que se vivió, de las creencias que arraigaron en el pueblo y de cómo continuaría la persecución después del Auto de Fe de Logroño de 1610.

Luis de Fonseca sigue el mismo patrón que hemos explicado, desde el cuento (en pocas ocasiones) hasta la mera anécdota (la mayoría), pero ofrece 36 muestras, y no todas coinciden con las recogidas por Mongastón. Tampoco las presenta en el mismo orden ni con igual grado de concentración (en torno a temas o motivos), lo cual resultará, finalmente y como veremos, significativo.

Facilitamos un cuadro sintético que parte de Mongastón tomado como referencia y hace corresponder los ejemplos del panfleto burgalés con los del

	MONGASTÓN	FONSECA-VARESIÓ
1 G203 ²⁰	Historia inicial, de María de Iureteguía y María de Ximildegui para explicar cómo se descubrió la existencia de la secta de los brujos en Zugarramurdi: Acusación que realiza María de Ximildegui sobre María de Iureteguía al regresar de Francia y reconocer haber sido bruja allí. María de Iureteguía lo niega todo, pero se ve obligada a confesar por la presión de sus parientes y acusa a su tía, María Chipía; igualmente, se relata lo que sucede cuando, estando María en su casa, guardada por los suyos para no ser conducida al aquelarre, los brujos van en su busca con el demonio y la amenazan, también realizan destrozos en sus propiedades.	8.- Historia de María de Iureteguía (apartado IV), después de hablar de la misa negra en el aquelarre, al hilo de que los brujos no pueden ver la hostia consagrada. Se hace referencia a una bruja que ha regresado de Francia (María de Ximildegui) a Zugarramurdi tras abandonar la brujería. En este pueblo, acusa a María de Iureteguía como integrante de la secta; ella lo niega todo, pero termina confesando ante su marido. Posteriormente, es guardada en casa por los suyos, mientras los brujos, en noche de aquelarre, van a por ella en diversas formas, enviados por el diablo. Como María los rechaza y abandona así sus prácticas, puede volver a ver la hostia.
2 G225.4 ²¹	María de Iureteguía es castigada por dar a un sapo con el pie. (Al hablar del sapo como demonio familiar)	
3 G225.4	Beltrana Fargue da de mamar a un sapo. (Al hilo del sapo como familiar)	3.- No se hace referencia a Beltrana Fargue. Solo se dice que una mujer daba a un sapo leche de sus pechos. Esta información aparece junto a la de un brujo que decía dar a su sapo queso y leche. Por tanto se aporta más información. (Apartado II, al hablar sobre el sapo como demonio familiar).
4 G242 ²² G249.3	María de Iureteguía se quejaba a su tía, María Chipía, de que el demonio la hacía menguar para que cupiera por cualquier resquicio, en el vuelo hacia el conventículo. Su tía argumentaba que no era algo preocupante, pues después recuperaba su estatura normal. (Al afirmar que los brujos se cuelan por cualquier resquicio).	19.- No se precisa qué bruja es. Solo se dice que una bruja se queja al diablo porque una noche, yendo al aquelarre, la había hecho parecer pequeña. El diablo le explicó que al llegar al conventículo mostraría su tamaño habitual. (Apartado VI, sobre las metamorfosis).

20 Origin of witches. En cierto modo, se trabaja este motivo en el relato señalado, aunque no en referencia al origen propiamente de las brujas, sino del caso concreto que se está abordando en la relación.

21 El motivo G225 “Witch’s familiar spirit” se desglosa en varios, de los cuales nos interesan, además del ya citado G225.4, el G225.0.2 “Familiar is given to witch by devil when person becomes witch” y G225.0.3 “Familiar’s do work for witch”. En el relato en cuestión una bruja es castigada por no tratar a su sapo con la suficiente veneración, puesto que es su familiar y además realiza importantes trabajos para ella. En ese sentido, cuadra con los mencionados motivos.

22 “Witch flies through air”, ya que esta conversación se da durante el vuelo al aquelarre. Por otra parte, interesa el motivo G249.3, “Witch enters and leaves house by chimney”, porque el empequeñecimiento de las brujas tiene que ver con la necesidad de poder colarse por cualquier resquicio.

5 G275.7 ²³	Castigo a Ioana de Telechea por no ir al aquelarre en una noche de San Juan en que su marido fue elegido Rey de los Moros. Se la llevaron por la noche, la azotaron y maltrataron, echando sueño sobre su marido para que no fuera consciente de ello. (Al comentar que los brujos que faltan al aquelarre son escarmentados).	
6 G275.7 ²⁴	Ioanes de Echalar, verdugo, castigaba duramente a los niños que contaban su secreto, ²⁵ de modo que les provocaba terribles heridas, a veces el diablo les aplicaba un ungüento para que desaparecieran los cardenales. En otras ocasiones, se marchaban a casa incluso con las puntas de los espinos clavadas. (Al tratar el secreto de los brujos)	
7 G275.7 ²⁶ G271.2.4	María de Ioanto: los niños brujos confiesan ante sus padres, quienes, viendo además en los pequeños signos de maltrato, los conducen al vicario. Él para protegerlos los pone bajo su amparo, en la iglesia, para que duerman allí. Durante varias noches, los brujos no consiguen llevarse a los niños, pero en dos ocasiones, en que el cura no los bendice, los atrapan y castigan. Posteriormente, los infantes reconocen a dos de las brujas y las acusan, habrían terminado muertas si no se hubieran encerrado en casa. Una de ellas lo confesó. (Al hablar sobre el secreto de los brujos)	32.- Unos niños brujos se retiran de esta práctica y confiesan, pues si no acudían eran sacados de la cama y obligados a ir a los conventículos, así como castigados. Así que el cura los protege en noche de aquelarre. No se los llevan, aunque realizan destrozos. Al día siguiente, los atrapan y castigan. Después, los pequeños reconocen a una de las brujas por la calle y la acusan y maltratan, de modo que hasta cae enferma. (Apartado VI, sobre el poder de la religión).
8 G211 ²⁷ G275.12	Al hablar del mal que realizan durante el aquelarre, en figura de animales. ²⁸ Un molinero de Amayur golpea a María Presona en forma de animal cuando los brujos salen como diversas bestias a espantarlo. La bruja enferma durante días, y el molinero se desmaya del susto al llegar al molino.	24.- María de Presona y otros brujos, en forma de animales, salen una noche a invocar a un molinero. Este golpea a María en el brazo. Después invoca a Jesús y todos huyen. María pasa varios días en cama a causa de la agresión y el molinero enferma del susto. 18.- Como variante, María de Zozaya y otros brujos, en forma de gatos, espantan a un molinero. Tanto le asustan que este propina un garrotazo a María y le daña el brazo de manera que tiene que pasar varios días en cama, y nunca le vuelve a sanar del todo. (Apartado VI, al abordar las metamorfosis)

23 “Witch bound and beaten”. La bruja atada y golpeada puede cuadrar muy bien con este ejemplo, en ningún motivo se detalla la razón del castigo.

24 Lo mismo sucedería en este caso, puesto que Thompson no habla específicamente de brujos-niños.

25 Sobre otros ejemplos hallados en los archivos inquisitoriales, de esta misma temática, acerca de la presencia de niños, del conventículo, la necrofagia, el infanticidio, etc., que vamos a ver de aquí en adelante en las fichas aportadas de los relatos insertos, véase Reguera (2012).

26 Nuevamente, se da el castigo físico. A este motivo se añade, además, el G271.2.4 “Priestly exorcism for witch”, por la asistencia prestada por el sacerdote, que intenta proteger a los niños de los brujos.

27 “Witch in animal form”. En el caso del siguiente motivo, G275.12, se trata de “witch in the form of an animal is injured or killed as a result of the injury to the animal”. De algún modo, eso es lo que ocurre al ser herida la bruja en su forma de animal y padecer después ese mismo mal como persona cuando recupera su estado original.

28 Se indica la temática o sección al inicio de la síntesis cuando se pueden encontrar varios relatos en la misma, que aparecerán de forma consecutiva; dado que en el caso de Mongastón se sigue el mismo orden que presentan las narraciones en la relación.

<p>9 G211 G211.1 G211.1.7 G211.1.8 G211.2²⁹</p>	<p>Los brujos asustan otra noche a tres vecinos que regresaban a casa, de modo que estos, protegiéndose con sus espadas de los malignos gatos, perros y otros animales, llegan hasta una laguna. Allí los brujos no pasan adelante y se retiran. El miedo les dura varios días a estos tres hombres y les hace enfermar.</p>	<p>25.- Los brujos espantan a tres caminantes, para espantarlos. Ellos echan mano de sus espadas y amenazando a las bestias llegan hasta una laguna, que les sirve de protección. El susto les afecta durante varias jornadas. (Apartado VI, al abordar las metamorfosis)</p>
<p>10 G271.2.3³⁰</p>	<p>Al hablar sobre el poder del nombre de Jesús: María de Yriat y Ioanes de Goyburu explican que una noche, en el aquelarre, había una moza francesa, que bailando daba tales saltos y tocaba tan bien las castañuelas que María dijo “¡Jesús, qué es esto!” y todo desapareció. Después fue castigada.</p>	<p>31.- María de Iureteguía, estando en el aquelarre del prado de Beroscoberro, al ver bailar a una bruja francesa dijo “Jesús”, y todos huyeron por largo rato. Esto pasaba siempre que alguien, sin acordarse, mencionaba al hijo de Dios. (Apartado VI, al abordar el poder del nombre de Jesús)</p>
<p>11 G271.2.3</p>	<p>María de Yriat y Ioanes de Goyburu espantaron a dos hombres una noche, pero como ellos exclamaron “Jesús”, ya no pudieron continuar la persecución. Los hombres estuvieron enfermos mucho tiempo a causa de la impresión.</p>	<p>26.- Unos brujos trataron de espantar una noche a dos hombres que venían de guardar el ganado. Como los afectados se valieron del nombre de Jesús, los brujos huyeron. (Apartado VI, sobre el nombre de Jesús)</p>
<p>12 G271.2.3</p>	<p>Miguel de Goyburu explica que, visitando una noche otro aquelarre, ante tal multitud de brujos, Estevanía de Telechea, maravillada, nombró a Jesús y con gran ruido todo desapareció. Tuvieron que volverse a casa.</p>	<p>27.- Estevanía de Yriarte, viendo tanto aparato en el aquelarre de Pamplona, donde habían acudido esa noche los brujos de Zugarramurdi, dijo “Jesús” y todo desapareció. (Apartado VI, sobre el nombre de Jesús)</p>
<p>13 G271.2.3 G286³¹</p>	<p>Un marinero de Ezcaín pidió a María de Yzcaín³² que lo iniciara en la brujería (a cambio de un sayuelo). Después de untarlo, María lo condujo al aquelarre. Al llegar y ver al demonio tan feo, y que todos le besaban debajo de la cola, mencionó a Jesús. Todo desapareció y el marinero quedó a oscuras y solo. La bruja tuvo que volver a por él y llevarle a pie a casa.</p>	<p>28.- Un marinero de Ezcaín pidió a María de Ezcaín que lo iniciara en la brujería (a cambio de un sayuelo). Ella lo untó y lo condujo al aquelarre. El marinero, como vio tan feo al demonio, mentó a Jesús, de modo que todo desapareció y él quedó solo y asustado, aunque consiguió volver a casa. Así desapareció su deseo de ser brujo. (Apartado VI, sobre el nombre de Jesús)</p>
<p>14 G271.2.3 G283³³ G283.1</p>	<p>El demonio ordenó a los brujos ir al mar, a San Juan de Luz, a causar una tempestad para hundir seis barcos. El diablo los asistió con su bendición y pronunciando “aire, aire, aire”, levantando una gran tormenta. Los marineros, viéndose perdidos, invocaron a Jesús y levantaron la cruz, por lo que los brujos tuvieron que huir inmediatamente.</p>	<p>9.- Miguel de Goyburu, entre otros, es conducido por el diablo a San Juan de Luz, mar adentro, para dañar a los barcos. El demonio convoca una tempestad pronunciando “aire, aire, aire”. Los marineros evitan el mal al levantar la cruz de un rosario e invocar el nombre de Jesús. (Apartado V, los brujos practican el mal)</p>

29 En este relato, se dice que los brujos se transforman en perros, gatos y otros animales. De ahí que sea necesario hacer referencia a los motivos facilitados, que, por orden, son: “witch in animal form”, “witch in form of domestic beast”, “witch in form of cat”, “witch in form of dog”, “witch in form of wild beast”.

30 “Name of deity breaks witch’s spell”. Aquí podemos tomar el propio aquelarre como el hechizo al que se hace referencia.

31 “Initiation into the witchcraft”.

32 Realmente, este Yzcaín se refiere al pueblo en el que habita María, por lo que se trata de la misma denominación que Ezcaín, aunque aquí aparezcan con distinta forma.

33 “Witch have control over weather”. El motivo siguiente, G283.1 es “witch raises winds”.

15 G271.2.3 G242.7 ³⁴	Ioannes de Echalar, la primera noche de aquelarre en que lo llevaron por el aire a destruir los frutos y los panes, mencionó a Jesús, pues los otros brujos levantaron gran ruido. Todo desapareció entonces y él cayó a tierra, quedando a oscuras en el campo. Al escuchar cerca el sonido de la campana, se orientó para llegar a casa. Una vez allí, se desmayó y estuvo algún tiempo enfermo. A causa de este suceso lo castigaron y azotaron.	29.- Ioannes de Echalar, verdugo del aquelarre, salió en compañía de otros, volando, una noche de aquelarre para destruir los frutos y los panes. A causa del estrépito que armaba esta comitiva, Ioannes se espantó y mencionó a Jesús. Acto seguido, todos huyeron, dejándole caer al suelo. El tañer del reloj de Zugarramurdi lo orientó y así pudo llegar a casa, donde permaneció en cama unos días. (Apartado VI, sobre el nombre de Jesús)
16 G271.2.3	María de Echaleco fue conducida a un campo en el que había una cueva, por Graciana de Barrenechea. Esta última la dejó sola y se internó en la cueva, de donde emergió en compañía de Estevanía de Telechea, portando entra las dos al diablo en espantosa figura. María exclamó “Jesús” y todo desapareció y ella, reconociendo el paraje como el prado de Beroscoberro, volvió a pie a casa.	30.- Una bruja, viendo venir al demonio por los aires en medio de Graciana de Barrenechea y Estevanía de Telechea, por el espanto que le causaba, exclamó “Jesús” y se santiguó, de manera que los tres se esfumaron. (Apartado VI, sobre el nombre de Jesús)
17 G243.3 ³⁵	Relaciones carnales con el diablo tras la misa negra: María de Yriart (hija de la reina del aquelarre) mantuvo relaciones carnales muy dolorosas con el demonio durante su inicación y llegó a casa con la camisa ensangrentada. Se quejó de esto a su madre, quien le dijo que ella también pasó por eso.	35.- Llevando una bruja a su hija al aquelarre, esta se quejó tras tener relaciones con el demonio, y la madre la consolaba diciendo que lo llevase con paciencia, si esa era la voluntad de su señor, pues otras doncellas se tendrían por muy dichosas. (Apartado VII, conclusión brujería)
18 G243.3	Martín de Vizcar, alcalde de niños en el aquelarre, también sangró y sufrió dolor al ser conocido sométicamente por primera vez por el demonio. Al llegar a casa explicó a su mujer que se había herido en una pierna con el ramo de una mata.	
19 G243.3	María de Zozaya casi todas las noches tenía al demonio en su cama, como si fuera su marido, y detalla que siempre estaba muy frío.	
20	Sobre las réplicas: María de Zozaya cuenta que habiendo ido una noche al aquelarre, quedó en su lugar una réplica del demonio; de modo que al llamar una vecina a la puerta, fue él quien respondió por ella. Después la informó de todo.	6.- Estando el demonio en el lugar de María de Zozaya durante un aquelarre, vino una vecina a pedirle pan y el diablo respondió que no tenía. Cuando ella regresó, la puso al corriente de todo lo ocurrido durante su ausencia. (Apartado II, sobre las réplicas)
21	Marijuán cuenta que, estando el demonio en su lugar, fue una vecina con gran necesidad de huevos, pero su réplica respondió por la ventana que no tenía. Al regresar, el diablo se lo cuenta todo y ella le reprocha que no le diera huevos a la vecina, pues sí que había. También especifica que siempre que se marchaba al aquelarre el demonio la sacaba por la ventana y ella surcaba los aires sin ser vista por nadie. Luego le daba cuenta de quiénes la habían buscado.	5.- Una bruja expone que, estando una noche el conventículo y quedando el demonio en su lugar, una vecina había ido a pedir huevos con gran necesidad, y el diablo, con la voz de la dueña de la casa, la había despedido diciendo que no tenía. Cuando la mujer regresó el demonio la informó, y ella mostró gran pesar porque la vecina era su amiga. (Apartado II, sobre las réplicas)

34 “Person flying with witches makes mistake and falls”. Aunque se trate de un brujo, y no de una persona ajena que vuela junto a las brujas o brujos, éste es un motivo presente en este relato.

35 “Witches have sexual intercourse with devil or his minions”.

22 G262.2 ³⁶	Sobre sacrilegios y ofrendas al demonio: Miguel de Goyburu confiesa que algunas veces él y las brujas más ancianas hacían una ofrenda muy agradable al demonio, por medio del desenterramiento de cadáveres y descuartizamiento de los mismos (en concreto gustan de los huesecillos y ternillas de las narices y los menudillos de los pies, y los sesos hediondos) para llevar algunas partes a su señor. ³⁷	7.- Miguel de Goyburu explica en qué consiste la ofrenda que le realizan en ocasiones al diablo, como sesos y huesos extraídos de cadáveres desenterrados. Para esto, llevan como hacha el brazo izquierdo de un niño muerto sin bautismo. (IV, sobre el ofertorio)
23	Conectando con el ejemplo anterior, Ioannes de Echalar explica que la antorcha que se porta en esas profanaciones es el brazo izquierdo de un niño muerto sin bautizar. (Se presenta este ejemplo de modo independiente, a diferencia de la relación burgalesa)	
24 G262 ³⁸ G263.4	Maleficios de los brujos: Graciana de Barrenechea, reina del aquelarre, se vengó de Marijuán de Odiá, pues esta le había cobrado celos. Graciana la delató ante el demonio, quien la asistió en el asesinato de Marijuán usando polvos envueltos en un pellejo de sapo. Esta bruja enfermó y en tres días falleció. (Se dan bastantes más detalles que en Fonseca)	10.- Graciana, por celos, pide ayuda al demonio para vengarse de Marijuán de Odiã. Consiguen asesinarla usando unos polvos envueltos en el pellejo de un sapo.
25 G262 G262.1.2 ³⁹ G262.1.3	Miguel de Goyburu chupó por el sieso y la natura a un sobrino suyo hasta que lo mató.	11.- (El folio está dañado, pero se puede llegar a reconstruir que) Miguel de Goyburu mató al hijo de su hermana. (Apartado V, los brujos practican el mal)

36 “Witch eats person’s entrails”. Este es el motivo que más se acerca al presente en este ejemplo, pues no facilita Thompson ninguno relativo al desenterramiento, pero consumir entrañas de cadáveres puede significar también, como no podría ser de otro modo, la profanación de los mismos.

37 Este motivo se resalta también en el tratado de Pierre de Lancre: *Tableau de l’inconstance des mauvais anges et démons où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie* (1612). Véase en la base de datos *Ars Magica*, a nuestro cargo, la entrada 26 de las fichas dedicadas a esta obra de De Lancre (http://parnaseo4.uv.es/fmi/iwp/cgi?-db=ArsMagica_Server_r&-loadframes). Podríamos considerar que la producción de este juez, que se dedicó a la caza de brujas y que tanto influyó en la persecución que tuvo lugar desde 1609 en el Labourd (Duché-Gavet 2012), tuvo algún tipo de repercusión en los escritos que nos ocupan. Esto no es así, fueron sus actos los que, de algún modo, propiciaron los hechos que desembocaron en el Auto de Fe de Logroño de 1610 (Azurmendi 2013: 119-131). El tratado que hemos mencionado de Pierre de Lancre resume muy bien su concepción sobre la brujería y las acciones que llevó a cabo, pero no vio la luz hasta 1612 (su obra editada en 1607 es *Tableau de l’inconstance et instabilité de toute chose, où il est montré qu’en Dieu seul gît la vraie confiance, à laquelle l’homme sage doit viser* y no incluye los contenidos que verán la luz en 1612), lo cual le permitió incluir en el Discurso III del Libro V detalladas referencias al Auto de 1610. Probablemente, lo determinante, a la hora de analizar las confluencias entre el *Tableau* y lo leído públicamente y recogido por las dos relaciones, sea considerar que a este lado de los Pirineos llegaron noticias de los procesos liderados por De Lancre y, por tanto, de las acusaciones y las narraciones vertidas sobre las mismas. De ahí que existan similitudes entre los ejemplos presentados por el juez y los recogidos por los dos opúsculos españoles.

38 “Murderous witch”. G263.4 “Witch causes sickness”.

39 “Witch sucks blood from woman’s or childs breasts”. El motivo siguiente, G262.1.3, es “witches suck blood from the navel of child without anyone knowing it”. Estos dos motivos concretan el general G262.1 “witch sucks blood”.

26 G262 G262.1.2 G262.1.3	María de Yriart chupó y ahogó a 9 criaturas. También mató a 3 hombres y 1 mujer con polvos y ponzoñas. Refirió, según el documento, los nombres de todos ellos, sus sufrimientos y los motivos de su venganza (no se proporcionan)	12.- María de Yriart mató a 9 criaturas, 3 hombres y 1 mujer, detallando sus datos y el motivo de la venganza (no se aportan). (Apartado V, los brujos practican el mal)
27 G262	Estevanía de Yriart y Graciana de Barrenechea se atribuyen multitud de muertes (que no se declaran en sus sentencias).	13.- Estevanía de Yriarte y Graciana de Barrenechea se atribuyen muchas muertes (que no se delatan en sus sentencias). (Apartado V, los brujos practican el mal)
28 G262 G263.4	Estevanía de Telechea mató a una nieta suya echando polvos a unas migas, por haberle ensucidado el delantal, y a un niño del pueblo que la insultó, causándole una enfermedad, tras aplicarle ungüentos ponzoñosos.	14.- Estevanía de Telechea mató a una nieta suya echando polvos a unas migas, por haberle ensucidado el delantal, y a un niño del pueblo que la insultó, causándole una enfermedad, tras aplicarle ungüentos ponzoñosos. (Apartado V, los brujos practican el mal)
29 G262 G263.4	María de Presona y María Ioanto, hermanas, impulsadas por el diablo a practicar el mal, asesinaron a sus respectivos hijos (de 8 a 9 años), un niño y una niña, echando polvos en su sopa. Así contentaron al demonio.	15.- No se leen los nombres de las implicadas (presuponemos que son los mismos que en el panfleto de Mongastón). Se dice que terminan con la vida de sus hijos, uno tiene nueve años (es lo único que se lee). Envenenan su comida y a los pocos días mueren. También maltrataron a otros niños. (Apartado V, los brujos practican el mal)
30 G262 G263.4	Miguel de Goyburu y María de Zozaya refirieron que envenenaban manzanas, peras, nueces... y se las daban a quienes querían dañar. Así enfermaban.	16.- Se explica la técnica del envenenamiento de frutas y se concluye que María de Zozaya, de esta manera, mató a muchas personas. (Apartado V, los brujos practican el mal)
31 G262.2	A Graciana de Barrenechea le pertenecían las sobras del aquelarre, que consumía en casa con sus parientes; de este modo comían personas descuartizadas.	
32 G262.2	Ioannes de Goyburu se comió a su propio hijo porque se reunía en su casa con otros brujos, desenterraban muertos y los devoraban.	
33 G263.4	María de Yriart fue instada por el demonio a beber agua ponzoñosa, pero ella se negó, sabiendo que podía morir.	
34 G262 G263.4	María de Zozaya, para vengarse de un hombre, le echó una gota de veneno a un huevo asado y se lo dio a comer. Este sufrió hasta que murió.	
35 G211.2.7 40	María de Zozaya refiere la historia de la liebre y el clérigo cazador. Ella podía transformarse en animal, y cuando veía que el clérigo de la aldea marchaba a cazar, se transformaba en liebre para burlarlo; así agotaba a sus perros, que se cansaban de perseguirle y, finalmente, el religioso regresaba a casa sin presa alguna. ⁴¹	21.- El vicario iba a cazar liebres con sus galgos. Al verlo pasar por delante de su puerta, María se untaba, y en forma de liebre lo burlaba. Pese a tener 80 años con su agilidad agotaba a los perros. Luego retomaba su forma y los veía regresar nuevamente desde su puerta. Se mofaba preguntando, además, si el vicario traía muchas liebres. (Apartado VI, sobre metamorfosis)

40 “Witch in form of hare”.

41 Azurmendi (2013: 138) explica que este es el relato indoeuropeo del cura cazador, muy conocido entre los aldeanos.

G275.5 ⁴² G277		1.- Ioannes de Echalar fue marcado por el diablo, como todos los brujos, pero la sangre que le sacó en ese acto el demonio se la dio a beber al brujo; no la guardó como solía hacer. Por ello, podría explicarse que Ioannes finalmente confesara contra su amo y sus compañeros de secta. (Apartado II, sobre la marca diabólica)
G243.3		2.- Cuando el mismo Ioannes encontró al diablo con una prima suya retozando, los sacudió a ambos con un palo. Tuvieron que desaparecer para huir de él. (Apartado II, al hilo del relato anterior)
G243.3		4.- Ioannes de Goyburu, tamborilero del aquelarre, aprendió a tañer milagrosamente. Él tocaba el tamboril mientras su mujer, Graciana de Barrenechea (reina del aquelarre), se relacionaba carnalmente con el demonio. (Apartado II, sobre las orgías)
G249.3		17.- Varias brujas confesaron que entraban por ventanas no mayores que un palmo, por resquicios y humeros, para practicar el mal y chupar a los niños. (Apartado V, sobre al mal que practican)
G211		20.- María de Zozaya contó que el demonio la favorecía dándole cuando ella quisiera forma de animal. (VI, sobre metamorfosis)
G211 G269.11 43		22.- María de Zozaya y otra bruja, en diversas formas, molestaron a un campesino, lo molieron a palos y azotes, por el disgusto que había dado a una de ellas. Después, por un roto de los calzones, lo untaron con ponzoña y quedó tullido para siempre. (Apartado VI, sobre metamorfosis)
G210.0.1 44 G249.8		23.- Algunos brujos confiesan que el demonio los llevaba sin ser vistos, por ejemplo a las casas de otros vecinos. Los ocultaba con una nube y hasta podían cantar y bailar, que los dueños de las viviendas no se daban cuenta. (VI, sobre metamorfosis)
G271.2.4		33.- Parte final del relato de María de Iureteguía. Se corresponde con el relato 1 de Mongastón, aunque aquí se presenta de forma independiente y con variantes. Cuando van los brujos a por María, para conducirla al aquelarre, también está el cura del lugar guardándola, con agua bendita, sobrepelliz y estola. El religioso, de este modo, hizo huir a los brujos, aunque no se fueron sin antes realizar destrozos en el huerto y arrancar el rodezno del molino y ponerlo en el tejado. (Apartado VI, sobre el poder de la religión)

42 “Witch forced to divulge her secret powers”. El siguiente motivo, G277, es “Testing of witches”. Escogemos estos dos motivos por poderse relacionar directamente con los procesos y, por tanto, con las acusaciones, las confesiones y los testimonios aportados.

43 “Witch causes deformity”.

G275.5 G277		34.- María de Zozaya, estando presa por orden del inquisidor Valle Alvarado, fue visitada por el demonio, que la instó a negar en su confesión y a no delatar a otras. Ella no aceptó, pues quería decir la verdad y salir así de su tiranía y engaños. Así que el demonio la quiso ahogar, pero, favorecida por Dios, lo hizo huir, el diablo desapareció con un estallido. (Apartado VII, conclusión brujería)
G275.5 G277		36.- Ioannes de Echalar, estando preso, decía que había tantos brujos porque los sacerdotes los bautizaban en mal estado, pues vivían deshonestamente. (Apartado VII, conclusión brujería)

final, aunque merece la pena respetar la autonomía de la narración que sirve como cierre, pues más que presentarse en referencia a las transformaciones, se ofrece como ejemplo de la maldad de esta bruja y de cómo era capaz de burlar al clérigo. Más fácilmente relacionables son el descuartizamiento de cadáveres y los preparados ponzoñosos y la profanación, y también este primero con los venenos. De hecho, veremos seguidamente que Fonseca aúna venenos, maleficios e infanticidio.

En el panfleto editado por Varesio son once los núcleos en torno a los cuales se pueden organizar los testimonios: la marca diabólica (1, 2); sapos (3); relaciones con el diablo (4, 35); réplica (5, 6); ofertorio (7); hostia consagrada: María de Iureteguía y el descubrimiento de la secta (8); venenos, maleficios e infanticidio (9-17); metamorfosis (18-22); transporte y ocultamiento (23); poder de la religión (24-33); sobre el proceso / acusados (34, 36).

Estos núcleos son prácticamente los mismos en las dos piezas, aunque no el número y ni siquiera los propios relatos encuadrables en cada uno de dichos ejes. Veamos, a continuación, cuáles son las narraciones que no coinciden en estas relaciones.

4. LOS RELATOS NO COINCIDENTES DE LAS DOS RELACIONES

De los treinta y cinco ejemplos presentes en Mongastón, solo veinticinco son coincidentes con los facilitados por Fonseca. Hay, por tanto, diez ejemplos que solo ofrece la primera relación y que no están incluidos en la segunda: 2, 5, 6, 18, 19, 23, 31, 32, 33, 34. Por otra parte, hay otros diez relatos que solo son facilitados por el opúsculo editado por Varesio: 1, 2, 4, 17, 20, 22, 23, 33, 34, 36. Detengámonos más pormenorizadamente en estos relatos no coincidentes.

En el opúsculo de Juan de Mongastón, el ejemplo 2 es original y tiene que ver con los castigos aplicados a los brujos por contravenir alguna regla de la secta, pues María de Iureteguía es castigada por dar con un pie a un sapo, lo cual supone una ofensa porque tal anfibio es un demonio familiar de gran importancia. Del

mismo modo funciona el relato 5, sobre el castigo impuesto a Ioana de Telechea por no acudir al aquelarre, aunque su ausencia estaba justificada por cuestiones familiares y de festividades del pueblo. También sigue la misma línea el ejemplo 6, en el que se explica que Ioanes de Echalar, verdugo, escarmentaba a los niños-brujos que desvelaban el secreto de sus actividades, dejándolos maltrechos. Estas tres historias presentan un hilo común y se centran en el rigor con el que hay que seguir las normas de esta “sociedad secreta”, pues el más mínimo desvío supone una severa punición.

Los dos siguientes ejemplos que no aparecen en el panfleto publicado por Varesio, pero sí en el editado en Logroño, giran en torno al trato carnal con el demonio. El relato 18 se centra en Martín de Vizcar, alcalde de niños, y el sufrimiento que padeció cuando fue conocido sométicamente por su amo. El 19 se detiene en la familiaridad de María de Zozaya con el diablo, que cohabitaba con ella por las noches como si fuera su marido y de él destaca que estaba siempre muy frío. No parece, por tanto, que el contacto con el señor de los brujos sea muy placentero, pero aun así la relación carnal con el demonio es uno de los elementos centrales de la brujería que se presenta en estos documentos.

El testimonio 23 no es único del panfleto logroñés, pues está presente en Fonseca, pero fusionado con otro testimonio, sin la relativa autonomía que presenta en el texto de Mongastón, lo cual permite tratarlo de forma independiente y se le da mayor visibilidad y relevancia a la cuestión más sobrecogedora y espeluznante del descuartizamiento de cadáveres. De hecho, los ejemplos 31 y 32 tratan esta temática y solo aparecen en la relación logroñesa. En el primero Graciana de Barrenechea y sus allegados consumen las sobras del aquelarre y, por tanto, degustan deshechos de finados; y en el segundo Ioannes de Goyburu dice haberse comido a su propio hijo, pues junto a otros brujos desenterraba y devoraba cadáveres. Estas historias enlazan con el hecho de que ciertos miembros de fallecidos se utilizaban para confeccionar las ponzoñas usadas para asesinar y causar otros daños. Al hilo de esto, se introduce el último de los relatos solo presentes en Mongastón, el 33, sobre cómo María de Yriart fue invitada por el demonio a tomar veneno, pero ella rehusó sabiendo los efectos que producía. Esta última anécdota deja claro que el diablo no se compromete ni siquiera con los que le sirven, pues no aprecia la vida de los brujos o brujas y no duda en ponerla en peligro.

Estos ejemplos muestran en qué núcleos o ejes se detiene más Mongastón, frente a Fonseca, dado que destacan los testimonios sobre castigos físicos, relaciones sexuales con el diablo y la profanación de tumbas, el descuartizamiento de cadáveres y la necrofagia. Todos estos actos aberrantes se materializan en historias que contribuyen a dotar de un especial carácter la relación editada en Logroño, frente a la burgalesa, como veremos seguidamente.

A continuación, nos detendremos en los relatos que presenta Fonseca y que son originales de esta pieza. Los ejemplos 1 y 2 resultan novedosos; ambos están

relacionados y se centran en las consecuencias que pudo tener el hecho de que cuando el diablo imprimió la marca diabólica en Ioannes de Echalar no conservó la sangre que le fue extraída, sino que se la dio a beber. De ahí que este brujo estuviera menos sujeto a la voluntad de su señor, por lo cual confesaría una vez apresado e interrogado por la Inquisición. De la misma manera, esta situación condujo a Ioannes a no dudar en apalea a una prima suya y al diablo, al descubrirlos manteniendo relaciones carnales. De este se deduce que ciertos pequeños detalles como este podrían marcar la diferencia entre los brujos más serviles y los menos dependientes de la secta.

El testimonio 4 enlaza, de alguna manera, con el anterior al detenerse en el trato sexual de las brujas con el demonio. Ioannes de Goyburu, el tamborilero, aprendió a tocar casi por arte de magia y debía hacerlo mientras su esposa, la reina del aquelarre, retozaba con Satán. Parece que los brujos no solo han de permitir que sus mujeres mantengan relaciones con el diablo, sino que también, por lo que se plasma en los dos panfletos, han de dejarse sodomizar por Lucifer.

El ejemplo 17 ya no tiene que ver con este hecho, sino con la facilidad que brujos o brujas poseen, por intervención diabólica, para entrar en cualquier parte, colarse por cualquier resquicio y practicar todo el mal que esté en su mano. Así se corrobora el peligro que supone que esta sociedad exista.

En torno a la metamorfosis giran las historias 20, 22 y 23, conectadas de algún modo también con el relato anterior, pues en la primera de ellas se explica que María de Zozaya era transformada por su amo en cualquier bestia que ella quisiera, lo cual, cómo no, le permitiría poder moverse y ocultarse a los ojos de los vecinos, para poder hacerles daño en cualquier momento. Esto es lo que se puede apreciar en el ejemplo 22, en el que María de Zozaya y otra bruja asustan y maltratan a un campesino, dejándolo incluso tullido tras la aplicación de un ungüento ponzoñoso sobre su piel. Por último, en el testimonio 23, vuelve a darse cuenta de cómo el diablo puede transportar a los brujos e introducirlos en el interior de cualquier vivienda sin que sean vistos ni oídos por nadie. Esto les proporciona total inmunidad a la hora de perpetrar sus fechorías.

La anécdota 33 no es novedosa de esta relación, pues se trata del final de la historia de María de Iureteguía, que aparecía como relato inaugural en el panfleto de Mongastón. Sin embargo, aquí se presenta con ciertas variantes de interés, porque se añaden elementos que, cuando en el mismo opúsculo redactado por Fonseca aparecía este relato por primera vez de forma completa, no se habían detallado. Por tanto, esta noticia sobre cómo se descubre la secta en Zugarramurdi ya se había facilitado con anterioridad, pero en esta ocasión se retoma en su parte final y se completa y matiza, para tratar el hecho de que las brujas no pueden ver la hostia consagrada.

Por último, los ejemplos 34 y 36 se hallan relacionados con el propio proceso, durante el cual María de Zozaya recibió la visita del demonio, que quería coaccionarla

para que no confesara, e intentó asfixiarla; y Ioannes de Echarlar echó la culpa de la existencia de tantos brujos a los sacerdotes que los habían bautizado, pues no lo habían hecho correctamente, por llevar vidas deshonestas. En el opúsculo logroñés no se hace referencia de forma tan directa al proceso en sí o la vida de los procesados en las cárceles o durante los interrogatorios, y eso sí está más presente y resulta más palpable en el texto burgalés.

Estos relatos que hemos repasado se agrupan en torno a ejes como: la marca diabólica, las relaciones carnales con el diablo (aunque sin detalles escabrosos), la capacidad del demonio y, por tanto, de los brujos para practicar el mal sin ser vistos o descubiertos; la incapacidad de ver la hostia consagrada por parte de los brujos; y cuestiones sobre los procesados.

Como conclusión a esta comparación, podemos decir que Mongastón apuesta por el sensacionalismo, haciendo hincapié, sobre todo, en los descuartizamientos de cadáveres y la necrofagia. Igualmente, focaliza en el castigo que sufren los brujos y los niños pertenecientes a la secta, de carácter físico, que les deja maltrechos, evidenciando la violencia que es connatural a este grupo de adoradores de Satán y los propios diablos. De la misma manera, se profundiza en el trato carnal con el demonio, nada placentero, pero aun así frecuente. Fonseca resulta más comedido, ya que apuesta por las metamorfosis, las relaciones sexuales (de manera menos explícita), la facilidad que tienen las brujas para causar el mal y algunas cuestiones de interés que posibilitan que el lector abandone el terreno de la ficción que establecen estos relatos y recuerde que se refieren a un proceso con unos acusados, algunos reconciliados y otros ejecutados. Esto último sería lo más llamativo e interesante que aporta la relación burgalesa frente a la logroñesa, en lo que a los testimonios se refiere.

Será necesario, sin embargo, para poder determinar de manera más afinada las grandes disimilitudes entre los dos panfletos, conocer la organización de los ejemplos dentro de su esquema general.

5. LA DISPOSICIÓN DE LOS EJEMPLOS EN LOS DOS PANFLETOS

Veamos a continuación cómo están distribuidos estos relatos a lo largo de los opúsculos, observando el grado dispersión o concentración de estas confesiones, y también el orden en que son presentadas, pues también esto resulta crucial de cara al objetivo que la relación pretende conseguir. En la estructura presentada de cada una de las dos relaciones, en el primer apartado, se podía encontrar la organización de los ejemplos en los textos correspondientes.

Como ya hemos señalado anteriormente, la relación de Mongastón es bastante más breve que la de Fonseca. Por ello, existe una descompensación ya de inicio en cuanto a la extensión que va a repercutir en la disposición de los ejemplos. A pesar

de ello, existen notables diferencias en la presentación de relatos que no dependen únicamente del factor longitudinal del texto. Comenzaremos nuestra revisión por el opúsculo logroñés.

El esquema se halla dividido en dos grandes puntos, el primero dedicado al Auto de Fe y el segundo centrado en la secta de los brujos. En este segundo apartado aparecen doce subpuntos, y a su vez algunos de ellos presentan varios elementos distinguibles en su contenido. Los testimonios se presentan en los puntos 2.2 (1), 2.3 (2), 2.4 (3) y en 2.5: 2.5.1 (4), 2.5.3 (5), 2.5.4 (6-7), 2.5.7 (8-9), 2.5.8 (10-16), 2.5.9 (dividido en varios puntos: relatos 17-18 en guion 10 y 19 en guion 11); 2.6 (20-21), 2.7 (22-23), 2.8 (24 en 2.8.2), 2.10 (25-30), 2.11 (31-34), 2.12 (35).

Los ejemplos están diseminados a lo largo de todo el panfleto, aunque exista una mayor concentración en algunos apartados concretos. En el punto más desarrollado, 2.5, dedicado al aquelarre, hay algún item que no presenta testimonios, como los relativos al baile o las prácticas malignas; el punto dedicado a los conventículos especiales tampoco ofrece relatos al hablar de la adoración o la confesión, y en la misa negra solo se facilitan un par de narraciones en referencia a las relaciones sexuales con el demonio. En las siguientes secciones, solo la 2.9 carece de anécdotas. Existe, por tanto, una gran compensación en este sentido. Más interesante resulta determinar cuándo se da una mayor concentración de relatos en torno a un tema. Dos ejemplos aparecen sobre el secreto de la brujería, las metamorfosis, las relaciones sexuales con el demonio, la réplica y la profanación. Más énfasis todavía se hace en el poder del nombre de Jesús, pues se ofrecen siete relatos en el punto 2.5.8; el vampirismo y el infanticidio: seis narraciones en el punto 2.10; y en el descuartizamiento de cadáveres y necrofagia, con cuatro testimonios en el punto 2.11. Teniendo en cuenta que la relación finaliza en 2.12, los relatos sobre vampirismo e infanticidio, y aquellos acerca de la profanación, desmembramiento y necrofagia marcan el cierre del panfleto, que solo añade como colofón el cuento sobre la transformación en liebre de María de Zozaya.

El efecto provocado por la lectura de este texto es de impacto, sobre todo porque no se concluye el opúsculo de modo tranquilizador, sino todo lo contrario. Trata de impactar al lector y dejar en su recuerdo todo lo relativo al peligro que supone la brujería para la integridad física y moral de todos cuantos pueden convertirse en integrantes de tal secta o en víctimas de la misma. Asimismo se hiere la sensibilidad de quien lee, al detallar cómo brujos y brujas desentierran cadáveres, los descuartizan e ingieren. El horror es la clave de esta pieza, al menos en sus secciones finales.

La relación redactada por Fonseca y editada por Varesio, como adelantábamos, es bastante más extensa, pues cuenta con 8 apartados, bien marcados con epígrafes (a diferencia del panfleto logroñés); a su vez, cada sección cuenta con varios subpuntos, no señalados, pero que se pueden detectar en la lectura. A partir del segundo punto, Fonseca se dedica a profundizar en la brujería, presentando primero una introducción en la línea de la tratadística. Hasta 2.13 (1-2) no se ofrece ningún ejemplo, cuando

Mongastón comienza mucho antes, prácticamente desde el principio, a desgranar los testimonios. Y se continúa en 2.14 (3). Ya en el tercer apartado, acerca del aquelarre, hemos de esperar a 3.6 (4) y 3.10 (5-6). El cuarto punto, sobre conventículos extraordinarios, facilita relatos en 4.6 (7) y 4.10 (8, sobre María de Iureteguía). En quinto lugar, se detiene Fonseca en las ponzoñas y prácticas malignas, y de un total de once elementos, solo se insertan anécdotas en 5.5 y destaca una mayor concentración, pues hemos arribado ya al tema del asesinato (sobre todo infanticidio) y vampirismo (9-17); en este sentido coinciden los dos opúsculos, al menos en el hecho de agrupar gran cantidad de narraciones en torno a este motivo. Sin embargo, el texto burgalés no lo hace para concluir, sino bastante antes, en un bloque todavía central. En sexto lugar, se ahonda en las metamorfosis y se diseminan ejemplos en 6.1 (18-22), 6.2 (23), 6.5 (24-33). Por tanto, la sexta sección aúna gran cantidad de testimonios y lo hace cuando ya se aproxima la relación paulatinamente a su cierre, resaltando así los relatos sobre el poder del nombre de Jesús y, por tanto, la posibilidad de vencer al mal. En séptimo lugar, solo resta hablar de algunas otras cosas particulares, con solo tres anécdotas más en 7.1 (34-35) y 7.6 (36), sobre cuestiones relativas a los presos. El octavo punto retoma el resto de acusaciones, al margen de la brujería, por lo que con el punto séptimo se concluye todo lo referente a la secta y, en consecuencia, lo que nos interesa.

Como se ha podido observar, los aspectos más espeluznantes de esta “sociedad diabólica” se tratan en secciones centrales, para dar paso, al final, a cuestiones que dan la seguridad al lector de que puede estar protegido frente a todos los crímenes que aquí se detallan, solo nombrando a Jesús se puede conseguir la protección necesaria. De la misma manera, en el último apartado relativo a esta temática se incide en cómo los acusados se rebelan contra su amo para confesar y volver al recto camino, aunque también se tratan otros temas, tales como el porqué de tantos casos de brujería.

La descompensación en la presentación de relatos, dada la longitud del texto burgalés, el hecho de que aparezcan de manera mucho más discontinua en comparación con el opúsculo logroñés; la agrupación de las narraciones relativas a los crímenes más sobrecogedores lejos todavía de la culminación del panfleto, y la exposición de los testimonios sobre el poder de la religión frente a lo demoníaco cerca ya del cierre, aportan a esta pieza un sentido diferente a la de Mongastón. Este último es mucho más sensacionalista y no se detiene en cuestiones teológicas y morales, como sí hace Fonseca, que toma mucho más en serio todo lo manifestado en el Auto de Fe de Logroño de 1610.

Y no olvidemos que en la relación logroñesa están presentes una serie de ejemplos ausentes en la burgalesa, de entre los cuales destacan, precisamente, aquellos conectados con el desentarramiento de cadáveres y la necrofagia (lo cual resulta mucho más sobrecogedor). En cambio, en el caso de Fonseca, es necesario resaltar las narraciones que demuestran que los brujos pueden vencer al diablo (sucede en aquellas sobre la marca diabólica o sobre los acusados en la sección

final) y sobre las metamorfosis, cuestión que parece llamar bastante la atención del redactor. Así, el texto editado por Varesio muestra un marcado compromiso con la labor de los inquisidores e intenta que el lector comprenda y justifique lo acaecido en el auto. Mongastón parece que, simplemente, aprovecha lo que puede convertirse en un éxito de ventas.

6. CONCLUSIONES

Los relatos insertos en estas dos relaciones que hemos presentado y cotejado⁴⁵ nos permiten llegar a conclusiones no solo sobre las similitudes y diferencias entre los opúsculos comparados, cuestión en la que se ha profundizado. Son mucho más que un material para ser diseccionado y examinado, dado que plasman la invención de las personas implicadas para intentar salvar la vida. Como Henningsen expone: “[...] sacasen los brujos la inspiración de donde la sacasen, y aunque seguramente todo era mentira de cabo a rabo, hay que reconocer que la construcción levantada por los inquisidores sobre la base de las confesiones fue impresionante. En Zugarramurdi se había dejado al descubierto una secta de brujos con toda su crueldad” (1980: 100). Y añade: “El parecido entre las descripciones de los ritos de la secta se debería a una base común de conocimientos, procedentes de la tradición local de creencias y cuentos populares, o, simplemente, de rumores que circularon por el pueblo con anterioridad al arresto de las cuatro primeras mujeres” (1980: 119).

Esto nos lleva a un campo de estudio apasionante, que permite conectar filología y antropología, filología e historia, en relación con la brujería: la confesión como narración, con una muy posible base no solo en el rumor, sino también (y he aquí lo más interesante) en el cuento popular, tal y como ya han señalado en otros países Frances E. Dolan (1994, 1995), Robert Rowland (1998), Alison Rowlands (1998, 2003), Marion Gibson (1999), Stuart Clark (2001), Peter Rushton (2001), Malcolm Gaskill (2001), Diane Purkiss (2001) y David Gentilcore (2002). De este modo, los documentos no propiamente literarios pueden ofrecer materia prima para el estudioso de la literatura (en relación con el folclore sobre todo),⁴⁶ que hallará relatos ficcionales con respecto a los cuales resulta crucial abordar el proceso

45 Para más información sobre estos ejemplos y sobre otros presentes en ciertos tratados, véase la base de datos especializada *Ars Magica*, en el servidor Parnaseo, de la Universitat de València, a mi cargo: <http://parnaseo.uv.es/ArsMagica/ArsMagica.html> Esta herramienta permite buscar atendiendo a distintas opciones y presenta, en el caso de los panfletos estudiados, los relatos de forma ordenada, tal y como los hemos presentado, a modo de catálogo. Un trabajo similar se ha realizado con el *Malleus Maleficarum* de Sprenger y Kramer o *Tratado de brujería vasca (Tableau de l'inconstance...)* de Pierre de Lancre.

46 Y en conexión con el uso de esa tradición para construir sobre ella relatos nuevos, que participaban de los libresco y erudito, a partir de lo que el reo había escuchado y escuchaba en los sermones, en el discurso y preguntas de los propios inquisidores, etc., pues predicadores e inquisidores habían bebido de fuentes escritas materializadas en diversos tratados sobre estas cuestiones.

y circunstancias de producción, y también el sustrato tradicional (Lara Alberola, 2015 y 2017). Tenemos en estas confesiones unos discursos (sobre la brujería) que actúan como el discurso literario, en la medida en la que se crea una nueva realidad mediante la palabra. Cuando ese discurso se construye, además, como un relato, la semejanza con la literatura se acentúa, pues se recurre a elementos narratológicos coincidentes con los literarios. En cuanto a la función estética, imprescindible para poder hablar de texto literario, en estas narraciones puede darse a la vez la lectura estética y epistémica, dependería del contexto.⁴⁷

Nos encontramos ante una línea de investigación que puede resultar muy fructífera y que, sin duda, contribuirá a completar, por una parte, el estudio de las letras áureas en general, y, por otra parte, a avanzar en la indagación sobre la magia en la literatura.

Los panfletos abordados son una muestra de cuán importantes pueden resultar los ejemplos a la hora de determinar el sentido e intencionalidad de un texto de estas características, pero también pueden suponer un punto de partida para seguir ahondando en relaciones y tratados si deseamos conocer en toda su complejidad y diversidad los relatos que circularon en los Siglos de Oro.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Eduardo (1999 [1811]). Prólogo. Fernández de Moratín, Leandro, *Quema de brujas en Logroño*. Valencia: La Máscara, p. 9-25.
- Azurmendi, Mikel (2012). *Las maléficas*. San Sebastián: Hiria.
- Azurmendi, Mikel (2013). *Las brujas de Zugarramurdi: La historia del aquelarre y de la Inquisición*. Córdoba: Almuzara.
- Bravo Vega, Julián (1992). Imprenta e impresores en La Rioja durante los siglos XVI y XVII: la imprenta de Juan de Mongastón Fox. *Berceo*, n. 122, p. 53-59.
- Cacheda Barreiro, Rosa M. (2002). Mecenas, impresores y artistas. Su papel en la edición de los libros en la segunda mitad del siglo XVI. *Espacio, tiempo y forma*, serie VII, Hª del Arte, n. 15, p. 117-126.
- Clark, Stuart (2001). Introduction. En: Stuart Clark (ed.). *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology en Meaning in Early Modern Culture*. London: McMillan, p. 1-18.
- Caro Baroja, Julio (1995 [1966]). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza.
- Del Álamo, Mateo (1941). La imprenta en Lerma (1618-1619)". *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Burgos*, n. 76, 3er trim., p. 588-594.

47 Agradezco al doctor Alberto Montaner las aportaciones que me ayudaron a clarificar mi visión sobre este tema.

- Dolan, Frances E. (1994). *Dangerous familiars*. New York: Cornell University Press.
- Dolan, Frances E. (1995). *Ridiculous Fictions: Making Distinctions in the Discourses of Witchcraft*. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, n. 7.2, p. 82-110.
- Duché-Gavet, Verónica (2012). “Les sorcières de Pierre de Lancre”. *RIEV (Revista del Instituto de Estudios Vascos)*, 9, p. 140-156.
- Fernández Valladares, Mercedes (2012). Biblioiconografía y literatura popular impresa: la ilustración de los pliegos sueltos burgaleses (o de *babuines* y estampas celestinescas). *eHumanista* [en línea], 21, p. 87-131. Disponible en: http://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume21/4%20eHumanista21.fernandez.pdf [Consulta: 20 de abril de 2016].
- Fonseca, Luis de (1611). *Relación summaria del auto de la fe que los Señores Doctor Alonso Bezerra Holguin, del Ábito de Alcantara, Licenciado Ioan de Valle Alvarado, Licenciado Alonso de Salazar Frías, Inquisidores Apostólicos en el Reyno de Navarra y su dstricto, celebraron en la Ciudad de Logroño, en siete y ocho días del mes de Noviembre, de mil y seyscientos y diez años*. Juan Bautista Varesio: Burgos.
- Gaskill, Malcolm (2001). Witches and Witnesses in Old and New England. En: Stuart Clark (ed.). *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. London: McMillan, p. 55-80.
- Gentilcore, David (2002). “Witchcraft Narratives and Folklore Motifs in Southern Italy”. En: Darren Oldridge (ed.). *The Witchcraft reader*. London-New York: Routledge, p. 97-108.
- Gibson, Marion (1999). *Reading witchcraft. Stories of early English witches*. London-New York: Routledge.
- González de Amezúa, Agustín (1912). Introducción. En: Cervantes, Miguel de. *El casamiento engañoso y el coloquio de los perros*. Madrid: Bailly-Bailliér.
- Guajardo-Fajardo Colunga, Javier (2011). Pedro de Valencia y la brujería. *Actas de las II Jornadas de Almendralejos y Tierra de Barros*. Almendralejo: Asociación Histórica de Almendralejo, p. 333-346.
- Henningsen, Gustav (1983 [1980]). *El abogado de las brujas: Brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza.
- Henningsen, Gustav (2004). *The Salazar documents inquisitor Alonso de Salazar Frías and others on the Basque witch persecution*. Boston: Brill.
- Lancre, Pierre de (1612). *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie*. París: Nicolas Buon.
- Lara Alberola, Eva (2015). La brujería en los textos literarios: el caso del *Malleus Maleficarum*. *Revista de Filología Románica*, n. 32, en prensa.

- Lara Alberola, Eva (2017). El panfleto de don Juan de Mongastón sobre las brujas de Zugarramurdi (Auto de Fe de Logroño de 1610), editado en 1611: ¿documento histórico o literatura? *Rilce*, n. 33, p. 259-282.
- Lope Toledo, José María (1960). La imprenta en La Rioja. *Berceo*, n. 57, p. 447-482.
- Maqueda Abreu, Consuelo (1992). *El Auto de Fe*. Madrid: Istmo.
- Navajas Twose, Eloísa; Sainz Varela, José Antonio (2010). Una relación inquisitorial sobre la brujería navarra. *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, n. 17, p. 347-372.
- Mongastón, Juan de (1997 [1611]). *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe que los señores don Alonso Bezerra Holguín, del Ábito de Alcántara, licenciado Juan de Valle Alvarado, licenciado Alonso de Salazar Frías, Inquisidores Apostólicos del Reyno de Navarra y su distrito, celebraron en la Ciudad de Logroño en siete y en ocho días del mes de noviembre de 1610 años. Y de las cosas y delitos por que fueron castigados*. Logroño: Juan de Mongastón. En: Manuel A. Marcos e Hipólito B. Riesco (eds.). Valencia, Pedro de. *Obras Completas VII. Discurso acerca de los cuentos de las brujas*. León: Secretariado de publicaciones de la Universidad de León, p. 157-181.
- Paul Arzak, Juainas (2008). El aquelarre, una invención afortunada. *Gerónimo de Uztariz*, n. 23/24, p. 9-40.
- Pérez, Joseph (2010). *Historia de la brujería en España*. Madrid: Espasa.
- Purkiss, Diane (2001). Sounds of Silence: Fairies and Incest in Scottish Witchcraft Stories. En: Stuart Clark (ed.). *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. London: McMillan, p. 81-98.
- Ramalle Gómara, Enrique (2011). Una visión antropológica del Auto de Fe de Logroño de 1610. *Berceo*, n. 160, p. 263-273.
- Reguera, Iñaki (2012). La brujería vasca en la Edad Moderna: aquelares, hechicería y curanderismo. *RIEV*, n. 9, *Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX)*. Ed. Jesús M^a Usunáriz. Homenaje al profesor Gustav Henningsen, p. 240-283.
- Rowland, Robert (1998). *Fantasticall and Devilishe Persons: European Witch-beliefs in Comparative Perspective*. En: Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen (eds.). *Early Modern European Witchcraft*. Oxford: Oxford University Press, p. 161-190.
- Rowlands, Alison (1998). Telling Witchcraft Stories: New Perspectives on Witchcraft and Witches in the Early Modern Period. *Gender & History*, n. 10.2, p. 294-302.
- Rowlands, Alison (2003). *Witchcraft narratives in Germany: Rothenburg, 1561-1652*. Manchester: Manchester University Press.
- Rushton, Peter (2001). Texts of Authority: Witchcraft Accusations and de Demonstration of Truth in Early Modern England. En: Stuart Clark (ed.). *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. London: McMillan, p. 21-39.

- Thompson, Stith (1989). *Motif-Index or Folk-Literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*, 6 vols. Indiana: Indiana University Press.
- Usunáriz Garayoa, Jesús M^a (2012). La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII). *RIEV*, n. 9, *Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX)*. Ed. Jesús M^a Usunáriz. Homenaje al profesor Gustav Henningsen, p. 306-350.
- Valencia, Pedro de (1997 [1611]). *Obras Completas VII. Discurso acerca de los cuentos de las brujas*. Ed. Manuel A. Marcos e Hipólito B. Riesco. León: Secretariado de publicaciones de la Universidad de León.
- Zamora Calvo, María Jesús (2016). *Artes maleficorum. Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro*. Barcelona: Calambur.
- Zamora Mendoza, José (1961). La imprenta en Logroño. *Berceo*, n. 61, p. 423-436.