

Leire
San Martín Marcos

LA CAZA DE BRUJAS EN PAMPLONA

Prólogo:
Silvia Federici

Sala del tormento,
procesión infamante
y hoguera




katakarak
liburuak

En la editorial Katakarak hemos decidido apostar por las licencias Creative Commons para los libros que publicamos. La utilización de esas licencias implica que se los textos se pueden copiar y difundir libremente. Esa es la razón por la que has podido descargar este pdf, y lo puedes reenviar o imprimir de manera gratuita.

Este libro es una pequeña parte del acervo de la cultura libre, que se produce siempre de manera colectiva, por acumulación y como consecuencia de relaciones diversas. No ha sido fácil que nuestros libros tengan licencias Creative Commons y, por desgracia, no lo hemos conseguido con todos aunque sí con la gran mayoría del fondo de la editorial.

En el momento actual, las tecnologías permiten que la copia privada de archivos digitales se pueda realizar a coste cero, lo cual supone un gran avance para su difusión y para un acceso más democrático a la cultura. Sin embargo, esto no significa que la producción de estos textos no haya tenido costes: para que estos libros estén disponibles gratuitamente en formato digital ha sido necesario un duro trabajo y la inversión de dinero en la compra de derechos, traducción, diseño, maquetación y edición. Por ese motivo, te sugerimos que hagas una donación para poder seguir impulsando la producción de textos que luego sean libres.

Leire San Martín Marcos

***LA CAZA DE BRUJAS EN
PAMPLONA***

*Sala del tormento, procesión
infamante y hoguera*

Leire San Martín Marcos

LA CAZA DE BRUJAS EN PAMPLONA

*Sala del tormento, procesión
infamante y hoguera*

Prólogo: Silvia Federici



katakarak
liburuak

Título original: *La caza de brujas en Pamplona. Sala del tormento, procesión infamante y hoguera.*

Autoría: Leire San Martín Marcos

Prólogo: Silvia Federici

Fotografía interior: Documento depositado en el Archivo General de Navarra. Descripción: El Fiscal contra María Arbel, María Pérez de Juanlucea y otros, vecinos de Huarte-Araquil, sobre brujería. Signatura: AGN, TTRR, proceso nº 327213, fol. 130r. Fechas extremas: 1575.12.22 - 1576.07.06

Primera edición: noviembre de 2025

Segunda edición: diciembre de 2025

Diseño de portada: Koldo Atxaga Arnedo

Edición y maquetación: **Katakarak Liburuak**

Calle Mayor 54-56

31001 Iruñea-Pamplona

editorial@katakarak.net

www.katakarak.net

@katakarak54



Este libro tiene una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional. Está permitido copiar, distribuir, ejecutar y exhibir libremente esta obra solo con fines no comerciales. No está permitido distribuir trabajos derivados basados en ella.

ISBN: 978-84-10316-21-8

Depósito legal: NA 2439-2025

Impresión: Gráficas Alzate

ÍNDICE

NOTA DE LA EDITORIAL	15
PRÓLOGO (Silvia Federici)	19
<i>PONZOÑERA</i>	23
1	
DESENCANTAR IRUÑA	33
2	
DE LA MEDICINA POPULAR A LAS «PLANTAS BRUJAS»	49
3	
LA IRRUPCIÓN DEL ESTADO MODERNO	69
4	
LA INSTAURACIÓN DEL TRIBUNAL DE LA INQUISICIÓN EN PAMPLONA (1513)	77
5	
LOS TRIBUNALES Y LAS CÁRCELES PAMPLONESAS	87
6	
EL CONSTRUCTO DE LA <i>BRUXA</i>	95
7	
JOANA DE AZPARREN, «<i>LA BRUXA DE LARRARTEA</i>», EN LA NAVARRERÍA	115
8	
MARÍA JOHAN DE ANOCIBAR: UN RELATO SOBRE LA ENFERMEDAD MENTAL, LA LOCURA Y LA TORTURA	121

9	
GRACIANA BELZA, LA BRUJA-LADRONA DESTERRADA	135
10	
CATALINA TORRANO Y MARÍA UNANOA, BRUJAS-HECHICERAS Y LESBIANAS	145
11	
MIGUEL DE ZUBIRI Y LA TENENCIA DE LA TIERRA	161
12	
MARÍA DE OLLO Y MARÍA DE IRISARRI: LAS BRUJAS DE PAMPLONA	169
13	
LUCAS DE AYERBE Y LA MARTINGALA DE BURLADA	193
14	
LA VERGÜENZA PÚBLICA Y LA PROCESIÓN INFAMANTE «POR LAS CALLES ACOSTUMBRADAS DE ESTA CIUDAD»	205
15	
LA TACONERA COMO ESPACIO PARA LA PENA DE MUERTE	215
LA CAZA DE BRUJAS HOY	229
EPÍLOGO. (Maite Goñi Induráin)	233
EJE CRONOLÓGICO	241
FUENTES DOCUMENTALES.....	249
RECURSOS EN LÍNEA	251
BIBLIOGRAFÍA.....	253

er mal... los pan... [redacted] ...
men sea bruxo... [redacted] ...
[redacted] ... [redacted] ...
En la ciudad de [redacted] ...
[redacted] ... [redacted] ...
bajo sin culpa y los dev... [redacted] ...
[redacted] ... [redacted] ...
[redacted] ... [redacted] ...
[redacted] ... [redacted] ...
[redacted] ... [redacted] ...
[redacted] ... [redacted] ...

os mi A Esp Zamas in sab
at infuera della y A tres m
iforma y Los dho señores
idos por q padecera qualquiera
que alie la cpor taru de la
[redacted] sig [redacted]
[redacted] en la sala del tormento
[redacted] la dca maria y
del señores alie la cpor taru
el tormento y puesto [redacted]
[redacted] de qualquiera
[redacted] juragaba lerna
[redacted]

«En la ciudad de Pamplona, en la sala del tormento...».

Johanot Arboiti, alias «Capero»; María de Ituren; Graxi de Iriarte y su marido; Ochoco; Graciacho de Aurtiz, «la tuerta»; Graciato o Gracieta Bezarrón o Vizarrón; Catalina de Amaniac; María de Almandoz; Johanna de Oiz, «broxa antigua»; Johan Pérez de Ituren; Epifania de Arbonies; María de Sagardoy; Fortun Legaz; Lope de Esparza; Graciana de Ezcároz; Catalina Aury; Catalina Beguieder; María Anchodia; Catalina Lisón; Pechiri Landa; María Hualde; María Carrica; Graxi Parrast; María Zubiat; María Izalzu; Catalina de Jaurieta; Marí Lope de Esparza; Graciana de Errazquin; Juliana de Leiza; Catalina de Torrano; María de Unanoa; Martín de Osinaga; Joanes de Leiza, alias «de Dordoregui»; Joanes de Ascárate y su criado, Juan de Arellano, boticario; Graciana de Iriburu; Juan de Iriburu; Juana de Orbara; Graciana Belza; María López; María Garate, alias «Lucea»; María Gracieta; Pedro de Lecumberri; María de Alcazaba; Catalina Perico; María Martich; María Mea; María Johan de Anocibar; María Jandua o Xandua; Graciana de Iraizoz; Miguel de Zubiri; María de Aniz, alias «Xopalda»; María de Olagüe; Gracia Martínez; María Arbel; María Pérez de Juanlucea; María Martín Sanz; María Chichillas; Sanchó de Iraizoz; María de Lizaso; Graciana de Beunza; Graciana de Loizu; María García de Lasa; Juana Martín de Lasa; Miguel de Añoa; Domingo de Bursoriz; Marín López; Juan de Alduy; María Ecala; Juan de Jenda; María de la Peña; María de San Juan; María López; Catalina Arana; Juan López de Guibela; Juan López de Ibilos; Teresa; María Mazquiarán; María San Juan; María Pérez de Olalde; Juana de Larrimpe; Pedro Sanz de Echenique; María de Goyeneche; Graciana de Goyeneche; Graciana de Oroquieta; Micaela de Villanueva; Catalina de Irañeta; Juan de Isturiz, alias «Ripalda»; Teresa de Olló; Margarita de Arrieta; Juana de Arrieta; Martín

de Arizu; Miguel de Espinal; Catalina de Beaubes; Emilia de Otano; Johanes de Zapataguindeguia; Martín de Usarberrena; Martín Barazarte; María Miguel de Oresa; Miguel de Oreja Uribarrena; Catalina de Mercero, alias «Churdina»; Gracia de Zubieta; María Johan de Chorro; María de Peruxerena; Mari Andrés Peruxerena; María de Peruxa y Arana; Miguel o Michela de Chorro; Gracia de Zamargiñena; Micheto de Usabarrena; Johan Zamargiñena; María Urrutia; María Zapataguindegui; Gracia de Osabarrena; María de Hualde; María de Bearin; Teresa Galbaro; Ana Miguel de Echarri; María de Erdocia; Juan López de Dicastillo; Pedro de Pascual; Juana de Lizagaray; Alonso Ponce de León; Fermín de Primicia; María de Olo; María de Irisarri; María Brigante y Murillo; Pedro Badostáin; María de Sarasa; Lucas de Ayerbe; María Argüello; María de Esparza...

En Pamplona, día 366 de 1525

Iruñean, 1525ko 366a

NOTA DE LA EDITORIAL

En 1981, el párroco de Laspaúles, un pequeño pueblo del Pirineo oscense, descubrió casualmente más de mil manuscritos escondidos en el campanario de la iglesia. En ellos se describía el proceso que acabó con el ahorcamiento colectivo de 24 mujeres acusadas de brujería en 1592. ¿Cuántos documentos de aquella persecución a escala continental se han perdido para siempre o aguardan escondidos en recovecos y falsos techos, entre Hendaya y Portbou?

La interpretación de la caza de brujas, el fenómeno que se desarrolló en Europa entre los siglos XV-XVII (y que después se trasladaría a las colonias), está en disputa. Miles de mujeres fueron torturadas, humilladas y asesinadas. Pero a pesar de la casuística diversa, tanto cronológica como geográfica, la inmensa mayoría de aquellos crímenes están atravesados por el hilo fino de la lucha de clases que teje la historia de la humanidad. En aquel periodo concreto, se tradujo en las resistencias sociales a la transición del feudalismo

al capitalismo, en el marco de las profundas mutaciones que también experimentó la estructura patriarcal.

Dado que el capitalismo y el patriarcado no sólo gozan de una salud excelente sino que constituyen los ejes de opresión que organizan el mundo en todos los planos de la existencia, el relato oficial de la caza de brujas europea sigue en manos de quienes colocan en el centro a los victimarios. En este punto, no perdamos de vista que la historia protagonizada por reyes, obispos, mariscales y ricohombres es indisociable de sus torturadores, jueces, inquisidores y escribanos.

A partir de la década de los setenta del siglo XX, hemos asistido a investigaciones que, desde el marxismo y el feminismo, han llevado a cabo una interpretación superadora de los textos burgueses o localistas. Sin embargo, este marco más complejo y sofisticado, revelador de procesos profundos que solo se entienden con una mirada de largo recorrido (espacial y temporal) vuelven a estar en retroceso frente a las lecturas que ponen el acento en lo cercano y en el sujeto. Éstas últimas son aproximaciones simplificadoras que dan centralidad al individuo, categoría útil para la comprensión de la hegemonía liberal contemporánea y funcional en la construcción de todos los proyectos políticos nacionales, con estado y sin estado.

Partimos de la necesidad de poner en el centro a las mujeres que fueron objeto de aquella violencia extrema. Advertimos de que la falta de rigor histórico y político supone aceptar la existencia de las brujas y dar rienda suelta a narrativas descontextualizadoras que niegan la relación entre capitalismo, patriarcado y feminicidio. La aceptación del término va de la mano de su romantización, de la folclorización del fenómeno y de su conversión en falsos personajes mitológicos.

De ahí que nos encontremos con el desarrollo de una ingente y sofisticada cantidad de productos culturales (cuentos, imágenes, cómics, películas) y objetos (disfraces, ropa, iconografía), así como de eventos históricos celebratorios o de fiestas que han naturalizado, edulcorado y reintroducido a las brujas en nuestra sociedad.

Las brujas no existieron; quienes sí que existieron fueron miles de mujeres, campesinas en su mayoría que, acusadas de curanderismo, lesbianismo, exceso de autonomía, vida fuera de la norma o antiautoritarismo, fueron juzgadas, torturadas y, en ocasiones, quemadas.

La caza de brujas en Pamplona. Sala de tormento, procesión infamante y hoguera pretende sacar a la luz la violencia que también se vivió en esta ciudad, dónde se produjo y quién la ejerció. Es un ejercicio de memoria histórica y política; una aportación para reconstruir una mirada de respeto para con todas esas mujeres que murieron en esta ciudad y que aún no tienen un reconocimiento público. Algunas historias, todavía escondidas entre sillares, en ganbaras y sótanos, acabarán saliendo a la luz; de otras jamás sabremos los nombres ni qué les hicieron. Este libro va por todas ellas.

Pamplona-Iruña
Noviembre de 2025

PRÓLOGO

Durante casi tres siglos, en varios países europeos, muchas mujeres, en su mayoría pobres, ancianas y disidentes, fueron sometidas a torturas horribles hasta que confesaban ser brujas, siervas del diablo. Luego, eran ahorcadas o, más frecuentemente, quemadas vivas hasta quedar reducidas a cenizas. La acusación de brujería retrataba a las acusadas como seres malvados, enemigos de Dios y de la humanidad, y pocos especialistas han contado sus historias, a pesar del carácter singular y atroz de esta persecución. La caza de brujas no solo ha sido marginada por la academia, sino que las «brujas» se han convertido en figuras folclóricas y, al menos en Estados Unidos, su persecución se ha trivializado hasta el punto de inspirar obras de teatro infantiles. Esta historia se ha reconstruido gracias al trabajo de las feministas. Ellas han garantizado que no caiga en el olvido y han demostrado su relevancia para nuestras vidas y nuestras luchas.

El trabajo de Leire San Martín es una importante contribución a esta iniciativa. Demuestra, una vez más, que las feministas hemos retomado esta historia porque

entendemos que las «brujas» no solo eran mujeres como nosotras, sino que eran nuestras antepasadas, nuestras abuelas y bisabuelas, y que su historia es la nuestra. Lo que se les hizo ha servido para disciplinar a generaciones de mujeres. Así, cuando las mujeres de Roma, en los años 70, coreaban «Tiemblen, tiemblen, las brujas han vuelto» o, más recientemente, proclamaban en manifestaciones por toda Sudamérica, «somos las nietas de las brujas que no pudisteis quemar», no solo lo hacían en rebelión contra el Estado y la Iglesia, sino en solidaridad con aquellas mujeres perseguidas tan cruelmente.

La caza de brujas en Pamplona está escrita con este espíritu. Respondiendo, en parte, a un llamamiento que varias feministas españolas han lanzado a las mujeres del movimiento para que investiguen los archivos y reconstruyan la historia de las «brujas», Leire San Martín ha elaborado un libro ejemplar en este sentido.

La autora examina de forma detallada y apasionada cómo se originó la caza de brujas en el País Vasco y, en particular, en Navarra. Ofrece una visión completa de las circunstancias y el contexto político en el que el delito de brujería se incorporó a los códigos penales de la región, y de las fuerzas que auspiciaron la representación de las «brujas» como una amenaza social grave. También analiza el significado de los nombres diferentes con los que se designaba a las «brujas», evocando un mundo de mujeres cuyas actividades se situaban en la encrucijada entre la magia y la reproducción. Y lo que es más importante, examina quiénes eran estas brujas, cómo se desarrollaron las acusaciones contra ellas. Nos habla de las torturas y la humillación pública que sufrieron las acusadas, permitiendo que su dolor y su desesperación no caigan en el olvido: nos llegan y nos sirven de advertencia.

De hecho, una tesis que recorre todo el libro es que la caza de brujas nunca llegó a terminar. Leire muestra, por ejemplo, la continuidad entre el trato que recibían las mujeres acusadas de brujería en los siglos XVI y XVII y el que impusieron las tropas de asalto de Franco a las mujeres de izquierdas, anarquistas y «rojas» durante la Guerra Civil y a lo largo de la historia del régimen franquista. Las cacerías de brujas también continúan hoy en día en muchas partes del mundo, como África, India, partes de Asia y América Latina. Ha cambiado la forma en que se presentan estas persecuciones. Ya no es el Estado quien promulga leyes y alienta las denuncias. Sin embargo, detrás de las cacerías de brujas actuales siguen existiendo fuerzas poderosas que, al igual que en el siglo XVI, se benefician de la expulsión de sus comunidades de aquellas mujeres que reivindican sus derechos y necesidades, de aquellas que se desvían de las normas sexuales, o de (como ocurre en muchas persecuciones actuales en África, India y Papúa Nueva Guinea) las que poseen o tienen acceso a tierras que despiertan el interés de los poderosos, o defienden las tierras comunales frente a la privatización y la venta.

Además, de la mano de un proceso de recolonización económica y política en todo el Sur Global, llevamos años asistiendo a una cruzada religiosa de misioneros evangélicos y pentecostales que promueven una concepción beligerante del cristianismo. Esta concepción presenta la miseria en la que viven muchas comunidades, pero no como consecuencia de las políticas económicas impuestas, sino atribuible a la presencia de las brujas que habitan en ellas, entre las que (en países como Nigeria, Angola, República Democrática del Congo) las acusaciones se extienden a la edad infantil.

Lamentablemente, los movimientos feministas internacionales no han denunciado suficientemente estos crímenes ni han tomado iniciativas para salvar a las mujeres acusadas. Sin embargo, en todos los países, la violencia contra las mujeres, tanto por parte de hombres individuales como de los gobiernos, está aumentando y el lenguaje de la brujería está empezando a entrar en el discurso político oficial. Prueba de ello es la acusación lanzada por el embajador israelí ante las Naciones Unidas contra Francesca Albanesi, relatora de la ONU para los Territorios Palestinos, a quien acusa de brujería. Por eso es tan importante la labor de Leire San Martín y el proyecto Memoria de las brujas, del que forma parte este libro.

A través de un análisis minucioso, una microhistoria de los acontecimientos que llevaron a las acusaciones de brujería contra las mujeres, nos advierte de que, una vez que una campaña política y religiosa ha establecido la idea de que, en todas las comunidades, hay personas, en particular mujeres, que son demoníacas y que están empeñadas en conspirar contra sus vecinos, cualquier transgresión de las normas establecidas puede dar lugar a denuncias y ejecuciones. En un momento en el que, en todo el mundo, estamos asistiendo al resurgimiento de políticas conservadoras de derecha al servicio de nuevos procesos de colonización y despojo, y a una nueva alianza entre fuerzas protestantes y católicas que se unen en cruzadas antifeministas, *La caza de brujas en Pamplona* es un libro que emplaza a todas las mujeres.

Silvia Federici

Nueva York, octubre de 2025

PONZOÑERA

Cuando era pequeña, la figura de una bruja de nariz aguileña, fea, vestida con harapos, sombrero de pico y montada sobre una escoba colgaba de la lámpara del salón de casa. Mi *aita* decía que eso era una *sorgiña piruliña* y que, además, yo era también un poco brujilla, aunque no entendía muy bien a qué se refería. Supongo que cuando eres niña todo está bañado de una pátina de pensamiento mágico a la que suele llamarse inocencia, pero yo era la niña de los «por qué», con curiosidad insaciable. Desde bien *txiki* me sentí atraída por los restos de las civilizaciones antiguas, en especial la egipcia, «¿Cómo es posible? ¿qué es todo eso? Cuéntame más», le decía a mi amigo Hakim cuando venía a vender en los puestos de la Taconera en Sanfermines.

Cada vez que acompañaba a mi abuela Juani a misa la miraba con atención, se levantaban, se sentaban, hacían gestos y murmuraban cosas para sí, pero yo, nacida en los 90, sin bautizar ni recibir catequesis, sólo podía quedarme con la parte tangible de la situa-

ción analizando a aquellos autómatas. Para mis abuelas Juani y Feliciano fui una especie de infante condenado al infierno por no figurar en los registros de la Iglesia católica, ocupando el mismo lugar que mi prima zurda. Más tarde comprendí la trascendencia de estas situaciones y maneras de ver el mundo, bañados por el eco de la represión franquista.

Dejando de lado la manipulación ejercida por medio de la religión a lo largo de la historia, lo cierto es que los sistemas de creencias siempre me han parecido fascinantes, en cuanto a que facilitan la creación de puentes entre lo que somos en la actualidad y la forma que tenían nuestros antepasados de ver, interpretar y relacionarse con el mundo que les rodeaba. Esto, unido a la gran atracción por la interpretación de los símbolos y lo simbólico, ha conformado mi periplo formativo que va desde el estudio del grado de Historia del Arte, complementado con prácticas en museos y excavaciones de fosas de la Guerra Civil y castillos derruidos (Irulegi, Amaiur), hasta trabajar atendiendo a turistas en la Oficina de Turismo. Tuve la suerte de recibir una beca de formación con destino a la Sección de Archivos y Patrimonio Documental del Gobierno de Navarra que fue la que marcó un antes y un después en mi trayectoria. Aunque se trataba de un oficio totalmente desconocido para mí, gracias a la ayuda y dedicación de los técnicos que, con pasión y generosidad, mueven los engranajes necesarios para que el archivo funcione, pude adquirir las destrezas y habilidades necesarias para sumergirme en la documentación y bucear en todo lo que considerase. Estoy muy agradecida.

Finalmente, la casualidad se convirtió en suerte, ya que mi incorporación al archivo coincidió con la organización de la exposición «*Maleficium*. Navarra y la

caza de brujas (siglos XIV-XVII)» comisariada por Jesús María Usunáriz. Para entonces, la *brujica* que colgaba en el salón de casa ya se había zarandeado lo suficiente como para llamar mi atención, formulándome preguntas a las que trataba de dar respuesta a través de diferentes lecturas.

La primavera del año anterior se había celebrado en Katakarak el I Encuentro feminista sobre la historia de la caza de brujas, donde habían intervenido distintas autoras y activistas como Silvia Federici, Amaia Nausia, Nuria Morelló o Alice Markham-Cantor. Fue entonces donde vi que la pugna por el relato en torno a la caza de brujas estaba vivo. Todavía conservo los apuntes cogidos aquellos días. Fue en ese encuentro donde se formaron diferentes grupos de trabajo territoriales conectados entre sí, como parte de la Campaña Internacional por la memoria de las brujas,¹ a la que me enganché en otoño de 2021 en el nodo de Pamplona-Iruña.

Para entonces, mis compañeras habían estado reflexionando en torno a la construcción del imaginario de la «bruja», con su correspondiente contexto histórico y político, a través de textos específicos. Habían organizado un ciclo de cine que se centraba en la representación, utilización y presencia de las brujas en este ámbito. La idea de entender qué relación había entre el episodio histórico de la caza de brujas con la violencia que históricamente se ha ejercido contra las mujeres me abrió una mirada nueva sobre la historia, y me puse a trabajar con ella. Desde el principio, uno de los propósitos que teníamos fue visibilizar cómo esa violencia había impregnado las calles de nuestra

1 *Memoria de las brujas. Campaña por la memoria de las mujeres perseguidas por brujería*: <https://memoriadelasbrujas.net/> (rev. 8/11/25)

ciudad; dónde estaban las brujas, dónde las juzgaban, dónde las quemaban, dónde y cómo vivían esas mujeres que eran llamadas brujas.

Gracias al II Encuentro feminista internacional sobre la caza de brujas y al inspirador trabajo que el nodo de Madrid había desarrollado,² visibilizamos una línea de trabajo fundamental: la creación de un paseo por los lugares que habían sido testigo de la caza de brujas en Pamplona. Esa sugerente idea exigía una lectura profunda de la documentación e ir montando un puzle que parecía que tenía millones de piezas, pero empecé a leer y a abrir cajones.

Una mañana, trabajando como becaria en el AGN, fui con Miriam Etxeberria, jefa de la sala de consulta, al depósito a buscar unos procesos. Los pleitos tienen la misma forma, el documento suele estar cosido con cuerdas y protegido por dos carpetillas, en la externa figuran los datos relativos al documento en cuestión: en la parte superior izquierda aparece el fajo y el número, con el año de incoación en la parte derecha; en el centro, un resumen del caso, el número de folios y la escribanía. Sin embargo, en el legajo del proceso que teníamos entre manos había algo distinto. Desde lejos pude leer escrito en letra cursiva considerablemente grande: «ponzoñera». Ponzonera. No recuerdo qué pleito era concretamente, pero era uno sobre brujería. «Ponzonera» leí en voz alta, «y otras cosas peores que les decían a las pobres» añadió mi compañera. Me quedé helada. Sentí como si el insulto atravesara el tiempo hasta ese preciso instante, como si el odio de aquel escribano del siglo XVI llegase hasta siglo XXI. Esta es-

2 VV. AA., *Guía Madrid y la caza de brujas. Campaña por la recuperación de la memoria histórica de las mujeres acusadas por brujería*, Memoria de las brujas, Madrid, Autoedición, 2022.

cena fue la que cortó el hilo de la *sorgiña piruliña* del salón, detuvo su vuelo infinito.

Después de mucho trabajo, el 1 de junio de 2024 pudimos realizar aquel paseo que siglos antes las mujeres acusadas de brujería daban por la vieja Iruña antes de ser torturadas, pero en condiciones muy distintas, esta vez acompañadas de las compañeras que asistieron al III Encuentro feminista sobre la caza de brujas que volvimos a celebrar en Katakarak. Toda la información trabajada y recopilada estaba moldeada de tal manera que permitía que el discurso en sí mismo fuera un recorrido lógico y palpable a través del espacio, a la vez que era simbólico al pretender reproducir las fases que las acusadas transitaban cuando padecían un proceso así, partiendo de un estadio de recopilación de información, al encarcelamiento, las torturas y las confesiones forzadas, dirigiéndose a un espacio liminal hasta encaminarse a la pena de muerte si así lo habían dictaminado.

Esto se tradujo en un recorrido que comenzaba en la Cámara de Comptos, para analizar la configuración delictiva de la brujería y sus rastros en la propia ciudad. El itinerario seguía por la Plaza del Consejo, donde se encontraba la entrada a los Tribunales Reales y las cárceles distribuidas a lo largo de casi toda la actual Plaza de San Francisco, luego atravesaba la actual Plaza de los Ajos, para dar a conocer un caso de dos santiguadoras pamplonesas, hasta llegar a la Taconera, donde se realizarían las ejecuciones o los Autos de Fe. Ese paseo colectivo nos sugirió infinidad de cuestiones, preguntas y saberes, que fueron fundamentales para seguir puliendo y construyendo un proyecto cuya finalidad es resignificar los espacios que habitamos en

nuestra cotidianidad y que fueron testigos de un proceso histórico como lo fue la caza de brujas en Navarra.

Como sabemos, la caza de brujas es un tema que genera muchísima atracción, bien por su vertiente más misteriosa que tanto morbo produce o por otro tipo de razones. En el año de publicación de este libro, se cumplen 500 años de la fatídica quema pública de brujas en Auritz, que parece que se extendió también a Aoiz, Ezkaroz y Pamplona, y se han realizado varias actividades, de distintos tipos, recordando los hechos. Sin embargo, y por desgracia, muchas de ellas han carecido del rigor y respeto necesarios como para convertirse en momentos dignos de recuerdo de la violencia que sufrieron aquellas mujeres. Conviene ser cautas con estas citas, ya que al rememorar acontecimientos tan importantes y dramáticos, en ocasiones se corre el riesgo de caer en el oportunismo, elaborando un producto de dudosa calidad y profundidad, que más que honrar a nuestras antepasadas que tuvieron que pasar por un terrible tormento, lo único que consigue es reproducir una y otra vez el discurso del perseguidor del siglo XVI.

Este libro, que por casualidad nace también al abrigo de esta efeméride, lejos de ser celebratorio, pretende comprender todas las aristas que un proceso tan amplio, complejo y transversal como la caza de brujas contempla; no busca dar respuestas unívocas ni atender a urgencias, sino recuperar desde lo local, la historia que fue de todas, compartiendo las preguntas y respuestas que nos hemos hecho a lo largo de este tiempo.

Los casos que conforman este escrito son solo algunos de los existentes y han sido minuciosamente escogidos con el objetivo de construir una narración a través de microrrelatos que permitan sumergirse en

la cotidianidad de nuestras antepasadas, para ver y entender cómo y por qué se crea el constructo de la bruja. Así, Joana de Azparren protagoniza un caso en el que predominan las envidias vecinales ante una mujer forastera cuyo éxito comercial, independencia y carácter fueron las causas principales que crisparon a sus compañeros de oficio en la vieja Iruña. La historia de María Johan de Anocibar nos permite ver en qué momento sintieron los jueces que en vez de a una mujer miraban directamente al Diablo a los ojos, considerando lícito torturarla y matarla hasta reducir su cuerpo a cenizas con el de Miguel de Zubiri; además, sacan a luz los conflictos internos que se estaban viviendo en la localidad de Anocibar y cómo se utilizó la acusación de brujería como último recurso para quitarse de en medio a quien alteraba el orden público. Era un contexto parecido al de Graciana Belza, sobre la que recayeron todos los males de Vidangoz, acusada de ladrona y de dirigir un grupo de muchachas que le ayudaban en sus crímenes; su persecución nos muestra la dureza de la pena de destierro, la implícita condena a muerte tras haber recibido la acusación de bruja y la imposibilidad de reintegrarse en las comunidades. O cómo un intento de envenenamiento convierte en brujas a Catalina de Torrano y María de Unanoa, que a ojos de los miembros del Consejo Real hacían maleficios sobre sus personas porque era inconcebible que dos mujeres pudieran tener relaciones sexuales con dildos.

La historia de las santiguadoras pamplonesas María de Ollo y María de Irisarri, de mitades del siglo XVII, muestra la dificultad de eliminar un sistema de creencias popular arraigado en el imaginario colectivo y combinado con el eco de las persecuciones del siglo anterior. Tal y como era habitual, recayó sobre ellas

la responsabilidad de las desgracias derivadas de las enfermedades de animales, niños y adultos. La ilegitimidad de sus prácticas y del título de santiguadera (en consecuencia del reconocimiento de sus convecinos), tenía un largo recorrido en el marco de la expulsión de las mujeres del ámbito médico. Ellas nos muestran el señalamiento y el linchamiento que padecían en su cotidianidad, una violencia arrastrada hasta nuestros días en muchos ámbitos, como el carnavalesco, que trata de reproducir la persecución que supuestamente hubiera merecido Lucas de Ayerbe en Burlada.

Detrás de la acusación de brujería se escondían intereses económicos y políticos, al tiempo que se señalaba la conducta de las mujeres que amenazaban el nuevo orden que se estaba instalando en la sociedad. Pamplona estaba siendo testigo de numerosas transformaciones político-institucionales que provocaron profundos cambios urbanísticos. Es el momento en que se construyen las sedes de unas instituciones recién renovadas tras la pérdida de la soberanía por la conquista castellana. Es en la capital donde se trataría de corregir a esas «mujeres salvajes» procedentes de la montaña navarra y acusadas de ser brujas, mediante duras torturas y castigos ejemplarizantes, recorriendo las calles más transitadas de la ciudad ante la mirada atenta y entregada de la población. Esa fue la «Pamplona de la caza de brujas», el escenario principal para el escarnio público de las que fueron declaradas culpables, y el soporte de los instrumentos de castigo con los que trataría de labrar un ideal femenino perfecto que se adecuara a la demanda de las circunstancias. El poder establecido fue el que encendió las hogueras, con la colaboración de la comunidad, el que generó el marco que propiciaba los gritos vejatorios dirigidos a esas

mujeres consumidas tras días de torturas. El mismo poder patriarcal que unos 400 años más tarde raparía y daría aceite de ricino a esas brujas «rojas» para humillarlas (al hacerse sus necesidades encima), mientras las paseaba por las mismas calles que habían desfilado las brujas, ante la afilada mirada de la ciudadanía.

Este libro pretende ayudar a que en torno a 500 años más tarde, esas mismas calles se ocupen y hablen de lo que han sido testigo, dando un lugar en la memoria de la ciudad a todas las mujeres expuestas a la tortura, la violencia y el asesinato siglos atrás. Todas ellas son las protagonistas de esta historia.

1

DESENCANTAR IRUÑA³

Corría el 4 de diciembre del año 1415 en la capital navarra, cuando las pamplonesas María Sanz de Reta y su hija María Iñiguiz fueron condenadas al pago de 10 libras porque «*se prouo ellas auer dicho et clamado por dobladas veces et tiempos a María Johan, viuda, vecina de la dicha ciudat xorquina, erbolera et feytellera*». ⁴ El registro de este grave hecho es el primer indicio documental del uso de la palabra *sorgina* en Navarra, aunque no podamos saber con seguridad desde cuando se utilizan palabras vinculadas a la brujería. Hay una serie de conceptos en el legajo que evidencian que ya en el siglo XV estaban en boca de los vecinos y recorrían las calles de la vieja Iruña a modo de insultos vejatorios, que hacían referencia al comportamiento irreverente de las muje-

3 Salvo excepciones que responden a cuestiones narrativas o poéticas, a lo largo de este libro se respeta la terminología que aparece en las fuentes documentales, así como el idioma de publicación. Es por ello que se utiliza mayoritariamente Pamplona y no Iruña, Iruña o Pamplona-Iruña, actual término oficial de la capital navarra.

4 AGN, CO_REG, 1^oS, N^o 338, fol. 272r, en Iziz Elarre, Ana y Rosa, *Historia de las mujeres en Euskal Herria. Prehistoria, romanización y Reino de Navarra*, Tafalla, Txalaparta, 2017, p. 339.

res.⁵ Era tal la gravedad del hecho que, madre e hija, fueron multadas y tuvieron que pagar una cantidad bastante elevada para la época.

María Johan, a quien habían agredido verbalmente las multadas, era el estereotipo de bruja labrado a través del tiempo. Era viuda, probablemente de edad avanzada y autónoma, posiblemente relegada a los márgenes de la organización social, donde estaba la gente a la que se ponía en el punto de mira y culpabilizaba de los males de la comunidad. Este fenómeno se constata en los casos de brujería ocurridos a lo largo de la Edad Media: los primeros fueron contra mujeres judías, Mesela y Solbellida de Los Arcos, acusadas de matar a un niño y «dar el coraçon a los judíos»,⁶ quemadas en Pamplona en 1332 por el almirante del burgo de San Cernin;⁷ luego fueron protagonistas las leprosas envenenadoras de aguas, para terminar desembocando en el amplio grupo de las brujas.⁸

Es conveniente detenerse en la terminología utilizada en el citado escrito: *sorgina*, herbolera y *faytillera*. El término *faytillera*, de origen occitano, y *fetillera*, de origen catalán, equivalen a nuestra «hechicería», en tanto que la *faytilleria* se refiere a las artes de hechicería y adivinación, en las regiones pirenaicas en particular. Eran artes que combinaban técnicas adivinatorias como la hidromancia (método adivinatorio por medio de la observación del agua) o la coscinomancia (mé-

5 Segura Urra, Félix, «Hechicería y brujería en la Navarra medieval: de la superstición al castigo», Donostia-San Sebastián, *Revista de Estudios Vascos (RIEV)*, Cuaderno 9, 2012, pp. 284-304; concretamente, p. 300.

6 AGN, CO_REG, 1ºS, Nº 30, fol. 127v, en *Ibidem*.

7 Idoate, Florencio, *Documentos de agotes y grupos afines en Navarra*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra. Institución Príncipe de Viana, 1973, p. 19.

8 Segura Urra, Félix, «Hechicería y brujería en la Navarra medieval: de la superstición al castigo», *op. cit.*

todo adivinatorio por medio de una criba o cedazo y unas tijeras) y el uso de plantas, para encontrar cosas perdidas, descubrir el futuro o curar/dañar a otros.⁹ Existen centenares de estudios sobre el origen de las palabras *bruja* (y *sorgin*), y la acepción más próxima a su significado parece aquella que hace referencia a «mujer sabia».

Júlia Carreras nos habla de la figura de la bruja original, la bruja primitiva, aquella que es más espectro que humana y encarna la noche misma.¹⁰ Afirma que la raíz de la palabra (o lexema) es de origen pirenaico, concretamente del Pirineo catalán, y que podría seguirse hasta la raíz indoeuropea *bhreus* que viene a significar «estrangular, ahogar o aplastar». Por lo tanto, la bruja original remite a una entidad nocturna de talante pesadillesco. La propuesta de la *bruxa* primitiva, la no humana, exige cuestionar el significado actual para poder entender de una forma completa el paradigma, pues tanto *bruxa* como *sorgin* fueron palabras que dieron nombre a una serie de creencias de nuestros antepasados. Como testimonio tangible de ello nos encontramos con amuletos, talismanes y ofrendas devocionales a modo de elementos aliados para proteger las casas, y a los propios individuos, de esas entidades malignas, de las *bruxas*. Conceptualmente, se relaciona con la *strix* latina,¹¹ la *hag* germánica o la *lamia* griega,¹² la *bruxa* se entiende como la manifes-

9 Carreras Tort, Júlia, *Land of the Goat. Witchcraft in the Pyrenees*, USA, Three Hands Press, 2024, p. 148.

10 Carreras Tort, Júlia, *Vienen de noche. Estudios sobre las brujas y la otredad*, Barcelona, Ediciones Luciérnaga, 2022, p. 35.

11 Género de aves estrigiformes, cazadores nocturnos especializados en el vuelo nocturno (lechuza). La palabra latina *strix* significa «chillar», y está vinculada a la palabra *striga* que refiere a «espíritu maligno, pesadilla, vampiro, bruja».

12 Según Diodoro Sículo, antiguo historiador griego, en la Antigüedad

tación de la Otredad, como una entidad nocturna que encarnaba la oposición. Alternativamente ha sido conocida como *sarramauca* en francés u occitano, *pesanta* en catalán, *pesadilla* en castellano e *inguma* en euskera, refiriéndose a la manifestación de la pesadilla o un terror nocturno.¹³

En cuanto a *sorgin*, José Miguel de Barandiarán apuntó a que se trata de una palabra que engloba la denominación de espíritus sobrenaturales de diversos tipos. Las *sorginak* son figuras que se asocian con el mundo subterráneo y aunque este tipo de entidades se relacionan con la diosa Mari, esa vinculación no se establece hasta el siglo XX. Por otro lado, el antropólogo Mikel Azurmendi se decanta más por la combinación de «*sor*» (nacer) y «*zain*», (cuidar, mantener), deduciendo que estas entidades estaban relacionadas con el nacimiento de las criaturas. Otra posibilidad sería entender «*sor*» como atontar o pasmar, como en la palabra «*soreztatu*» que quiere decir encantar o embrujar.¹⁴ Trazar estos conceptos indica que las *bruxas* y las *sorginas* estaban presentes en la sociedad navarra antes de las grandes persecuciones, pero dentro de una forma de entender el mundo más antigua, que formaba parte de lo intangible.

Es por ello que resulta imprescindible relacionar los nombres que se daban a estas mujeres con

clásica las lamias eran criaturas femeninas monstruosas o entidades nocturnas femeninas similares a un vampiro femenino que chupaba la sangre y destruía el corazón de los humanos. Ovidio las definía como «mujeres nocturnas que de noche cogen a los niños pequeños y se los comen» (Fuente: Usunáriz Garayoa, Jesús María, «Los niños como víctimas y los niños como verdugos en la caza de brujas: Navarra, siglo XVI», Pamplona, *Príncipe de Viana*, 1(279), 2021, p. 304).

13 Carreras Tort, Júlía, *Land of the Goat. Witchcraft in the Pyrenees*, op. cit., p. 148.

14 Carreras Tort, Júlía, *Vienen de noche. Estudios sobre las brujas y la otredad*, op. cit., pp. 45-46.

las creencias del momento. Estas creencias populares inquietaban profundamente a la Iglesia, y fue el clérigo Martín de Andosilla y Arlés (1478-1521), canónigo de la Catedral de Pamplona y archidiácono de Aibar¹⁵ quien encarnó esa preocupación de manera clara. De *Superstitionibus* su obra más importante, fue concebida como un manual dirigido al clero y en él se daban las pautas necesarias para combatir la superstición desde un punto de vista doctrinal e ideológico. Este tratado, publicado por primera vez en 1510 en Lyon (Francia), considerado iniciador de la literatura antisupersticiosa del siglo XVI en España, tuvo una importante repercusión; prueba de ello son las seis ediciones que se imprimieron durante ese mismo siglo. Aparte de ahondar en el concepto de superstición y, consecuentemente, en el de sacrilegio, realizó una gran labor de recopilación de las costumbres pamplonesas y navarras durante ese tiempo. Ello permite realizar una radiografía del estado de la sociedad y del sistema de creencias del pueblo. A grandes rasgos, las prácticas que recoge se relacionan con la agricultura, la salud, la suerte y el alejamiento del mal,¹⁶ lo que venían a ser los ejes sobre los que se articulaba la vida de las clases más bajas.

Andosilla nos cuenta que había «innumerables y particulares supersticiones». En Pamplona, las chicas debían de «sujetar alfileres o brazaletes a cierto árbol junto a la basílica de San Cristóbal,¹⁷ que está situada en lo alto del monte cercano a nuestra ciudad de

15 Pauk Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, Arre, Pamiela, 2022, p. 52.

16 *Ibidem*, p. 53-54.

17 Desde el siglo XIII hasta el XIX el monte Ezkaba o San Cristóbal contaba con una ermita con advocación a dicho santo. Actualmente, está coronado por los restos de lo que fue el Fuerte de Alfonso XII, que nunca fue utilizado como tal, pero sí como cárcel durante el siglo XX (y escenario de la fuga de 795 presos el 22 de mayo de 1938).

Pamplona, creyendo que gracias a esto durante el año siguiente no padecerán dolores de cabeza».¹⁸ También era habitual «colgar mechones de cabello de las chicas jóvenes alrededor de la imagen de San Urbano que está en nuestro claustro [de la Catedral de Pamplona] creyendo que con esto sus cabellos no caerán y serán más hermosos».¹⁹ La repulsión que los canónigos compañeros de Andosilla sentían hacia este tipo de prácticas era tal, que una noche después de rezar, quemaron los cabellos que colgaban del santo con el fuego de la antorcha.

La religión, la magia y el ingenio científico en la cultura popular bajomedieval y moderna formaron un único conjunto de creencias, sin llegar a la categorización que dictaminara cuáles eran válidas y cuales no, dejando de lado el término de superstición.²⁰ Existía una estrecha relación entre la magia y el cristianismo popular en el que se enmascaraban numerosas prácticas y creencias paganas ocultas en oraciones cristianas, objetos litúrgicos y santos. El sustrato pagano también estaba presente en el estamento más bajos del clero, que participaba en tareas que eran ajenas a la Iglesia, como conjurar para disipar tormentas y granizadas. En la actualidad, podemos encontrar algunos vestigios de la convivencia entre la «magia culta» y la «magia popular» en el folclore.

Este fenómeno se aprecia en las celebraciones populares como San Juan o Santa Águeda. «Por la mañana» del día de San Juan era costumbre *sanjuanarse*,

18 López Gurpegui, Félix Tomás, *De Superstitionibus – Martín de Andosilla y Arlés*, Tafalla, Txalaparta, 2023, pp. 223-224.

19 *Ibidem*.

20 Segura Urra, Félix, «Respuestas a un mundo inseguro: el conjuro en la Diócesis de Pamplona durante el siglo XVII», *Donostia-San Sebastián, Zainak. Cuadernos de antropología-etnografía*, nº18, 1999, pp. 219-236.

es decir, bañarse en el río antes de la salida del sol. Seguidamente recoger hierbas aromáticas y medicinales, pues se creía que en este día estaban en su máximo punto de acción curativa, para después bendecirlas en misa. Se colgaba el ramillete en las casas, para protegerlas, y los días de tormentas fuertes se quemaban para alejar la tempestad y los demonios, y para sahumar a los niños enfermos. Se volteaban las campanas y se encendían hogueras en campos y cruces de caminos para ahuyentar a los espíritus malignos y brujas en su sentido más primitivo (que Andosilla presenta como maléficas). Sin lugar a dudas, era un día muy importante del calendario, que se consideraba propicio incluso para realizar intervenciones médicas. Lo mismo ocurría con el día de Santa Águeda, cuando al anochecer hacían sonar las trompetas y las campanas «contra las maléficas que, como cree el vulgo, deambulan por el mundo, y especialmente en esa noche».²¹

La Diócesis pamplonesa contaba con una amalgama de rituales oficiales y manuales para conjurar aprobados por la Iglesia y la Inquisición, como el *Libro de Conjuros contra tempestades...* de Diego de Céspedes o *Fasciculus Exorcismorum* de Antonio Gascón, siendo este último de los más difundidos por las parroquias navarras. El *Manuale Pampilonense* de 1561 fue el último libro ritual del clero pamplonés, pensado para ser únicamente aplicado en la Diócesis. El clero encargado de conjurar solía ser el capellán de coro, a quien el hospitalero de la catedral pagaba un robo de trigo y una carga de uvas por sus servicios, que se sumaban a su salario.²² El sacerdote era representante del poder divi-

21 López Gurpegui, Félix Tomás, *De Superstitionibus – Martín de Andosilla y Arlés*, op. cit., pp. 184-186, 195.

22 Segura Urra, Félix, «Respuestas a un mundo inseguro: el conjuro en la Diócesis de Pamplona durante el siglo XVII», op. cit.

no en la comunidad y, muchas veces, adoptaba el rol de curandero con sus plegarias, bendiciones, exorcismos, talismanes y medicinas, ganándose la confianza de los vecinos. No obstante, eran remedios que también utilizaban clérigos, médicos, cirujanos, sanadores populares, ensalmistas, saludadores, adivinos...²³ es decir, las figuras que se dedicaban a tratar dolencias y enfermedades específicas y en las que profundizaremos en el siguiente capítulo.

Con el movimiento reformista, los aspectos doctrinales y disciplinarios de la Iglesia católica se fueron modernizando. A partir de la segunda mitad del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII, se asienta la escisión entre las posturas oficial y popular, desapareciendo el contenido mágico del cristianismo y de las prácticas oficiales, pero perviviendo en las populares. Tras el Concilio de Trento, la Iglesia católica pretendió transformar la religiosidad popular a través de ideas que consideraban más racionales, pero se toparon con que la mentalidad popular estaba profundamente arraigada y era difícil de romper, además de que los ritos cotidianos no ponían realmente en duda la fe cristiana y la ciudadanía no lograba comprender la ilegitimidad de sus prácticas. Este fenómeno también tuvo consecuencias entre los clérigos, pues muchas prácticas comenzaron a calificarse como indignas. En un intento de erradicar toda muestra de práctica popular, se realizó una ardua labor de control social dentro de este

23 Segura Urra, Félix, «De la magia a la razón: Clero y exorcismos en el tránsito a la Modernidad (Navarra siglos XVI-XVII)», en VV. AA., *Mito y realidad en la historia de Navarra: actas del IV Congreso de Historia de Navarra. Vol. I*, Pamplona, Sociedad de Estudios Vascos / Eusko Ikaskuntza, 1998, pp. 133-145.

ámbito, impulsando una transición hacia un clero más ortodoxo y racional entre los siglos XV y XVI.²⁴

En este sentido, aparte de ser el primero en recopilar las tradiciones mágicas navarras y debido a su importante formación en teología, Andosilla realiza muy pronto la división entre magia y religión, considerando el desarrollo de los acontecimientos. Desde su marcada perspectiva racionalista, apuntaba que «no creía en vuelos, ni en sueños, ni en cartas astrales, ni en días aciagos, ni en licantropías, ni en apariciones de almas del purgatorio, ni en adivinaciones demoníacas, ni en augurios y premoniciones, ni en amuletos, ni en hogueras contra las tormentas, ni en la magia simpática con muñecos de cera blanca o colorada, ni en tañidos de campanas que ahuyenten a las brujas, ni en ensalmos ni encantamientos, ni en banquetes de niños asados, ni en la invasión de las cosas por las brujas a través de rendijas o chimeneas, ni en cartas astronómicas, ni en nóminas que no cumplan siete condiciones, ni en otras muchas supersticiones navarras que va narrando a lo largo del libro».²⁵ Ahora bien, no podía separarse totalmente de esta forma de pensar, pues era temeroso ante el ligamen en el matrimonio o el aojamiento a los niños, dos de las creencias que más arraigo tenían en ese la sociedad.

El concepto de superstición es el eje de la obra de Andosilla y la define como «una religión practicada en exceso»,²⁶ afirmando que se opone a la religión y que es un acto servil con el demonio. En otras palabras, este concepto recoge aquellas prácticas y creencias desarrolladas al margen de las directrices de la Igle-

24 *Ibidem*.

25 López Gurpegui, Félix Tomás, *De Superstitionibus – Martín de Andosilla y Arlés*, op. cit., pp. 138-140.

26 *Ibidem*, p. 173.

sia católica, despectivamente y con menosprecio, cuya significación ha pervivido hasta nuestros días. Este desprecio hacia el «vulgo» y su forma de entender la realidad se mantiene a lo largo de toda la obra, evidenciando la lucha de clases dentro del marco religioso y espiritual. Andosilla, con una notoria finalidad de «limpiar» la religión, lo que hace es señalar los actos ilícitos para reconducirlos.

Andosilla, muestra cómo la creencia en las brujas, en las *sorginak*, estaba totalmente asentada desde al menos el siglo XV en Navarra: «Las mujeres echadoras de suertes y maléficas, que vulgarmente llaman *broxe*»,²⁷ según se decía, abundaban en los Pirineos (concretamente en el territorio de Ultrapuertos o Baja Navarra) y era «el mismo Satanás el que se apodera de la mente de la mujer, la domina».²⁸ Suma, además, la idea de que había más mujeres «supersticiosas y maléficas»²⁹ (incluyendo a «viejas, niños, niñas y subnormales») que hombres por tres causas principales (Andosilla cita a J. Nider):

Primera, porque la mujer está siempre pronta para creer. El demonio en este caso busca la fe mala. Dice el Eclesiástico 19, 4: El que cree rápido tiene el corazón inconstante.

Segunda, porque su naturaleza, por la poca firmeza de su temperamento, siempre está predispuesta a recibir revelaciones y nuevas impresiones. Dice Guillermo de Lyon: «*Dum male, peiores sunt*», «mientras usan bien de su condición, son mucho buenas, pero si la utilizan mal, son peores que malas».

Tercera, porque tienen lengua escurridiza (*linguam lubricant habent*), y lo que saben por malas artes, apenas son capaces de ocultarlo a sus convecinas. Como además tienen poca fuerza física, se defienden ocultamente con hechicerías.

27 *Ibidem*, p. 187

28 *Ibidem*, p. 188.

29 *Ibidem*, p. 300.

Por eso dice el Eclesiástico 25, 23: Prefiero habitar con un león o un dragón a morar con mujer mala. Ligera es toda maldad comparada con la maldad de la mujer.³⁰

Por completar la descripción, le podemos añadir este apunte de Martín de Castañega, de su *Tratado de las supersticiones, hechicerías y varios conjuros y abusiones, y de la posibilidad y remedio dellas* (Logroño, 1529):

*E mas son de las mugeres viejas e pobres que de las moças e ricas porque, como despues de viejas, los hombres no hazen caso dellas, tienen recurso al demonio que cumple sus apetitos, en especial si quando moças fueron inclinadas e dadas al vicio de la carne [...] E mas ay de las pobres y necessitadas porque, como en los otros vicios, la pobreza es muchas vezes ocasión de muchos males en las personas que no la tomas de voluntad o en paciencia.*³¹

Estas evidencias constatan que la sociedad iruindarra y sus élites eran sumamente clasistas y misóginas. Por lo tanto, no es de extrañar que los conceptos *sorgina*, bruja, *faytillera* o herbolera fueran algunos de los peores insultos. Conviene añadir la baja estima en que se tenía a las mujeres, como seres intrínsecamente malos y débiles, muy apetecibles para el diablo. Y tampoco podemos pasar por alto la violencia y el maltrato ejercido puertas adentro de los hogares. Las autoridades eclesiásticas recomendaban a los padres que sus hijas no aprendieran a leer y defendían la legitimidad de que los maridos castigaran físicamente a sus esposas, dado que era totalmente lícito que el superior castigara al súbdito.³²

Esta realidad era común a toda la península, de ahí que se conserven oraciones o hechizos empleados

30 *Ibidem*, pp. 300-302.

31 Citado por J. Paul Arzak en Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, *op. cit.*, p. 70.

32 Martín Soto, Rafael, *Magia y vida cotidiana. Andalucía, siglos XVI-XVIII*, Sevilla, Editorial Renacimiento, 2008, pp. 385-386.

contra esta violencia ejercida en la esfera doméstica. Ejemplo de ello es el empleado en 1621 por Anamaria, una mujer malagueña, para tratar de suavizar el carácter violento de su marido:

Con dos te miro,
con tres te encanto,
con cinco te advierto
y con siete te mato.
Así vengas manso a mí,
como vino Jesús a morir en la Cruz
por ti y por mí.³³

Efectivamente los oficios vinculados con prácticas de talante mágico o hechicería fueron ocupados principalmente por mujeres. Abriendo un abanico tan amplio como lo puedan ser las dificultades que se dan en la vida cotidiana, cada una tenía su especialidad, pudiéndose distinguir entre hechiceras, nigromantes, augures, sortílegas, adivinos y pitonisas, saludadoras, ensalmadoras, santiguadoras, hierberas, etc. De entre todos los perfiles, destaca la gran afluencia de adivinos, nigromantes y pitonisas «de los cuales este Reyno, por desgracia, está lleno», a los que acudían personas tanto de clase alta como «el pueblo necio e ignorante para conocer el futuro y para encontrar las cosas perdidas»³⁴ e, incluso, para sanar. Encontramos la evidencia de este hecho en dos casos documentados sobre la captura de dos adivinos en Pamplona en la Edad Media: el primero es de 1346, Pedro Ruiz del Castillo que adivinaba cosas

33 Saldaña Perea, Natalia, *Fuegos enciende, polvos levanta. Magia popular para la bruja tradicional*, Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial, 2022, p. 35.

34 López Gurpegui, Félix Tomás, *De Superstitionibus – Martín de Andosilla y Arlés, op. cit.*, p. 243.

con «art diabólica»³⁵; y el segundo, de 1376, que nos presenta a un tal Jaime de Ejea, que «dizia ad algunas gentes muchas palauras vanas et locas por las quales muchos tomanuan miedo et espanto».³⁶ La lectura de esta práctica seguía la tónica general: eran el diablo, los demonios, quienes estaban detrás de estas mancias.

A medida que la batalla contra la magia se iba extendiendo, las distinciones se difuminaron y pasaron a ser agrupadas en un único concepto: brujas, «maléficas» para Andosilla, «que intentan quitar al hombre la salud del cuerpo, impedir la generación, alborotar el alma con su amor u odio y similares».³⁷ En los distintos periodos de cazas de brujas se persiguió una amplia variedad de prácticas femeninas, pero las mujeres fueron perseguidas por ser ellas quien las practicaban, ya fuera como hechiceras, curanderas o adivinas, pues su reivindicación del poder mágico suponía una amenaza contra las autoridades.³⁸

Los constantes ataques contra la magia popular son una clara manifestación del temor que imperaba entre las clases altas frente a las bajas, un miedo que se traducía en pérdida de poder. Hasta el día de hoy, la lucha contra la magia ha ido de la mano del desarrollo del capitalismo. Las personas que llevaban a cabo los rituales, las que ocupaban este tipo de oficios, eran en su mayoría personas pobres que luchaban por sobrevivir, que velaban por la protección de los campos y la agricultura, de la sanación y la vida. Tal y como nos

35 AGN, CO_REG, 1ª S, Nº 56, fol. 207v, en Segura Urra, Félix, «Hechicería y brujería en la Navarra medieval: de la superstición al castigo», *op. cit.*, p. 300.

36 AGN, CO_REG, 1ª S, Nº 157, fol. 188v, en *Ibidem*.

37 López Gurpegui, Félix Tomás, *De Superstitionibus – Martín de Andosilla y Arlés*, *op. cit.*, pp. 254-255.

38 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2022, pp. 243-244.

indica Silvia Federici, la magia suponía una resistencia frente al poder y al desarrollo del capitalismo. Por ello, el esfuerzo por eliminar todo rastro de magia, era la forma de conseguir el dominio sobre la población. Fue una guerra de clases que se llevó a cabo a través de la batalla contra la magia, que tuvo su apogeo hacia el siglo XVI y fueron las mujeres quienes más lo sufrieron en sus cuerpos.³⁹

La inquietud eclesiástica frente a lo que se consideraban comportamientos religiosos tiene un largo recorrido que inició su andadura en el siglo XIII. En 1273, el pontífice Gregorio X solicitó al obispo pamplonés Armingot que indagase en el estado de la religión cristiana en Navarra, para saber sus debilidades y el modo de solucionarlas. Tal es así, que a finales del siglo XIII el obispo Miguel Sánchez de Uncastillo envió unos carteles a las iglesias en los que se notificaba la concesión de indulgencias a los pecadores que se sumaran a la cofradía de Santa María de Pamplona, incluso a todos aquellos que habían sido «*sortílegos creyendo en adevinos o en adivinas o en aves o en cualquier otra manera*».⁴⁰ Poco tiempo después, en 1323, la diócesis de Calahorra, a través de un sínodo, empezó a excomulgar a «*los que fazen adivinos, encantadores, augureros, sortellersos e los facen e se esfuerzan a facer otros maleficios*».⁴¹

Este paradigma represivo tuvo un punto de inflexión con la promulgación de las Ordinaciones y Privilegios del valle de Aneu (*Ordinacions i privilegis de les valls d'Àneu*), escritas en el castillo de València d'Àneu (Pirineo catalán) en 1424. Se trata de la primera ley civil contra la brujería de Europa, que sentó un impor-

39 *Ibidem*, pp. 241-250.

40 Citado por Segura Urra, F., en Segura Urra, Félix, «Hechicería y brujería en la Navarra medieval: de la superstición al castigo», *op. cit.*, p. 291.

41 Citado por Segura Urra, F., en *Ibidem*.

tante precedente en el territorio pirenaico y definió la brujería como crimen, motivando la persecución de individuos que no estaban bien vistos en la comunidad. A partir de ese momento, empieza a haber juicios por brujería, en los que se comienza a hablar sobre pactos con el diablo. Las *Ordinacions* son un elemento clave para el entendimiento de las cazas de brujas en Europa. Tras la promulgación de la ley, la *bruxa* primordial sobrenatural se fue transformando progresivamente en humana, representando la transgresión, y fue encarnada por curanderas y conocedoras de la hechicería y la magia.⁴² No olvidemos que la brujería fue un crimen herético de marcado carácter femenino: más del 80% de las personas juzgadas y ejecutadas en Europa en los siglos XVI y XVII fueron mujeres.⁴³

La postura oficial de la Iglesia cambió a partir de 1484, con la promulgación de la bula *Summis Desiderantes Affectibus*, que consideraba la brujería como una herejía perseguible. Se desarrolló la doctrina sobre la brujería donde la magia pasó a catalogarse como herejía y el peor de los crímenes posibles contra Dios, la Naturaleza y el Estado.⁴⁴ A ello se le suma el Sínodo Diocesano de Pamplona de 1499, que estableció que el confesor preguntase a sus feligreses sobre sus creencias brujeriles y supersticiones, «si creían en encantamientos o los realizaban, si tenían fe en adivinos o contrataban a alguien para hacer conjuros con objeto de curar enfermedades y/o encontrar cosas robadas o

42 IV Encuentro Feminista Internacional sobre la caza de brujas. Memoria y presente de la violencia contra las mujeres (*IV Trobada Feminista Internacional sobre la cacera de bruixes. Memòria i present de la violència contra les dones*). Esterrí d'Àneu (Lleida), noviembre de 2024. Carreras Tort, Júlia, *Land of the Goat. Witchcraft in the Pyrenees*, op. cit.

43 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, op. cit., p. 250.

44 *Ibidem*, p. 230.

perdidas; si pensaban que la situación planetaria el día del nacimiento obligaba a comportarse de una manera u otra; o bien si creían en brujas y en sus acciones». ⁴⁵ El discurso y corpus judicial del perseguidor se fue articulando poco a poco, fortaleciéndose cada vez más.

45 Iziz Elarre, Ana y Rosa, *Historia de las mujeres en Euskal Herria. Prehistoria, romanización y Reino de Navarra*, op. cit., pp. 339-340.

2

DE LA MEDICINA POPULAR A LAS «PLANTAS BRUJAS»

En la Navarra bajomedieval, la medicina estaba poco desarrollada y los médicos se concentraban en los principales núcleos urbanos como Pamplona y Tudela, solo al alcance de quienes se lo podían permitir. Lo más habitual era tratar las dolencias comunes dentro del seno familiar con remedios caseros transmitidos de generación en generación y, si era necesario, se consultaba con un especialista, que no tenía que ser necesariamente titulado en medicina.⁴⁶ De hecho, para finales de la Edad Media, el abanico de figuras sanadoras era amplio y diverso, distinguiéndose claramente la actividad de los médicos entre las clases altas y la de los sanadores populares entre las más bajas.

Los médicos titulados o reconocidos podían incluso llegar a prestar sus servicios en la Corte navarra, más por el prestigio social que por los alicientes económicos. Por lo general, los médicos que formaban parte de este ámbito eran varones. Al igual que ocurría

46 Martín Soto, Rafael, *Magia y vida cotidiana. Andalucía, siglos XVI-XVIII*, Sevilla, Editorial Renacimiento, 2008, p. 171.

en otros reinos hispanos y europeos, las mujeres eran contratadas en la Corte navarra cuando se requerían sus servicios como comadronas o parteras para asistir a la reina y sus hijas, como nodrizas para amamantar a los infantes y, en ocasiones, como curanderas.

Las nodrizas procedían de un extracto económico y social muy variado, eran esposas de notarios, plateros, peleteros o cordeleros, y solían ser mujeres casadas. Las razones detrás de la decisión de las reinas por no amamantar a sus hijos estaban condicionadas por distintos motivos, como el mandato de la Iglesia que obligaba a abstenerse de mantener contactos sexuales entre los cónyuges hasta que se produjera el destete, la creencia de que criar a los hijos provocaba envejecimiento prematuro, la excesiva dilatación de los pechos y, a grandes rasgos, el hecho de que amamantar se consideraba una tarea de baja categoría.⁴⁷

No obstante, hay indicios que apuntan a que entre finales del siglo XIV y principios del XV la medicina general también fue practicada por algunas mujeres; socialmente no se consideraban curanderas, puesto que su práctica estaba permitida por los organismos de control profesional. Podía darse la opción de que las mujeres trabajaran con su padre o marido, reconocidos como profesionales, y que con su fallecimiento ellas continuaran su práctica. Aún y todo, durante el siglo XV fueron poco a poco apartadas de su labor como médicas, relegándolas a «enfermedades propias de mujeres», lo que vienen siendo enfermedades gineco-

47 Serrano Larráyo, Fernando, «Los profesionales sanitarios de la medicina cortesana durante el reinado de Carlos III el Noble de Navarra (1387-1425)», en VV. AA., *Estudios sobre la realeza en el siglo XV*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra (UPNA) / Nafarroako Unibertsitate Publikoa (NUP), 2005, pp. 41-102.

lógicas, la menstruación y la atención en el embarazo y el parto.⁴⁸

En contraposición, la medicina popular, la propia del pueblo, es aquella que recoge un «conjunto de prácticas y creencias relacionadas con la constitución física y psíquica de la persona a lo largo de los distintos estadios de su vida».⁴⁹ Se considera que es la base del curanderismo, aunque la medicina popular la forman prácticas y remedios caseros transmitidos de generación en generación y con base empírica. Por lo general, el proceso de reconocimiento de las curanderas tenía que ver con la legitimidad que le conferían sus vecinos y su habilidad sanadora. Las curanderas solían nacer en circunstancias determinadas que evidenciaban esos dones, como ser el séptimo hijo en línea masculina o la séptima hija en línea femenina ininterrumpidamente, haber nacido en la medianoche de Nochebuena⁵⁰ o haber nacido con el amnios, es decir, dentro de saco amniótico. El curanderismo en sí mismo alude a la práctica de la medicina popular tradicional no reglada que busca restablecer la salud por medio de remedios físicos o espirituales, basando el conocimiento no sólo en las propiedades de las plantas, sino contemplando también la vertiente espiritual.

En este sentido, es de vital importancia entender cómo se concebía la enfermedad dentro de la creencia popular, que se entendía como un síntoma de una causa espiritual, ya fuera como una invasión de fuerzas

48 *Ibidem*.

49 Erkoreka, Anton, «Medicina popular. Folk medicine», Donostia-San Sebastián, *MUNIBE (Antropología – Arkeología)*, nº 42, 1990, pp. 433-440.

50 Carreño Zubiaur, José Ángel, «Medicina popular – 1», en VV. AA. *Etnografía de Navarra, 1. Actividades diarias. Lengua, casa, alimentación, indumentaria, medicina, derivados agrícolas y ganaderos y transporte*, Pamplona, Diario de Navarra, 1996, pp. 81-112.

externas malélicas en el organismo de la persona o el propio estado emocional del individuo, que al encontrarse más vulnerable era propenso a que le atacara la enfermedad. Todas las afecciones se veían como una suciedad externa que había invadido el cuerpo, un tipo de suciedad energética o espiritual conocida como *miasma*, que debía limpiarse o purificarse para ser disipada. Se entendía que la persona enfermaba al contacto con algo que le transmitía el aire, absorbiendo un mal que había contaminado su cuerpo. Es por ello que, durante un tiempo, la forma de prevenir la enfermedad se basó en la higiene espiritual y en la protección, relacionada con estar alienado o seguir el dogma de la religión católica. En resumen, si atendían a los dictámenes religiosos se mantendrían en estado de pureza; de lo contrario, la impureza los llevaría a contraer cualquier tipo de mal. Esta es la razón por la que el curanderismo combinaba actos físicos medicinales con actos de purificación, al objeto de expulsar ese mal instalado en el cuerpo.

Por lo tanto, en las sociedades de la Edad Moderna existían los padecimientos que tenían una manifestación física identificable, como tos o diarrea e, incluso, las heridas o fracturas. Por otro lado, estaba la sintomatología compleja de clasificar, como epilepsia, enajenación o sordera, entre otras. Cuando se trataba de uno de estos últimos casos, lo más común era pensar que se trataba de un mal de aire, un alunamiento, un mal de ojo, una ligadura e, incluso, un caso de obsesión o posesión. Estas enfermedades no se podían curar con los métodos y fármacos médicos convencionales del momento, esa labor le correspondía a quien se consideraba que lo había provocado.

En las ocasiones en que el mal de aire había afectado a una persona, se remitían a la influencia ambiental nociva que emanaban ciertos lugares, como el cementerio, o podía ser consecuencia de haberse peleado con una vecina. A su vez, existía la posibilidad de haber sido «cogido» por la luna llena: haber sido tocada por su luz podía provocar enfermedades mentales o locura, patología acuñada bajo el término de alunamiento (de la que deriva la palabra lunático). Aquellas personas afectadas por enfermedades largas, y que iban debilitándose y adelgazando progresivamente, que estaban apáticas y desganadas, sumidas en la tristeza o que padecían una enfermedad de forma prolongada, eran susceptibles de estar endemoniadas o aojadas. Esta es, sin duda, una de las creencias más extendidas hasta la actualidad y de la que también habla Andosilla: el mal de ojo o *aojamiento* (en euskera *begizko*), mal que se transmite a través de la mirada. Se creía que era esencialmente un tema de mujeres, aludiendo especialmente a las marginales de la sociedad como viejas, feas, gitanas, menstruantes o menopáusicas. Se decía que a las mujeres que ya no podían procrear o eran infértiles les corroía la envidia hacia otras compañeras que sí que podían y que de ahí nacía el mal. Téngase en cuenta que se consideraba a la mujer como un ser de naturaleza intrínsecamente malvada. Además, cuando alguien tenía la sensación de haber sido aojado, enseguida pensaba en quién había podido ser, haciendo memoria de las personas con las que se había cruzado ese día.

Había personas más vulnerables y propensas a ser víctimas de mal de ojo, aquellas que la sociedad consideraba más débiles: niños, ancianos, embarazadas o convalecientes, entre otras. De entre todas, las

mujeres eran las más susceptible de ser aojadas, más que los hombres, por considerarse más débiles. Esta era una creencia totalmente arraigada y que nadie cuestionaba, hasta el punto de que los médicos la consideraban de difícil cura.⁵¹ Para evitarlo, existía una gran variedad de amuletos y gestos, sobre todo si llamaban la atención a la vista y así conseguían desviar la atención de la mirada ponzoñosa: un hilo rojo en la muñeca, coral, higa⁵² de azabache en el cuello o realizar el gesto con la mano.⁵³

Andosilla relata la costumbre de colgar de los hombros de los niños «trocitos de espejo o pequeños pedazos o tiritas de piel de zorro o cabra, creyendo que así no se infectarán», porque «los niños pueden ser fascinados, esto es, infeccionados por un mal de ojo y, en consecuencia, lesionados». Citando a Santo Tomás, añade que «tal perturbación entra sobre todo por los ojos, capaces de captar sensaciones más sutiles. Los ojos [de las viejas] corromperían el aire hasta un espacio limitado. Incluso los espejos nuevos y puros pueden contraer alguna veladura al reflejar el rostro de una mujer en los días del periodo [...]. Cuando un alma está volcada a la maldad, como sucede sobre todo en algunas viejas, actúa como se acaba de decir. Este aspecto venenoso y nocivo de las viejas puede afectar sobre todo a los niños, tiernos en el cuerpo, que reciben más fácilmente tales impresiones. También es posible que, por permisión divina, o por cualquier hecho oculto, coopere a esto la malignidad de los demonios, con

51 Martín Soto, Rafael, *Magia y vida cotidiana. Andalucía, siglos XVI-XVIII*, op. cit., pp. 183-185.

52 La higa o figa, consiste en una mano cerrada en puño en la que el dedo pulgar sobresale entre el índice y el corazón.

53 Saldaña Perea, Natalia, *Fuegos enciende, polvos levanta. Magia popular para la bruja tradicional*, Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial, 2022, p. 26.

los cuales las viejas hechiceras tienen algún pacto. [...] hay algunas que tienen los ojos abrasadores, y que al mirar a los tiernos infantes hacen que vomiten y tengan náuseas. Todo esto es posible naturalmente: el alma desquiciada de la vieja afecta vehementemente a sus ojos, los ojos infeccionan el aire, y el aire las tiernas carnes del niño, y así lo lesiona». Para curarlos, añade, «no hay que emplear encantamientos ni supersticiones [...], como frecuentemente hacen las mujeres. Puede usarse alguna palabra como estas: *El Señor es mi ayuda, no temeré que un hombre me pueda dañar*, o el Padrenuestro con el signo de la cruz».⁵⁴

En lo que respecta al ligamen o la ligadura, este fue otro crimen dentro del *maleficium* del que se acusaba a las brujas. La Iglesia utilizó el término *maleficium* para referirse a aquellas prácticas mágicas, también denominadas «malas» artes, que infligían daño a las personas.⁵⁵ En la Edad Media, el *maleficium* fue perseguido como pecado y como superstición, percepción que se mantuvo hasta el final de la era. Otra parte muy importante de la persecución fue el conocimiento de sustancias calificadas como venenos, también conocido como el crimen del *veneficium*. Derivado de la palabra *venenum*, hacía alusión tanto al veneno como a las sustancias venéreas, sustancias gobernadas por Venus, diosa del deseo y del amor: los *venena* eran medicinas que afectaban a la reproducción. Más tarde este concepto sería más conocido como ponzoñería. Como ocurrió con las denominaciones de los oficios mágicos,

54 López Gurpegui, Félix Tomás, *De Superstitionibus – Martín de Andosilla y Arlés*, Tafalla, Txalaparta, 2023, p. 218.

55 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, op. cit., p. 226.

la línea entre el *maleficium* y el *veneficium* quedó difuminada.⁵⁶

Basado en el acto de atar, ligar o paralizar, fue la práctica más común que pretendía impedir la producción o reproducción del ganado, o causar impotencia sexual en los matrimonios, quedando generalmente el hombre «atado» para realizar el acto sexual. Esta situación era verdaderamente temida debido a las consecuencias que podía acarrear, ya que la no consumación del matrimonio en un periodo determinado podía conllevar su anulación.⁵⁷ La práctica se realizaba a través de nudos en cuerdas, cintas o cabellos, y mientras se apretaban las lazadas se pronunciaba una oración habitualmente cristiana. Se creía que el ligamen o maleficio no se disiparía a no ser que la persona que lo había causado desatara los nudos; de lo contrario, en el peor de los casos, se pensaba que podía llevar al maleficiado hasta la muerte.

Para las élites intelectuales de la época, el impedimento del acto conyugal era provocado por el demonio «a petición de la mujer maléfica».⁵⁸ Responsabilizar y criminalizar de la impotencia sexual a las mujeres fue una forma de demostrar el poder que habían ganado frente a las autoridades, al tiempo que atacaban a las mujeres. Esta fue la forma en que la propaganda misógina de la Iglesia canalizó las inseguridades más profundas de los hombres. Simultáneamente, se les señalaba por despertar excesivas pasiones sexuales en

56 Carreras Tort, Júlía, *Vienen de noche. Estudios sobre las brujas y la otredad*, Barcelona, Ediciones Luciérnaga, 2022, pp. 90-96.

57 Martín Soto, Rafael, *Magia y vida cotidiana. Andalucía, siglos XVI-XVIII*, *op. cit.*, p. 182.

58 López Gurpegui, Félix Tomás, *De Superstitionibus – Martín de Andosilla y Arlés*, *op. cit.*, p. 259.

los hombres, ya que su capacidad para gobernarse a sí mismos podía verse mermada.⁵⁹

En cuanto a la obsesión y a la posesión, se trataba de influencias demoníacas que compelián a la víctima a obedecerlas. En el caso de la obsesión, se decía que era una especie de acoso a la persona por parte del demonio, que le decía cosas al oído, tiraba cosas a su alrededor y la intentaba enloquecer, terminando por obsesionar a quien la padecía. La posesión iba más allá, pues el demonio había logrado entrar dentro de la persona. Se decía que los que no cumplían con la religión comunitaria mayoritaria eran más susceptibles de sufrir cualquiera de las dos patologías, aunque normalmente derivaba de una represión muy fuerte de los asuntos naturales en el ser humano, como ocurría con la sexualidad. En los conventos de monjas, lugares en los que la sexualidad estuvo fuertemente reprimida, no era raro que alguna monja comenzara a masturbarse compulsivamente y que fuera visto como un episodio de posesión demoníaca.

Entre todas las variantes de curanderas, cada una estaba especializada en una o dos dolencias principales, a las que aplicaban las oraciones sanadoras que conocieran para cada caso. Implícitamente, su práctica se basaba en una estructura interna que respondía a una supuesta lógica, bien valiéndose del principio de expulsión o de corte, buscando este último cortar el mal a través de los gestos. El acto sanador era complementado con oraciones concretas destinadas a la curación de males específicos, solicitando al mismo tiempo la intervención del santo o santa al que la tradición popular vinculaba para tal fin: Santa Polonia

59 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, op. cit., pp. 263-266.

contra el dolor de muelas, San Dionisio contra el dolor de cabeza, Santa Lucía para problemas de la vista, etc.⁶⁰

Eran también muy comunes las repeticiones y las novenas medicinales, al igual que se hacían novenas a los santos para hacer peticiones (la mayoría de veces relacionadas con la salud), que consistían en repetir la cura, rito u oración durante nueve días consecutivos. La curandera podía valerse del poder de sus propias manos realizando un masaje con aceites o ungüentos con plantas medicinales en partes concretas del cuerpo, trazando cruces en la zona afectada, o estaban las que se valían de su propia saliva, como en el caso de las saludadoras.

Existían tantos males como curanderas y eran figuras totalmente normalizadas en toda Navarra. Entre los más comunes se encontraba el oficio del saludador o saludadora, derivado de la palabra latina «*salutatoris*» o «dador de salud», especialmente presentes desde el siglo XVI hasta finales del siglo XIX. Se decía que eran capaces de curar heridas o la rabia con la fuerza de su saliva o aliento, y de usar el fuego con total impunidad. Al intervenir ante un mal de rabia, que tan problemático fue a principios del siglo XVI, era común que finalizara aludiendo a Santa Quiteria pronunciando:

Santa Quiteria pasó por aquí,
perro rabioso no me muerdas a mí.⁶¹

Las ensalmadoras estuvieron activas durante la Edad Media y la Edad Moderna, y curaban pronuncian-

60 Martín Soto, Rafael, *Magia y vida cotidiana. Andalucía, siglos XVI-XVIII*, op. cit., pp. 187-188.

61 Álvarez Caperochipi, José Antonio, *Curanderismo y medicina popular en el entorno de Navarra*, Pamplona, Editorial Evidencia Médica, 2012, pp. 50-54.

do salmos o «vascuences». ⁶² Solían colgar del cuello de los enfermos una bolsita con fragmentos de los evangelios, que tal y como indica Andosilla «vulgarmente se llaman nóminas» y las solían colgar «algunas viejas [...] contra las fiebres». ⁶³ Desde su experiencia, alguna vez una vieja le dio esas pautas para bajar la fiebre y que además, en otra ocasión una mujer que estaba repartiendo nóminas le entregó una con el siguiente contenido: «+On +Coriscion +Matatrón +Caladafón: Corobán: Ozcozo: Uba: Adonay: Sabaoth: Hecoim y parecidos». ⁶⁴

Guardaban similitud con las santiguadoras, que trazaban cruces sobre la persona o parte de la persona a sanar mientras pronunciaban oraciones como:

En nombre de Dios Padre,
Dios Hijo,
Dios Espíritu Santo,
Dignaos librar y sanar esta afligida criatura
Yo te curo y desconjuro. ⁶⁵

Era habitual que el médico y el curandero utilizaran métodos similares para curar a sus pacientes. Muchas veces, el propio médico echaba mano de prácticas que eran consideradas como supersticiosas. Ahora bien, según nos trasladan los tratadistas como Martín de Castañega, cuando lo hacía el médico era válido porque se lo había trasladado la ciencia; en el caso de la curandera era obra del Diablo. Este era el pensamiento predominante entre las élites cultas y que de alguna manera nos ayuda a dar respuesta a muchas

62 Carreño Zubiaur, José Ángel, «Medicina popular – 1», *op. cit.*, p. 93.

63 López Gurpegui, Félix Tomás, *De Superstitionibus – Martín de Andosilla y Arlés, Op., Cit.*, p. 225.

64 *Ibidem*, p. 240.

65 Álvarez Caperochipi, José Antonio, *Curanderismo y medicina popular en el entorno de Navarra, op. cit.*, p. 55.

preguntas, sin olvidar que la Inquisición protegía a los médicos.

Se pensaba que los conjuros para curar eran igual de efectivos que rezar. Ahora bien, la Iglesia era quien controlaba los rezos, pero no los conjuros. Incluso si las curas que se realizaban mediante esta vía eran satisfactorias, la Iglesia sostenía que iban en contra de la voluntad eclesiástica, porque según se afirmaba, el éxito se había conseguido gracias a la ayuda del Diablo y, por lo tanto, la cura también sería diabólica. La postura de la Iglesia difería si se trataba de atención sanitaria al pueblo o a las clases altas: argumentaba que no era necesariamente importante en el caso de los pobres, pero la veía bien para las élites. De ahí que los reyes y los nobles tuvieran sus propios médicos, todos hombres.⁶⁶

Con la finalidad de regular el ejercicio de la medicina en España, los Reyes Católicos crearon en 1477 el Tribunal del Protomedicato, a través del cual se examinaban y expedían licencias para ejercer la medicina.⁶⁷ Paralelamente, en Navarra, fue creada la primera Cofradía sanitaria del Reino compuesta por 17 individuos, tras una asamblea celebrada en enero de 1496 en el refectorio del convento de Santa María del Carmen de Pamplona, propiedad de los Carmelitas Calzados. Se redactaron una serie de ordenanzas, de obligado cumplimiento, para los médicos, boticarios, cirujanos y barberos que quisieran ejercer en Pamplona y alrededores (en un área con un radio entre 16,7 y 22,3 km). Tomando como intercesores a San Cosme y San

66 Ehrenreich, Barbara; English, Deirdre, *Sorginak, emaginak era erizainak. Emakumezko sendalarien historia bat*, Pamplona, Katakarak, 2019, pp. 53-54.

67 Martín Soto, Rafael, *Magia y vida cotidiana. Andalucía, siglos XVI-XVIII*, *op. cit.*, p 171.

Damián, dos hermanos médicos cristianos, declararon ante notario la necesidad de las ordenanzas y decidieron afincarse en la capilla del mismo nombre situada en el convento de Carmelitas Calzados.⁶⁸ Contando con la aprobación de los reyes Juan y Catalina, confirmaron las constituciones de la Cofradía en junio de ese mismo año, siendo la de Pamplona la más numerosa y activa en Navarra. Más adelante se fundaron también en Estella (1536) y Tudela (1538).⁶⁹

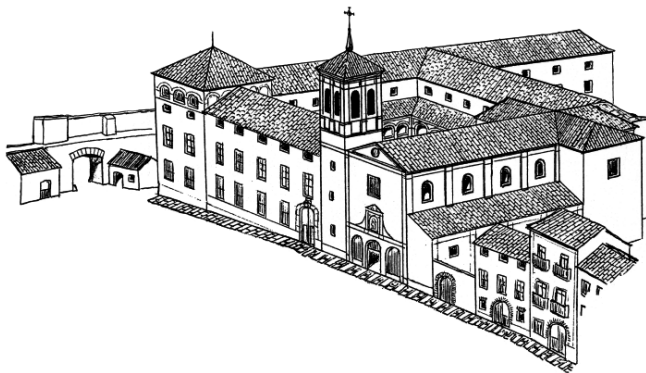


Ilustración del desaparecido convento del Carmen Calzado, en la actual calle del Carmen de Pamplona. A la izquierda, el Portal de Francia o Puerta del Abrevador. (Fuente: J. J. Martinena Ruiz).

-
- 68 Desde mediados del siglo XIV, el convento de Carmelitas Calzados se situaba en la Rúa de los Peregrinos o San Prudencio, entre los números 34 y 36 de la actual calle del Carmen de Pamplona, donde estuvo hasta la Desamortización de Mendizábal en 1836. En la actualidad no quedan rastros arquitectónicos de este edificio medieval.
- 69 Sánchez Álvarez, Julio, *El protomedicato navarro y las Cofradías sanitarias de San Cosme y San Damián. El control social de las profesiones sanitarias en Navarra (1496-1829)*, Pamplona, Gobierno de Navarra. Departamento de Salud, 2010, pp. 39-46.

Las Ordenanzas prohibían expresamente practicar medicina, farmacia o cirugía en Pamplona y en los alrededores a toda aquella persona que no hubiera sido «examinado por los dichos físicos y Diputados que de la arte son».⁷⁰ Además, de querer abrir una botica debían contar con la autorización de la Cofradía y abonar la tasa que estipularan: si era extranjero debía pagar 15 florines, y si era «hijo de la ciudad», 10.⁷¹ Por si lo anterior fuera poco, quien quisiera abrir la botica debía contar con antecedentes morales intachables, siendo este el primer precedente de lo que más adelante se denominará «limpieza de sangre». También especificaban que si moría algún «Maestro de las dichas artes» se autorizaba mantener la tienda abierta a la viuda, poniendo al frente de ella a un aprendiz o hijo que dominara el oficio; si moría la viuda, la tienda debía cerrar.

Durante los años de la conquista del Reino de Navarra, una Real Cédula firmada por Juana y Carlos I el 9 de noviembre de 1518, especifica que los aspirantes a ejercer medicina, cirugía o farmacia en Pamplona debían exhibir sus títulos ante el Consejo Real. Este hecho muestra que durante ese periodo las instituciones navarras siguieron funcionando sin demasiados cambios, y que la represión social estaba reforzada con el mandato de las autoridades civiles. En 1525 Carlos IV de Navarra (I de España) creó el Protomedicato navarro, teniendo como referencia el Protomedicato castellano estructurado por los Reyes Católicos. Dentro de sus atribuciones, se encontraban el control del ejercicio profesional y la persecución del intrusismo profesional. El inmenso poder que detentaban se refleja en la

70 *Ibidem*, p. 315.

71 *Ibidem*.

abundancia de pleitos sobre esta cuestión, tanto en el Archivo General como en el Diocesano.

Estos hitos fueron los que terminaron relegando a las curanderas al ámbito rural, a aquellos lugares donde era tradición ser conocedora de los recursos que aportaba el entorno, como herramienta para paliar diferentes tipos de males. De hecho, la montaña navarra fue el escenario principal de los juicios por brujería del siglo XVI, debido a que, al igual que en el resto de Europa donde se produjeron, reúne todas las características para que fuera considerada territorio embrujado.⁷² Era habitual considerar que las personas que habitaban la montaña eran ignorantes, salvajes que vivían aislados de la civilización. Se menospreciaban sus creencias y sus formas de relacionarse con el mundo.⁷³ A principios de la Edad Moderna se produjo un cambio de paradigma que sacudió por completo a esas sociedades. Se instauró un orden nuevo que también afectó a la concepción de la naturaleza (que comenzó a verse como algo a dominar).

La vida en la montaña suponía una resistencia y una amenaza porque las nuevas estructuras no tenían cabida allí. Ello hizo que las autoridades pasaran a mirarla con recelo; se había instalado el miedo a lo desconocido. En un momento histórico en el que la sociedad se estaba transformando por completo, la vida en la montaña suponía una resistencia y una amenaza peligrosas. En el ámbito europeo, la Iglesia argumentaba que las campañas contra el curanderismo rural se dirigían contra la magia y no contra la medicina. Existía la certeza de que el Diablo tenía po-

72 Carreras Tort, Júlía, *Vienen de noche. Estudios sobre las brujas y la otredad*, op. cit., p. 23.

73 *Ibidem*, pp. 23-28.

der real en la tierra y, tanto el Estado como la Iglesia, temían que las mujeres utilizaran ese poder, ya fuera para bien como para mal. Cuanto más poder «satánico» tuvieran los campesinos al cuidar de sí mismos, menos necesarios serían Dios o la Iglesia, y mayor sería su poder para ir en contra de la Iglesia.⁷⁴

En el discurso cristiano dominante imperaba el dualismo a través del cual se interpretaba la realidad, estableciendo que algo era bueno o malo, como la existencia misma de Dios y del Diablo. Lo mismo ocurrió con las plantas: las inocuas pasaron a considerarse medicinales⁷⁵ y, sin embargo, aquellas cuyas dosis era difíciles de determinar o cuyos efectos eran potencialmente peligrosos, se catalogaron como venenos malvados.⁷⁶ No obstante, estos venenos calificados como peligrosos todavía se siguieron utilizando en los ámbitos médicos, judiciales y protocientíficos: por ejemplo, era común que a las personas acusadas de brujería que iban a ser ejecutadas se les diera una posición o bebida de beleño.⁷⁷

Fue la demonización de las curanderas lo que derivó en la consiguiente diabolización de las plantas difíciles de dosificar, pasando a calificarse como

74 Ehrenreich, Barbara; English, Deirdre, *Sorginak, emaginak era erizainak. Emakumezko sendalarien historia bat*, op. cit., pp. 53-54.

75 A día de hoy, podemos observar el rastro de este fenómeno en la nomenclatura oficial de las plantas, pudiendo distinguir el nombre «*officinalis*» en hierbas que a partir de este momento pasaron a formar parte de ese grupo de «plantas medicinales»: *Rosmarinus officinalis* (romero), *Valeriana officinalis* (Valeriana), *Lavandula officinalis* (lavanda), etc.

76 Carreras Tort, Júlía; Pérez Varela, Héctor, *La Senda de los Venenos, parte I. Las Manos de los Dioses. Venenos en la Antigüedad y la Temprana Edad Media*, Occvltta, 2019, pp. 13-14.

77 Escotado, Antonio, *Historia general de las Drogas*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 216, en: Carreras Tort, Júlía; Pérez Varela, Héctor, *La Senda de los Venenos, parte II. Los Dones del Diablo. Venenos y Brujería*, Occvltta, 2019, p. 14.

«plantas brujas», «plantas de las brujas» o «*sorgin-belar*», dejando de formar parte de la medicina popular: entre ellas estarían la belladona (*Atropa belladonna*, también conocida como *belaiki*), la mandrágora (*Mandragora officinarum* o *Mandragora autumnalis*, *urrilo belarra* en euskera), el estramonio (*Datura stramonium*, *asmo-belar* en euskera), el beleño (*Hyoscyamus niger*) o el acónito (*Aconitum*), entre otras. Entre las características que comparten la más interesante es que todas ellas crecen a partir de cierta altitud, es decir, que en el caso de Navarra solo se encuentran en zonas pirenaicas. Las mujeres que conocían las propiedades de estas plantas, en boca de jueces y fiscales eran mujeres poderosas,⁷⁸ pues controlaban la «ponzoña». Así, podríamos decir que la mujer-bruja fue perseguida como la encarnación del «lado salvaje» de la naturaleza, concepto modelado, bajo tortura, en los interrogatorios a las acusadas de brujería.⁷⁹

Este proceso de expulsión de las mujeres del ámbito médico había comenzado en Europa antes de que se desarrollara la caza de brujas: las universidades les cerraron las puertas y fueron aprobándose una serie de leyes que dictaminaban que solo se le permitiría practicar la medicina a quien tuviera estudios reglados. Para el siglo XIV, la medicina estaba prácticamente monopolizada por los hombres, salvo en el ámbito obstétrico que seguía siendo una labor de mujeres. Durante los juicios contra las brujas, el estatus profesional de los médicos contó con gran legitimidad, llegando incluso a equipararse la herejía con la medicina considerada no profesional. En Navarra, al igual que ocurrió en otros

78 Nausia Pimoulier, Amaia, *Ni casadas ni sepultadas. Las viudas: una historia de resistencia femenina*, Tafalla, Txalaparta, 2022, p. 238.

79 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2022, p. 283.

lugares, una vez finalizaron los juicios, los hombres adquirieron un estatus mayor dentro de la medicina, relegando definitivamente a las mujeres a la oscuridad, a la maldad y a la magia.⁸⁰

Llegados a este punto, hay que destacar que las mujeres protagonistas de los procesos de brujería en Navarra no cuentan con un título distinguido como herboleras o curanderas dentro de sus comunidades. Ser conocedora de las propiedades de las plantas entraba dentro de la normalidad, pero la acusación de bruja apuntaba a la conducta de aquellas mujeres que habían desestructurado el orden. La caza de brujas y la expropiación de saberes a las mujeres son dos procesos diferentes y coetáneos, pero no definen el perfil de las acusadas.

Los juicios contra las brujas llegaron a su fin cuando las élites terminaron erradicando todo modo de existencia que amenazase su poder político y económico, restaurando la disciplina social y consolidando la hegemonía de las clases dominantes. Tras el conocido Auto de Fe de Logroño (1610) y el Edicto de Silencio proclamado principalmente por el inquisidor Alonso de Salazar y Frías en 1614, los pleitos de brujería en Navarra se fueron desdibujando poco a poco hasta desaparecer (se considera que el último caso data de 1675). Para entonces, la medicina oficial había ido echando raíces y asentándose al tiempo que lo iba haciendo la nueva sociedad, totalmente representada por los hombres y bajo el poder de las clases dominantes. Hay que entender esta desposesión de saberes sanadores dentro de un marco histórico concreto atravesado por conflictos políticos de fondo, de clase y de

80 Ehrenreich, Barbara; English, Deirdre, *Sorginak, emaginak era erizainak. Emakumezko sendalarien historia bat*, op. cit., pp. 60-64.

género. No olvidemos que sus conocimientos sanaban al pueblo y que su medicina era parte de la subcultura popular⁸¹ hasta que, a partir del siglo XVII, la creencia en la brujería comenzó a despreciarse tildándose de superstición. Fue entonces cuando quedó relegada al olvido de la historia.⁸²

81 *Ibidem*, p. 38.

82 Federici, Silvia, Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, *op. cit.*, p. 285.

3

LA IRRUPCIÓN DEL ESTADO MODERNO

A principios del siglo XVI, Navarra se encontraba en un estado de vulnerabilidad y transformación importante tras una guerra civil y unas cuantas epidemias a sus espaldas, hito que el rey Fernando el Católico aprovechó para abrir paso a su conquista en 1512. Este acontecimiento terminó de dar impulso al viejo reino hacia a la sociedad moderna, con la llegada de los cambios político-institucionales que los castellanos traían consigo. La sociedad sufrió una fuerte sacudida, siendo especialmente vulnerables las mujeres que habían perdido a su marido en el campo de batalla y junto con él, el sustento económico del núcleo familiar.⁸³ Aquellas mujeres que hicieron frente a la posguerra no tuvieron un camino fácil, sacando adelante a sus familias ellas solas, haciendo frente a las numerosas dificultades del mundo laboral, dedicándose al trabajo de la tierra, a la venta al por menor o a oficios relacionados con los cuidados como parteras, nodrizas o curanderas. En

83 Nausia Pimoulier, Amaia, *Ni casadas ni sepultadas. Las viudas: una historia de resistencia femenina*, Tafalla, Txalaparta, 2022, p. 21-22.

Pamplona, durante los siglos XVI y XVII era muy común que complementaran sus ingresos con el trabajo de la tierra, en el caso de no ser la única fuente de ingresos.⁸⁴

Fernando el Católico pretendía centralizar el poder con la finalidad de crear una nación poderosa, disciplinando duramente a la población a lo largo de los siglos XV y XVI, de acuerdo al nuevo orden institucional y social, a través de los conceptos de familia y matrimonio. El orden fue reforzado a través de un sistema de roles donde el hombre ocuparía un papel autoritario que las mujeres debían obedecer, al tiempo que cumplían con su objetivo principal de ser madres. Navarra había perdido gran parte de su población tras la guerra, y se encontraba inmersa en medio de una crisis demográfica y económica importante, por lo que la natalidad era una cuestión de Estado al objeto de repoblar el territorio. Las mujeres fueron especialmente reprimidas y fue particularmente controlada su capacidad reproductiva y sexualidad; sus cuerpos se convirtieron en verdaderos campos de batalla.⁸⁵ Federici nos plantea que el Estado lanzó una verdadera guerra contra las mujeres a través de la caza de brujas que «demonizó cualquier forma de control de la natalidad y de sexualidad no-procreativa, al mismo tiempo que acusaba a las mujeres de sacrificar niños al Demonio».⁸⁶

84 Nausia Pimoulier, Amaia, «Mujeres sometidas, mujeres descarriadas. El disciplinamiento de la mujer navarra en el siglo XVI», p. 314, en VV. AA., 1512: *Euskal lurraldeak eta nafar Estatua / Los territorios vascos y el Estado navarro*, Aduna, Txertoa, 2011, pp. 307-352.

85 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2022, p. 138. Nausia Pimoulier, Amaia, *¿Vírgenes o putas? Más de 500 años de adoctrinamiento femenino*, Tafalla, Txalaparta, 2020, p. 26.

86 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, op. cit., pp. 140-141.

En los casos de conflicto armado, la violencia que el sistema ejerce contra las mujeres se multiplica, a la par que lo hace también la violencia de género, además de tener que hacer frente a las nuevas corrientes ideológicas que traen consigo los conflictos.⁸⁷ Las guerras son, en sí mismas, un elemento central para la construcción de la masculinidad, al tiempo que suponen el sostén del capitalismo y del patriarcado. En la guerra, la represión y la violencia son reconocidas como propias y específicas contra las mujeres, por ejercerse de forma diferenciada respecto a los castigos contra los hombres. Las estrategias punitivas atacan directamente los rasgos propios de la feminidad y las mujeres son castigadas por haber roto con el modelo de feminidad.⁸⁸

Adquiriendo la misoginia medieval una nueva significación dentro de la novedosa sociedad moderna, las mujeres fueron duramente adoctrinadas mediante el ideal de la Virgen María, contemplando valores identitarios como la castidad, el honor o la maternidad.⁸⁹ El honor era un concepto que contaba con un valor distinguido dentro de la sociedad, especialmente el de la familia. Sobre los hombros de la mujer recaía el peso de la responsabilidad de mantener limpio el honor de todo el núcleo familiar, especialmente por su comportamiento sexual; para la mujer, el equilibrio entre ambos conceptos de honor y sexualidad, suponía el reconocimiento y la aceptación de su comunidad. De hecho, cuando una mujer era insultada con fórmulas tan habituales como «puta» y «bruja», aludiendo al

87 Nausia Pimoulier, *¿Vírgenes o putas?*, op. cit., pp. 26-28.

88 Rodríguez Rubio, Paloma, «Violencia sexual y represión en la Guerra Civil española y en el franquismo», Madrid, *Cuadernos Republicanos*, nº 107, 2021, pp. 91-125.

89 Nausia Pimoulier, *¿Vírgenes o putas?* op. cit., p. 60.

comportamiento sexual, se instaba a que se le pidiera perdón público para así limpiar el honor familiar y la imagen que habían mancillado.

La identidad de las mujeres se definía bajo una autoridad masculina, como «hija de» o «esposa de», al tiempo que se les concebía bajo los estados de doncella, viuda, casada y monja. Debían de ajustarse al ideal femenino, castigando duramente a toda aquella que osase transgredir los límites, ya que una mujer no sujeta era peligrosa para el sistema y exigía mayor control jurídico y social. En este sentido, la figura de la viuda que se había quedado sola al mando del hogar chocaba con la nueva doctrina moderna al ser féminas con experiencia sexual y acceso a recursos económicos, sin un varón que las controlara.⁹⁰

Tanto el Estado como la Iglesia fueron creando una serie de leyes que apelaban al orden social, incluyendo normas comunitarias y de convivencia, castigando a toda mujer que no las cumpliera.⁹¹ Como recurso dispuesto para encauzar los comportamientos que rompían la norma, en Pamplona se empezó a colocar un prior al frente de cada barrio, nombrado por ser uno de los vecinos más respetables y ayudado por los mayores; a partir de 1635 adquirieron la función de evitar pecados públicos en los barrios y no consentir personas de «mal vivir», con la finalidad de evitar delitos. En el barrio de la Torredonda de Pamplona,⁹² a través de ordenanzas de mitades del siglo XVI se insta-

90 Nausia Pimoulier, *Ni casadas ni sepultadas*, op. cit., pp. 21, 54, 212-214.

91 *Ibidem*, p. 33-36

92 El barrio pamplonés de la Torredonda adquiriría este nombre por las torres cilíndricas que se alzaban a la salida de la calle de San Gregorio, que junto con las rúas de San Miguel y Chiquita formaban el barrio con advocación a San Gregorio. (Fuente: Auñamendi Entziklopedia. Torredondas. <https://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/eu/torredondas/ar-135544/> [rev. 8/11/25])

ba a los habitantes que alquilaban habitaciones a que tomaran nota sobre los nuevos inquilinos e informaran a los mayores, además de prohibir expresamente recoger personas amancebadas o que viviesen en adulterio. Este control se solía complementar con la intervención del párroco que, con la colaboración de las autoridades civiles, solicitaba pruebas de matrimonio a las personas que acababan de llegar.⁹³ Las rondas nocturnas también fueron importantísimas en este ejercicio del control social, muy habituales en las ciudades relevantes de la Europa moderna.⁹⁴

Dentro de las comunidades, todo el mundo se conocía entre sí y estaba al tanto de las actividades que realizaba el resto, así como de la llegada de vecinos extranjeros y sus formas de vida. Los rumores eran el pan nuestro de cada día y quien pasara a estar en boca de todos podía generar gran escándalo y rechazo entre el vecindario, mancillándose por completo la reputación de quien estuviese en el punto de mira. Era el pueblo el que primero señalaba a las mujeres «descarriadas», cuya presencia alteraba la tranquilidad de los vecinos, el buen funcionamiento del reino y la moral cristiana.⁹⁵ Primero trataban de enderezarlas intentando corregir su conducta, pero si la situación no mejoraba se procedía a iniciar un proceso judicial en su contra. Investigaban a fondo la conducta de la acusada para proceder a dictar una sentencia de culpabilidad o absolutoria y, de ser culpable, era duramente escarmentada mediante un castigo físico y social ejemplarizante, llegando incluso a expulsarla de la comunidad en el peor de los casos.⁹⁶

93 Nausia Pimoulier, *Ni casadas ni sepultadas*, op. cit., pp. 245-254.

94 Nausia Pimoulier, «Mujeres sometidas, mujeres descarriadas», op. cit., p. 335.

95 *Ibidem*, p. 342.

96 Nausia Pimoulier, *¿Vírgenes o putas?*, op. cit., pp. 63-75.

La comunidad tuvo mucho peso en el ejercicio de control del orden social, al igual que ocurría en el surgimiento de las denuncias por brujería. La «fama de bruja» nacía en el rumor vecinal, señalando y marginando a aquellas mujeres que consideraba que infundían miedo o desorden. Frente a las denuncias en los tribunales, la falta de estima y de aceptación social fueron algunos de los elementos inculpatorios más comunes, sin olvidar, además, la gravedad que suponía ser insultada como «bruja».

Este marco de terror, sospecha, control social y represión es similar a la que se vivió en Pamplona y en toda Navarra tras el éxito del alzamiento militar de 1936. Franco buscaba establecer una estructura política y económica determinada que salvaguardara al capitalismo de la crisis en la que estuvo inmerso en los años treinta, creando al mismo tiempo una organización social funcional con su proyecto. El régimen pretendía controlar y subordinar a la sociedad en su totalidad, y para ello volvió a valerse de los conceptos de la familia y la autoridad masculina.⁹⁷

El franquismo recuperó la doctrina de la temprana Edad Moderna, adaptando al régimen ese discurso que contemplaba a la mujer como un ser inferior o un instrumento para perpetuar la especie que debía satisfacer al hombre. Se volvió a expulsar a la mujer del ámbito público relegándola al cuidado del hogar, a la atención del esposo, la educación religiosa de los hijos y la transmisión de valores tradicionales, y a la enseñanza del «oficio de ser mujer» a sus hijas. Dentro del modelo familiar que promocionaba el Estado franquista es donde se desarrolló el ideal tradicional femenino,

97 Piérola Navarte, Gemma, *Mujer e ideología en la dictadura franquista. Navarra (1939-1960)*, Arre, Pamiela, 2018, pp. 105-113.

debiendo ser la madre y la esposa perfecta que admirara la superioridad del hombre. La desobediencia era duramente castigada.⁹⁸

Durante este periodo, las brujas se transformaron en rojos y rojas que fueron perseguidas por representar la oposición a la Nueva España. Los mecanismos represivos y de persecución que se pusieron en marcha fueron los mismos que se utilizaron en la represión contra las brujas de los siglos XVI y XVII. La violencia extrema, los encarcelamientos, los castigos ejemplarizantes, la humillación, el control o la venganza se volvieron a hacer presentes atacando los elementos que conformaban la identidad de género como los genitales, el pelo o la maternidad. El cuerpo de la mujer se volvía a convertir en un campo de batalla, tanto física como simbólicamente, sembrando el terror a través del castigo.⁹⁹ La lógica represiva requiere del terror de la deshumanización y de aquellas personas que se pretende violentar para reprimir su resistencia. Su demonización es un medio para justificar toda la violencia empleada a través de azotes, violaciones, torturas, prisiones y muerte,¹⁰⁰ ya sea por medio de una hoguera o de un pelotón de fusilamiento.

98 *Ibidem*.

99 Rodríguez Rubio, Paloma, «Violencia sexuada y represión en la Guerra Civil española y en el franquismo», *op. cit.*

100 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Óp. Cit, pp. 291-296.

4

LA INSTAURACIÓN DEL TRIBUNAL DE LA INQUISICIÓN EN PAMPLONA (1513)

La Inquisición Española fue una institución creada por los Reyes Católicos en 1478. Estaba bajo el control directo de la Corona y en principio, tuvo la finalidad de mantener la ortodoxia cristiana en sus reinos. Como antecedentes para su creación, contó con el modelo inquisitorial medieval, órgano directamente dependiente de la Iglesia fundado con la finalidad de combatir la herejía. De hecho, ya en 1231 con la bula *Excommunicamus et anathematizamus*, Gregorio IX disponía el establecimiento definitivo de la Inquisición pontificia con el castigo en la hoguera de todos aquellos delitos de herejía, por suponer una ofensa a la majestad divina. Siete años más tarde, se designaba al ministro de franciscanos de Navarra y al maestro Pedro de Leodegaria, dominico de Pamplona, como inquisidores del reino de Navarra, ordenándoles proceder contra los herejes y autorizándoles la colaboración del brazo secular¹⁰¹ si fuera preciso. A esto se le sumó que

101 El brazo secular se refiere a un dicho de la autoridad eclesiástica, que confía a la autoridad civil la ejecución de las penas impuestas por los

en 1393 el obispo Martín de Zalba, obispo de Pamplona, obtuviera el permiso para erigir un tribunal de la Inquisición en la diócesis de cara a facilitar la persecución de los crímenes de apostasía y herejía. Aunque el funcionamiento y los jueces de este tribunal es desconocido, su existencia nos sirve como indicativo de la presencia y los movimientos inquisitoriales que hubo en Navarra durante la Edad Media, precedentes de la Inquisición que se pondría en marcha después.¹⁰²

Las razones que llevaron a instalar la maquinaria inquisitorial a los Reyes Católicos pueden ser variadas: desde el mantenimiento de la unidad religiosa, a la persecución de la minoría judeoconversa, pasando por el acoso a la oposición política o, incluso, la financiación económica, dado que se confiscaban los bienes de los procesados. Su instalación en la Corona de Castilla vino de la mano del Papa Sixto IV, con el importante matiz de que sería competencia directa de los monarcas. Pese a las grandes tensiones entre el Papa Sixto IV y Fernando el Católico, este último logró introducir el tribunal en Aragón, demostrando el poder efectivo del rey y como solución frente al *problema converso* que tanto preocupaba en ese momento. Esta nueva inquisición que se instala en Aragón se caracteriza por su unión con el aparato político estatal, relacionado directamente con el rey Fernando y su deseo de establecer el moderno Santo Oficio, desplazando así la Inquisición

tribunales de la Inquisición u otros de naturaleza eclesiástica (Fuente: Diccionario Panhispánico del español jurídico).

102 Segura Urra, Félix, «Hechicería y brujería en la Navarra medieval: de la superstición al castigo», Donostia-San Sebastián, *Revista de Estudios Vascos (RIEV)*, Cuaderno 9, 2012, pp. 284-304; concretamente, p. 301. Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Maleficium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, Pamplona, Gobierno de Navarra. Departamento de Cultura y Deporte, 2023, p. 85.

medieval controlada por el Papa y los dominicos.¹⁰³ Y fue esta una de las características principales: la unión con el poder político, la vinculación y dependencia del Estado.

Este movimiento fundacional en Aragón es el precedente a la instalación del tribunal en suelo navarro,¹⁰⁴ que no puede entenderse aislado del contexto político general de la época. El Santo Oficio es un instrumento político del que se valdrá Fernando para reforzar el dominio castellano en Navarra y reprimir todos los movimientos subversivos. El deseo de crear una monarquía poderosa unificada era muy fuerte y la Inquisición fue una herramienta fundamental del Estado para conseguirlo. Este es el motivo de su introducción en los reinos que estaban bajo su mando y de su dimensión nacional.¹⁰⁵ Es en plena conquista y en medio de una situación crítica de conflicto cuando se instala el Tribunal de la Inquisición en Pamplona, más concretamente el 21 de diciembre de 1513, iniciando su andadura tres días más tarde. Las prisas son más que evidentes:

Antonio Maya – sobre el ejercicio de la Sancta Inquisicion en esse reyno y antes q el dcho religioso se despache recibi vra [vuestra] carta de los XXX de noviembre en respuesta de lo q vos escrivy sobre el dicho Sancto Officio de la Inq^o [Inquisición] y por q deste religioso se ha havido buena relación y que por ser natural desse reyno nos

103 Juanto Jiménez, Consuelo, «El Tribunal de Navarra y sus funcionarios inquisitoriales: algunas observaciones», Pamplona, *Príncipe de Viana (PV)*, 279, urtarrila-apirila, 2021, pp. 87-104.

104 En 1484, Navarra había iniciado una nueva etapa con la dinastía surgida del matrimonio de la reina Navarra Catalina de Foix y Juan III de Albret, vizconde de Tartas y señor de Albret o Labrit. Residieron en el palacio real de Pau hasta la toma de posesión del reino en 1494; momento en que estaba totalmente fragmentado por luchas civiles y contaba con escasos recursos económicos y militares.

105 Reguera Acedo, Iñaki, «Los comienzos de la Inquisición en Navarra», *Príncipe de Viana (PV)*, Año nº 39, Nº 152-153, 1978, pp. 585-610.

ha parecido a my y al Inquisidor General q el sea Inquisidor juntamente con el de Çaragoça que ya estava nombrado y proveydo por Inquisidor de este reyno. Yo escribo al dicho Inquisidor q el con sus oficiales y mynystros se vaya a vos a Pamplona lo mas presto q ser pudiere a donde este padre lo esperara. Los oficiales q el llevara todos son aragoneses y en tanto q el va deveys proveer seriamente que se ponga recaudo en los puertos y pasos por q si a algunos se fuyeren [fugasen] ante q los Inquisidores allá lleguen sean presos.¹⁰⁶

Es decir, Fernando el Católico toma la decisión de crear el tribunal en la capital navarra junto al Inquisidor General de Aragón, fray Luis Mercader, y le ordena al licenciado Fresneda, inquisidor de Zaragoza, que vaya a Pamplona a reunirse con fray Antonio de Maya, prior del convento de los dominicos de Pamplona. Estas dos figuras son los primeros inquisidores a los que el rey, aparte de ordenarles que instauren el tribunal con urgencia, manda extremar la vigilancia de los puertos y fronteras del reino para que antes de su propia llegada se aprese a los que intenten huir. Como podemos comprobar, al rey castellano no le preocupaba el estado de la religión en Navarra, más bien utilizó este tribunal como instrumento de control social tras la conquista.

Sin embargo, la presencia de este Tribunal en Pamplona fue muy breve, actuando tan sólo durante dos años (1514-1515), pese a haber nacido con vocación de permanencia. En enero de 1516 Fernando el Católico murió y se desestabilizó el reino, situación que los Albrecht trataron de aprovechar para recuperarlo. Es en este momento cuando consta la intervención del Consejo de la Inquisición en una carta en la que se les ordena a los inquisidores navarros «que reciban información de las

106 Citado por Consuelo Juanto Jiménez en Juanto Jiménez, Consuelo, «El Tribunal de Navarra y sus funcionarios inquisitoriales: algunas observaciones», *op. cit.*

personas que pretendieron entregar Navarra a Juan de Albret y lo hubieran hecho cuando entró en el reyno el mariscal de Navarra de no haberlos hecho preso los capitales del Emperador». ¹⁰⁷ El deje disciplinario y el tono de control político de este Tribunal es recurrente.

A partir de este momento es cuando el tribunal se hizo itinerante: primeramente, hacia Estella, luego a Tudela y finalmente a Calahorra, donde se transformó en Tribunal propio en 1521. Hay que tener en cuenta que, al principio, los tribunales no tenían residencias fijas; se creaban donde se consideraba necesario. ¹⁰⁸ Al decir de algunos historiadores, este tribunal se creó por la supresión del navarro, y en él permanecerán los inquisidores navarros y calagurritanos hasta 1570 por mandato del Inquisidor General. Sin embargo, este traslado tardó un tiempo en completarse y testimonio de ello son las órdenes y reconocimientos documentados, como el reconocimiento al inquisidor Fresneda por su actuación al «poner penas a las mujeres de los que huyeron para que no salgan de los términos de Pamplona sin vuestra licencia... para que desta manera se pueda mejor mostrar la justicia en presentes y los absentes tengan mayor causa para volver a sus casas». ¹⁰⁹ En este método de castigo ejemplarizante y señalamiento es palpable la pátina castellana que luego se reproduce en los pleitos por brujería.

Esta institución fue muy mal recibida entre los pamploneses y las pamplonesas, por ser un órgano

¹⁰⁷ Citado por Consuelo Juanto Jiménez en Juanto Jiménez, Consuelo, «El Tribunal de Navarra y sus funcionarios inquisitoriales: algunas observaciones», *op. cit.*

¹⁰⁸ Reguera Acedo, Iñaki, «Los comienzos de la Inquisición en Navarra», *op. cit.*

¹⁰⁹ Citado por Consuelo Juanto Jiménez en Juanto Jiménez, Consuelo, «El Tribunal de Navarra y sus funcionarios inquisitoriales: algunas observaciones», *op. cit.*

extranjero que atentaba contra el funcionamiento interno del reino. De hecho, la oposición popular fue una de las razones que impulsaron los grandes conflictos presentes en este periodo. Hubo brotes de gran hostilidad hacia él y hacia las visitas de los inquisidores. Sin embargo, la Inquisición y todo su entramado ideológico represivo fue asumido por la sociedad dirigente navarra, tanto que antes de su traslado a Calahorra, las Cortes de Navarra solicitaron que la institución volviera a Pamplona, petición que la Suprema¹¹⁰ rechazó. A partir de 1570, el tribunal fue trasladado a Logroño, la que sería ya la sede definitiva hasta su cese en el siglo XIX con la supresión del Santo Oficio. Su actuación estuvo centrada especialmente en asuntos de brujería, aunque también afectó a una minoría de moriscos reprimidos. Desde este punto, el tribunal extendió su jurisdicción por Navarra, Gipuzkoa, Bizkaia, Álava, La Rioja, y por parte de Soria, Burgos y Cantabria.

Los primeros años de la Inquisición en Navarra fueron de asentamiento, fundacionales e institucionales, y resultaron fundamentales para que su ideología fuera echando raíces poco a poco hasta 1525. Debemos tener muy presente que la Inquisición era un organismo extenso y complejo, que requería de una vasta organización para su funcionamiento y la resolución de los problemas que trataba de abarcar. En este sentido, no debemos entender las cazas de brujas como fenómeno espontáneo ya que requiere de una extensa organización administrativa y jurídica previa para su éxito. Del mismo modo que no debemos contemplar cada caza de brujas como un fenómeno aislado, pues

110 La Suprema, oficialmente conocido como Consejo de la Suprema y General Inquisición, fue el máximo órgano de gobierno de la Inquisición Española, dirigido por el inquisidor general.

todas y cada una de ellas forman parte de una misma campaña de terror que se va retroalimentando. En lo que respecta a Navarra, tocará techo en el Auto de Fe de Logroño (1610).

Al ser un órgano dependiente directamente de la monarquía, los inquisidores eran nombrados por el propio rey y sus salarios salían de los fondos que obtenían de las confiscaciones de bienes hechas a los herejes, al igual que los sueldos de otros funcionarios del monarca. La situación económica de la época era realmente precaria, tanto que para 1515 había una gran preocupación por las deudas del Tribunal de Navarra y por los salarios pendientes de los inquisidores. La situación se debió mantener así durante un tiempo, pues en 1520 los bienes confiscados seguían sin ser suficientes para pagar las deudas pendientes. Aún y todo, las finanzas seguían siendo muy escasas y para el año siguiente se redujo el sueldo de los inquisidores navarros, en una media total de un 24,6%.¹¹¹

Los tribunales inquisitoriales se componían de dos o tres inquisidores que eran asistidos por unos 60 oficiales. En las causas de brujería actuaron a través de juicios celebrados en la sede del tribunal (Calahorra o Logroño) o mediante visitas de distrito, donde las acusaciones solían venir de denuncias o acusaciones particulares. El procedimiento se basaba en la detención de la persona con el consiguiente secuestro con confiscación de bienes, y el envío a las cárceles del Santo Oficio en Calahorra o Logroño, dependiendo de la ubicación de la sede en ese momento.¹¹²

111 Reguera Acedo, Iñaki, «Los comienzos de la Inquisición en Navarra», *op. cit.*

112 Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Malefícium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, *op. cit.*, p. 86.

En el funcionamiento y organización de esta institución, las visitas de distrito fueron bastante relevantes durante los primeros años, aunque a partir de 1560, debido a un cambio en sus normativas, en las visitas sólo se podía juzgar casos leves. En la década de 1570, la Suprema estableció que uno de los tres inquisidores realizara visitas durante al menos cuatro meses al año, acompañado de diversos oficiales, a territorios que correspondían a su distrito. Lo primero que hacían era publicar Edictos de Fe, proclamas en las que se hacía una relación de todos los delitos heréticos y se animaba a la población a denunciarlos so pena de excomunión. Pronunciaban sermones y se iniciaba la investigación (pesquisa), que llevaba a denuncias y a la celebración de juicios. Podían, incluso, celebrarse Autos de Fe, como veremos que ocurrió en Pamplona.¹¹³

Otro aspecto de suma importancia fueron las figuras de los familiares y comisarios inquisitoriales del reino de Navarra que, a grandes rasgos, cabe definir como una red de agentes locales para reforzar el control social. A partir de 1565 se aplicó en Navarra la Concordia establecida por la Suprema de la Inquisición que reducía el número máximo de familiares por distrito: 10 en las localidades con 3.000 habitantes, 4 en pueblos de hasta 500 vecinos y 2 si la población era menor que esa cifra. Parece que antes de esta decisión el número de familiares era excesivo, e incluso después, tal y como atestiguan las numerosas quejas de las Cortes del reino. Usunáriz ha podido identificar en los procesos el nombre de 131 familiares y 54 comisarios en los siglos XVI y XVII. Es curioso que en el norte de Navarra apenas hubo comisarios y familiares, y sobre todo en las zonas donde la incidencia de caza de brujas

113 *Ibidem*, p. 86.

fue mayor, la mayoría se concentra en la zona media y sur. Los comisarios probablemente actuarían de intérpretes del euskera, por ejemplo, cuando estuvieran recogiendo las declaraciones.¹¹⁴

En definitiva, queda claro que la instauración del tribunal inquisitorial en la vieja Iruña fue un hecho fundamental para el enraizamiento de la ideología del dominio castellana, que luego se propulsaría en la campaña de persecución de las brujas. La Inquisición moderna fue muy diferente a la medieval, no sólo por dejar de depender directamente del Papa y pasar a manos de los reyes Católicos, sino por la finalidad con la que puso en marcha todo el mecanismo inquisitorial, relacionado con reforzar el control social y conseguir su deseo de centralizar el poder. En otras palabras, fue una herramienta indispensable para reforzar el recién llegado Estado Moderno.

114 *Ibidem*, pp. 86-87.

5

LOS TRIBUNALES Y LAS CÁRCELES PAMPLONESAS

Pamplona, según un censo mandado por el rey Católico en 1514, tenía entre 6.000 y 10.000 habitantes, cifra que le daba el título de núcleo urbano más poblado del reino. Tras la conquista, realzó su carácter de capital política y administrativa, siendo testigo de la creación de nuevas sedes para las instituciones privativas, como los Tribunales Reales y las cárceles, la Diputación o el hospital, provocando profundos cambios urbanísticos.¹¹⁵

Sin lugar a dudas la institución que más cambios sufrió fue el Consejo Real, tanto en su composición como en que la mayoría de los cargos nuevos estaban ocupados por castellanos o aragoneses. Los reyes Catalina de Albret y Juan III, en vista de las formas centralizadas de gobierno que estaban surgiendo en las monarquías occidentales, habían intentado sin éxito reforzar su poder por medio del Consejo Real en el año

¹¹⁵ Serrano Izko, Bixente, *Aquella Pamplona de los años de la conquista*, en VV. AA., *Historia de Pamplona. Recorrido histórico por el pasado de la ciudad*, Arre, Pamiela, 2019, pp. 215-231.

1494.¹¹⁶ El proceso fue completado con la incorporación de Navarra al Reino de Castilla, donde la intención fue de subordinarlo al Consejo Real de Castilla. La reorganización total de la institución se desarrolló tras una visita del enviado inquisidor Fernando de Valdés en 1525, que marcó un número reducido de consejeros y un regente o presidente, figura de nombramiento real que solía estar representada por castellanos. Asimismo, existieron otras figuras como la del secretario, el fiscal, el patrimonial, el abogado real, el archivista, el capellán, etc.¹¹⁷ El Consejo Real, además de desempeñar funciones de consejo y gobierno, constituía un auténtico Tribunal Supremo para los navarros, la última instancia a la que podía acudir. El 10% de la población trabajaba para la máquina burocrática del nuevo Estado Moderno (escribanos, abogados, procuradores o jueces), un porcentaje bastante elevado para la ciudad.¹¹⁸

En 1531-1532 el Regimiento que formaba el ayuntamiento acordó hacer una nueva Chancillería o casa para las audiencias frente al Palacio Real (actual Archivo Real y General de Navarra), que hasta 1512 habían habitado los últimos reyes Juan de Labrit y Catalina de Foix. Una real cédula de 1535 de Carlos V dirigida al virrey le mandaba elegir un lugar en la ciudad para la casa de Chancillería, ya que la anterior no se había construido por la disconformidad de los vecinos con el emplazamiento. El virrey Marqués de Cañete señaló un lugar en la plaza del Castillo Viejo, aunque un año des-

116 Fortún Pérez de Ciriza, Luis Javier, «El Consejo Real de Navarra entre 1494 y 1525», Pamplona, *Príncipe de Viana*, nº 2-3, 1986, pp. 165-180.

117 Usunáriz Garayoa, Jesús María, «Las instituciones del reino de Navarra durante la Edad Moderna», Donostia-San Sebastián, *Revista Internacional de Estudios Vascos (RIEV)*, Cuaderno 46-2, 2001, pp. 685-744.

118 Serrano Izko, Bixente, *Aquella Pamplona de los años de la conquista*, op. cit., pp. 220-221.

pués el mismo Marqués mandó que cesasen las obras, barajando de nuevo la posibilidad de levantarla junto al Palacio Real que nuevamente fue rechazada.

Los regidores de San Cernin y San Nicolás no querían que la casa se construyera en la Navarrería, porque consideraban que era un barrio apartado y de escasa vida urbana. Vista la situación, decidieron acudir a los tribunales en contra de los vecinos de la Navarrería, para que la justicia procediese a resolverlo. El proceso concluyó en 1541 a favor de los burgos de San Cernin y San Nicolás y determinaron el solar para comenzar con las obras, que estaba situado entre la alineación de la actual calle Nueva (todavía no existía por no haberse cegado aún el foso de la antigua muralla medieval) y la de Tecenderías. La fachada principal se construyó orientada hacia la parte de la población de San Nicolás, en una plazuela que se habitó en el antiguo barrio medieval de las Tiendas. En 1558 los herederos del licenciado Elizalde compraron un solar contiguo para poder dar mayor amplitud al edificio. Existía, además, un pasadizo enlosado donde había un cuadro de la Virgen y estaba el fielato de pesos y medidas, que comunicaba con la calle Tecenderías y la casa del Regente.¹¹⁹

Los tribunales de la Corte Mayor y del Real Consejo fueron suprimidos en 1836, con la implantación del sistema constitucional en España. En su lugar, fueron sustituidos por una Audiencia Provincial y una Audiencia Territorial, que continuarían utilizando este antiguo edificio hasta 1898, en que se trasladaron al nuevo palacio de justicia (actual sede del Parlamento Foral). El edificio de los anteriores Tribunales Reales

119 Arazuri, José Joaquín, *Pamplona, calles y barrios. Tomo I: A-D*, Pamplona, 1979, pp. 223-228. Martinena Ruiz, Juan José, *Nuevas historias del viejo Pamplona*, Pamplona, Ayuntamiento de Pamplona, 2006, pp. 37-41.



Antigua audiencia territorial y cárcel en la plaza del Consejo (Aquilino García Deán, *La Avalancha*, 8 de enero de 1910). Original conservado en el *Archivo Municipal de Pamplona* (sig. AMP001777).

pasó a ser la sede de la Cruz Roja y del Orfeón, hasta 1909, año en el que fue derribado.¹²⁰

El edificio ocupaba dos tercios de la actual Plaza San Francisco y se componía de tres plantas. La baja estaba acondicionada para albergar todo lo relativo a los criados y elementos de transporte, como carruajes y animales. En la primera planta se situaban las dependencias del Consejo, es decir, la Sala Primera y la Sala Segunda, donde se desarrollaban las actividades judiciales, además la Sala de las Audiencias y la Capilla. La segunda planta estaba repartida entre la Corte Mayor y la vivienda del presidente del Consejo, conocida en

120 *Ibidem*.



Niños y adultos en la plaza de San Francisco junto a la antigua cárcel (parte trasera del edificio). De autoría desconocida, fue tomada en 1909 (sig. AMP_U0290009).

aquella época como «habitación del Regente». Adosadas a este edificio se encontraban las cárceles reales, con celdas comunales y separadas por sexos.

Los llamados «tribunales navarros» estaban compuestos por los Tribunales Reales, formados por el Consejo Real de Navarra y la Corte Mayor de Navarra, y la Cámara de Comptos de Navarra. Durante el siglo XIV, el llamado Tribunal de la Corte tenía la sala de audiencias en la iglesia de San Gregorio. A mitad de siglo se trasladó a la casa de Santa Catalina del burgo de San Cernin y, en 1386, a la casa de la Jurería de la Navarrería de Pamplona.¹²¹ En cuanto a las cárceles, la torre de

121 Ostolaza Elizondo, María Isabel, «El tribunal de la Corte de Navarra

María Delgada de la fortificación de San Nicolás (situada cerca del Portal de la Zapatería) fue utilizada como cárcel de piedra y aún en 1407 seguía sirviendo de cárcel para los judíos, pasando a llamarse «Cárcel Vieja» a partir del siglo XVI. Además, el castillo de Luis el Hutin situado en la actual Plaza del Castillo, fue habilitado como cárcel en 1513.¹²²

La institución carcelaria nace en el mismo marco de fundación del Estado Moderno y el propio desarrollo del capitalismo, con el objetivo de controlar la población considerada una amenaza para el orden social. Estaríamos ante un momento histórico en el que también se asienta el concepto de cárcel y se crea un edificio de grandes dimensiones en la ciudad, que, al tiempo que ocupa un espacio físico también ocupa espacio mental en la ciudadanía. La ciudad nos habla a través sus elementos y, aquí, aparte de dejar claro quién tenía el poder, se pretendía incidir psicológicamente en las personas, pieza fundamental en el engranaje de la persecución y el disciplinamiento.

El proceso de centralización del poder administrativo y de gobierno fue fundamental en la construcción del nuevo sistema moderno. Las unidades más pequeñas fueron desvinculadas del poder para crear una estructura institucional central y común, uno de los objetivos principales de Fernando el Católico. En Navarra, los alcaldes tuvieron la potestad de llevar causas civiles, pero las criminales, dependiendo de su tipificación, debían litigarse ante instancias mayores como la Corte o el Consejo Real situados en

durante el s. XIV (1329-1387)», *Príncipe de Viana*, año nº 47, nº 178, 1986, pp. 485-556.

122 Martinena Ruiz, Juan José, *La Pamplona de los burgos y su evolución urbana. Siglo XII-XIV*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra. Institución Príncipe de Viana, 1975, pp. 164, 317-318.

Pamplona. Es por ello que las personas acusadas de brujería que habían sido detenidas por el poder civil eran traídas encima de un burro a la ciudad para que se iniciara su proceso. Las encarcelaban, interrogaban y torturaban entre las paredes del edificio recién descrito, hasta que les escuchaban decir lo que querían oír: la existencia de un pacto con el Diablo.

Las condenadas por brujería que pasaron por los tribunales pamploneses en el siglo XVI procedían de pueblos del norte de Navarra. Durante este periodo no hubo «brujas pamplonesas» que pasaran por este proceso, ya que la capital estaba siendo el laboratorio donde se experimentaban con esas «mujeres salvajes»¹²³ procedentes de la montaña, se labraba y pulía el ideal femenino dentro de las cámaras de torturas del Consejo Real, para luego exhibirlo ante la ciudadanía.

El hecho de que la caza de brujas se centrara en la zona pirenaica navarra no es algo aleatorio. En el periodo de la conquista y hasta 1525, Navarra no fue todavía un territorio enteramente sometido, y a la zona pirenaica apenas llegaba el control español, donde, además, abundaban los legitimistas que actuaban en secreto. Esta es la razón por la que, tras la primera oleada de 1525, comenzó la represión política que afectó a los pueblos leales a la causa de los legitimistas navarros. Se inició una sanguinaria caza de brujas en los valles de Roncal, Salazar y Erro con el objetivo de instalar un régimen de terror entre la población. No obstante, aunque la causa que se esconde tras esta primera oleada sea de cariz político, no debemos pasar por alto el hecho de que la caza de brujas se extendiera tanto en el tiempo con el propósito de disciplinar a las

123 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2022, p. 283.

mujeres navarras que rompían los patrones de comportamiento.¹²⁴

En las cárceles y cámaras de tortura pamplo-
nesas se fue forjando el ideal femenino para el nuevo
modelo de sociedad. Las mujeres pamplonesas, de for-
ma colateral, también pasaban a formar parte de los
procesos de esas «brujas» desde que se les veía entrar
a la ciudad montadas en burro y acompañadas de una
numerosa escolta de los hombres que ostentaban el
poder, hasta el encarcelamiento en ese edificio tan
voluminoso y robusto que era el Consejo Real, donde
pasarían a ver la vida entre rejas. Una vez dictadas las
sentencias, pasaban a exhibir sus maltratados cuerpos
ante toda la ciudadanía, y se reforzaba el mensaje que
trataban de introducir dentro de las dinámicas sociales.
Esas mujeres que calificaban como brujas representa-
ban todo lo que no había de ser y hacer, fijando a través
de imágenes cargadas de violencia el perfecto ideal fe-
menino, aleccionando «a las mujeres el deber de ser
obedientes y permanecer en silencio, y en que se resig-
naran al trabajo duro y a los abusos de los hombres» si
querían ser aceptadas socialmente.¹²⁵

Las calles de la vieja Iruña fueron testigo de la
normalización de la violencia y el castigo de aquello
que representaba oposición, acentuando la jerarquía
entre géneros y reconociendo la violencia contra la
mujer como algo totalmente lícito, tanto en el espacio
público como el privado.

124 Pimoulier, *¿Vírgenes o putas?*, Tafalla, Txalaparta, 2020, pp. 89-90.

125 Federici, Silvia, *Brujas, caza de brujas y mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021, p. 76.

6

EL CONSTRUCTO DE LA *BRUXA*

Aunque se considera que la caza de brujas en Navarra fue un fenómeno que se desarrolló en los siglos XVI y XVII, lo cierto es que la configuración delictiva de este crimen empezó a forjarse en el siglo XIII. Así lo atestiguan las escasas menciones halladas en los Registros de Comptos, una serie de registros de cuentas donde los agentes judiciales del Reino anotaban los gastos anuales para luego presentarlos ante el Tesorero. A finales del siglo XIII, las persecuciones que se dieron estaban protagonizadas por mujeres marginales dentro de la escala social, y a las que se acusaba de envenenamiento. Ya en el siglo XIV, se empiezan a detectar los primeros episodios de pánico colectivo focalizados nuevamente en esos grupos antagonistas de la sociedad: leprosos, judíos infanticidas y, finalmente, hechiceras.

Es en este contexto donde se empieza a articular un discurso penal impregnado de concepciones de herejía y malignidad diabólica, que propiciará los primeros brotes que impulsarán la caza de brujas. Es

probable que ese primer pánico estuviera relacionado con los efectos que produjeron acontecimientos tan desestabilizadores como los brotes de Peste Negra (1347-1349) y, más tarde, la Guerra civil (1451-1464), pero la escasez de fuentes documentales impide verificarlo o indagar en profundidad.¹²⁶

El escenario principal donde se desarrollaron la mayoría de estos casos lo encontramos al otro lado del Pirineo, concretamente en las bailías navarras de Ultrapuertos: Labastide Clairance y Mixa-Ostabarets. Las denuncias por hechicería de este periodo presentan un claro sesgo femenino y una inequívoca tendencia de modelos comportamentales.¹²⁷ A todas luces, un modelo que vamos a volver a ver en el siglo XVI: mujer sola, vieja, fea, hacedora de pócimas. Las primeras oleadas marcan e interiorizan las bases del discurso del perseguidor, al tiempo que dichos modelos de comportamiento que estaban siendo castigados se van asentando en la conciencia social como algo sospechoso a vigilar y condenar, como un foco o justificación de sus males cotidianos. De esta manera, podemos entender las persecuciones focalizadas en aquello que había sido demonizado como la proyección de un terror colectivo ubicado en un contexto de crisis político-económica profunda. Todo esto reflejaba, además, una concepción cristiana de purificación, donde el mal debía ser expulsado para que se recuperara el equilibrio social.

En estas primeras cazas de hechiceras puede apreciarse la sombra de las persecuciones ejercidas

126 Segura Urra, Félix, «Hechicería y brujería en la Navarra medieval: de la superstición al castigo», Donostia-San Sebastián, *Revista de Estudios Vascos (RIEV)*, Cuaderno 9, 2012, pp. 284-304; concretamente, pp. 288-289.

127 *Ibidem*, p. 289.

contra el antiguo movimiento cátaro, en cuanto al devenir de la represión y a la equiparación de la hechicería con la herejía, que terminará fijándose tiempo después.¹²⁸ Para mediados del siglo XV, la distinción entre hechicería y brujería quedaba completamente asentada, entendiéndose la primera como un fenómeno de carácter individual y la segunda como algo intrínsecamente femenino y colectivo,¹²⁹ con advocación a conventículos presididos por el Diabolo.¹³⁰ El territorio pirenaico queda señalado como el escenario principal donde se desarrollarán las persecuciones, pasando a conocerse como el territorio embrujado.

La bruja instrumentaliza un miedo sin cuerpo y hace que sea tangible. Es un constructo acumulativo al que se le fueron añadiendo diferentes crímenes a medida que iban avanzando las persecuciones y que fue utilizado a modo de chivo expiatorio en un momento de gran crisis social, una herramienta para reforzar el control social y aumentar la recaudación.¹³¹ No es casualidad que en las causas de brujería que se desarrollan en el siglo XVI y XVII los testimonios se parezcan tanto, pues las formas de proceder tras la publicación del lamentablemente conocido *Malleus Maleficarum* (1486) se repiten una y otra vez. Los procesos de brujería parecen estar cortados por el mismo patrón, encontrándonos con una casuística similar, ya sea en Europa o en Salem un siglo más tarde. Se vislumbra un

128 *Ibidem*, p. 295.

129 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2022, p. 250.

130 Segura Urra, Félix (2012), «Hechicería y brujería en la Navarra medieval: de la superstición al castigo», *op. cit.*, p. 298.

131 Júlía Carreras Tort en «Caminos» *La bruja y la brujería. Parte I. Conversación con Júlía Carreras Tort*, online: <https://www.youtube.com/watch?v=un7jXbHjbSw> (rev. 8/11/2025)

patrón metodológico a beneficio de las élites, así como una clara globalización de las cazas.

Ahora bien, dependiendo del territorio, el proceder judicial era diferente. En Navarra, por su parte, las instancias judiciales que tuvieron competencia en la caza de brujas fueron tres: los Tribunales Reales (la Real Corte y el Real Consejo), la Inquisición y la Audiencia Episcopal de Pamplona. De los tres, los tribunales civiles (o reales) fueron los que tuvieron más poder, siguiéndole la Inquisición y, en último lugar, la Audiencia Episcopal. Esta tendencia fue habitual en toda Europa, calculándose que un 63% de las causas fueron juzgadas por tribunales civiles, un 20% por la Inquisición y un 17% por tribunales episcopales.¹³² Aunque dentro del imaginario colectivo se señale a la Inquisición como única autoridad responsable de estas causas, la realidad es que la actuación de los tribunales civiles fue, con creces, muchísimo más sanguinaria.

Los Tribunales Reales empezaron a actuar en 1525, aunque para entonces Navarra ya acumulaba unas cuantas ajusticiadas por causas de similar naturaleza.¹³³ El Consejo Real nombró al Licenciado Balanza¹³⁴ comisario para iniciar una persecución de

132 Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Maleficium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, Pamplona, Gobierno de Navarra. Departamento de Cultura y Deporte, 2023, p. 83.

133 Se calcula que entre los siglos XIV y XV al menos 15 personas fueron quemadas por causas relacionadas con la brujería. (Fuente: Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Maleficium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII, op. cit.*, 2023, p. 133.)

134 El Licenciado Balanza, que murió en 1527, llegó a contar que «la noche de santa cruz de septiembre» las brujas provocaron una gran tempestad que duró unas tres horas, echando a perder los viñedos de Pamplona, con inundaciones que se llevaron por delante molinos, cerramientos, árboles, etc. Por lo que decía, «entre Pamplona y Navarra y biana passados de mil bruxos y bruxas», no se salieron con la suya porque vieron proyectada en el cielo la cruz blanca y larga que cayó en la plaza de San Lorenzo de Pamplona (Fuente: Paul Arzak, Juainas,

brujas de Salazar, con la orden de «*inquirir de los brujos y brujas de la valle de Roncal y Sarasaz [Salazar] y otras partes*». Partió en enero de 1525, tras destinar 5 ducados para la celebración de 100 misas en los monasterios de San Francisco, San Agustín, El Carmen y Santiago de Pamplona. En esos valles se encargó de detener, juzgar y enviar las causas que consideraba más graves a Pamplona para que continuaran su curso y se ejecutaran las penas. Para febrero ya había hecho detenciones en masa en los valles pirenaicos navarros y les había confiscado los bienes a los detenidos para cubrir los gastos de la misión.¹³⁵ Este proceso culminó con una quema pública en Auritz/Burguete, sumándosele otras en Aoiz, Ezcaroz y Pamplona, puesto que, siguiendo con las recomendaciones de los tribunales pamploneses, era más ejemplarizante hacerlo en los lugares de procedencia de las personas condenadas.

Después de la persecución de 1525, el tribunal inquisitorial con sede en Calahorra publicó varios edictos y se predicaron varios sermones en Pamplona acerca del peligro que acarreaban las brujas, a las que la población acudía a escuchar atentamente.¹³⁶ Estas primeras persecuciones son de suma importancia, tanto por lo que supusieron para los pueblos y sus habitantes, como por las repercusiones que tuvieron, pues provocaron que el Consejo de la Suprema Inquisición estableciera unas normas inquisitoriales que se centraran en la jurisdicción sobre las causas de brujería. Hubo grandes disputas respecto de a qué autoridad le correspondía llevar los casos de brujería, a la par que se discutía la propia veracidad de las acusaciones

Sorginkeriarena gurean, Arre, Pamiela, 2022, p. 81)

135 Idoate, Florencio, *La brujería en Navarra y sus documentos*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra. Institución Príncipe de Viana, 1978, p. 25.

136 *Ibidem*, p. 26.

relativas a los vuelos, la capacidad de provocar tempestades, o las formas de entrar en las casas. Tras una reunión celebrada en Granada, se concluyó que las brujas acudían físicamente a sus conventículos y no de forma fantasmática, porque de producirse en un plano imaginario, la apostasía sería también imaginaria, y la Inquisición carecería de voz y voto en esos juicios. Las competencias jurisdiccionales también quedaron delimitadas: si los crímenes de las personas condenadas habían ocurrido en realidad (como un asesinato), las autoridades civiles tendrían la potestad de hacerse cargo del caso.¹³⁷

A partir de entonces, el procedimiento judicial quedaba más o menos asentado: se examinarían los casos y, dependiendo de la gravedad y tangibilidad, serían incoados en un tribunal o en otro. Los casos que siguieron a esta persecución de 1525 llevados por los tribunales navarros se localizan en los valles de Roncal y Salazar (1535-1540), en Arriba, Torrano, Azpiroz y Osinaga (1545), Villanueva de Aezkoa (1551), Vidángoz (1560), Burgui (1569), Anocíbar (1575-1576) e Inza (1595), así como la causa de Zugarramurdi, que se llevó directamente a Logroño (1609-1612). De entre las 300-400 personas acusadas de brujería, se estima que entre 1525 y 1595 los Tribunales Reales procesaron a unas 101 personas, de las cuales 70 eran mujeres y 31 hombres, lo que significa que, como mínimo, esas personas estuvieron presas en las cárceles pamplonesas. La Inquisición procesó a unas 86 personas en el mismo periodo, 18 hombres y 68 mujeres. La Audiencia Episcopal 4, 1 hombre y 3 mujeres. Entre todas suman un total de 50 hombres y 141 mujeres encausadas, es de

137 Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Malefícium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, op. cit., p. 151.

cir, aproximadamente un 26% de hombres y un 74% de mujeres.¹³⁸ Esta cifra se acerca mucho a la que se da en Europa entre los siglos XVI y XVII, donde el 80% de las personas juzgadas y ejecutadas por brujería fueron también mujeres.¹³⁹

La Audiencia Episcopal de Pamplona tan sólo llevó adelante el pleito de Burgui de 1569, entre otras cosas porque uno de los encausados era el clérigo del pueblo:¹⁴⁰ Pedro de Lecumberri. Sin embargo, pese a estar siendo profundamente transformada después del Concilio de Trento, la justicia episcopal se hizo presente en las causas de brujería a través de la aplicación de sus decretos de reforma. Como en las Constituciones Sinodales de Pamplona de 1531, donde se prohibía a los fieles «consultar a adivinos, jactarse de tener pactos con espíritus, conjurar con palabras malas i ilícitas; que no confeccionen nóminas con caracteres, signos o letras desconocidos, invocaciones y conjuros a los demonios; que denuncien en secretos a los que producen impotencia o la resuelven, y a los que han padecido enfermedad por contacto con alguien o se han curado con maleficios».¹⁴¹ En las de 1533 se dispuso a los arcedianos a vigilar en sus visitas «de sortilegis, veneficis, incantatoribus, bruxis», y en la de 1544 se hacía referencia a las brujas. Más aún, en el Libro III del Sínodo Diocesano de 1590 se hacía hincapié en la obligación de los visitadores de informarse de «agoreros,

138 Usunáriz Garayoa, Jesús María, «La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)», Donostia-San Sebastián, *Revista Internacional de Estudios Vascos (RIEV)*, Cuaderno 9, 2012, pp. 306-350; concretamente, p. 320.

139 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, op. cit., p. 250.

140 Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Malefícium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, op. cit., p. 91.

141 López Gurpegui, Félix Tomás, *De Superstitionibus – Martín de Andosilla y Arlés*, Tafalla, Txalaparta, 2023, p. 71.

sortilegos, encantadores, o que usan hacer ligaduras, maleficios, conjuros y ensalmos, o que tengan libros supersticiosos». Luego, en el apartado «*De sortilegiis*» del Libro V, se prohibía el ejercicio de los saludadores, «ensalmadores» y «benedicidores» y sus «falsas palabras por vía de medicina», aunque sin aludir a ellas como brujas.¹⁴²

Cuando los tribunales pamploneses detenían a una persona bajo la acusación de brujería, pasaba por dos fases que se pueden distinguir en el propio pleito: la fase sumaria y la fase plenaria. En la primera se investigaban los hechos, se recolectaban pruebas, se detenía a los sospechosos y se les hacía confesar; es decir, se reunía toda la información necesaria para poder preparar la segunda fase. Una vez recogida toda la información e, incluso, ejecutadas detenciones y confiscaciones de bienes, el fiscal del reino presentaba una demanda contra las personas acusadas y se iniciaba la segunda fase, la plenaria, ante la Real Corte en primera instancia y, en caso de apelaciones de partes, ante el Consejo Real. La fase plenaria constaba de otras dos partes: la fijación de la litis, es decir, se establecía al demandante y al demandado, donde el fiscal le presentaba la demanda a la acusada y esta debía responder a través de un procurador o abogado, y la probatoria, que pretendía ratificar la información de la fase sumaria. Los testigos que había presentado el fiscal respondían a un interrogatorio articulado, previamente elaborado por ellos y en el que se recogía toda la información que fuese necesaria para probar la culpabilidad o inocencia del reo. Cabe mencionar que para delitos tan atroces

142 Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Malefícium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, op. cit., pp. 90-91.

como la brujería no había límite de edad a la hora de someterse a estos procedimientos.¹⁴³

En este punto del proceso, es cuando podían someter a las supuestas brujas a «cuestión de tormento», justo antes de dictar la sentencia. La tortura se utilizaba dentro del procedimiento judicial como un método «eficaz» con el que forzar la confesión de las acusadas, un elemento completamente normalizado y asentado en la sociedad desde su introducción en la Europa del siglo XII.¹⁴⁴ En Navarra se aplicaba en delitos considerados como «atrocés» que no merecían clemencia, como homicidios, parricidios, infanticidios, brujería, herejía, incesto, sodomía o incendios,¹⁴⁵ y de manera mucho más sanguinaria que en los tribunales inquisitoriales. Se consideraba que la brujería era una herejía que suponía «un delito de lesa majestad divina» que amenazaba la seguridad y el orden social de la Monarquía y el Estado, y que iba acompañada de delitos atroces como el asesinato.¹⁴⁶

Dos jueces, un escribano y el verdugo, junto con las herramientas de tortura, esperaban a la acusada en la sala de torturas. El impacto psicológico y emocional era tal, que había ocasiones en las que nada más acceder la persona que iba a ser torturada confesaba todo para evitar el sufrimiento. Los jueces le exhortaban hasta tres veces a que dijera la verdad y hacían un descargo de responsabilidades sobre los daños que sufriría la acusada durante el tormento. Seguidamente, el procedimiento habitual solía ser el de desnudar

143 *Ibidem*, p. 84-85.

144 *Ibidem*, p. 115.

145 Berraondo Piudo, Mikel, «Muerte, galera y destierro: las penas relativas a las muertes violentas en la Navarra Moderna», Pamplona, *Memoria y Civilización*, 27(1), 2024, p. 209-241; concretamente, p. 211.

146 Usunáriz Garayoa, Jesús María, «La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)», *op. cit.*, p. 329.

a la persona acusada exponiéndola a una completa vulnerabilidad y a atarla al potro con unas cuerdas que al apretarse daban vuelta a unos garrotes que presionaban las articulaciones. Una de las fórmulas más utilizadas por los tribunales pamploneses consistía en una tabla o escalera sobre la que echaban a la víctima y ataban sus articulaciones. Si no confesaba, se complementaba con otros procedimientos como el brasero (en el que se untaban los pies en aceite y se acercaban a un brasero con fuego), alargando el proceso tanto como se considerara necesario. Otro método menos utilizado era el denominado «tormento de agoa», «toca» o «ansia», en el que se colocaba un lienzo o un embudo en la boca de la víctima y se vertía agua para provocar sensación de ahogo y asfixia.¹⁴⁷

Desde los procesos de 1525, el fiscal empezó a exigir que las acusadas fueran sometidas a tormento en todos los procesos de brujería.¹⁴⁸ Los documentos de tortura arrancan con «En la ciudad de Pamplona, en la sala del tormento...», haciendo alusión a la completa legitimación de una violencia totalmente deshumanizante que buscaba escuchar desesperadamente la existencia de un pacto con el Diablo que justificase el maltrato. Sin lugar a dudas, la tortura fue esencial para la construcción de esa brujería diabólica y en palabras de Federici, «fue precisamente en las cámaras de tortura y en las hogueras en las que murieron las brujas donde se forjaron los ideales burgueses de feminidad y domesticidad».¹⁴⁹

147 Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Maleficium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, op. cit., pp. 116-117.

148 *Ibidem*.

149 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, op. cit., p. 259.

Una vez finalizado este procedimiento, se procedía al acto final del proceso: dictar la sentencia, que podía ser condenatoria o absolutoria. En el caso de los tribunales navarros, las sentencias eran muy simples y breves, limitándose a establecer la condena sin exponer los motivos, mientras las inquisitoriales, sin embargo, albergaban mayor complejidad.¹⁵⁰ En cuanto a las penas que establecían, refiriéndonos primeramente a la pena de muerte, Usunáriz calcula unas 58 ejecuciones perpetradas por los tribunales civiles e inquisitoriales entre 1525 y 1610.¹⁵¹

Por otro lado, la condena más frecuente en los Tribunales Reales fue el destierro junto con el pago de las costas que debían de cubrir tanto condenados como absueltos.¹⁵² Puntualmente, también se les confiscaban los bienes que luego se vendían en subasta pública, para llenar las arcas del Estado. He aquí uno de los objetivos principales de las cazas de brujas: el afán recaudatorio. Los juicios por brujería eran muy costosos dado que se podían extender durante meses y había muchas personas implicadas (juez, torturadores, notarios, guardias...), llegando a convertirse incluso en una fuente de trabajo. Dentro de las costas se incluían los gastos ocasionados en el propio devenir del juicio, las dietas de quienes lo llevaban adelante, la estancia en la prisión y el coste de la ejecución. Si la acusada era condenada a la pena de muerte era la familia quien se tenía que encargar de los pagos pertinentes, y de no contar ni con medio ducado, debía declararse como pobre para que el gasto lo asumiera la ciudadanía.¹⁵³

150 Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Maleficium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, op. cit., p. 121.

151 *Ibidem*, p. 131.

152 *Ibidem*, p. 133.

153 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación*

De las ajusticiadas en Navarra algunas eran pobres que vivían de pedir limosna y otras, sin embargo, eran personas pudientes, hecho que se puede corroborar en los inventarios de bienes confiscados adjuntos en los procesos.¹⁵⁴ Tras las sangrientas causas de 1575-1576 que tuvieron como epicentro Anocíbar, los inquisidores de Logroño le reclamaron a la Real Corte las brujas que tenían apresadas. Argumentaban que les correspondía a ellos llevar adelante esas causas por tratarse de apóstatas. La respuesta de la Real Corte fue que se estaban ajusticiando los crímenes que habían cometido y que si remitían las detenidas a Logroño no serían castigadas con el debido rigor. Seguidamente, los tribunales navarros procedieron a redactar una carta dirigida al rey explicándole la situación:

[...] Y si se les remitiesen pidiendo misericordia, no serian castigados con el rigor que en estos tribunales lo seran lo qual es tan necesario como conveniente para el remedio de tanto mal. Y al fisco de V. Magt. [vuestra Majestad] es muy interesado, porque los que se ban, se les confiscan sus bienes para la cámara de V. Magt., quise dar a V. Magt. aviso de esto, porque V. Magt. mande proueer lo que mas convenga a su real seruicio [...]¹⁵⁵

Por un lado, podemos apreciar la constante disputa entre las dos instituciones, y por otro, el marcado interés de llenar las cámaras y las arcas con la venta de los bienes confiscados. Ser acusada de brujería no sólo suponía una mancha en la honra de la persona o de la familia, las consecuencias iban mucho más allá, pues las relaciones interpersonales iban mermando y la vida en la comunidad se iba tornando cada vez más

originaria, op. cit., p. 231.

154 Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Malefícium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII, op. cit.*, 76.

155 AHN, Inquisición, Libro 831, fol. 101, en Idoate, Florencio, *La Brujería en Navarra y sus documentos, op. cit.*, p. 331.



Castigo de una mujer en el siglo XVI, dibujo realizado por Christoph Weiditz durante su viaje a la península en 1529. Forma parte de su «Trachtenbuch», conservado en el Museo Nacional Germano.

dura y complicada. La acusada quedaba marcada de por vida y, muchas veces, también lo era su familia durante generaciones, prohibiéndoseles ocupar puestos de trabajo público. Este factor lo podríamos relacionar con una especie de limpieza de linaje: solo las personas consideradas «puras» serían estimadas y valoradas dentro de la sociedad para ocupar puestos de trabajo público.

No menos importante fue la justicia que el pueblo se tomaba por su mano; había ocasiones en las que las víctimas denunciaban a las autoridades locales y a los vecinos. El obispo pamplonés Antonio de Venegas y Figueroa hablaba acerca del odio y el rencor que les tenían a las personas acusadas de brujería en los pueblos, relatando los diferentes tormentos a los que les sometían: como el de echarlas sobre un banco boca arriba atándoles con cuerdas desde los pies hasta los brazos que apretaban con garrotes que daban muchas vueltas, o meterlas en unos cepos con los pies y pantorrillas dentro de pilas de agua en temporadas de heladas. Era común que las echaran al río para ver si se hundían o no, siguiendo la creencia de que las brujas flotaban en el agua. A las que acusaban de brujas eran duramente insultadas por las calles al grito de «puta» o «mala mujer», y entre otras cosas, eran señaladas y exhibidas en humillantes paseos nocturnos que recorrían las calles del pueblo.¹⁵⁶

Las acusaciones solían partir desde denuncias vecinales que llegaban a oídos del Consejo Real, pero detrás de cada una de ellas se escondían enfrentamientos dentro de las comunidades, envidias e, incluso, disputas intrafamiliares. Un abogado de una de las personas acusadas por bruja mantenía que «*ha habido e hay muy grande abuso en este reino y han dado gentes despues que se trata de materia de brujas que quieren mal a otros deponer contra ellas ante los comisarios que andan a recibir información de oficios por vuestra Corte y ansi muchas gente son acusadas sin culpa y padecen y ello es publico y notorio*».¹⁵⁷ Lo que se traduce en que, efectiva-

156 Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Malefícium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, op. cit., pp. 110-111.

157 AGN, TTRR, proceso nº 327744, fol. 50r-51r, en Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Malefícium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, op. cit., p. 141.

mente, la acusación de brujería fue utilizada como una herramienta de venganza o interés económico.

Los procesos judiciales, aunque de manera indirecta, son la fuente principal con la que contamos para reconstruir los hechos. Resulta estremecedor pensar que esos montones de folios fueran escritos en presencia de las personas que habían sido acusadas de brujería y, además, al realizar este ejercicio de sensibilidad, nos damos cuenta de que esos documentos constituyen un nexo que nos conecta directamente con ellas. Las líneas escritas de los procesos nos permiten trasladarnos al pensar y al sentir de los siglos XVI y XVII, por el nivel de detalle de las descripciones que anotaban, donde apuntaban hasta las conversaciones según salían de sus bocas. No obstante, tenemos que tener muy presente que esas líneas fueron escritas del puño y letra del perseguidor; Federici indica que «un problema que se añade a todo esto es que no contamos con el punto de vista de las víctimas, puesto que todo lo que nos queda de sus voces son las confesiones redactadas por los inquisidores, generalmente obtenidas bajo tortura y, por muy bien que escuchemos —como ha hecho Carlo Ginzburg (1991)— lo que sale a la luz del folclore tradicional entre las fisuras de las confesiones que se hallan en los archivos, no contamos con ninguna forma de establecer su autenticidad».¹⁵⁸

La documentación nos presenta una serie de mujeres poderosas, fuertes y de carácter que representaban resistencia. La bruja era aquella que evitaba la maternidad, la mendiga que sobrevivía robando, la prostituta o la que practicaba su sexualidad fuera del vínculo matrimonial, la que tomaba la iniciativa, la que

158 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, op. cit., p. 236.

era tan agresiva como un hombre, la que contestaba, discutía, insultaba o no lloraba cuando la torturaban.¹⁵⁹ Eran mujeres que generaban miedo a través de su transgresión de las normas.

Muchas de las mujeres encausadas en los tribunales navarros eran viudas¹⁶⁰ figura que generaba mucha incomodidad, lo cual llevaba a que se las consideraba peligrosas.¹⁶¹ Nausia, a través de su minucioso análisis de las mujeres solas, nos explica que el estado de viudedad suponía el primer momento de autonomía de la mujer, en el que por primera vez en sus vidas, no le debían obediencia a nadie. Era en la libertad donde radicaba el peligro. El estado de viudedad se entendía como un estado femenino que negaba la autoridad masculina, entendiendo que el orden social establecido en la Edad Moderna contemplaba a féminas obedientes relegadas al ámbito doméstico bajo la autoridad masculina. A esto se le sumaba el factor de ser una mujer con experiencia sexual (al haber estado casada), que tenía la libertad de hacer uso de una sexualidad¹⁶² que, más allá de la magia, contradecía el orden moral establecido.¹⁶³

La imagen de la bruja que se ha quedado grabada dentro del imaginario colectivo nos presenta a una mujer sola, vieja, fea, mala, que embauca con sus pócimas y que viste con un atuendo estrafalario. La

159 *Ibidem*, p.258.

160 Usunáriz Garayoa, Jesús María, «La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)», *op. cit.*, p. 320. Nausia Pimoulier, Amaia, *Ni casadas ni sepultadas. Las viudas: una historia de resistencia femenina*, Tafalla, Txalaparta, 2022, pp. 227-228.

161 Nausia Pimoulier, Amaia, «Mujeres solas y brujería en la Navarra de los siglos XVI y XVII», Donostia-San Sebastián, *Revista Internacional de Estudios Vascos (RIEV)*, Cuaderno 9, 2012, pp. 216-239; concretamente, p. 218.

162 *Ibidem*, pp. 222-225.

163 *Ibidem*, p. 227.

mayoría de «brujas» navarras, esas que traían y paseaban por las calles Pamplona, eran ancianas además de ser viudas. La visión de la vejez tenía connotaciones negativas tanto para hombres como para mujeres, pero la crueldad se acentuaba cuando se trataba de estas últimas. El cuerpo desnudo de una mujer anciana se concebía como un elemento diabólico y se vinculaba directamente con la figura de la bruja. En términos sociales, una mujer llegaba a la vejez cuando perdía su capacidad reproductora y dejaba de ser objeto de deseo (sobre 40-45 años), pasando a verse su cuerpo como feo, maligno y contaminado.¹⁶⁴

Y es que cuando los inquisidores castellanos llegaron a Navarra, se dieron de bruces con un amplio abanico de costumbres y tradiciones propias que chocaban con sus esquemas, como ocurrió con el euskera, que para sus oídos era una especie de «lengua demoníaca». Navarra contaba con un sistema legislativo de carácter propio que pretendía proteger el elemento más valioso, que era la familia o la casa, a través de leyes patrimoniales que versaban sobre los conceptos del usufructo y la dote. El primero se refiere al derecho que adquiría la viuda a gozar de la administración de los bienes de su consorte mientras permaneciese en ese estado de viudedad, una tenencia temporal que convertía a la esposa en inquilina del patrimonio de su marido, pasando a ser la señora del hogar o *etxeoandre*. El Fuero General de Navarra convirtió el usufructo en una institución obligatoria que pretendía mantener la unidad familiar tratando de evitar que la viuda contrajera segundas nupcias y se quedara en casa cuidando de los hijos, reforzando así su papel de madre sujeta a la esfera doméstica. Al mismo tiempo, le otorgaba a

164 *Ibidem*, p. 228.

la viuda un papel más distinguido dentro de la familia porque pasaba a tener mayor autoridad que cuando estaba casada, lo que provocaba numerosos enfrentamientos intrafamiliares.¹⁶⁵ De hecho, muchas de las acusaciones de brujería salían del propio seno familiar, valiéndose de la acusación de bruja para poder quitarse de en medio a la mujer de la casa y hacerse así con su patrimonio.

La dote o el ajuar de bodas de la mujer, era el patrimonio que la familia de la esposa aportaba con la finalidad de sostener las cargas del matrimonio, que recuperaba cuando su marido perecía. Constituía un importante pilar dentro del mundo femenino, en que el valor de la dote pasaba a definir el valor que se les asignaba a las mujeres en la sociedad e, incluso, el que ellas se reconocían a sí mismas. Aunque la capacidad de administrar la dote y las arras variaba en función del corpus jurídico de cada zona, la propiedad real era de las mujeres, siendo en Navarra superior que en el resto de territorios.¹⁶⁶

Volviendo al territorio pirenaico, los conceptos del usufructo y la dote son comunes a lo largo de toda la zona, no sólo en la vertiente navarra. Es decir, es en esos lugares en los que la persecución de brujas se desarrolló con más fuerza, donde la mujer contaba con una posición más distinguida debido al poder que obtenía sobre sus bienes una vez que enviudaba. Recordemos que la brujería constituye un crimen de carácter femenino y colectivo, que ataca a mujeres determinadas que suponen un peligro para el Estado y su desarrollo. En este marco es donde ubicamos el afán de

165 Nausia Pimoulier, Amaia, *Ni casadas ni sepultadas. Las viudas: una historia de resistencia femenina*, op. cit., pp. 273-282.

166 *Ibidem*, pp. 283-316.

las autoridades por disciplinar el comportamiento de aquellas mujeres navarras que se atrevieron a romper los códigos de conducta.

Por todo lo anterior, podemos concluir que la caza de brujas en Navarra, y en toda Europa, constituyó un ataque a la resistencia de las mujeres frente a la imposición de las nuevas formas y relaciones del capitalismo emergente. El nuevo régimen económico buscaba arrebatar a las mujeres el poder derivado de su sexualidad, de su control de la reproducción y de su capacidad sanadora.¹⁶⁷ La caza de brujas fue una herramienta más para la construcción de nuevo orden patriarcal y capitalista: se trataba de disciplinar los cuerpos de las mujeres, su trabajo, su sexualidad y capacidad reproductiva, poniéndolos bajo el control del Estado y transformándolos en recursos económicos.¹⁶⁸

167 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, op. cit., p. 237.

168 *Ibidem*.

7

JOANA DE AZPARREN, «LA BRUXA DE LARRARTEA», EN LA NAVARRERÍA

Joana de Azparren fue una mujer que nació en Hasparren (Pirineos Atlánticos) y residió en Pamplona durante un tiempo, donde se le conocía como «*muger basca recadera y frutera*», haciendo referencia a su ocupación principal, y consta que en el año 1560 vivía en el barrio de la Navarrería, concretamente en las casas de Juan de Larrasoaña. El 14 de junio de ese mismo año el gobierno pamplonés le prohibió el ejercicio de su oficio sin adjuntar un motivo que lo justificase, por lo que decidió ir al Consejo Real a denunciar y a que le concretaran la causa y pudieran ponerle solución. Los Tribunales Reales aceptaron y le dijeron que el Regimiento pamplonés inició una investigación sobre su persona, concluyendo en que era una bruja y una hechicera.¹⁶⁹

En esta investigación iniciada por el Regimiento pamplonés, testificaron Martin de Ireluze, pelaire o preparador de lana, e Isabel de Ozcoidi, mujer de Miguel

169 Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, Arre, Pamiela, 2022, pp. 114-118.

de Ugarra, notario del Consejo Real, todos ellos vecinos de la Navarrería. Durante un tiempo atrás, Joana estuvo viviendo en casa de Martín y María Osés, su mujer, quienes debido a una disputa decidieron denunciarla ante los tribunales. A lo largo del periodo en que Joana estuvo instalada en casa del mencionado matrimonio, estos nunca llegaron a fiarse enteramente de ella y jamás comían ni tocaban nada de lo que traía a casa o había llegado a tocar ella misma. Algo similar le ocurría a Isabel de Ozcoidi, a quien Martín y María conocían por prestarles esta última sus servicios domésticos y que, tras transmitirle María la sospecha que tenían sobre Joana, cayó en la cuenta de que no había tenido descendencia desde 1534. Atendiendo a las lógicas sociales de la época, Isabel también empezó a sospechar que la responsabilidad de su infertilidad recaía directamente sobre los hombros de Joana.¹⁷⁰

En las testificaciones que le recogieron a Martín, le preguntaban si conocía a Joana, a esa «*muger basca recadera y frutera*», y si sabía «*que era buena cristiana o queste infamada de bruxa o echiçera*». Les contestó que hacía veinte años que la conocía, que también la llamaban «de Larrartea», y que en «tierra de Labort» había oído públicamente que hace un tiempo fue infamada y acusada de «*bruxa o echiçera*» en su pueblo natal, por lo que estuvo presa en una torre de la que se escapó. Afirmaba que todavía al nombrarla la seguían llamando «*la bruxa de Larrartea*», que la comunidad de esa tierra le seguía temiendo y seguía apartándose de ella y que, además, todavía seguía sin poder residir allí. No contentos con ello, Martín les contaba que él personalmente la denunció y estuvo presa en Pamplona durante un tiempo hasta que la soltaron «*no sabe cómo*». Tras

170 *Ibidem*.

llevar el pleito ante el canónigo Elizondo mientras éste era comisario de la Inquisición, no le quedó ninguna duda sobre «*que la dicha Joana de Azparren es hechicera y que adivina lo que hablan otros en secreto*». Eso era lo que atemorizó a este matrimonio, a Martín y a María, la capacidad de percibir lo que otros hablan a escondidas.¹⁷¹

Del 24 al 30 de junio Joana presentó a ocho personas en su defensa: Domingo de Azparren, Joanes de Azparren y otro Joanes de Azparren, todos techadores, naturales de Hasparren; Juan de Urrizola, zapatero, Sancho de Esnoz, oficial de la casa del regimiento, Joan San Miguel, zapatero, y su mujer María de Elorriaga, y Miguel de Zulueta, del monasterio del Carmen de la Navarrería, todos ellos vecinos de Pamplona. La imagen que dieron sobre Joana fue totalmente contraria a la presentada, manteniendo que Joana era buena cristiana y que cumplía con las leyes de la religión tanto en Hasparren como en Pamplona, además de ser legal en los tratos que hacía. El testimonio de los tres Azparren fue el que más peso tuvo en todo el juicio, desmintiendo que Joana fuera juzgada por bruja en su tierra natal y que se escapara de una torre, o que tuviera en fama de bruja y no pudiera ir a su pueblo por ello.¹⁷² Entonces, ¿qué estaba pasando aquí?

Joana había ido a Pamplona por primera vez 26 años antes del momento de la testificación, luego se volvió a Hasparren con una hija que tenía como padre a un platero. Pasó unos años en el pueblo y cuando la hija tenía 7 años volvió a la capital, donde se dedicó a vender fruta. Según contaba el señor Sancho de Esnoz, desde su llegada Joana «*va mejorando en bienes temporales que por ello le han lebantado algunas personas la dicha*

171 *Ibidem.*

172 *Ibidem.*

ynfamia». Joan San Miguel completaba todo el esquema explicando que los vecinos de la Salinería (actual c/ Zapatería) la tenían en el punto de mira por dos razones: por un lado, en un juicio particular Joana había testificado para defender a una doncella que iba en contra de un hombre; y, por otro, ella en una época dejó de vender fruta y abrió una tienda para dedicarse a la reventa «*en el chapitel desta ciudad*» (actual c/ Chapitela), cosa que incomodó considerablemente a los mandatarios de la zona y quisieron ponerle esa mala fama. Finalmente, los jueces decidieron renovar el permiso para ejercer su oficio el 3 de julio.¹⁷³

El caso de Joana ayuda a ver cómo se vivía la caza de brujas en la capital, a través de las relaciones y dinámicas interpersonales de la época. Queda claro que la acusación de brujería podía utilizarse para vengarse y quitarse del medio a una mujer que causaba cierta incomodidad, teniendo en cuenta que la procedencia de la mayoría de las acusaciones partía del rumor vecinal. Que una mujer tuviera la iniciativa de abrir por sí sola una tienda y que encima le fuera bien, no era algo que encajara bien en los parámetros sociales. No hay más que ver la reprimenda totalmente descontextualizada que le llega, en la que le estaban prohibiendo revender artículos y fruta, arrebatándole al mismo tiempo la base del sustento que le daba de comer. ¿Qué habría pasado si Joana no hubiera sido una mujer fuerte y de carácter, y si no hubiera tenido el valor de acudir a los tribunales en busca de explicaciones? Lo más probable es que la comunidad la hubiera ido marginando y excluyendo más cada vez, impidiéndole ocupar oficios y dificultándole cada vez más su autonomía y supervivencia. En el peor de los casos, ya hemos visto que el

173 *Ibidem*.

castigo predilecto de los tribunales era la imposición del destierro, la expulsión definitiva de la comunidad.

Hay un detalle que no debiera pasarse por alto, y es que Joana procedía del otro lado de los Pirineos, ese «territorio embrujado» del que hablábamos, escenario de las persecuciones perpetradas contra ciertas hechiceras a lo largo del siglo XV. Hay que destacar el hecho de que ese territorio había quedado marcado, en tanto que había pasado un siglo y todavía latía la sombra de lo ocurrido. El señor Ireluce, a la hora de articular el discurso de su denuncia, sabía perfectamente lo que estaba haciendo y la fuerza que tenía; es aquí precisamente donde encontramos la eficacia y la pervivencia de las cazas de brujas.

No hay forma de saber cuál fue el motivo del anterior pleito que litigó Martín de Ireluce contra Joana, pues luego se lo enviaron a la Inquisición y no tenemos constancia de mucho más. De todas formas, la narración que presenta el señor de Ireluce es otra representación clara de cómo se articula una caza de brujas. Él sabía qué era lo que tenía que hacer para hacerle daño y quitársela de en medio, gracias —o por desgracia— a la campaña de adoctrinamiento previa promovida por el Estado y la Iglesia. La *bruxa* y la *sorgina* vivían en la mente de la ciudadanía y se encarnaba en mujeres específicas, signo de que la campaña de terror estaba funcionando. Así, ya desde al menos el siglo XV, la bruja aparecía constantemente en boca de los vecinos a modo de arma arrojadiza, cuando tenían alguna disputa o insultaban a una mujer. Como le ocurrió a Catalina Lago en la Pamplona de 1606, quien habiendo salido en defensa de su hijo en medio de una riña con el hijo de Martín de Aibar y Graciana de Azpa,

la trataron de «sorguina, broja, mala vieja y que era una villana».¹⁷⁴

O a la esposa de Juanes de Echarri, María de Zandio, vecina de Arre, a la que, camino a misa, Marí Martín de Igunzun y su hija Margarita de Berrio le dijeron «*que era peor que Herodes, y que era una bruja llena de sapos y ladrona pública, puta y cantonera*» o «*bruja perdida, con vergüenza vas a la iglesia. Tú no le mirarás bien a Cristo, hormiga ruin. Agora bien tienes fuerza, bruja llena de sapos*», y a la salida «*que no volvía de la iglesia sino del ayuntamiento de las brujas*». Lo que realmente escondían estas palabras impregnadas de acusaciones que aluden a la encarnación de la maldad, era que acusaban a Zandio de haberles matado una gallina.¹⁷⁵ Una vez más volvemos a encontrarnos con situaciones que de alguna manera han alterado el orden público y han utilizado la brujería como arma para revertirlo. En estos casos, las causas no se relacionan con la herejía religiosa, sino que son debidas a difamaciones, calumnias o cuchicheos que condenaban comportamientos o conductas de las mujeres.¹⁷⁶

174 AGN, TTRR, proceso nº 149648, fol. 7v, en la exposición documental «Insultos de otro tiempo. Siglos XVI y XVII» (AGN, 2025).

175 Queja presentada en 1585 por María de Zandio contra Marí Martín Igunzun y su hija Margarita de Berrio. AGN, TTRR, proceso nº 098932, fol. 8r, en la exposición documental «Insultos de otro tiempo. Siglos XVI y XVII» (AGN, 2025).

176 Roquero Ussía, Charo, *Historia de las mujeres en Euskal Herria. Del Viejo Reino al Antiguo Régimen*, Tafalla, Txalaparta, 2019, pp. 258-259.

8

MARÍA JOHAN DE ANOCÍBAR: UN RELATO SOBRE LA ENFERMEDAD MENTAL, LA LOCURA Y LA TORTURA

María Johan fue una mujer de 60 años «poco más o menos», que vivía en la casa Valderena¹⁷⁷ de Anocíbar (Valle de Odieta, Navarra), una localidad dedicada a la labranza y que según el censo de 1612 contaba con 12 casas. Era una mujer anciana, soltera, que vivía junto con la familia de su sobrina y sus dos sobrinos nietos de 7 y 10 años, «Martinico» y «Miguelico». Un día, la madre de Martinico y Miguelico se empezó a preocupar porque mientras jugaban los niños escuchó que decían que «*el quería ser mas bruxo que ladron*», y empezó a indagar en el asunto. Según le contaron sus hijos, desde hacía alrededor de un año su tía abuela los llevaba de noche y cuando no llovía «*al lugar donde se hazen los malefficios*», por lo que la madre decidió acudir al abad del pueblo, Pedro de Esain. Este se dedicó a recoger testimonios en secreto con un cuestionario que había preparado él mismo, concluyendo que lo que tenían delante era un problema de brujería.

177 AGN, TTRR, proceso nº 069853, fol. 19v, en Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, Arre, Pamiela, 2022, p. 137.

Don Pedro decidió dar el aviso al Consejo Real y al cabo de unos días se presentaron en el pueblo para poder empezar a recopilar la información necesaria.

El 27 de agosto de 1575 los miembros del Consejo Real detuvieron a María Johan de Anocibar y se la llevaron a Pamplona, donde se desarrollaría el proceso judicial. Dos días más tarde, dentro de las cárceles reales, comenzaron a interrogarla. Siguiendo la amalgama de preguntas que acostumbraban a hacer, de entre las más comunes se encontraba la cuestión relativa a por qué estaba ahí. Ella, sin pensárselo dos veces, les respondió que estaba ahí porque tenía mala fama, «y fue preguntada que mala fama es la que dize le han puesto, dixo que es bruxa y que hace muchos daños». ¹⁷⁸ Le pidieron que desarrollase esta confesión y ella les explicó «que esta examinada sobre este mismo caso por un letrado y escribano» y que «lo que pasa es que siendo esta confesante muchacha de hedad de diez años, un bulto en figura de hombre negro pequeño de cuerpo, ruyn gesto y ruines vestidos solia hir a ella estando en casa de su padre, donde agora solia bivir en el canpo y en hazer leña y en otros tiempos le solia aparescer y la turbaba hida de sentido y le quitaba la vista de los ojos diziendole Eneyaz, y muchas bezes de la turbación grande quedaua sin sentido cayda en el suelo saliéndole mucha espuma por la voca». ¹⁷⁹

Les contaba que estuvo con ese tipo de episodios durante dos años, completamente agotada, hasta que se lo dijo a sus padres. Decidieron llevarla a la iglesia

178 Idoate, Florencio, *La brujería en Navarra y sus documentos*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra. Institución Príncipe de Viana, 1978, p. 313.

179 AGN, TTRR, proceso nº 069853, fol. 6r, en Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, op. cit., p. 134. Idoate, Florencio, *La brujería en Navarra y sus documentos*, op. cit., p. 313. Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Maleficium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, Pamplona, Gobierno de Navarra. Departamento de Cultura y Deporte, 2023, p. 39.

de San Salvador en Urdax, diciendo que tenía «ayres malos», y ahí la tuvieron atada con una estola mientras le leían los Evangelios durante tres días. No consiguieron sacarle nada en claro, aunque un fraile que llegaba desde Francia al Monasterio les dijo «*que no tenía dentro de su cuerpo demonios, sino espíritus malos, y que algunos ayres malos que andan fuera, le daban las pasiones y fatigas que tenía. Y questo podía ser falta de que en el bautismo, el clérigo que la baptizo, se le abría olvidado decir algunas palabras esenciales, y que de su parecer, la llebarian a un yglesia señala y la baptizaran de nuevo*».¹⁸⁰

Estuvo así durante un tiempo, hasta que 25 años después, le volvió a aparecer aquella «*figura de hombre, un bulto grande con ruines bestidos, de mal gesto, con un çamarrico rompido y un capotico negro de mal tallo*», que al acercarse a ella le decía «*Enetaco beardun*», «*que quiere dezir para mi has de ser*», y acto seguido se desmayaba. Despertaba al cabo de un rato muy dolorida, «*que no se podía valer y hiba al fogar y a la yglesia*», «*otras veces la llevauan en braços porque ella no se podía menear*». Su padre, Martín de Erralde, en esta ocasión la llevó al Monasterio de Roncesvalles y después la trajo a la iglesia de la Santísima Trinidad de Arre, donde escuchó la misa cantada y la volvieron a bautizar. Decía que cuando se le aparecía esa figura negra, le decía que no dijera Jesús ni fuera a misa, que hiciera lo que él le decía y que luego se curaría. Sufría de estos brotes cada cierto tiempo. Como último recurso, el padre se enteró de que el abad de Aguinaga «*curaba de semejantes enfermedades*» y allí acudieron. En el periodo de una novena, el abad la conjuró y le estuvo leyendo los Evangelios, a lo que parece que respondió y tuvo cierta mejoría.

180 Idoate, Florencio, *La brujería en Navarra y sus documentos*, op. cit., pp. 313-314.

Ahora bien, le volvieron a aparecer cinco o seis años antes del momento de la declaración, una mañana que quería ver el amanecer e iba hacia la era por ser tiempo de trillar. Desde entonces siguió teniendo esas visiones ocasionalmente, donde la figura negra le seguía diciendo que hiciera lo que le decía: que no se confesase, ni comulgase, ni se santiguase, ni dijese Jesús... Las noches que se acostaba en la cama sin santiguarse se le aparecía y le hablaba y, en ocasiones, incluso decía que la sacaba de casa llevándosela a un lugar lejano que no podía identificar. Allí donde le llevaba había muchas personas, aunque no conocía a nadie, y mucha luz (lumbre); unas danzaban, otras corrían... «Allí andaba una cabra tan grande como un caballo, y encima della andaba a caballo la dicha visión, que tiene dicho se le aparecía a esta confesante del dicho auito, que solia parescer a esta confesante».¹⁸¹ En esta confesión continuaba relatando que esas personas que estaban en aquel lugar lejano, se dedicaban a hacer perder «el pasto de los montes y el fruto de las pieças y viñas, y al que no lo quería hazer lo aporreaban y dauan golpes», aunque ella nunca había tenido esos polvos en sus manos. Además, cuando se despedían «solian venir corriendo y si alguno tan presto como los otros no volbia y se detenia atrás, le maltrataban». A su vuelta, María decía tener el cuerpo agotado y destrozado, que apenas podía moverse.

Después del amanecer de una mañana de 1573, en plena época de empezar a «segar los panes», María se fue a ver una pieza de 9 robadas de su hermana sembrada de cebada en el término llamado Ciaurriz-Aldea. Mientras la miraba, se le apareció la misma figura que describía, diciéndole que quería hacer perder el fruto de esa pieza. María le decía que no lo hiciera y al

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 315.

tiempo que se iba a santiguar, ya se había empezado a ennegrecer el cielo y caer una gran tormenta que curiosamente sólo hizo perder la cosecha de esa pieza.¹⁸²

Su abogado, Pedro de Larramendi, alegó que «no haze al caso lo que la dicha María Juan de Anocibar parece dezir en su confesión porque della no resulta ser bruxa ni echizera ni tener pacto ninguno con el demonio, antes parece que es enfermedad que ha padecido y especie de melanchia o que ha sido bexada por algún espíritu malino que es enfermedad que a muchas personas suele venir».¹⁸³ Efectivamente, para su abogado lo que estaba ocurriendo era que María estaba relatando una serie de visiones producidas debido a su condición, que, según el vocabulario de la época, le hace referencia con la palabra «melanchia» o «melancholia».¹⁸⁴ Conviene comprender este concepto según se entendía y concebía la enfermedad en esa época. Es decir, en este caso, y valiéndonos de las indicaciones que le daban al padre de María cuando era pequeña, lo que deducían que le pasaba era que tenía o sufría de un «mal aire». Recordemos, nuevamente, que en el siglo XVI, cuando alguien caía enfermo, era debido a que la suciedad energética o miasma había penetrado en el organismo. Dependiendo de los síntomas se consideraba que podía tratarse de un proceso natural o bien de algo provocado por un elemento espiritual maligno, por un demonio. Lo que parece que le ocurría a María, por los síntomas que se describen, es lo que hoy se catalogaría como un caso de epilepsia. Históricamente, a esta condición también se le ha

182 *Ibidem*, p. 317.

183 AGN, TTRR, proceso n° 069853, fol. 28r, en Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, *op. cit.*, p. 135.

184 Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Maleficio. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, Pamplona, Gobierno de Navarra. Departamento de Cultura y Deporte, 2023, p. 79.

conocido con la denominación de «gota coral», pues se creía que era causada por una gota o un mal que caía sobre el corazón, afectando a quien la padecía en el entendimiento y causando convulsiones, pérdida de conocimiento...

El testimonio de María alberga elementos tremendamente significativos y reveladores. Realmente muestra a una mujer cristiana que buscaba refugio dentro de la religión, y que la utilizaba para poder gestionar la enfermedad que padecía. Según relata, el miedo se instalaba en su cuerpo cuando aparecían todas esas visiones mencionadas, con numerosos componentes que aluden a la brujería colectiva como los ayuntamientos (muy pocas veces referidos en los procesos como «akelarre»), vuelos, el macho cabrío (*akerbeltz*), los polvos que hacían perder las cosechas, danzas alrededor de una lumbre...¹⁸⁵ Lo que llama la atención es que elementos de esas visiones nocturnas se reproducen en sus visiones diurnas, por lo que podemos entender que ambas forman parte de un mismo proceso mental.

El 24 de julio de 1575 los jueces decidieron someter a María a «*question de tormento y a que se le de al albedrio de nuestros alcaldes hasta que manifieste mas delitos y circunstancias dellos de los que se están probados y las personas en su compañía an acostumbrado yr a los juntamentos que declara*»,¹⁸⁶ aunque lo pospusieron un par de días porque llevaba cerca de una semana enferma. «*En la ciudad de Pamplona, a veinte y seis de setiembre de mil quinientos setenta y cinco, en la cámara del tormento*», así arranca su documento de tortura, haciendo «*parecer ante si a María Johan de Anocibar, presa en la dicha cárcel,*

185 Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, op. cit., pp. 135-136.

186 AGN, TTRR, proceso nº 069853, fol. 57r, en *Ibidem*, p. 137.

acusada por el fiscal de bruxa y echizera y otras cosas (...) condenándola a question de tormento, y le dio a entender lo contenido en ellas en vascuenze».¹⁸⁷ La exhortaron a decir toda la verdad, pues «*deziendo verdad, se abran con piedad con ella, y si no, procederán en el dicho tormento, y si se quebrare braço o pierna o recibise alguna lesión y muriere en el dicho tormento, será a su cargo y no de los dichos señores alcaldes*».¹⁸⁸ Obviando el escurridizo concepto de la piedad, véase que hacían un descargo de responsabilidad incluso en las consecuencias de la tortura...

María les dijo que ya les había contado toda la verdad y que no tenía nada más que decir, añadiendo que «*una muerte debe y la quiere pagar*».¹⁸⁹ El dolor y el sufrimiento que llevaba arrastrados María se hacen visibles, llegando hasta el punto de incriminarse a sí misma por los males que habían azotado al pueblo, proyectando al mismo tiempo la culpa que sentía al considerar que tenía un demonio dentro. Lo que los jueces querían saber era si Miguel de Zubiri y Mariato Xandua estaban en los conventículos que ella misma detalló en su primera testificación, muy probablemente para poder criminalizarlos con la acusación de brujería desplegando todos sus elementos. Pero jamás los mencionó, ni bajo tortura, ella se mantuvo firme desde su primera declaración en la que relataba que en aquel lugar al que le llevaba esa figura que se le aparecía no conocía a nadie.

Fue en esa expresión de firmeza cuando decidieron ponerle los guadafiones¹⁹⁰ exhortándole a decir

187 Idoate, Florencio, *La brujería en Navarra y sus documentos, op. cit.*, p. 319.

188 *Ibidem*.

189 *Ibidem*.

190 Los guadafiones eran «maniotas o trabas con que se ligan y aseguran las caballerías». Como tormento, «se trataba de una máquina en la cual el ejecutor introducía los dedos pulgares del reo y apretaba hasta que este confesase o [...] decidiesen pasar a otra tortura como el potro».

toda la verdad antes de que empezaran a apretar. «Yéndole apretando, començo a plañirse y dolerse mostrando sentimiento y dolor del mal que se le hazia, y insistió siempre en dezir que no tenía mas que dezir. Y sin embargo, se le apretaron del todo, de manera que no le podía mas apretar».¹⁹¹ Como seguían sin conseguir la información que querían, decidieron desnudarla y ponerla en el potro, sumándole ahora ese grado de vulnerabilidad que representa la exposición del cuerpo desnudo. Ella seguía manteniéndose firme en su verdad, una verdad que estaba siendo interpretada como incompleta o mentira por parte de quienes apretaban esos guadafiones. Lo siguiente que le mandaron poner fueron los garrotes, y María «dixo que aunque el hombre del çamarrico viejo no quiera, ella a dicho la verdad y que si acusase a nadie, iría su alma al Infierno, y que quiere mas perecer en el cuerpo que no perder el alma».¹⁹² La tuvieron así durante un rato, «llorando de dolorida», llegándole a apretar hasta cuatro veces los garrotes, tornándole «a dar grandes voces quexandose del mal que se le hazia». Este día decidieron suspender el tormento «visto que estaba fatigada».

Al día siguiente la volvieron a atar al potro y le volvieron a pedir nombres, y pese a que se pueden distinguir cambios en datos de la declaración, seguía sin «delatar» a nadie. El 7 de octubre hicieron una tercera sesión de tortura, siguiendo con la insistencia de los

(Fuente: Berraondo Piudo, Mikel, «Sea puesto a rigurosa cuestión de tormento: la tortura judicial como método para el esclarecimiento de casos de violencia interpersonal en la Navarra de los siglos XVI y XVII», *Hipógrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, vol. 12, nº 2, 2024, pp. 375-391; concretamente, p. 386.)

191 *Ibidem*. Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, op. cit., p. 138.

192 Idoate, Florencio, *La brujería en Navarra y sus documentos*, op. cit., p. 320.

nombres. Este día le raparon el pelo al cero, la desnudaron y la volvieron a poner en el potro.¹⁹³

María se seguía manteniendo firme y les dijo «*que aunque la mataran en el tormento no podía dezir mas ni otra cosa*»,¹⁹⁴ por lo que los alcaldes, en vista que se seguía manteniendo en esa tesitura, decidieron suspender la sesión de tortura. Los miembros del Consejo Real no eran capaces de entender la firmeza y la entereza que mostraba María, así que decidieron llamar a un cirujano para que la examinara. Al día siguiente, el cirujano la embadurnó en aceite y agua en busca de una marca o señal en el cuerpo, en otras palabras, le estaba buscando lo que ellos llamaban «la marca del diablo». Según creían esa marca se la hacía el Diablo para evitar que sintieran dolor, sin embargo, no logró encontrar nada en su maltratado cuerpo.

El 14 de octubre de 1575 decidieron sentenciarla a pena de muerte, trasladándole esta misma información en euskera:

*Fallamos que debemos condenar y condenamos a la dicha María Johan de Anocibar, acusada, a que sea sacada de las cárceles donde esta a cauallo en una vestia de vasto, con son de trompeta y voz de pregonero que publiquen su delito, y sea llevado por las calles acostunbradas desta ciudad y al campo de la Taconera en el qual mandamos se ponga un madero y en el le sea dado garrote asta que muera naturalmente y despues sea quemado su cuerpo en bibas llamas asta que el dicho cuerpo y huesos se conviertan en ceniza y mas la condenamos en confiscación de todos sus bienes para nuestra cámara.*¹⁹⁵

Antes de ejecutar la sentencia, se dedicaron a recolectar pruebas que avalaran que María Johan estaba

193 Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, Óp. Cit, p. 138.

194 AGN, TTRR, proceso nº 069853, fol. 63v, en *Ibidem*.

195 AGN, TTRR, proceso nº 069853, fol. 68r, en *Ibidem*.

realmente endemoniada. Los que visitaban las cárceles mostraban mucho interés en ir a ver a María, quedando patente que su caso se había hecho eco entre la población pamplonesa. El portero de la cárcel, llamado Miguel de Larragueta, la iba a visitar a menudo y ella le decía «*que cada noche la atormenta el demonio que tiene dentro de su cuerpo y que no la dexa rasollar*». Cada noche la oía gritar, pedir ayuda, se la encontraba empapada en sudor y para tranquilizarla, le daban agua bendita. Un día le dijo «*que si se viesen con los señores jueces, les dixesen que la despachasen presto, porque ella no podía vivir de aquella manera, y que para ello le diesen un buen confesor con quien ella se quería confesar. Y que, acabado de hacer esto, la mandasen matar, porque aun aquella noche pasada, si no fuera que las que dormían en su aposento la socorrieron con lumbre y oraciones, la hubieran muerto dicho demonio que tenía en el cuerpo*».¹⁹⁶ Las que compartían celda con ella pidieron que las cambiaran de sitio porque no podían soportar todo el terror que la invadía cada noche.

Así, el 25 de octubre de 1575, los alcaldes Villagómez, Liédena y Atondo se reunieron con el abad de Anocibar y Ciaurriz, Pedro de Esain, y el licenciado Gorriti. Estos dos últimos pasaron la noche con María Johan «*para exhortarla a bien morir*», junto con algún fraile del Convento de San Francisco de Pamplona. Uno de esos frailes dijo que fuera de la confesión sacramental María le había dicho que Miguel de Zubiri y Mariato Xandua sí que iban con ella a los ayuntamientos, e incluso sus sobrinos y Marito de Anocibar y Pedro Miguel de Anocibar, ya difuntos. Le instó a que desarrollara más la información, pero en el discurso del sacramento de la confesión María debió de perder el habla y que,

196 Idoate, Florencio, *La brujería en Navarra y sus documentos*, op. cit., p. 322.

aunque ella se esforzara por hablar y confesarse, no podía. El fraile interpretó que fue el Diablo quien le privó del habla.¹⁹⁷

Llegados a este punto, sería conveniente reincidir en varios elementos que se distinguen en todo el proceso de tortura y vejación que le hicieron pasar a María Johan, que son nada más y nada menos que el rapado y la marca del Diablo. El primero alude a un tipo de práctica que ataca a uno de los elementos que la sociedad relaciona con la identidad de género, mutilando en este caso uno de los rasgos culturales más representativos de la feminidad: el pelo largo. Este tipo de castigo fue reproducido en la Guerra Civil en el territorio nacional, como forma de señalar públicamente la infamia de las «rojas» que el fascismo consideraba indignas de ser mujeres, y tratando de despojarlas de su identidad femenina como forma de excluirlas del grupo femenino.¹⁹⁸ Esta práctica solía realizarse junto con otras que completaban su humillación, como la ingesta forzada de aceite de ricino (en ocasiones mezclado con gasolina) para que se hicieran sus necesidades encima, y después pasearlas por las calles más concurridas de los pueblos y ciudades.¹⁹⁹

197 Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Maleficium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, p. 134.

198 Rodríguez Rubio, Paloma, «Violencia sexuada y represión en la Guerra Civil española y en el franquismo», Madrid, *Cuadernos Republicanos*, nº 107, 2021, pp. 91-125; concretamente, p. 107.

199 He aquí el testimonio de la navarra María Nieves Orcoyen recogido en Pamplona en septiembre de 1978: «Yo, en medio de la desgracia, tuve suerte, porque las metían en el túnel del Plazaola, donde el río, a media noche, y ahí les cortaba el pelo y otras cosas. Yo entonces tenía dieciocho años. A una cuadrilla que nos juntábamos al lado de casa les dije: "Le han cortado a la madre de tal el pelo. Si a mí me cortan, me tiro de la Ripa Beloso abajo". Aquel mismo día, a las dos y media de la noche, vienen y me cortan. En el descansillo de la escalera. Merecían la laureada por valientes. Fue una camioneta llena de requetés; uno de ellos le conozco; era acomodador del Teatro Gayarre. Llevaban todos su

En cuanto a las marcas en los cuerpos, cabe mencionar que contaban con una significación muy distinguida en la sociedad, que no necesariamente tenía por qué tener connotaciones negativas. En las persecuciones de 1525 ubicadas en Ituren, Zubieta y Urroz de Santesteban, convocaron a todos los vecinos de la comarca para que fueran examinados por una muchacha llamada Graciana de Ezcaroz, de unos 13 años de edad, que decía ser una «catadora de brujas». Al parecer, Graciana había sido parte de la «secta» y por ello sabía distinguir la marca que les dejaba el Diablo: en Navarra estaba en el ojo izquierdo en forma de pata de sapo. De hecho, en el folclore navarro, las mujeres embarazadas que tuvieran antojo de moras y comieran grandes cantidades, corrían el riesgo de que la criatura naciera con una marca rojiza en la piel que serviría después al Diablo como una señal para encon-

buen Santo Cristo y las pistolas colgando. Y me hicieron así un corro, a las dos y media de la mañana, y apuntándome con las pistolas. Mientras me cortaban el pelo, me decían disparates. Y otro en la cocina, a la Pepita, que entonces tendría doce o catorce años. Otra de las hermanas, mientras me cortaban el pelo, fue a la cocina, no sé si por escaparse, y vio a un requeté apuntándole a la hermanica con la pistola y diciéndole: "Dime, mira que te mato, ¿eh? Dime ahora mismo que te mato ahora mismo. Dime, dime de qué partido eres". Le tenía así. Mientras tanto, registrando la casa. Y uno "¡Aquí hay una bomba!". Y era la bomba de la bicicleta. Tiraban todo. Total que Pepita se llenó de granos para el otro día; estaba la pobre toda hinchada, llena de granos porque le tuvo lo menos un cuarto de hora apuntando y amenazando. Mientras me cortaban el pelo y me hacían burla. Yo llevaba trenzas. Y me dejaron así un mechón adelante, y me decían: "—Mira, como a los chinos, una cola delante y otra detrás. Y ahora aquí te pondremos la bandera nacional. — Pues póngame lo que quieran, ¡pero terminen de una vez!". Después de cortarme a mí, se fueron a la casilla donde cogieron a mi hermano, que era del Norte; allí vivía una familia, y les cortaron el pelo a tres hijas. A mí no me dieron aceite de ricino». (Fuente: Jimeno Jurío, José María, *La represión en Navarra (1936-1939). Trabajo de campo y archivo (2ª parte)* (1973-1983). Tomo IV, Ibero-Zuza, Arre, Gobierno de Navarra, Udalbide, Pamiela, Euskara kultur elkargoa, 2021, pp. 495-496.)

trar a sus acólitos.²⁰⁰ Las que encontraban en el cuerpo de las personas acusadas, se entendían como un reflejo del alma, una especie de proyección exterior de las características psicológicas de su portador.²⁰¹ Le daban mucha importancia a la capacidad de sentir dolor o llorar en los actos tormentosos, ya que la incapacidad les remitía a una desconexión entre el cuerpo y el espíritu, evocando una dimensión diabólica. Pierre de Lancre, por ejemplo, se valía del denominado *punctum diabolicum*, una larga aguja de hierro que se usaba para pinchar la carne de las acusadas buscando puntos que no sangraran o en los que no sintieran dolor.²⁰²

Este comportamiento, vuelve a remitirnos a otro momento histórico: la cárcel franquista de Málaga. Aquel penal se distinguió del resto por ser el lugar donde se realizaron experimentos psiquiátricos entre las presas en busca del llamado «gen rojo»,²⁰³ término acuñado por el psiquiatra franquista Antonio Vallejo Nájera. La psiquiatría franquista, al igual que la nazi, consideraba la disidencia política como un defecto psíquico que contaminaba el cuerpo, por lo que estaríamos hablando de un tipo de eugenesia conductista.²⁰⁴ Ocurría como con las brujas que eran absueltas y que tenían descendencia: se creía que al amamantar a sus bebés le pasaban el mal que llevaban dentro y los contaminaban. En este sentido, ese «gen rojo» fue la excusa que utilizaron para arrebatar a los niños de sus

200 Carreras Tort, Júlía, *Vienen de noche. Estudios sobre las brujas y la otredad*, Barcelona, Ediciones Luciérnaga, 2022, p. 131.

201 *Ibidem*, pp. 131-132.

202 *Ibidem*, p. 133.

203 Rodríguez Rubio, Paloma, «Violencia sexual y represión en la Guerra Civil española y en el franquismo», *op. cit.*, p. 111.

204 Sobre este tema véase el documental «Los ángeles caídos. El fanatismo de los psiquiatras de Franco» de la directora Rosa Brines (2021).

madres rojas y entregarlos a las familias franquistas, «por la salubridad de la raza».²⁰⁵

Este catálogo de atrocidades se realizaba «en nombre de Dios», en el marco de un discurso que ponía a la deidad cristiana por encima de todas las cosas. Podríamos decir que el tormento al que sometieron a María Johan de Anocíbar fue, de entre todos, uno de los más crueles y sanguinarios. Y posiblemente se debió a que se consideró que en sus visiones había encontrado al Diablo vestido con un *zamarrico* viejo. María, que estaba exhausta de arrastrar esa condición y de soportar esa violencia, achacaba todo ese sufrimiento interno a una especie de posesión demoníaca, porque eso no podía ser obra de Dios. Sin embargo, y como diría Consuelo García del Cid, una de las supervivientes del Patronato de Protección a la Mujer, a pesar de que María lo deseara con fervor, Dios no estaba ahí.

205 Calvo Alonso, Blanca (2024), «El gen rojo como germen de la trama de robos de bebés durante el Franquismo», Universidad de Jaén, *Revista de antropología experimental*, nº 24, texto 23, pp. 321-326.

9

GRACIANA BELZA, LA BRUJA-LADRONA DESTERRADA

En abril de 1560, el Consejo Real firmó una queja criminal contra las vidangoztarras Graciana Belza y María Lópiz, por haber cometido numerosos robos en la zona y porque tenían la sospecha de que eran brujas, pues eran mujeres de «mala vida», mala fama y eran malas cristianas. Los vecinos del pueblo decían que mataban a personas y al ganado con hierbas o que ligaban los matrimonios, haciéndolos impotentes.²⁰⁶

Graciana Belza, hija de Martín de Aldabe y Catalina Mendia, vecinos de Sarriés e Ibilcieta,²⁰⁷ en ese momento tenía unos 60 años y, aunque vivía en Vidangoz, era natural del pueblo salacenco de Sarriés. Hacía unos diez años que había perdido a su marido con el que tuvo varias «*creaturas*», pero no especifica la cifra exacta. Su ocupación habitual era ser la panadera y la tabernera del pueblo, aunque tras la muerte de su marido su situación cambió considerablemente y no tenía

206 Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, Arre, Pamiela, 2022, p. 111.

207 Idoate, Florencio, *La brujería en Navarra y sus documentos*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra. Institución Príncipe de Viana, 1978, p. 298.

demasiados recursos. María Lópiz, por su parte, tenía 24 años de edad, era natural de Vidangoz y estaba casada con el vidangoztarra Pascual Iñiguez, aunque hacía ya unos 3 años que vivían separados: ella en Vidangoz y él en Uztarroz.²⁰⁸

Sabemos que quien denunció a Graciana diciendo que era bruja y ladrona fue un hombre llamado Remón Torrea. Hacía ya unos años Graciana, su marido y Remón habían tenido otro juicio debido a un altercado iniciado a consecuencia de que Graciana hiriera a este último con un puñal, provocando que su marido y él iniciaran una pelea en que las personas de alrededor tuvieron que intervenir para evitar muertes. La situación no fue más allá, pero clavó una espinita en Remón.²⁰⁹

En esta nueva queja criminal lo que desató el conflicto fueron una serie de robos perpetrados por Graciana, María y otras chicas jóvenes, que según los testigos, como adelantábamos, eran «*personas de mala vida, costumbres y fama, malas cristianas, hechiceras y ladronas, y encubridoras, que han cometido y hecho muchos y diversos delitos y hurtos*».²¹⁰ Sin ir más lejos, a Remón Torrea le robaron unas sábanas y unos pañuelos, que, tras buscarlos durante días, los concejales los encontraron en casa de Graciana, sobre quien recayó la responsabilidad de estos robos. Según decían, ella era la cabecilla de las operaciones, obligando a las demás a que los hicieran mediante un poder oculto que ella poseía; el vecindario tenía la certeza de que atesoraba dotes malignas. María Lópiz decía que «*Graciana les ha dado*

208 Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, op. cit.

209 *Ibidem*.

210 AGN, TTRR, proceso nº 211115/16004730, fol. 29-30, en Nausia Pimoulier, Amaia, *Ni casadas ni sepultadas. Las viudas: una historia de resistencia femenina*, Tafalla, Txalaparta, 2022, p. 239.

hierbas y les hace andar tras si y llevar los dichos hurtos [...] a casa de la dicha Graciana»²¹¹ y ella lo cambiaba por cosas que normalmente no podía conseguir, como vino en la taberna del pueblo.²¹² Aparentemente, el control sobre las hierbas era lo que le otorgaba poder a Graciana, un poder que las autoridades demonizaban para reforzar su propio dominio. Esta lógica se aplicaba más por el peligro que suponía una mujer alejada del mando masculino, que por la propia influencia de Graciana sobre el entorno.

Catalina Gaicoa, mujer que gestionaba la taberna del pueblo, relata que Graciana era capaz de causar la enfermedad con su propio tacto y que su experiencia era que, tras haberse negado a darle vino gratis, ésta le agarró la mano «apretándosela reciamente y diciendo muchas palabras feas y de amenazas» y al poco rato «se le reventó la mano y se salió de ella mucha agua y materia y tocandose la cara por descuido con la dicha mano se le hinchó luego y se la abrió y le salió agua y materia como de la mano, y dondequiera que tocaba la dicha agua se le empozoñaba y se le hacía quebrar y llagas grandes y pstemas».²¹³ Tras este incidente, la tabernera tuvo severas dificultades para curarse hasta que dio con un tipo al que llamaban «el barbero de Uscarrés».²¹⁴

Sobre Graciana Belza también recaían los males que ocurrían en el pueblo, como la muerte de personas o del ganado. Cada año «se les morían muchas bacas yegoas machos rocines y ganados menudos» y sospechaban que «la dicha acusada les mataba sus ganados y bienes con yerbas». De hecho, cuando la llevaban detenida a Pam-

211 *Ibidem*.

212 Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, op. cit., p. 112.

213 Nausia Pimoulier, Amaia, *Ni casadas ni sepultadas. Las viudas: una historia de resistencia femenina*, op. cit.

214 Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, op. cit.

plona montada encima de una mula, el animal debió de empezar a cojear, hecho que llevó a que los guardianes sospecharan de ella. Dentro de esta capacidad de alterar el orden natural de las cosas se encontraba el hecho de poner en peligro los matrimonios²¹⁵ a través del ligamento de los mismos. La mujer de Remón y su cuñada decían que Graciana las había maldecido con una ligadura: una decía que se encontraba en «*desamor y enfermedad*» y la otra que, aunque tuviera relaciones sexuales con su marido, no lograba tener descendencia.

Los pecados de Graciana tenían más que ver con el descarriar a otras mujeres del rol que les correspondía cumplir, que con un supuesto pacto con el Diabolo. Era una mujer que incitaba al desorden y a la desobediencia, y ahí radicaba su mayor pecado.²¹⁶ Durante el juicio mantenían que Graciana había embrujado a María Lópiz para que llevara a cabo esos robos de los que se le acusaba, por lo que debía ser absuelta. En palabras de su abogado, Graciana «*le hizo o le dio alguna cosa a cuya causa de ally en adelante por cada hun año por dos bezes salya de su sesso y juicio natural y andaba como furiosa loca yéndose de pueblo en pueblo y por los montes y caminos sola*», y que estaba tan fuera de sí «*que sus propios bestydos hazya pedaços y sus parientes y deudos no la podían tener en sus casas*». A esto se le añade un factor muy relevante en la causa, pues María era «*muger hija dalgo y tiene parientes muy honrrados y tanbyen el dicho su marido y de executarse la pena de los açotes en su persona el dicho su marido le aborresçerya y dexarya*». Esta fue la causa principal del pleito, el haber embrujado a sus compañeras, adoptando los robos un segundo pla-

215 Nausia Pimoulier, Amaia, *Ni casadas ni sepultadas. Las viudas: una historia de resistencia femenina*, op. cit.

216 *Ibidem*.

no: «Graciana Belça, acusada por broxa y hechicera y otras cosas».²¹⁷

En vista de la situación, los miembros del Consejo Real solicitaron que «en casso que sea menester y me conbenga poner a question de tormento alas dichas acusadas V.M. [Vuestra Majestad] las mande condenar en ello y darselo rezio y detenerlas en el asta que manifiesten la verdad de lo susso dicho y declaren las personas que an sido con ellas en ello consortes sabidores participes y culpados».²¹⁸

El tormento al que le sometieron a Graciana también fue especialmente duro, ejecutado con «fuerza y rigor».²¹⁹ Antes de atarla a la escalera del potro, le preguntaron si había habido en su linaje «cosas de bruxerías o sospechosos en la Fe», recibiendo la negativa por parte de la acusada²²⁰ y corroborando la importancia que tenía el haber tenido un caso de brujería en el seno familiar. No obstante, también evoca este concepto de la limpieza de sangre o pureza, repetido en más de una ocasión en la línea de la historia bajo el azote de un régimen totalitario. A Graciana le lanzaron otra pregunta muy recurrente en los cuestionarios del Consejo Real: «si sabe que en el lugar de Bidangoz si le tienen por broxa o esta infamada dello», y su respuesta: «dixo que no ni tal a entendido». El hecho de que Graciana no tuviera conocimiento de estar infamada por bruja en el pueblo resulta altamente llamativo, teniendo en cuenta el peso de la propia palabra *bruxa*. En este sentido, todo indica que Remón, que tenía asuntos pendientes con la acusada, era totalmente consciente del efecto que tenían este tipo de denuncias.

217 Idoate, Florencio, *La brujería en Navarra y sus documentos*, op. cit., p. 298.

218 Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, op. cit., p. 113.

219 Nausia Pimoulier, Amaia, *Ni casadas ni sepultadas. Las viudas: una historia de resistencia femenina*, op. cit., p. 258.

220 Idoate, Florencio, *La brujería en Navarra y sus documentos*, op. cit.

Graciana Belza les decía que «*ella nunca ha hecho cosa alguna de lo que le pregunten en daño alguno a personas y ganados, ni a frutos de la tierra, por hechicerías ni en otra manera alguna. Y que ella esta presta y aparejada de recibir el dicho tormento y lo recibirá*». Y así, mientras se santiguaba y se encomendaba a Dios la ataron a la escalera del potro, exhortándola a que dijera la verdad, al tiempo que escuchaban su rezo del Credo de fondo. Graciana se mantuvo firme en su verdad, diciéndoles que hicieran lo que tuvieran que hacer. Le preguntaron si tenía «*algún combenio, pacto o ygoala echa con el Demonio, para hacer los males susodichos o otros*», manteniéndose ella en sus trece. Ante todas esas negativas, los jueces mandaban apretar más los garrotes cada vez. Fueron añadiendo más complementos a la tortura, llegando a echarle tres jarras de agua en la boca para provocarle la sensación de ahogamiento. Como ella seguía firme en su discurso, decidieron traer a María Lopiz a la sala de torturas y «*la carearon*», es decir, las encararon para contrastar sus reacciones y ver como transcurrían sus testimonios, pasando de la violencia física a la psicológica. En palabras de Lopiz «*despues que tiene amistad con ella no puede hazer sino lo que la dicha Graciana Belça quiere*», respondiendo Belza «*que no dezia verdad, que ella nunca le a echo mal ni daño alguno*».²²¹

Finalmente, siguiendo la fórmula habitual, las condenaron a vergüenza pública «*por las calles acostumbradas de esta ciudad, a caballo en una bestia de basto, con son de trompeta y voz de pregonero que publique su delito*», con cien azotes a cada una y la pena de destierro: María Lópiz debía estar un año fuera del valle de Roncal y Graciana cinco años fuera de Navarra. Como a Graciana le rompieron un brazo en la tortura, prolongaron

²²¹ *Ibidem*, pp. 298-299.

el cumplimiento de la sentencia un mes para poder dar margen a que su brazo pudiera recomponerse, advirtiéndole de que si quebrantaba el destierro se le doblaría la condena en 10 años más 200 azotes.²²²

Estuvo en el valle aragonés de Ansó hasta el otoño-invierno de 1561, en que volvió a Vidangoz y al poco fue detenida por el almirante del valle, volviendo a llevarse a Pamplona. Según su testimonio, decía que «*como es muger ançiana y esta baldada por el tormento que paso que no se puede baler de su persona y con la fama que tiene que la suplicante ques bruxa nadi a querido a coger en su casa y [...] andaba muy perdida muerta de ambre y de frio*». ²²³ El 5 de diciembre de 1561, «*dándole a entender en bascuençe*» le dijeron que la condenaban a diez años de destierro de Navarra advirtiéndole que de quebrantarlo recibiría 100 azotes, debiendo salir del reino en un plazo de seis días.

El destierro, que no se aplicaba solamente en las causas de brujería, fue uno de los castigos más frecuentes en los tribunales navarros y en la monarquía hispánica;²²⁴ en ocasiones puntuales se solía acompañar de vergüenza pública y azotes,²²⁵ como es el caso. Su duración no estaba fijada, quedaba al criterio del juez que la determinaba en función de la gravedad del delito, pudiendo ir desde los seis meses hasta los diez años, incluida la posibilidad del destierro perpetuo. La desterrada debía abandonar la ciudad o villa en un pla-

222 Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, op. cit., p. 113.

223 Nausia Pimoulier, Amaia, *Ni casadas ni sepultadas. Las viudas: una historia de resistencia femenina*, op. cit., p. 258.

224 Berraondo Piudo, Mikel, «Muerte, galera y destierro: las penas relativas a las muertes violentas en la Navarra Moderna», Pamplona, *Memoria y Civilización*, 27(1), 2024, p. 209-241; concretamente, p. 234.

225 Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Maleficio. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, Pamplona, Gobierno de Navarra. Departamento de Cultura y Deporte, 2023, p. 134.

zo de seis días, hasta que le acompañaban a la puerta y recreaban una expulsión simbólica y pública, todo un ritual de exclusión que exponía la fuerza y el poder de la justicia frente a quien había cometido el crimen.²²⁶

Tan antiguo como la misma idea de civilización, el destierro era una condena inferior respecto a la pena de muerte, aunque bien es cierto que su incumplimiento muchas veces era sancionado con la pena corporal. A lo largo de la historia, se ha utilizado para proteger a la comunidad de aquellos individuos que eran considerados problemáticos, y era aplicado como medida de represión política y social. Desempeñó una función represora fundamental hacia aquellas personas que, de una u otra manera, participaban en desórdenes públicos, infringiendo las normas de convivencia. Expulsando de raíz el mal de la comunidad se pretendían evitar futuros altercados que trastocaran la paz social. En cierta manera, tenían el objetivo de regenerar el vecindario.²²⁷

La partida de la persona que había sido desterrada iba dejando un rastro de completo deshonor a su paso que calaba en la memoria colectiva a lo largo de los años, constituyendo una condena de por vida. Aunque no era de las penas más graves, tenía consecuencias verdaderamente devastadoras para quien debía dejar su pueblo o tierra natal durante el tiempo que hubiesen estipulado. El sujeto quedaba desarraigado de su territorio, condenado a dejar a su familia atrás e, incluso, su puesto de trabajo, sin medios de subsis-

226 Berraondo Piudo, Mikel, «Muerte, galera y destierro: las penas relativas a las muertes violentas en la Navarra Moderna», *op. cit.*, p. 236.

227 Ruiz Astiz, Javier, «Castigos impuestos a los causantes de desórdenes: la actitud de los tribunales reales de Navarra durante la Edad Moderna», *Sancho el Sabio: Revista de cultura e investigación vasca, Estudios vascos*, nº 34, 2011, pp. 23-54; concretamente, p. 41.

tencia. La historia de Graciana nos sirve para apreciar de manera más directa y emocional la dureza de un castigo, que, además de emplearse para las acusadas de brujas, también fue aplicado a prostitutas, alcahuetas y amancebadas.²²⁸ Graciana, completamente consumida tras días de torturas y cárcel, expresa que no era capaz de valerse por sí misma y, presa de la desesperación, decide volver a casa con su familia. Aunque las llamas del fuego no consumieran su vida, la pena a la que fue sometida también la condenó a muerte, a una muerte lenta en la que el tiempo fue apagando su fuego interior.

228 Nausia Pimoulier, Amaia, *¿Vírgenes o putas? Más de 500 años de adoctrinamiento femenino*, Tafalla, Txalaparta, 2020, p. 66.

10

CATALINA TORRANO Y MARÍA UNANOA, BRUJAS-HECHICERAS Y LESBIANAS

Izena duen guztia omen da.

«¡Han intentado matar al párroco del pueblo! ¡Han intentado matar a Miguel de Noáin!». Es probable que se pronunciaran acusaciones similares para dar comienzo al acontecimiento que tuvo como escenario principal unas pequeñas localidades llamadas Torrano (Dorrao en euskera) y Unanoa (Unanu) situadas en el valle de Ergoiena (comarca de Sakana, Navarra) en 1545. Por aquel entonces, Miguel de Osinaga era el cura de Osinaga y tenía especial interés en ascender y llegar a ser el párroco del pueblo. Sin embargo, dentro de la jerarquía eclesiástica, Miguel de Noáin se interpuso en sus deseos, por lo que decidió quitárselo de en medio envenenándolo.²²⁹ Durante este proceso de envenenamiento se hace referencia a hierbas, pero la sustancia tóxica protagonista fue un mineral llamado «*pedra de rejalgar*», un «mineral de color rojo, lustre resinoso y fractura concoidea, que se raya con la uña, y que es una

229 Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, Arre, Pamiela, 2022, p. 104.

combinación muy venenosa de arsénico y azufre». ²³⁰ Machacaron el mineral y lo transformaron en unos polvos amarillos que trataron de verter en una copa de vino para que se lo bebiera Miguel de Noáin, quien no llegó a hacerlo al estar sobre aviso de la situación y sospechar que algo estaba ocurriendo, tras encontrar una vinajera ²³¹ fuera de su sitio. Decidió llevar la vinajera ante un barbero cirujano que pudiera corroborarle que el vino que contenía estaba contaminado; al confirmar éste sus sospechas, comenzó la investigación.

Osinaga, para conseguir el veneno se puso en contacto con una mujer llamada Juliana Leiza, vecina de Azpiroz, que, según los rumores, en un tiempo fue la amante del abad de Nuin y terminó matándolo dándole unas hierbas. Juliana aceptó el encargo y empezó a mover hilos para poder dar con la sustancia que le estaban solicitando. Se acercó al pueblo de Arribe (Valle de Araitz) para pedirle ayuda a Graciana de Errazquin, quien junto con su amante Joanes de Oteiza, alias Dordolegui, y su criado Joanes de Garate, se pusieron manos a la obra. Acudieron a un tejedor que vivía en el pueblo guipuzcoano de Leaburu y a una mujer llamada Catalina de Torrano, ²³² que va a ser una de las protagonistas principales de esta historia. En su encuentro con Graciana y Joanes, le plantearon que necesitaban ese veneno «*para matar unos corces [corzos] q hazian mucho mal en la diezma del abad de Errazquin y que le perdían una huerta*». ²³³

230 Real Academia Española: Diccionario de la Lengua Española, 23^o edición [versión 23.8 en línea], <<https://dle.rae.es/rejalgar?m=form>> Juainas referencia el diccionario María Moliner: «rejalgar m. Mineral constituido por sulfato de arsénico, rojo, de aspecto resinoso», en Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean, op. cit.*

231 Jarras pequeñas donde se llevaba agua o vino.

232 *Ibidem.*

233 AGN, TTRR, procesos nº 064645, fol. 24r.

Catalina era una mujer de unos 60 años de edad, que aunque vivía en Torrano, era natural del pueblo de Intza en el valle de Araitz y, al igual que Juliana Leiza, no tenía muchos recursos.²³⁴ Le costó dar con el material solicitado; tanto que, al cabo de varios días, Oteiza mandó a su mozo a buscarle para comprobar si todo estaba yendo según lo pactado, a lo que Catalina le dijo: «dile a tu amo q tales cosas no se allan tan presto y que ata agora no lo he allado y allandolo que yo se lo inbiare si lo pudiere aber».²³⁵ Aún y todo, al cabo de unos ocho o nueve días Oteiza volvió a Torrano diciéndole que Gracia de Errazquin «le rogaba por amor de Dios q si no abia allado la dicha piedra de rebalgar la buscase y fuese a Stella por ello», respondiéndole Catalina que así lo haría. Tras muchos días que se convirtieron en semanas, y las semanas en meses, tras la conversación con Oteiza, un día de Semana Santa Catalina se dirigió a Estella a casa de Domingo el Bastero, su yerno y boticario, con la intención de pedirle la piedra. Su plan se vio truncado porque Domingo estaba «mal dispuesto» y no pudo solicitarle lo que tanto andaban buscado. En vista de la situación, Catalina salió de la casa y se le acercó «un marchante y bonero pequeyno y recho y barbudo, aunq no se acuerda de que color era la barba», preguntándole qué era lo que buscaba con el boticario y sugiriéndole que él podría proporcionárselo. Ella se lo describió y el comerciante, al cabo de media hora, volvió con «un papel envuelto en un pedacillo de lienço y atado con un sillo»²³⁶ y se volvieron a Torrano. La misma noche que llegó al pueblo le dejó el encargo a su casera, María, diciéndole

234 AGN, TTRR, procesos nº 064645, fol. 84r.

235 AGN, TTRR, procesos nº 064645, fol. 24v.

236 AGN, TTRR, procesos nº 064645, fol. 25r.

que si venía Joanes de Oteiza se lo entregara, y así se lo hizo llegar.

Tras recibir el pago parecía que el encargo se había cerrado, pero al cabo de unos días se presentó en el pueblo Graciana de Errazquin acompañada de una moza y un mozo, «se agarró con ella» y tuvieron la siguiente conversación:²³⁷

—Graciana: «*que es esto que le as dado a mi hombre que no bale nada*» —y le sacó de una bolsa «*el mesmo papel con el mesmo lienço y atado y con un sillo*» que le había hecho llegar a Juan de Oteiza—.

—Catalina: «*si es bueno o malo de la misma forma que yo lo cobre en Estella lo di yo a Juan de Oteiza y como tan presto abeis probado bos otros en los corces que sabeis q no vale nada*»

—Graciana: «*si yo lo he dado a prueba y a puerco pequeyno envuelto en pan y no les ha hecho nada y ansi no bale cosa alguna vtra [vuestra] piedra de rebalgar*» —le entregó el atado y le rogó que lo hiciera polvo.

—Catalina: «*tomalo y vete al diablo, maldad teneis eso y a mi no me digas si sirvió q eso teniais para corces*».

—Graciana: «*Venturaz cerbayt badarela*» —«*que quiere decir por ventura será para algo*», y le volvió a quitar el atado de las manos a Catalina— «*ya teneis a memora como yo y mi marido el de Azpiroz bebimos en vtra casa y el trabajo en [...] y si bos quisiese del yo querria ablarle del ante de bos*».

—Catalina: «*mas cerqna [cercana] abeis de pasar bos de su arte que yo pues abeis de hir a arayz y allí le podeis ablar*».

Tras finalizar la conversación, Graciana se fue a su casa y quedó claro que se conocían entre ellos tres desde hacía un tiempo. Toda esta información nos es facilitada mediante el interrogatorio al que sometieron a Catalina en el proceso, saliendo a la luz información referente al veneno y a las relaciones interpersonales. Es en este punto donde se van activando los elementos

237 AGN, TTRR, procesos nº 064645, fol. 25v-26r.

brujescos, pero no especialmente en referencia a que el veneno se haya elaborado por una fuerza maligna o por un pacto con el Diablo. Lo que señala es la conducta de estas mujeres, y el intento de envenenamiento pasa a un segundo plano. De hecho, la descripción que le dieron al proceso en el Consejo Real apunta, en cierta manera, también hacia esta cuestión: «El Fiscal contra Juliana de Leiza, residente en Azpiroz, Catalina de Torrano, vecina de Torrano, Graciana de Errazquin, vecina de Arriba, y otros, presos, sobre adulterio, intento de muerte por envenenamiento de Miguel de Noain, clérigo, y brujería».²³⁸ Gracia compartía abiertamente que tenía un marido, «el de Azpiroz», pero que convivía con su amante, y además, Catalina también estaba casada. Tras esta confesión a Catalina le preguntan «si sabe o si ha oydo que la dcha Gracia sea broxa o sepa hazer echizos y otras maldades», recibiendo una respuesta negativa.

En medio del revuelo y las murmuraciones al hilo del intento de envenenamiento del párroco, Catalina empezó a preocuparse y, a sabiendas de que la estaban buscando, por la noche decidió huir de su casa hacia las montañas de Andia por el puerto de Torrano, acompañada hasta una cima por Miguel de Errazquin, al que llamaban el vaquero de Unanoa. Llegó hasta Lizarra y ahí permaneció durante 15-16 días, con sus noches, ayudada por una mujer llamada María que le iba llevando unas lechugas y vinagre, sumándole a las provisiones que ella misma se había llevado en forma de pan y tocino. En ese lapso de tiempo se encontró con su cuñado, García de la Cinca, que más que preocuparse o preguntarle por el estado en que se encontraba tan

238 Navarra Archivos. Archivo abierto, Tribunales Reales, «Fiscal contra Juliana Leiza». <http://www.navarra.es/home_es/Temas/Turismo+ocio+y+cultura/Archivos/Programas/Archivo+Abierto/Documentos/FISCAL-contra-JULIANA-DE-LEIZA_z0nBX969L3X8pZ1loiKITA> (rev. 8/11/2025)

sólo encontró palabras para maltratarla «*de palabra*» diciéndole «*sino tenia vergüenza muger de su edad andar en aquella montaña*». ²³⁹

Seguidamente vio a un hombre que pensó que era un alguacil o miembro del juzgado que iba a reprimir la, por lo que decidió poner un cuchillo en el suelo con la punta hacia arriba y echarse sobre él, «*con animo de matarse por no ser muerta por justicia por lo de los dichos polvos y q no se supiese la verdad dello y de otros delitos q ella cometia*». ²⁴⁰ En otras palabras, se intentó suicidar. Los del Consejo Real se la encontraron en el pajar de la casa de Martín Herrero con una herida en la boca del estómago que tuvo mucha efusión de sangre, que casi la mató. Le preguntaron por la razón que le había llevado a hacerlo, esta les respondió que «*el Diablo la tento y el le hizo que se diese a si mesma*» ²⁴¹ y el escribano que acudió a documentar la causa le hizo santiguarse y adorar a Dios para poder comenzar a investigar los hechos.

Al poco llegó la confesión de la mujer que le llevaba comida a Catalina mientras buscaba asilo en las montañas: María de Unanoa, mujer de Joanot Chipia desde hacía unos 32 años, vecino de Torrano. Apresada en la casa del que era alcalde de la tierra de Ergoiena, la primera pregunta iba directa al grano: «*que es lo que sabe de cierto malefficio que dezian que ella y Catelina de Torrano cometían con sus personas de noches y de dia con algún instrumento q para ello tenían o escalfándose con sus naturas la una a la otra*». ²⁴² María negaba que Catalina y ella tuvieran un instrumento con el que hacían malefi-

239 AGN, TTRR, procesos nº 064645, fol. 27r.

240 AGN, TTRR, procesos nº 064645, fol. 57r.

241 AGN, TTRR, procesos nº 064645, fols. 24r y 27r.

242 AGN, TTRR, procesos nº 064645, fol. 43r.

cios pero, ¿cuál era ese instrumento con el que hacían maleficios sobre sus personas?

Pese a contar con una prohibición desde la justicia pamplonesa que expresaba que «no residiesen ni morasen juntas so pena de excomunió», María y Catalina vivían en la misma casa hacía unos 15-16 años y dormían en la misma cama debiendo de alentar «serriamente y le hazian hazer a la cama donde dormía grandes ruydos como que dormiesen alguna muger y honbre en la dca [dicha] cama haciendo el acto carnal».²⁴³ La situación era la siguiente: «han bivido y morado juntos en una casa comiendo en una mesa y dormiendo esta que declara y la dicha Catelina en una cama las vezes y que el dicho su marydo no estaba en casa y que algunas vezes estando el en casa tambien dormyan juntas en una cama y el dcho su marido en otra cama por siaparado no por ningún maleficio q hazian sino porque se querían mucho y bivyan en una casa juntas y porque como con el dcho su marido no tenya acceso no tenya deseos de dormir con el porque como no podía haber parte con esta que declara el dcho su marido la [...]»²⁴⁴ así en la cama con los dientes y con las manos aborados [amoratados] y carpas de la cara y de los brazos y de otras muchas partes de su persona maltratándola y ensangrentándola y que por la causa susodcha solia tener mucho temor y espanto en si de dormir con el dcho su marido».²⁴⁵

María y su marido no tenían «acceso ni copula carnal» desde hacía años porque creían que estaban «ligados por alguna arte mala para que no tengan hacedo ni copula carnal el uno con la otra ni por el contrario».²⁴⁶ Habían intentado ponerle solución yendo a Pamplona para que alguien los desligara, aunque sin éxito: esa

243 *Ibidem*.

244 En el documento no se lee bien esa palabra.

245 AGN, TTRR, procesos nº 064645, fol. 44r-44v.

246 AGN, TTRR, procesos nº 064645, fol. 43r.

misma noche durmieron juntos y «no tubieron copula carnal y que queriendo el dicho su marido esta que declara no le impedio que no tubiese copula carnal».²⁴⁷ Esta cuestión fue fruto de las numerosas diferencias que tuvo con su marido, le parecía «ser cosa de trabajo y de mala arte vivir»²⁴⁸ y tenían constantes discusiones que en ocasiones terminaban con sangre, moratones y arañazos.

Los del Consejo Real no podían comprender la relación entre estas dos mujeres y le preguntaron de qué manera «trabaron y han conservado tanto amor y amistad esta que declara y la dicha Catalina entre ellas seyendo de estraynas tierras», respondiéndoles que Catalina era de las tierras de Araiz y ella natural de Unanoa y que «trabaron entre si la dicha amistad y la han conservado para q viniessen en esto que están al pnte [presente] que están las dos presas».²⁴⁹ He aquí un perfecto ejemplo de sororidad, María y Catalina eran compañeras, ayudándose a sobrevivir frente a todos los tipos de violencia. Nótese que por el momento no ha habido referencias a brujería, hasta la siguiente cuestión en que le preguntaban a María si habían «echo algunas bruxerias o echicerias o han usado de alguna arte de benenos y ponzoñas». Es exactamente después de destapar su relación con Catalina cuando se recurre a la bujería como herramienta para redirigir el devenir del pleito.

Cabe mencionar que para cerrar esta primera declaración los miembros del Consejo Real quisieron saber sobre qué bienes tenía «suyos propios o conquistados durante matrimonio», pasando a recitar el inventario: «tiene una robada de tierra dada por su madre endose en el termiº [término] llamado Aranaz q es con presa en la tierra

247 AGN, TTRR, procesos nº 064645, fol. 44v-45r.

248 AGN, TTRR, procesos nº 064645, fol. 46r.

249 AGN, TTRR, procesos nº 064645, fol. 44v.

de Ergoyena y que assi bien les dio la dicha su madre a esta que declara un buey y al dicho su marydo una bara y que el dicho buey se les moryo luego y que la dicha bara abiendola aprovechado por algunos años se les moryo, y que al pnte [presente] tiene un buey de pelo royo conquistado y que tienen ocho robadas de tierra poco mas o menos sembrados de trigo en el pnte año». ²⁵⁰ La razón de ser que tenía esta pregunta se encontraba en que las mujeres que cometían adulterio estaban condenadas a perder las dotes y a no tener posibilidad de reclamarlas en un futuro. ²⁵¹

El Fiscal terminó acusando a Graciana de Errazquin, Juliana Leiza, Catalina de Torrano, María de Unanoa, Martín de Osinaga, Jones de Oteiza, Joanes de Garate, Juan de Arellano y al boticario, de tener «odio y mala voluntad contra Miguel de Noayn, clerigo»; a Miguel de Osinaga de haber intentado matarlo con ponzoña; y, al resto, de ser cómplices. No obstante, a cada uno se le iban sumando otros delitos: a Graciana la acusaban de adulterio porque estando casada con Joanes de Azpiroz, se había ido a vivir con su amante «*media legoa de allí y sea ella estando y esta mançebada públicamente con el dicho Joanes de Oteyza en su casa del y a parido del seys o siete creaturas y se están como si fuesen marido y muger*» ²⁵² y no contentos con eso, le achacaban el hecho de ir «*buscando cabellos de personas y otras cosas ponzoñosas y de mala manera para echizar y matar personas*». Los vecinos decían que «*la dicha Gracia hecharia a perder aquella tierra por estar como estaua en mala vida*». ²⁵³ Era una creencia aceptada que la mala fama aumentaba las probabilidades de que la tierra se echara a perder.

250 AGN, TTRR, procesos nº 064645, fol. 46r.

251 Nausia Pimoulier, Amaia, *Ni casadas ni sepultadas. Las viudas: una historia de resistencia femenina*, Tafalla, Txalaparta, 2022, pp. 259-260.

252 AGN, TTRR, procesos nº 064645, fol. 57r.

253 Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, op. cit., p. 107.

A Catalina, aparte del intento de suicidio, se le acusaba de que «ella y la dicha Maria de Unanoa an sido e son hechizeras y personas de mala vida, costumbres y fama, y q sean hechado y tenido açeso la una con la otra con ciertos instrumentos como si fueran ombre y muger» y además, tenían «en su poder dellas ciertos untos y un pedazo de cuero con pelos largos y ciertos cordeles nuebos en otra olla grande nueva». Catalina y su marido vivieron durante 8 años aproximadamente en una casa de Juan López ubicada en Torrano, pero después de que ella fuera apresada Juan se la quitó y tuvieron que mudarse a otra que tenían en el mismo pueblo. María estuvo ayudando a meter sus bienes en cajas, entre las que encontró unas ollas «redoma²⁵⁴ llena de estopa,²⁵⁵ cuerdas, pelo de cabra montes»,²⁵⁶ algunas de ellas compradas y otras que se las había traído; contaba además con saín (grasa o gordura animal) que utilizaba «para curar heridas y llagas». ²⁵⁷ Aunque no se relacionen directamente esos untos con una fuerza diabólica para hacer daño, podemos leer entre líneas esa tendencia a la demonización de los bienes de la persona procesada para, en cualquier caso, agravar las acusaciones. Las «brujas» navarras contaban con saberes sobre los recursos naturales de su entorno. Esta historia es evidencia de ello, pero por lo general no fueron procesadas por esa razón y la expropiación de esos conocimientos forma parte

254 Redoma, f. «Vasija de vidrio ancha en su fondo que va estrechándose hacia la boca», en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.8 en línea]. <<https://dle.rae.es>>

255 Estopa, f. «Parte basta o gruesa del lino o del cáñamo, que queda en el rastrillo cuando se peina y rastrilla», en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.8 en línea]. <<https://dle.rae.es>>

256 AGN, TTRR, procesos nº 064645, fol. 45v.

257 AGN, TTRR, procesos nº 064645, fol. 46r.

de una de las aristas que conforman el fenómeno de la caza de brujas, aunque con un recorrido diferente.

A María, le añadían el adulterio cometido contra su marido con el clérigo Lope de Lizarraga. Y de Juliana decían que «asido y es persona de muy mala vida»²⁵⁸ con fama de hechicera y ponzoñera, que intentó matar al abad de Nuin que, efectivamente, había sido su amante.

Tras duras sesiones de tortura aplicando las fórmulas que ya conocemos, el 24 de julio de 1545 pronunciaron y les dieron a conocer la siguiente sentencia «del fiscal de su mag [Majestad] contra Johan de Oteyza e las mugeres»:²⁵⁹

En la causa y pleito q ante nos y los nros alles [nuestros alcaldes] criminalmente se trata entre en nro [nuestro] procurador fiscal, parte acusante de la una, Ju° de Oteiza, Gracia de Errazquin, Juliana de Leyza y Cathalina de Torrano, presas, acusadas y de la otra, deziendo q intentaron de dar ponzoña ha don Miguel de Noayn pa matarlo y q la dicha Cathalina se quiso matar con un cuchillo por no ser muerta por justicia y se yrio con el por la boca del stomago y otras cosas en el proceso de esta causa contenidas.

Fallamos q debemos condenar y con acuerdo y deliberando de los nros alles [nuestros alcaldes] por esta ntra pnte [nuestra presente] definitiva condenamos al dicho Ju° de Oteyza y a las dcas [dichas] Gracia de Errazquin, Juliana de Leyza y Cathalina de Torrano ha q sean sacadas de nras [nuestras] cárceles reales a caballo en sedas [sendas] azemilas [mula de carga] publicando su delito y sean llevadas por las calles acostumbradas de sta nra [nuestra] ciudad y les sean dadas cada cent [100] açotes. A los quales dcos Ju° de Oteyza, Juliana y Gracia condenaremos ha destierro perpetuo desde nro reyno y lo salga ha cumplir detro [dentro] de diez días y q no lo qbrante so pena de muerte, y mas los condenamos en las costas de esta causa cuya tassacion en nos refuamos y assi lo pronunciamos y declaramos.²⁶⁰

258 AGN, TTRR, procesos n° 064645, fol. 57v.

259 AGN, TTRR, procesos n° 064645, fol. 117v.

260 AGN, TTRR, procesos n° 064645, fol. 117r.

Juan, Graciana, Juliana y Catalina recorrieron las calles de Pamplona montadas en una mula. Mientras pregonaban sus delitos, recibían cada una cien azotes. Además de tener que pagar las costas del pleito, Juan, Juliana y Graciana fueron condenadas a destierro perpetuo del reino.

Nuevamente, lo que todas estas mujeres tenían en común era la alteración del orden público y moral, a través de una vida sexual activa. En palabras de Nausia, «la magia de estas mujeres radicaba en el goce, la sensualidad y la libertad, una sexualidad que contradecía el orden moral establecido».²⁶¹ Por lo que, respondiendo a la pregunta planteada anteriormente, sobre el instrumento que tenían para llevar a cabo ese maleficio que cometían sobre ellas mismas, la respuesta es que era un juguete sexual y ese fue su mayor delito, un delito tan sumamente infame que requería de un castigo proporcional al escándalo.

Podríamos decir que estaríamos ante uno de los primeros pleitos sobre lesbianismo que se llevaron a cabo en el Estado o, al menos, documentado en los archivos navarros.²⁶² Sólo una «bruja» podía cometer tales crímenes, no podía haber otra explicación a semejante malignidad. Por eso consideraban que el maleficio se lo hacían sobre ellas mismas, daba igual de noche que de día. El pleito en sí mismo trata delitos de talante civil, como el intento de envenenamiento, el intento de suicidio o los adulterios, utilizando la acusación de

261 Nausia Pimoulier, Amaia, «Mujeres solas y brujería en la Navarra de los siglos XVI y XVII», *Revista Internacional de Estudios Vascos (RIEV)*, Cuaderno 9, 2012, pp. 216-239; concretamente, p. 227.

262 Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, op. cit., p. 106.
Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Malefícium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, Pamplona, Gobierno de Navarra. Departamento de Cultura y Deporte, 2023, p. 78.

brujería como una herramienta infalible para castigarlas y, llegado el caso, eliminarlas.

Desde finales de la Edad Media, las transgresiones sexuales se entendían como relaciones carnales que no tenían una finalidad reproductora y que, como tal, se oponían a los principios estructurales de la sociedad. A diferencia de la homosexualidad masculina, que sí estaba contemplada y castigada por las autoridades a través del delito de la sodomía, la sexualidad lésbica no se concebía como tal, hecho que complejiza esta línea de investigación. Las mujeres lesbianas fueron consideradas rebeldes respecto al rol que les correspondía, llegándolas a tapar con el velo del silencio y a nombrarlas tan sólo cuando había que «corregirlas». No tuvieron un lugar en el que desarrollarse. Pretendieron borrarlas de la consciencia colectiva para que dejaran de existir, lo que supone el ejercicio de otra forma de violencia.

Las relaciones sexuales entre mujeres se escurrían del martillo de la legislación al considerarse malas conductas sexuales, a menos que se utilizara algún instrumento (que podía ser de madera, cuero o vidrio) que desempeñara las funciones del pene, pues una relación carnal completa era la que incluía penetración y eyaculación. Esta es la razón por la que las relaciones sexuales femeninas fueron ridiculizadas y consideradas imperfectas, provocando que esta visión androcéntrica de la sexualidad invisibilizara el propio lesbianismo y se uniera intrínsecamente al concepto de la lujuria. Ni siquiera existía un término concreto para designar a las mujeres lesbianas; era común llamarlas «tríbadas» o «fricatrices» aludiendo al frotamiento genital, que era lo que las representaba en el imaginario de los hombres heterosexuales. La palabra «lesbiana»

no se generalizó hasta finales del siglo XIX para hacer referenciar al acto, no para designar una identidad sexual concreta, pues esto se dio ya en el siglo XX.²⁶³

Continuando con la ampliación del foco histórico para entender lo fundamental de los hechos históricos narrados y su persistencia hasta tiempos actuales, durante el franquismo, que un hombre estuviera con un hombre era una total y completa aberración, pero que una mujer estuviera con una mujer era sencillamente impensable. Históricamente, el lesbianismo va más allá de la orientación sexual: «son señaladas por la sociedad como peligrosas porque no necesitan a los hombres como pareja ni para tener relaciones “plenas”; su mera existencia cuestiona el orden social establecido que sitúa a las mujeres en plena disponibilidad para los hombres. Es decir, su lesbianismo produce un desorden de género y sexualidad que va más allá de la mera opción sexual».²⁶⁴ Teniendo en cuenta que el objetivo principal de la vida de la mujer era ser madre, las lesbianas rompían por completo con el modelo de género institucionalizado por el franquismo, más aún si su estética y comportamiento se alejaba de lo femenino. Por ello, tuvieron que enfrentarse a la dura represión estatal que las castigaba con reconversiones en manicomios mediante lobotomías o electrochoques, el exilio o el envío a prisión.²⁶⁵

263 Núñez Galindo, Amanda, *Las transgresiones sexuales y de género en la Edad Moderna*, Universidad de Zaragoza. Facultad de Filosofía y Letras, 2016, p. 27.

264 Citado por Javier Fernández-Galeano en Fernández-Galeano, Javier, «Relaciones sexo-afectivas entre mujeres y disconformidad de género bajo el Franquismo», *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, Vol. II, nº 17, 2019, p. 5.

265 Hernández López, Elizabeth, *Las invisibles: aproximación a la historia de las lesbianas en España durante el Régimen Franquista (1936-1975)*, Tenerife, Universidad de La Laguna, 2020, p. 29. Salinas Soto, Andrea, «Transexualidad y clandestinidad en el Franquismo», *Diablotexto Digital*,

Para el anteriormente citado Josef Mengele español, Antonio Vallejo-Nájera, jefe de los Servicios Psiquiátricos del régimen franquista, la homosexualidad era una degeneración de la raza que había empezado con una enfermedad mental —el marxismo— durante la II República. Por tanto, al considerarla una enfermedad, esas personas debían ser curadas de la «desviación sexual» porque era una enfermedad socialmente contagiosa²⁶⁶ que requería de una política del silencio para controlarlo.

El relato de María y Catalina es una gota en medio del océano de los procesos judiciales del siglo XVI, recogida en la letra cursiva de un escribano dedicado a documentar los hechos con el mayor detalle posible. Su historia nos permite trasladarnos al sentir y al pensar de esa época, en la que ser o no ser bruja era una cuestión de conducta, que podía suponer el fin de la vida. María y Catalina fueron dos mujeres invisibles que hicieron historia desde los márgenes, resistiendo juntas a una represión inhumana. Sin embargo, el hilo de la historia al que pertenecen, y en el que nos reconocemos, continúa en el presente.

nº 14, 2023, pp. 266-282; concretamente, p. 276.

266 Pérez Embeita, Antonio, «La represión de la homosexualidad durante el Franquismo. El Tribunal de Vagos y Maleantes de Bilbao (1954-1970)», *Historia Social*, nº 111, 2025, pp. 49-68.

11

MIGUEL DE ZUBIRI Y LA TENENCIA DE LA TIERRA

*El común es como las perdices y las liebres;
del primero que lo roture y lo cultive.*²⁶⁷

María Johan de Anocíbar no fue la única apresada en las cárceles iruindarras aquel 27 de agosto de 1575, ese mismo día también se llevaron de Anocíbar a Miguel de Zubiri, amo de la casa de Rilderena²⁶⁸ y casado con Graciana de Iraizoz, y a Mariato Xandua, «*de la casa que dizen el Palacio*». ²⁶⁹ Ya hemos profundizado en el caso de María, pero, ¿qué levantó las sospechas hacia Miguel y Mariato?

Una de las mayores preocupaciones en aquella época entre los habitantes de Navarra eran las cosechas: de ellas dependían la calidad y la cantidad de los alimentos. No obstante, está documentado que entre

267 Jimeno Jurío, José María, *La Segunda República en Navarra (1931-1936)*, Arre, Udalbide Euskal Elkarte, Pamiela, Euskara Kultur Elkargoa, 2005, p. 219.

268 Idoate, Florencio, *La brujería en Navarra y sus documentos*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra. Institución Príncipe de Viana, 1978, p. 90.

269 AGN, TTRR, proceso nº 069853, fols. 19v-20r, en Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriararena gurean*, Arre, Pamiela, 2022, p. 137.

1573 y 1577 hubo, como en otros lugares de la península, malas cosechas debido a un frío intenso y a las lluvias. Se concatenaron ocho años de malas cosechas que extendieron la miseria. Este factor queda recogido de la boca de los testigos de esta causa, tal y como relata Fernando de Ripa, labrador y vecino de Anocíbar, que dice que ellos habían trabajado la tierra como de costumbre, pero aun habiendo hecho todo correctamente, las cosechas habían sido avasalladas por un mal que entonces llamaban «ylauguia»,²⁷⁰ arrebatándoles incluso la posibilidad de volver a sembrar.

A esto le añadía que «a avido pieccas²⁷¹ muy dañadas de vezinos particulares y otras libres del dicho daño de lo qual este testigo y los otros vezinos del dicho lugar an quedado muy espantados y an echado juyzio que el dicho daño tan particular y por la horden que tiene dicho se a causado y echo por algunos malos cristianos y por echizerias y bruxerías que en tales pieccas se an echo por que aun en ellas se ha visto que en una misma espiga ay algunos granos buenos y los demás negros».²⁷² El problema no solo estaba en el deplorable estado de las cosechas, lo cual desataba un profundo malestar entre el vecindario, sino en que el mal no afectara a todos por igual. Ello hacía que se señalara a los propietarios cuyas tierras no se habían visto tan mermadas: Miguel de Zubiri, Mariato Xandua y María Johan de Anocíbar. Al poco tiempo se apresó también a Graciana de Iraizoz, mujer de Miguel de Zubiri, acusada de ser bruja y de no ir a misa a no ser que la obligaran.

Los miembros del Consejo Real estuvieron buscando pruebas tangibles que corroboraran y com-

270 Paul Arzak, Juainas, *Ibidem*, p. 136.

271 Las piezas eran las porciones de tierra cultivada.

272 AGN, TTRR, proceso nº 069853, fols. 19v-20r, en Paul Arzak, Juainas, *op. cit.*, p. 136-137.

pletaran las testificaciones de los vecinos: polvos o ungüentos con los que habían echado a perder los campos, vuelos o, incluso, el culto al Diablo, pero no lograron encontrar nada y decidieron dar por bueno todo lo que había llegado a sus oídos. En el pueblo, quitando a los sobrinos-nietos de María Johan, nadie había visto nada en concreto, pero la lista de desgracias que le achacaban no paraba de crecer.²⁷³

Después del asesinato de María Johan de Anocibar, vino la muerte repentina de Graciana en las cárceles. No tardaron en vincular su muerte con una posible participación del Diablo, pero la realidad era que llevaba tiempo enferma. Tras estos acontecimientos, el 9 de noviembre de 1575 se llevaron a Miguel de Zubiri a la cámara de torturas y a los días le siguió Mariato Xandua. Tras haber mirado al Diablo a los ojos en el caso de María Johan, decidieron llamar a un franciscano para las sesiones de tortura de Miguel y Mariato. Le encomendaron que los exorcizara «*para arredrar y apartar algún demonio si lo hubiesse u otra qualquiera mala cosa*».²⁷⁴ Tras días de torturas apretando los garrotes del potro, untándoles los pies en aceite hirviendo junto con un brasero encendido, careos y declaraciones arrancadas, el 28 de noviembre decidieron la sentencia «*sobre que los acusa de bruxos y echizos y hauer cometido otros delitos*»,²⁷⁵ que les hicieron saber el 1 de diciembre:

Fallamos que debemos condenar y condenamos a los dichos Miguel de Çubiri y Maria Sandua, acusados, a que sean sacados de las cárceles reales donde están a caballo en sendas bestias de baste, con son de trompeta y voz de pregonero, que publiquen su delicto, y sean llevados por las calles acostumbradas desta ciudad y el Canpo de la

273 *Ibidem*, p. 137.

274 AGN, TTRR, proceso nº 069853, fol. 109, en Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, *op. cit.*, p. 142.

275 Idoate, Florencio, *La brujería en Navarra y sus documentos*, *op. cit.*, p. 332.

Taconera della, donde mandamos se pongan dos maderos, y en ellos les sean dados sendos garrotes, hasta que sean ahogados y naturalmente mueran. Y despues, sus cuerpos sean quemados en viuas llamas hasta que sean bueltos en ceniza. Y mas, condenamos a los dichos acusados en confiscación de todos sus bienes con costas, y asi lo pronunciamos y declaramos.²⁷⁶

El 3 de diciembre de 1575 el Consejo y la Corte Real mandaron «executar esta sentencia conforme a su tenor y quemar el cuerpo del dicho Miguel de Xubiri».²⁷⁷ Mariato se libró de las llamas tras unos ajustes en sus testificaciones y sobre todo por el hecho de que su abogado consideraba que su causa debía ser remitida a la Inquisición de Logroño. Así que, tras la intervención del Tribunal del Santo Oficio en la causa, Mariato llegó a Logroño el 14 de marzo de 1576, pero al poco cayó enferma y murió en las mismas cárceles de la Inquisición.²⁷⁸

A pesar de que la mayoría de acusaciones de brujería se emitían contra mujeres, Miguel de Zubiri representaba ese 26,2% de hombres acusados por causas de brujería en Navarra, que, además, perdió la vida junto a María Johan en los prados de La Taconera. Aunque los números hablen por sí mismos, entre los pleitos criminales también se advierte una clara diferencia entre hombres y mujeres, en cuanto a que los hombres tendrán más presencia en aquellos relacionados con la violencia física, como muertes y heridas, o contra la propiedad. Las mujeres, por su parte, corresponden en mayor proporción a casos de injurias, brujería, hechicería, adulterio, prostitución o alcahuetería, siendo

276 *Ibidem*.

277 Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, op. cit., p. 143.

278 AHN, Inquisición, L. 833, fols. 209v-210, en Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, op. cit., p. 144.

la brujería el más grave de todos.²⁷⁹ Estas tendencias muestran una clara radiografía social de aquella época.

Zubiri, además de ser amo y señor de la casa de Rilderena de la localidad, trabajaba unas 25-30 robadas de tierra (actualmente equivaldría a unas tres hectáreas aproximadamente)²⁸⁰ y, casualmente, sus tierras, junto con las de Mariato y María Johan, habían sido las menos dañadas durante aquella temporada devastadora.

Para entender el fenómeno de la caza de brujas, tanto en Navarra como en otros lugares de Europa, es fundamental analizar la propiedad de la tierra. En el caso que nos compete, además, es necesario comprender la importancia y particularidades navarras respecto a esta cuestión, ya que ayuda a interpretar la muerte de Miguel yendo más allá de la acusación de brujería. En el continente, la privatización de la tierra comienza a darse a finales del siglo XV, a la vez que la expansión colonial, desarrollándose de dos formas muy concretas: la guerra y la reforma religiosa.²⁸¹ Cada territorio tuvo su propio proceso en el camino de la privatización capitalista. Por ejemplo, en Inglaterra se dio mediante los «cercamientos»,²⁸² mientras que en Navarra la privatización de tierras no se produjo hasta los siglos XIX-XX.

A pesar de transitar una guerra y pasar a formar parte de Castilla, el campesinado navarro seguía viviendo en las mismas condiciones en cuanto a actividad agraria se refiere. Era una economía basada en

279 Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Maleficio. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, Pamplona, Gobierno de Navarra. Departamento de Cultura y Deporte, 2023, p. 72.

280 Idoate, Florencio, *La brujería en Navarra y sus documentos*, op. cit., p. 90.

281 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2022, pp. 104-105.

282 *Ibidem*, p. 108.

el aprovechamiento del comunal. De especial presencia en la montaña, estos bienes comunales podían ser aprovechados por los miembros de la comunidad a la que pertenecían, o bien podían ser propios, es decir, podían ser arrendados públicamente con la finalidad de obtener rentas con las que sanear la hacienda local.²⁸³ De esta manera, predominaba la pequeña y mediana propiedad que, en su mayoría, era cultivada por propietarios o arrendatarios que compaginaban la labor en el campo con los trabajos artesanales.²⁸⁴

Los patrimonios públicos navarros podían pertenecer a la Corona o a los municipios y concejos, siendo estos últimos los más comunes, llegando a representar un 88% de la organización territorial. La propiedad y el derecho de esos bienes (este sistema no se correspondería con lo que hoy llamaríamos propiedad pública, la división público-privada es posterior) correspondía al conjunto de los vecinos. En este sentido, conviene hacer un matiz, y es que no todos los habitantes de la comunidad tenían acceso a los comunales. Esta cuestión estaba específicamente reglada mediante la condición vecinal, es decir, tenían que ser propios del pueblo y no residentes para poder trabajar la tierra. Los requisitos para acceder a la vecindad eran muy estrictos y la explotación de los recursos estaba reglamentada por el Fuero, que establecía las condiciones que debían reunirse para gozar del estatuto de vecino. El elemento más importante era la casa, el puente con

283 Zabalza Seguíñ, Ana, «Del Concejo al Municipio: La propiedad comunal en la Navarra Moderna», Universidad del País Vasco (UPV) / Euskal Herriko Unibertsitatea (EHU), *Revista Iura Vasconiae*, nº 1, 2004, pp. 225-252.

284 Nausia Pimoulier, Amaia, «Mujeres sometidas, mujeres descarriadas. El disciplinamiento de la mujer navarra en el siglo XVI», p. 314, en VV. AA., *1512: Euskal lurraldeak eta nafar Estatua / Los territorios vascos y el Estado navarro*, Aduna, Txertoa, 2011, pp. 307-352.

el que sus habitantes podrían disfrutar del derecho de acceso a los bienes comunales. De no contar con una, la forma más viable era adquirirla mediante matrimonio o herencia, ya que el concejo era el que otorgaba la condición vecinal a las nuevas construcciones.²⁸⁵

El uso más habitual de los comunales era agrícola, ganadero y forestal; se buscaba el equilibrio entre todos ellos. Su importancia era social más que económica, ya que gracias a ellos muchas familias navarras lograban subsistir y escapaban de la condición de «proletariado rural», estatus que les correspondería en otros territorios. Cada casa era autosuficiente, una pequeña explotación que tendía a producir de todo. Además, se contaba con un sistema de reparto de los beneficios obtenidos de los bienes propios y comunales que se dividía entre el número de casas, independientemente del número de habitantes de las mismas; en ocasiones se echaba mano de sistemas de compensación. En este sistema que funcionaba por el juego de relaciones entre vecinos, la tierra era el elemento que otorgaba identidad. Todas las casas tenían derecho a ella, limitándose el derecho privativo sobre ellas al periodo entre la siembra y la cosecha: al terminar la cosecha estaban obligados a abrir esas tierras al ganado de la población general. Por consiguiente, y en cierto sentido, cabe hablar de un sistema de privatización temporal de la tierra.²⁸⁶

Volviendo al punto inicial, da la sensación de que el malestar generado por el mal estado persistente de las cosechas hizo que salieran a la luz otros conflictos vecinales. María Johan fue el chivo expiatorio en quien

285 Zabalza Seguí, Ana, «Del Concejo al Municipio: La propiedad comunal en la Navarra Moderna», *op. cit.*

286 *Ibidem.*

se podían focalizar los males que estaban ocurriendo. Su padecimiento le suscitaba tanto dolor y miedo a ella misma y a los de alrededor que, incluso, se consideraba responsable. Miguel de Zubiri, con su mujer enferma e impedida, trabajaba una cantidad considerable de tierras que al parecer no sufrieron tanto como las del resto. Por tanto, debía ser eliminado junto con Mariato al considerar que habían alterado el orden natural de las cosas y que no habían respetado el trabajo de sus convecinos.

A Miguel y Mariato, aunque esta última fuera remitida al tribunal del Santo Oficio, aparte de la vergüenza pública y de la pena de muerte, les confiscaron todos sus bienes y tuvieron que pagar las costas del proceso. Les arrebataron la casa, el elemento vertebral más valioso, y con ella se llevaron por delante todo lo demás, aunque en el caso de las tierras, estas no pasaron a formar parte de las arcas del Estado, sino que volvieron al seno de la comunidad. Este elemento diferenciaría a Navarra del resto de Europa en lo relativo al fenómeno de la caza de brujas.

12

MARÍA DE OLLO Y MARÍA DE IRISARRI: LAS BRUJAS DE PAMPLONA

La campaña de la caza de brujas en Navarra tocó techo con las grandes persecuciones acaecidas entre 1609 y 1612, especialmente con el conocido Auto de Fe de Logroño de noviembre de 1610. Fue un acontecimiento de gran impacto social que desató la histeria colectiva por el norte de Navarra y una parte de Gipuzkoa, que llegaron a considerarse tierras dominadas por el mismísimo demonio. Esto abrió paso a un gran brote de denuncias, ataques y linchamientos que llegaría a implicar al 26% de la población del norte navarro (que sumarían unos 1590 habitantes) lo que unido a otros tantos guipuzcoanos, riojanos y alaveses, llevó al tribunal a perder el control. En medio de esta vorágine se encontraba un grupo que se mostró completamente horrorizado y escéptico ante la realidad que tenían ante de sus ojos: el inquisidor Alonso de Salazar y Frías, el obispo pamplonés Antonio Venegas y Figueroa y Martín de Irisarri, párroco de Yanci. Los inquisidores de Logroño querían llevar adelante los procesos en masa,

pero fue una operación que el obispo de Pamplona paralizó en buena medida.²⁸⁷

Entre tanto, Salazar y Frías, tras haber estado presente en el Auto de Fe de Logroño, decidió iniciar una visita de distrito e iniciar una investigación para poder contrastar la información sacada de confesiones bajo tortura. Probó esos polvos y ungüentos tan utilizados como artefacto diabólico contra las acusadas, buscó por las casas, reunió información y concluyó que nunca había existido una secta de brujas. Esto llevó a largas conversaciones con sus compañeros y a un largo debate sobre cómo podían poner fin a la problemática, hasta que dieron con la solución: el silencio. El 29 de agosto de 1614 vio la luz el Edicto de Silencio con nuevas instrucciones que hicieron suspender todas las causas, quitaron los sambenitos de las condenadas de las parroquias, anularon las confiscaciones de bienes y las penas pecuniarias, proclamando que a partir de ese momento no se volvería a hablar de brujas. En el resto de Europa, sin embargo, las persecuciones se extendieron unas cuantas décadas más.²⁸⁸

A consecuencia de la proclamación del Edicto de Silencio, las causas de brujería se fueron desdibujando. A lo largo del siglo XVII son procesadas unas 17 personas entre el Santo Oficio y los Tribunales Reales, dejando atrás el entorno pirenaico y centrándose en la zona media de Navarra: Estella, Puente la Reina, Echarri-Aranaz, Aoiz, Pamplona, Burlada-Villava son algunas de las localidades afectadas. Probablemente relacionadas con el entorno en el que se desarrollan, estas causas poco tienen que ver con las del siglo ante-

287 Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Maleficium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, Pamplona, Gobierno de Navarra. Departamento de Cultura y Deporte, 2023, pp. 175-176.

288 *Ibidem*.

rior, y muestran una mezcla de elementos propios de la brujería mezclados con hechicería. El constructo de la brujería pierde fuerza tras los acontecimientos descritos, quedando tan solo algunos rescoldos.

Un caso que lo evidencia lo encontramos en la Iruña de 1647, con las pamplonesas María de Ollo y María de Irisarri, destacándose la primera de ellas. María de Ollo fue una mujer de pocos recursos de unos 60-70 años de edad, natural de Ollo, residente en el barrio de Juslarocha²⁸⁹ y que, aparte de dedicarse a vender aguardiente (*aguardentera*), era conocida como la santiguadera de Pamplona. Anteriormente hablábamos de este tipo de perfil sanador común en el pueblo, que se dedicaba a curar determinadas dolencias pronunciando ciertas oraciones aprendidas mientras trazaba el signo de la cruz en el aire encima de la zona afectada. Fue denunciada y apresada en el año mencionado por la Real Corte, alegando haber curado «supersticiosamente» a varias personas, donde llegaron a testificar alrededor de una veintena de individuos «*para en prueba y averiguación de ciertos daños y delitos que ha hecho y hace en esta dicha ciudad a muchas personas grandes y pequeñas*».²⁹⁰

A través de las testificaciones podemos ver que María encarna lo que Federici llama «la maldición del mendigo al que se le ha negado la limosna»,²⁹¹ ya que

289 El barrio de Juslarocha, Rochapea/Rotxapea en la actualidad, le debe su nombre a una de las torres que rodeaba el burgo de San Cernin llamada Tor de la Rocha, es decir, Torre de la Roca. Por aquel entonces, a todo el territorio situado al otro lado del río Arga se le pasó a denominar Jus la Rocha, debajo de la Rocha, y debido a la influencia lingüística euskerika de los habitantes que lo poblaban el «Jus» se transformó en el sufijo «-pea», pasando a llamarse así Rochapea. (Fuente: Arozena Ayala, Ainhoa, *Rotxapea*, Auñamendi Entziklopea [on line], en: <https://aunamendi.euskotikaskuntza.eus/eu/rotxapea/ar-122123/>. Rev. 8/11/2025)

290 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 8r.

291 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación*

una parte de los males que se le achacaban se basaban en el hecho de haber enfermado tras haberle negado limosna o haber tenido una disputa con ella. Pedro de Galar, un hortelano de unos 35 años de edad que vivía en el barrio de Juslarocha de Pamplona extramuros de la ciudad, contaba que el Viernes Santo de ese mismo año, a eso de las dos de la tarde, se encontraba en su huerta acompañado de un rocín que había comprado unos días antes y, en el entretanto, apareció María pidiendo limosna. Pedro le dio un manojo de puerros, y su mujer, Catalina de Sosueta, afirmó que María se quedó fijamente mirando al rocín, pronunciando tres veces «q buen rocín».²⁹²

Según Pedro y Catalina, de ahí en adelante el caballo dejó de comer y de beber, empezando a consumirse poco a poco. Intentaron llevarlo ante albéitares y probaron diferentes remedios, pero no lograban que recuperara la vitalidad «por q estaba echiçado».²⁹³ En vista de la situación, y «por la mala fama y reputa^o [reputación] q públicamente se dice tiene la dha [dicha] de echiçera o bruja acordó el deponiente yr en busca suya»²⁹⁴ para que pusiera remedio al daño que había causado al animal. Cuando logró dar con ella, la inundó en halagos y ruegos para convencerla de ir a la huerta donde se encontraba su caballo. A su llegada, «dejaron çerrados a la dha acusada y rocin» y al rato María les dijo que abrieran la puerta, abriendo paso a la siguiente conversación.²⁹⁵

originaria, Madrid, Traficantes de Sueños, 2022, p. 239.

292 AGN, TTRR, proceso n^o 016058, fols. 8v y 9v.

293 AGN, TTRR, proceso n^o 016058, fols. 10v.

294 AGN, TTRR, proceso n^o 016058, fols. 8v.

295 AGN, TTRR, proceso n^o 016058, fols. 9v-10r.

—Catalina: «q açeys Mª [María]»

—María: «Estoy sentada no hago nada» —Catalina le empezó a rogar «q por amor de dios remediera al dho rocín» — «yo no e bisto el dho rocín nunca»

—Catalina: «pues o no, el viernes santo no le visteis»

María se mantenía firme en su «no», pero ante las constantes súplicas del matrimonio les recomendó ir a «q echara a la lampara del Santo Cristo de S. Nicolas desta ciud [ciudad] una libra de aceyte por via de limosna». Tras pronunciar estas palabras se levantó y se quiso ir, pero Catalina no le dejaba y María «hiço violencª [violencia]». María de Ollo les decía que quería beber un jarro de agua, que sabía que Sancho de Garro, familiar del Santo Oficio, iba a por ella y que, además, «ella no sabia curar ni remediar cabalgaduras sino a mugeres y hombres». Tras una larga disputa, María les pidió «q trujera un poco de salga [sal], agua y pan», y una vez se lo trajeron, sacó «de su falda un pedaço de pan y se lo dio al dho roçin y el lo comio todo y tambien le dio dos cuencos de agua». ²⁹⁶ Apparently, le había vuelto el apetito, pero lo que más les escandalizó fue el hecho de que solo comiera trozos de pan que ella le sacaba de debajo de su falda y no los que ellos intentaban darle. Aún y todo, el rocín no volvió a ser el mismo y se fue consumiendo poco a poco.

Este matrimonio no hacía más que preguntarse qué era lo que le había podido llevar a María a enfermar su recién comprado animal. Echando la vista atrás, Catalina recordaba que en su día había tenido una criada con la que Ollo tuvo «una pesadumbre» o conflicto, y consideraba que enfermando a su rocín se estaba vengando.

El suceso al que refieren Pedro y Catalina había tenido lugar dos años antes en la Plaza de la Fruta

296 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 10r.

(actual Plaza del Ayuntamiento) de la ciudad, espacio donde «se vende la berdura». ²⁹⁷ En uno de los puestos se encontraba María de Orrio, hija del hortelano Sebastián de Orrio, con quien María de Ollo tuvo un desacuerdo por «media tarja de berças» que tras habérselas entregado Orrio, María de Ollo «se las arrojó a la cara [...] amenaçandola y jurando se lo avia de pagar y acordarse de ella». ²⁹⁸ A sus ojos, así fue: a los pocos días esa chica contrajo una enfermedad «a modo de perleria y bomito», ²⁹⁹ un tipo de mal caracterizado por temblores y frío persistentes acompañado de vómitos. Durante el tiempo que estuvo enferma fueron a visitarle varios médicos y no pudieron hacerla mejorar de ninguna manera, ya que decían «q la avia echiçado» María de Ollo, convirtiéndola en la única que le podía remediar. Sus padres decidieron ir a buscarla y la llevaron a su casa, donde se encontraba su hija enferma, y después de que María «conjuro a la dha moça començo a convalecer muy bien con lo qual vino a estar con salud entera». A los meses, María de Orrio terminó muriendo por la enfermedad «sin tener luqr p^a [para] reçibir el beatico por el grande bomito q tenia». ³⁰⁰ Para los vecinos del barrio de la Rochapea, el rocín y Orrio compartían tanto enfermedad como la causa de la misma; es más, no debían de tener «otra cossa q decir ni mormurar sino de q la dha acusada echiça a personas y ganados y la sana quando a ella le pareçe con sus conjurios y palabras diabólicas y supersticiosas». ³⁰¹

Misma suerte corrió María Miguel de Labiano, «moça por casar» de unos 30 años de edad, «recadera de vender abadejo» (pescadera). Hacía ya unos tres años,

297 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 9r.

298 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 11v.

299 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 9r.

300 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 10v.

301 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 9r.



Vista de la Plaza de la Fruta con los tenderetes de venta. Autoría desconocida anterior a 1864 (año en que se suprimió el mercado en esta plaza) (AMP_U0010001).

ella también tuvo «*ciertas palabras con M^a de Ollo [...] sobre cierto abadejo q la dio*»,³⁰² y desde aquel instante empezó a encontrarse muy mal «*de manera q no podía valerse de todo su cuerpo ni menos podía andar aviendole privado de poder comer y veber, de manera q parecía q las mejillas de los carrillos y las ternillas de las narices se las en-*

302 AGN, TTRR, proceso n° 016058, fol. 11r.

clavaban con algº [algunos] clabos». Al cabo de unos días, Labiano estaba sentada en la puerta de su casa y apareció Ollo, preguntándole qué le pasaba y diciéndole que, si no tenía más males de los que decía, ella podía curarle y que «fuese a oyr predicar un teatino³⁰³ que estaba en la cruz de la Nabarrería». Recordaba que en las ocasiones en las que María le conjuró, decía «q el dolor q tenía debajo de los sobacos se le bajase a los pies»,³⁰⁴ donde ella no tenía ningún dolor, aunque reconocía que se empezó a sentir algo mejor tras esas sesiones. A los tres o cuatro días volvió a encontrarse mal, lo que le llevó a pensar en que su situación podía deberse a una venganza llevada a cabo por Ollo, porque de un día anterior Labiano no le había dejado comer un trozo de cabrito. Pasado un tiempo, Labiano vio a Ollo de lejos y en lo que se acercaba, «pusso las manos debajo de su delantal y con ella hiço dos higas». ³⁰⁵ Cuando estuvieron a la par, María de Ollo le dijo «q las ygas q llevaba echas en las manos debajo del diho [dicho] delantal las guardara pª si», con lo que Labiano quedó completamente espantada al ver que ella había averiguado lo que guardaba.

La persecución que vivía María en su cotidianidad la colocaba en la dicotomía entre la enfermedad y la sanación, y de no cumplir con las expectativas de quien acudía a ella, era severamente maltratada mediante golpes y agresiones verbales. Aunque estas últimas parece que estaban normalizadas en cualquier circunstancia. Así lo atestiguaba el mancebo mercader

303 Un teatino es un clérigo regular de una orden religiosa masculina.

304 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 11v.

305 Las higas eran un gesto de desprecio que consistía en sacar el dedo corazón con el puño cerrado, o en otras palabras, hacer una peinetas. También podía realizarse cerrando el puño y sacando el dedo pulgar entre el índice y el corazón, y además, ese mismo gesto también se utilizaba como amuleto protector hecho de azabache contra el mal de ojo.

pamplonés Martín de Omant, que un día por la mañana al salir de misa él y sus amigos empezaron a decirle «*a boces que hera una bruxa hechicera*»;³⁰⁶ como era habitual, cayó enfermo tras ese suceso. Los adultos no se libraban de las enfermedades que aparentemente María era capaz de causar a modo de venganza, pero los niños eran muchísimo más susceptibles a sus energías malignas. En la antigua Iruña era una creencia asentada y extendida que las viejas eran capaces de contaminar los cuerpos ajenos a través de su mirada contaminada, y, siendo especialmente sensibles los niños, contaban con un gran abanico de amuletos que trataban de protegerlos. Aunque en ocasiones, toda protección era poca.

Habían pasado tres años de aquella mañana entre las nueve y diez horas, en que el sastre pamplonés Esteban de Sagardia se encontraba trabajando en su tienda situada en la calle de las Salinerías, actual calle Zapatería, acompañado por su hija de unos cuatro años que se entretenía alegremente con un panderillo. En un momento, María de Ollo pasó por delante de la puerta y en ese mismo instante la niña «*quedo privada de su sentido y cayo en tierra como defunta*». ³⁰⁷ Esteban y su mujer, completamente escandalizados ante lo ocurrido, se llevaron la niña a la cama con la total certeza de que aquella mujer había hechizado a su niña. A la mañana siguiente Esteban salió en busca de María y al encontrarla le suplicó que sanara a la pobre criatura, que su trabajo sería recompensado. Ella aceptó y al llegar a casa de Esteban, la cogió en brazos, «*la desnudo y saumo en hierbas buenas y benditas y le froto el estomago con la mano, con que lo que no pudo comer ni beber en dos*

306 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 19v.

307 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 28r.

días bino y comio en los braços»³⁰⁸ de María, «haziendole hazer su necesidad por abaxo» quedando la niña «buena y sana del dicho hechizo que le hizo». En compensación por su servicio, Ollo recibió un real de a ocho.

Pasaron dos meses y la escena volvió a repetirse: la niña estaba en la puerta de su casa y al pasar María, «cayo en tierra privada de todos sus sentidos como difunta como la primera ocasión». Volvieron a buscarla y tras santiguar otra vez a la niña, esta se vio de nuevo curada, aunque Esteban no podía más ante tanto daño que estaba causando la santiguadera. Aún hubo una tercera vez en que la niña tuvo «el mimo defecto y daño que las dos beces antecedentes», pero en esta última ocasión no hubo visto a María rondando por los alrededores de su tienda.

Era el día de San Felipe y Santiago en la ciudad, todo el mundo se encontraba en la procesión que venía desde Burlada hasta Pamplona. También Esteban, quien la tuvo que abandonar tras recibir la noticia de que su niña se estaba muriendo. Cuando llegó a casa y se encontró a su hija, se dirigió hacia la casa de María junto con el burullero³⁰⁹ Joan de Iturri, y al dar con ella, le volvió a suplicar que curara a su hija. María le dijo que «ella no la podía curar y que no abia remedio». ³¹⁰ En vista de «su resolución tan maligna quiso castigarla» pero las personas que se encontraban a su alrededor trataron de evitarlo y la situación no fue a más. Al cabo de dos o tres días la niña murió «de hechizo y que nadie lo pudo

308 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 28v.

309 Los burulleros eran tejedores de paños, artesanos de telas bastas y sacos. Deriva de la lengua romance occitano que se hablaba en el antiguo burgo de San Cernin de Pamplona. (Fuente: Universidad de Murcia, Vocabulario de Comercio Medieval, Burulleros. <https://www.um.es/lexico-comercio-medieval/index.php/v/lexico/21234> (rev. 13/11/2025))

310 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 29r.

aber hecho sino la acusada», y además había «oydo dezir por muy publico y notorio en esta dicha ciudad que la dicha acusada esta en publica voz y fama común opinión y reputación de bruja y hechicera y que ha hecho y haze grande daño a muchas personas grandes y pequeñas». María de Ollo no debía ser la única bruja que pululaba por las calles de la vieja Iruña, porque Esteban también había oído que «una muger que haze redes para pesar y bive en la calle de la merced que no la conoce ni saue su nombre esta en publica voz y fama de bruja y hechicera aunque no le a bisto hazer daño ninguno a nadie».³¹¹

Pero, ¿cómo vivían todo esto los niños? El protoalbéitar³¹² de unos 40 años Joan de Ibiricu contó que 28-29 años antes, es decir, hacia 1618-1619, María de Ollo había sido sirvienta en casa de sus padres y dormía en la misma habitación que su hermano, Lorenzo Ibiricu. Joan recuerda que su hermano al poco tiempo se fue «desmembrando de su persona» y sus padres, al ver «que estaba tan flaco y espirado», le preguntaron varias veces a Lorenzo qué era lo que estaba ocurriendo, a lo que les respondía que dormía con María: «le solia llevar consigo despues de oscurecido al campo junto a la casa de Martín de Berastegui, çurrador que aquel tiempo bivia en ello, y despues fue del sr dotor Gascón de Maciel, oydor de la Camara de Contoriales que fue deste reyno, difunto, a la parte del campo que esta cerca de la torre de San Lorenzo desta ciudad adonde abia un gran concabo y abujero y abia foso y que lo dexava guardando unos sapos que abia en el

311 *Ibidem*.

312 El oficio de albéitar equivale a lo que en la actualidad llamamos veterinario. Durante los siglos XVI-XVIII, al rango más destacado de la profesión se le denominaba «protoalbéitar», que quiere decir «el primer albéitar», haciendo alusión a los albéitares más destacados de la época. (Fuente: Asociación Española Historia de la Veterinaria (AEHV), El protoalbéitar. <https://www.historiaveterinaria.org/update/62-1456825951.pdf> (rev. 13/11/2025))

y en el entretanto que la dicha acusada andaua baylando a son de pandero y que le bio bessaarla a un señor grande que tenia la dicha acusada y otras que en su compañía andauan en las partes exteriores de tras». ³¹³ Lorenzo afirmaba que nunca llegó a conocer a ninguna persona que estuviera con ella y que, si Joan dormía con él, esa noche no la llevaba consigo. Fue un relato que Lorenzo sólo le llegó a contar a él, a su hermano, porque si se enteraban más personas y llegaba a oídos de María tenía miedo de que «lo pudiera aber muerto».

He aquí el testimonio principal que alude directamente al constructo criminal de la brujería. Aunque la evidencia más tangible era que el pequeño Lorenzo se estaba consumiendo, lo que llama la atención es la explicación que le dan para justificar su estado: María, atravesando la dureza de la noche pamplonesa del siglo XVII, lo lleva a un campo situado al lado de la torre de la iglesia de San Lorenzo, lo mete en un foso lleno de sapos mientras ve a un grupo de mujeres bailando al son de un pandero y besándole el culo a «un señor grande». Y si esto lo trasladamos a los elementos del constructo, lo podemos traducir como: un vuelo al campo donde estaba celebrándose un *akelarre*. No obstante, a esto se le suman elementos como el sapo, uno de los animales vinculados a la bruja por antonomasia, y el *osculum infame* o beso *sub cauda*, ³¹⁴ una ceremonia ritual, sonsacada mediante torturas, en la que se consideraba que las brujas expresaban su sumisión al Diablo besándole el ano.

Sería tremendamente redundante decir que lo que le ocurrió a Lorenzo no fue más que una mera

313 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 12v-13r.

314 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, op. cit., p. 270.

ensoñación, puesto que, como ya hemos ido viendo, forma parte de un proceso mucho más complejo. Por el devenir del testimonio y por la forma en que aparece, es un claro retazo de los mecanismos de persecución que habían estado vigentes durante el siglo anterior, usados para, entre otras cosas, justificar la violencia ejercida contra las mujeres acusadas. Nótese además que cada testigo, aunque sumen unos 20, ha articulado su discurso remontándose a muchos años atrás, sin ni siquiera coincidir en el espacio-tiempo. Dicho de otra manera: realmente era muy fácil crear un corpus culpatorio alimentado de sucesos inconexos entre sí, y centrado en una persona marginal dentro de la escala social. Tras la caza de brujas del siglo anterior, era el modo de quitarse de en medio aquello que estaba causando una gran perturbación.

Hasta ahora nos hemos encontrado con testimonios que apuntaban a María como el chivo expiatorio para expurgar los males manifestados a modo de enfermedad en el ganado, en adultos y en niños. Paradójicamente, esos males que causaba ella misma la convertían en la única persona capaz de revertirlos. Todos los habitantes de Pamplona conocían a María y sus habilidades de santiguadora, pues lo era en tanto que la comunidad la reconocía como tal, pero con la diferencia de que esta figura sanadora antes de la caza de brujas no suponía un problema. El proceso de institucionalización y masculinización de la medicina tras la fundación de la Cofradía de San Cosme y San Damián en la Pamplona de 1496, se termina de asentar y desarrollar a lo largo del siglo XVII, teniendo en cuenta, además, que el último pleito de bujería data de 1675. Por lo tanto, María se sitúa en la recta final de lo que fue la campaña de la caza de brujas.

Encontramos esta ideas en la declaración de María de Datue y Ecurra, viuda del médico doctor Echeverría de la ciudad, de unos 40 años de edad. Hacía ocho años, cuando su hijo tenía 2 años, su marido detectó que «*el niño estaba malico*»³¹⁵ pero no supo identificar la enfermedad. Le hizo «*quantos remedios posibles que abia en la medecina*», pero el niño no mejoraba y estaba adelgazando cada vez más llegando a «*quedar un esqueleto*». Datue estaba muy angustiada por cómo veía a su hijo, por lo que decidió acudir a María de Olló, porque «*abia tenido noticia y le abian dicho tenia buena mano para curar creaturas*». Suplicándole que curara a su niño y garantizándole que su trabajo sería satisfecho, María de Olló accedió a curarlo pero con una condición: «*el dicho dotor Echeberria, su marido, no abia de estar en casa quando ella fuera a curarle*», y así lo acordaron. Estuvo yendo a casa de Datue durante cinco días seguidos, «*le hizo unos enplastos de hierbas y se los ponía al dicho niño en la boca del estomago y le santiguaba y dezia algunas oraciones callando en si, ofreciéndolas a las Cinco Llagas de Nuestro Señor Jesucristo*³¹⁶ y otros santos».³¹⁷

315 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 25r.

316 El escudo de Pamplona tiene la particularidad de que tiene reverso: detrás del león figura el emblema de las Cinco Llagas, haciendo alusión a las heridas recibidas por Cristo en el martirio de la cruz (dos clavos en los pies, otros dos en las manos y la herida de lanza en el costado), rodeadas por la corona de espinas. En 1599, la ciudad sufrió un fuerte brote de peste que no remitía. Llegó un clérigo de Calahorra afirmando que había tenido una revelación en la que Dios le había indicado que todos los habitantes debían llevar las insignias de las Cinco Llagas Sagradas y la Corona de Espinas durante quince días. Además, debían celebrar una procesión cada Jueves Santo, con dichos elementos colocados en andas al final depositarlos en una capilla. Así se hizo y la epidemia fue menguando. Desde entonces, y por orden del Regimiento de Pamplona, las insignias figuran junto con el escudo de Pamplona, esmaltadas en rojo con una corona de espinas verde, y cada Jueves Santo se sale en procesión (Fuente: Monteano Sorbet, Peio J., *Un enemigo mortal e invisible. Los navarros en la Era de la Peste (1348-1723)*, Arre, Pamiela, 2020, pp. 111-113).

317 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 25r-v.

La criatura fue mejorando día a día desde que lo comenzó a santiguar, sanando «lo que no pudo haber hecho el dicho doctor, su marido, con todo su estudio y remedios que le hizo de medicina». ³¹⁸ Su marido, al ver la mejoría que había tenido su hijo, le preguntó a su mujer sobre los remedios que le habían dado y al contarle como había transcurrido todo, «quedo escandalizado de ver que una muger que esta en fama oprimida y reputacion de hechiçera [...] se hubiera fiado lo que el no abia podido remediar con todo sus estudio y medicina», porque sí, el niño al final se curó.

En otra ocasión, y en vista de lo bien que había transcurrido la cura del pequeño, decidieron llevar a su hija de 12 años ante María a que le curara las «tercianas» ³¹⁹ que tenía entonces; la santiguó y a los pocos días desapareció la enfermedad. En esta familia, después de la buena experiencia curando al niño alrededor de año y medio antes, se había convertido en práctica habitual que si los más pequeños de la casa caían enfermos se llevaban a que los viera María de Ollo para que les remediara el mal. Al poco, el doctor Echeverría murió y su hijo, Joan Fermín de Echeverría, tuvo una enfermedad nueva «a modo de gota», que aunque lo hubiera consultado con otros médicos, no habían logrado encontrar la solución achacando a que el niño padecía de «gran daño de hechiço y pesadumbres todos los de su casa». ³²⁰ Dature fue en busca de la redera que vivía en la calle de la Merced, también conocida como María de Irisarri, y

318 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 25v.

319 Forma específica de malaria o paludismo, enfermedad infecciosa transmitida por mosquitos. El término deriva del característico patrón que presenta la infección, donde los episodios de fiebre se dan cada tercer día debido al ciclo de vida del parásito. (Fuente: Clínica Universidad de Navarra. Diccionario médico, terciana <https://www.cun.es/diccionario-medico/terminos/terciana>. Rev. 13/11/2025).

320 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 26r.

de María de Olló, instándoles a que curaran a su hijo, que no avisaría a la Santa Inquisición *«para que fuesen a castigarlas, pues ellas tenían mano para hazer la dicha curación»*. Fue Sancho de Garro, el familiar del Santo Oficio, quien las convocó en casa de Datue pero ambas no hacían más que excusar la una a la otra diciendo que no podían conjurar al niño a no ser que estuvieran las dos juntas. Datue y Garro estaban muy frustrados con la situación, no lograban entender el tipo de enfermedad que podía tener el niño y cómo era posible que todos los remedios oficiales no hubieran funcionado, a lo que la redera les respondió: *«ay señora, no me espanto de que por la medezina no se aya curado este niño pues esta partido de medio a medio de hechiço y todo el mal que tiene es desde el zelebro asta los ojos y si yo la tuviese entre manos a la traydora que assi lo a puesto le sacaria el alma»*.

Datue le dijo que si conocía el mal que habitaba en el cuerpo de su hijo se pusiera manos a la obra con el remedio, que ella se encargaría de satisfacerle el trabajo. Irisarri les dijo que *«el beneficio y bien que ella abia de hazer al dicho niño no abia de ser por arte diabolico sino porque bivia ella tan santamente y recoxida y hazia oración muchas noches desde las doce de media noche asta las tres della y que esto no podía faltar de nenguna suerte pena de incurrir en pecado mortal y que comulgaría de quince a quince días»*.³²¹ Para dar inicio al proceso, Irisarri les contestó que esa misma noche *«le abian de golpear y moler como una sal»* y después, estuvo yendo a su casa durante nueve días consecutivos (realizando así una novena). Para conjurarlo, se ponía *«de rodillas debaxo de una chimenea haciendo al tiempo con la boca y ojos mil bisaxes»*³²² y *figuras de que espanto a la deponienta y todos los de su cassa que se*

321 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 26v.

322 Gestos exagerados en el rostro.

allaban pntes y parecía que por los ojos le salían zentellas de fuego y delante ella parecía abia legiones de enemigos malignos». El proceso recoge el siguiente diálogo:³²³

—M. de Datue: María, ¿a quién veis cuando hacéis los conjuros?

—M. de Irisarri: Veo presentes al tiempo a todos los Santos que tengo por mis abogados y cuando los llamo al instante aparecen donde yo estoy.

—M. de Datue: Si tan santos son los conjuros que hacéis, sería mejor que los hicierais dentro de un oratorio que hay en la casa donde hay muchos santos y santas.

—M. de Irisarri: De ninguna suerte podrá ser en ese oratorio que decís hacer los conjuros, sino debajo de una chimenea donde hay lumbre porque la hierba con que he de perfumar al niño es con ruda y se ha de quemar, y así no conviene dentro del oratorio.

—M. de Datue: Yo traeré la lumbre al oratorio en un brasero de mano donde podréis hacer lo mismo que en la chimenea.

Irisarri permaneció en la chimenea y aunque pidiera más hierbas, Sancho de Garro no le quiso traer más que la ruda y, no contentos con ello, le señalaba constantemente la ilegitimidad de sus actos por conjurar «la bendición que le hazia hera al rebes» y las veces que se encontraba presente durante las dos novenas que duró el proceso de curación, «la daua muchos golpes»³²⁴ y en ocasiones incluso «la amenaçaba a la dicha redera diciendole la abia de matar».³²⁵ Irisarri le respondía «que no importaba nada porque bestida y calçada en muriendo luego hiria al cielo que ya sus santos la esperaban y que no tenían que rezar por ella a causa de que era una muger santa y recoxida que comulgaua de quinze a quinze días y estaba todas las noches en oracion mental tres horas desde

323 «que beya pntes [presentes] al tiempo a todos los Santos que ella tenia por sus abogados y que quando los llamaua al instante aparecian donde ella estaba».

324 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 27r.

325 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 28v.

las doce de media noche asta las tres de la mañana teniendo siempre en sus braços a nuestro selor Jesuchristo y su madre bendita». ³²⁶ Ella defendía sus formas de hacer, aunque a él no le gustasen, cosa que terminó volviéndosele muy en contra. Una vez terminó con las novenas, vieron que el niño no mejoraba, diciendo ella que:

—M. de Irisarri: *No abia podido hazer mas de lo que hizo porque le estorbauan y no le querían dexar a curar.*

—Sancho de Garro y M. de Datue: *¿Quiénes son los que no querían dejar curar?*

—M. de Irisarri: *Personas que les querían mal a los de su cassa.*

Garro decidió juntar otra vez a las acusadas, volviendo a pedirles que, por favor, curasen al niño. Después de una larga discusión, María de Ollo decía que ella no lo podía curar porque había sido Irisarri quien le había causado el daño y sin ella poco podría hacer, así que quedaron las dos encargadas de volver a intentarlo. Ollo recomendaba que al principio de cada novena era conveniente «*para tener buen successo en la curación del dicho niño abia de echarse media libra de aceyte en la lanpara del Santo Christo de San Nicolás y hazer dezir una misa en su capilla y que le diese dos reales para la limosna que ella lo aria dezir a un clerigo*». ³²⁷ A pesar de todo, el niño tampoco experimentó ninguna mejoría al finalizar la novena.

Tras estos sucesos, un día María de Datue se encontraba en la puerta de una casa suya situada frente al corral de las comedias, llegó María de Ollo pidiéndole limosna. Al dársela, le preguntó: ³²⁸

326 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 29r.

327 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 27v.

328 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 28r.

—M. de Datue: *¿Por qué no me remediáis al niño? Tanto tiempo como habéis estado engañándome vos y la redera.*

—M. de Ollo: *Yo no he podido hacer más de que he hecho y si queréis llamad a la redera.*

—M. de Datue: *¡Iros! ¡Mala! ¡Que sois unas enredadoras vos y la redera!*

Se fue, y no tenemos forma de saber de qué manera avanzó la salud del niño. Llegados a este punto, a través de esta amplia recopilación de fragmentos que ahondan en la vida social de la ciudad, apreciamos que ambas Marías trataban de sobrevivir como buenamente podían debido a su escasez de recursos y a la violencia constante que recibían, tal y como decíamos, a modo de eco de lo sucedido años atrás. Sin lugar a dudas, la campaña de la caza de brujas había «funcionado», calando profundamente en la memoria colectiva. Las Marías son una representación del precio a pagar por estar «*en fama de bruja*», siendo ambas mujeres independientes que trataban de hacer frente a la adversidad con fuerza, forjando su carácter como herramienta para responder al linchamiento y este otro tipo de persecución más localizada. Este perfil, fraguado al abrigo de la necesidad, fue precisamente el que reforzaba esa mala fama de bruja, ya que una mujer anciana, fuerte, al margen de la autoridad masculina y de carácter no entraba precisamente en el cánón femenino.

Era habitual encontrarse a María de Ollo «*en la cassa de la ospitaleria de la entrada desta ciudad*»³²⁹ donde repartían el pan a las dos del mediodía a los pobres. Hacía siete u ocho años que había muerto Juan de Sorut, teniente de justicia de Pamplona que también se encargaba de ser padre de huérfanos, y hasta que buscaran a alguien que supliera su puesto mandaron a

329 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 21r.

Bartolomé de Salcedo. En el periodo en que estuvo repartiendo el pan, Bartolomé vio a María de Ollo y, como le pareció que era una persona que podía trabajar en algún ministerio para ganarse el pan cada día y no tener que vivir de la limosna, decidió no dárselo durante dos o tres días. En adelante, «*las beces que quería tener copula carnal con su mujer no la podía tener*» porque consideraba que María lo había atado o le había hecho una ligadura, todo por tener fama de bruja-hechicera.

A la hora de repartir el pan, Bartolomé decidió llamar a María aparte, dentro de la casa del hospitalero, para rogarle encarecidamente que le remediara la ligadura porque había oído que tenía «*muy buena mano para ello*» y asegurándole que le doblaría la limosna. En cuanto le escuchó, María empezó a volver «*la caeza a un lado y a otro mirando siempre al suelo y meneando el cuerpo*» diciéndole que ella no podía hacer nada frente a ese mal, pero que podía acudir a don Juan de Sabalea, presbítero y corista de la parroquia de San Lorenzo. Bartolomé quería que lo hiciera ella sin acudir al presbítero y, tras mucho insistir, todo lo que le pudo decir María era que «*hiçiera decir una missa una capilla del Sacto Xpto [Cristo] de San Nicolás que con esso quiça se allaria mejor*». Así lo hizo y esa misma noche afirma que pudo tener relaciones sexuales con su mujer sin ningún tipo de impedimento, pero quedó muy asustado de lo que había sucedido y no flaqueó nunca más en darle doble limosna de pan a María y a sus hijos.

Irisarri y Ollo atemorizaban a los vecinos y fueron acusadas de «*bruxas y otras cosas*». ³³⁰ Antes de remitir la causa al tribunal de Santa Inquisición, los Tribunales Reales consideraban que debían ser castigadas en Pamplona porque «*las acussadas an causado muchos males en*

330 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 88r.

sta ciudad en diferentes personas causándoles enfermedades y otras cosas peores y stan en opinión de bruxas echiceras y por sta parte toca el castigarlas a ntra Corte». Los miembros del Consejo Real apuntaban a que, aunque los testigos hablaran de actos supersticiosos que habían llevado a cabo ambas, no había evidencia manifiesta de que las enfermedades hubieran sido causadas debido a un pacto con el Diabolo y, por lo tanto, les correspondía a ellos castigarlos. La disputa sobre a qué autoridad le correspondía litigar los actos no cesó jamás.

Finalmente, el 27 de abril de 1647, dictaron y les dieron a conocer la siguiente sentencia:

En la causa y pleito criminal que es y pende antenos y los alcaldes de nuestra Corte mayor, entre partes el nuestro Fiscal, acussante de la una, y María de Ollo, acusada, presa en nuestras cárceles reales, y Enrique, su procurador, de la otra, sobre que la acussada echicera y supersticiossa y embelecadera y que con sus echicos a echo mucho mal a muchas personas y pide que lacussada sea condenada en los mayores y mas graves penas que se allare aber incurrido executandolas en sus personas y vienes y otras cossas en el proceso desta caussa contenidas.

Fallamos atento los autos y méritos del dicho proceso y lo que del resulta que debemos de condenar y condenamos a la dicha María de Ollo, acusada, a que sea sacada de nuestras cárceles reales a caballo en una bestia de baste con una coroga puesta en la cabeza y sea llevada a vergüenza publica por las calles acostumbradas con son de trompeta y voz de pregonero que publique su delito, y mas la condenamos en diez años de destierro deste Reyno y no lo quebrante so pena de doblado destierro y assi lo pronunciamos y declaramos, con costas.

El doctor Martin Martinez de Aoiz. El licenciado don Luis de Mur. El licenciado don Gerónimo de Feloaga.

En Pamplona en Corte en Audiencia, a viernes a veinte y siete de septiembre del año de mil y seiscientos y quarenta y siete, la dicha Corte pronunció y declaro esta sentencia según y como ella se contiene en presencia de los procuradores de esta causa y de su pronunciación. Mando haber auto presente el señor alcalde Feloaga.³³¹

331 AGN, TTRR, proceso nº 016058, fol. 95r.

Tras recibir los castigos físico y social por las calles de Pamplona, fueron trasladadas a Logroño para ser procesadas ante el tribunal de la Inquisición. El 28 de septiembre de 1648 calificaron a Olo como vehemente sospechosa en la fe y de pactos implícitos y explícitos con el demonio, pero ella lo negó todo.³³² Según sus declaraciones, ella creía que había sido acusada por haber «curado algunos hombres, niños y mujeres poniéndoles unos emplastos» de ruda, apio y aceite en aquellas zonas donde tenían dolor, mientras pronunciaba:

Cristo nació,
Cristo murió,
Cristo resucitó,
Santa Ana a Nuestra Señora parió,
Nuestra Señora a Nuestro Señor Jesucristo,
Así como estas palabras son verdaderas
Nuestro Señor Jesucristo
por virtud dellas
Te quite el dolor o enfermedad
Sin padecer ninguna molestia ni hinchazón.³³³

Esto lo complementaba recomendándoles que «fuesen a rezar al Santo Cristo de San Nicolás de la dicha ciudad de Pamplona quince pater nostres y quince avermarias». Cuando era niña, su padre le había enseñado esta otra oración para paliar el dolor de muelas:

Nuestro Señor Jesucristo nació en Belén,
Murió en el río Jordán,
Y se baptizó en Jerusalén.
Como estas palabras son verdaderas,

332 Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Maleficio. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, op. cit., p. 184.

333 AHN, Inquisición, lib. 838, fols. 121r-123r, citado por J. M. Usunáriz en Usunáriz Garayoa, Jesús María, «La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)», Donostia-San Sebastián, *Revista Internacional de Estudios Vascos (RIEV)*, Cuaderno 9, 2012, pp. 306-350.

Nuestro Señor Jesucristo
Te quite el dolor de muelas.

Cuando la pronunciaba, la recomendación solía ser «decir tres parternostres y tres avemarías a honor de Santa Polonia³³⁴ y que llevasen un poco de aceite a una lámpara que estaba en su capilla, en el convento de Carmen calzado».³³⁵ Estos relatos nos muestran el arraigo y la importancia de la religiosidad popular, que hasta hacía no tanto había ocupado el mismo lugar que la «religiosidad culta», tan vinculada a la sanación de enfermedades y a la mitigación del mal. La historia de María de Olo, reconocida como santiguadera por parte de la comunidad en la Iruña del siglo XVII, es una ventana al pasado que muestra qué realidad y cotidianidad imperaban entre las clases bajas, siempre con los sucesos de la caza de brujas grabados en la memoria colectiva. Se ha comprobado cómo, en ocasiones, ambas Marías eran reacias a ayudar por temor a ser castigadas al reconocerse sus métodos como ilegítimos o diabólicos. Una vez más, esto demuestra que el hecho de que las penas sociales que sufrían las acusadas por brujería se materializaran en los principales espacios de la capital, tenía un importante impacto psicológico.

En Pamplona no las condenaron a pena de muerte; eso, lamentablemente, llegó después: María de Irisarri murió en la cárcel real de Logroño el 4 de noviembre de 1648, y María de Olo cayó enferma y falleció el 11 de mayo de 1649 en el hospital de la ciudad de Logroño.³³⁶

334 Patrona de los odontólogos y enfermedades dentales.

335 AHN, Inquisición, lib. 838, fols. 21r-23r. Citado por J. M. Usunáriz en Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Maleficcium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, op. cit.

336 AHN, Inquisición, lib. 838, fols. 19v-23r, citado por J. M. Usunáriz en Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Maleficcium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, op. cit., pp. 184-185.

13

LUCAS DE AYERBE Y LA MARTINGALA DE BURLADA

Burlada es una localidad situada en la Merindad de Sangüesa, a unos 3 kilómetros de Pamplona; su núcleo urbano original está situado al norte del meandro del río Arga abarcando unos 2,2 kilómetros cuadrados. Según José María Jimeno Jurío, la procedencia etimológica de la localidad deriva de la palabra latina *bruslata*, documentada durante la Edad Media y derivada de **bustulare*, que quiere decir «quemada» (encontramos un equivalente en euskera en la localidad Errea de Esteribar, que hace referencia al lugar donde se realizaban las quemas controladas). Las denominaciones actuales de Burlata y Burlada mantienen este origen común, con una evolución diferente a lo largo de la historia dependiendo de la lengua.³³⁷ Sus orígenes se remontan a la Edad Media, en especial al movimiento que surgió en torno al Camino de Santiago para hospedar y proteger a los peregrinos. Se construyeron numerosas casas-hospitales (de ahí la hospitalidad) en los albores

337 Jimeno Jurío, José María, *Estudio toponímico de Burlada*, Ayuntamiento de Burlada. Patronato Municipal de Cultura y Fiestas / Burlatako Udala. Udaleko Kultur eta Jai Patronatua, 1991, pp. 41-42.

del siglo XVII, entre las que se encontraba la Venta de Burlada.³³⁸

En cuanto a los índices poblacionales, sabemos que a mediados del siglo XVII en Burlada había registrados 24 fuegos³³⁹ y en Villava 89, cuando en Pamplona había 1829. Era un lugar que subsistía gracias a la agricultura, donde las casas estaban rodeadas de huertas y los campos que rodeaban el camino a Villava eran utilizados para el cultivo de viñedos. Al igual que en el resto de Navarra, a lo largo del siglo XVII estas localidades sobrevivieron a una situación miserable consecuencia a las malas cosechas, el hambre, los brotes de epidemias y la implicación de Navarra en la Guerra de los Treinta Años (1618-1648).³⁴⁰

Es en este contexto donde tienen lugar dos procesos judiciales en 1672, uno contra Pedro de Badoestáin y María de Sarasa, vecinos de Burlada, y otro contra Lucas de Ayerbe, un guipuzcoano que residía en Villava; los tres personajes se conocían entre sí, algo habitual en localidades pequeñas. En el caso que nos ocupa, Lucas de Ayerbe (Lucas de Oyerve o Aierve según los pleitos) fue un hombre de unos 38 años de edad en el momento que le toman la declaración, nacido en Tolosa y residente en Villava, no contaba con ningún bien mueble en propiedad e intentaba ganarse la vida como podía, con el oficio de «arquitecto» o «escultor»

338 Gurbindo Gil, Ricardo, «Últimos procesos por brujería en Navarra (Burlada, 1672)», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra (CEEN)*, 89, 2014-2015, pp. 5-26.

339 Los fuegos eran una unidad de medida poblacional antigua utilizada antes de la era estadística. Cada fuego representaba una unidad familiar y para calcular la población se realizaba una media de los miembros que componían la unidad familiar, que solía ser 5. De esta manera, en la Burlada del siglo XVII habría unos 120 habitantes, en Villava 445 y en Pamplona entre 9.000 y 10.000.

340 Gurbindo Gil, Ricardo, «Últimos procesos por brujería en Navarra (Burlada, 1672)», *op. cit.*

(equivalente al albañil actual). La justicia pamplonesa decide intervenir en la situación cuando tiene constancia de que la gente acude a él estando «*espiritada*». Lucas lleva a cabo los conjuros sin tener experiencia, hecho que provocaba en los vecinos «*mucho escrúpulo, orror y miedo*». ³⁴¹

Pedro de Urrasain, un pintor vecino de Villava que conocía a Lucas desde hacía 12 años, decía que aunque se dedicara a la profesión de arquitecto en la ciudad de Pamplona y Villava, siempre lo había tenido como «*hombre de poca capacidad y muchas ocasiones lo a visto embriagado de vino q de un año asta parte a oydo dezir públicamente que ace descubrir espíritus malignos en personas diferentes diciendo el mismo que stan spiritadas y que en el lugar de Burlada los hizo descubrir un hijo de la casa de Isturiz y que lo solia conjurar públicamente con lo qual a causado mucho escandalo orror y miedo por considerarlo incapaz para lo referido y no tener experiencia ninguna*». ³⁴² No sólo eso, también había «*oydo decir con la misma publicidad que en el mismo lugar de Burlada a persuadido a sus vecinos que auia en ziertas partes algunos thesoros deaxo de tierra y que señalándoles el los parajes le a echo abrir algunas zanjas y abujeros mui ondos*», y al no encontrar dinero les debía decir que era porque estaba encantado, y empezaba a saltar de un lado a otro. Además, según indicaba Pedro, se debía rumorear que esos agujeros los hacían los vecinos de Burlada a las noches y al entrar a ellos decían «*aquerr buru aquerr buru*» repitiéndolo varias veces, «*que quiere dezir caeza de cabron*»; ³⁴³ no sabía para qué lo usaban o si estaban instruidos en la causa, eso era todo lo que les pudo aportar a los miembros del

341 AGN, TTRR, proceso nº 124323, fol. 1r.

342 AGN, TTRR, proceso nº 124323, fol. 3r.

343 *Ibidem*.

Consejo Real. Pedro de Mendioroz, además, afirmaba haber escuchado «a las personas que trabajauan abriendo una de las zanjas que dezian chacurr buru chacurr buru que quiere dezir cabeza de perro».³⁴⁴

La situación iba más allá de cavar hoyos en busca de tesoros. Lucas, que no pretendía más que ganarse la vida con su oficio complementario de conjurador, veía espíritus malignos allá por donde pasaba y trataba de curar a las personas enfermas que se encontraba. María de Orrio, mujer de Juan de Olaiz, enfermó, en tanto que «*stando de la dicha enfermedad privada de sus sentidos que no ablaua*».³⁴⁵ Pedro de Urrasain contaba que este matrimonio vivía pared con pared con su casa y un día, al escuchar unas voces que provenían de allí, acudió inmediatamente a ver qué estaba pasando. Para su sorpresa, se encontró a Lucas «*que staua junto a su cama de rodillas*» junto con un hombre llamado Remón de Saragüeta que tenía un Santo Cristo en las manos. En un arrebató Lucas le metió «*una yerba que llaman ruda*»³⁴⁶ en la boca a María, le arrebató el crucifijo y empezó a gritar «*puercas, puercas tiñosas sucias, salid, ablad*» varias veces, al tiempo que golpeaba a la enferma de «*bofetadas y otros golpes fuertes y luego acudia a los pies de la enferma con el Santo Xpto y deziendo que auian bajado alli los espíritus le besaua con el dicho Santo Xpto en los pies y de alli a un instante dezia que auian subir arriba*». Acto seguido, Lucas «*hizo algunos visajes con los ojos y que abrió la boca y hizo un pujido o alarido aunque no ablo*»,³⁴⁷ quedando todos los de alrededor aturridos y espantados

344 Idoate, Florencio, *La brujería en Navarra y sus documentos*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra. Institución Príncipe de Viana, 1978, pp. 440-441.

345 AGN, TTRR, proceso nº 124323, fol. 3v.

346 AGN, TTRR, proceso nº 124323, fol. 5r.

347 AGN, TTRR, proceso nº 124323, fol. 4r.

procediendo a reinar un completo silencio al verlo en ese «*trance tan tremendo*».

Lucas volvió al día siguiente por la tarde a conjurar a la enferma, pero los que presenciaron esa escena nocturna decidieron llamar al presbítero Pedro de Muqueta y Leoz para que acudiera a la casa y examinara si era lícito o no lo que estaba ocurriendo. Ayerbe, siguiendo su práctica habitual, sacó «*un librilla y del una cadenilla y que con ella le azia bisar a la enferma*» y el presbítero al verlo «*le quito el Santo Cristo de las manos, y el manual y la stola,³⁴⁸ y le dijo fuese en hora mala de allí que no le tocaua a el el conjurar*»,³⁴⁹ a lo que Lucas le respondió que era su oficio. Esa misma noche, María de Orrio murió y Lucas se mantenía en sus trece sobre que pretendía salvar y librar el alma de la enferma. La comunidad estaba aterrorizada, probablemente condicionada por la mala fama y opinión pública que tenía Ayerbe, y por no ser nadie para llevar a cabo ese tipo de prácticas que tanto se habían esforzado en demonizar e institucionalizar.

No sólo conjuraba enfermedades como la de María, la cojera que le atormentaba a Juan de Isturiz, menor desde hacía veinte años, también consideraba que estaba causada por espíritus malignos. Era hijo de la casa de Isturizena de Burlada y sin razón aparente, cuando tenía diez años empezó a cojear de la pierna izquierda. Una noche llegó Lucas a la casa diciéndole que podía mirar la causa que había provocado aquella discapacidad y, efectivamente, al mirarlo le dijo que estaba espiritado y que quien le había dado esos espíritus ya había muerto. Le hizo arrodillarse y pronunciar unas

348 Una estola es elemento litúrgico de origen católico, en forma de banda de tela que se coloca sobre los hombros, de diferentes colores según el tiempo marcado por el calendario litúrgico.

349 AGN, TTRR, proceso n° 124323, fol. 5r.

oraciones. Le estuvo preguntando en qué aposento había sentido ese dolor por primera vez, respondiéndole que había ocurrido en la habitación de arriba; le hizo ponerse su sombrero y subir. En esa habitación, Lucas decía que debía sentir los espíritus, así se lo corroboró Juan y, acto seguido, se cayó redondo al suelo y empezó «a sacar la lengua, a bramar, a bocear y revolcarse en el suelo y hacer muchos visajes». ³⁵⁰

Consideraron que el episodio era una manifestación activa de los espíritus. Las noches siguientes Ayerbe le estuvo conjurando con un librito, una cruz, agua bendita y la hierba ruda, mientras se encomendaba a Dios y pronunciaba cosas que los demás no lograban comprender. No obstante, al tiempo que lo conjuraba, y como en el caso de María de Orrio, le pegaba muchos golpes y se dirigía a los espíritus diciéndoles «puercos liñosos salid». Terminó de conjurarlo y Juan aún tuvo un par de caídas más, diciendo que tenían que desenladrillar la habitación porque ahí es donde estaban esos espíritus; lo mismo dijeron dos franciscanos descalzos que acudieron a conjurarlo. Así lo hicieron, asegurando haberlos encontrado y quemado. Aún y todo, Isturiz decía que los espíritus seguían atormentándole y su pierna estuvo muy lejos de mejorar.

La acusación contra Ayerbe era haber persuadido a los burladeses diciéndoles que sabía encontrar tesoros, «uno esta en la huerta de la cassa de Petri Sanz y otro junto a la casa de Lerdenarena», y de conjurar sin tener licencia ni experiencia, actos por los que alteró considerablemente el orden público de ambas localidades. No era el primer ni último conjurador que había tenido Villava: el llamado Juan Pérez de Igúzquiza, alias El Indiano, fue denunciado en 1557 por «ejercer el oficio

350 AGN, TTRR, proceso nº 124323, fol. 35r.

de cirujano sin ser examinado, ordenando bebidas y curando llagas viejas haciendo ensalmos y conjuros». ³⁵¹ A la pamplonesa María de Orbara le aconsejaron «que fuese al lugar de Villava, donde estaba uno llamado El Indiano, a que le conjurase y le pusiese remedio en el curar, y que se fue este testigo a donde el dicho Indiano estaba y le mostro las dichas inchazones», ³⁵² y una vez le vio el dedo derecho que se le había hinchado, «le hizo ciertos conjurios por tres veces y no le puso emplastos ni otra cosa con que le curase, excepto que le hacia e hizo ciertos conjurios». Sin embargo, María veía que el dedo seguía igual, o incluso peor, pues le «*abia doblado la pasión, aunque aquel se le revento*» y decidió acudir a un cirujano llamado maese Domingo que residía frente a la iglesia de Santa Cecilia de Pamplona.

¿Cuál es la diferencia entre la burladesa María de Sarasa, Lucas de Ayerbe y El Indiano? En principio las acusaciones son diferentes: los dos primeros los podríamos clasificar como pleitos de brujería, pero el último es un caso de intrusismo laboral. Asimismo, hay que tener en cuenta que el caso de El Indiano se desarrolla en plena caza de brujas y en el contexto de institucionalización y masculinización de la medicina, mientras los otros dos se corresponden con los últimos casos de brujería documentados en Navarra. Podría pasar perfectamente por un caso de brujería, especialmente si el acusado hubiera sido una mujer, pero en ese momento el foco de persecución se extendía por el Pirineo y la función de la capital era otra. El Indiano testificaba que «no tiene noticia de prematicas y leyes que

351 AGN, TTRR, proceso nº 198015, en Navarra Archivos. Archivo Abierto, Esteban de Zalba, promotor fiscal, contra Juan Pérez de Igúzquiza, en línea: https://www.navarra.es/home_es/Temas/Turismo+ocio+y+cultura/Archivos/Programas/Archivo+Abierto/Documents/ESTEBAN-DE-ZALBA-contra-JUAN-PEREZ-DE-IGUZQUIZA_Ckew9-SXStiui6-UjCQSw

352 Idoate, Florencio, *La brujería en Navarra y sus documentos*, op. cit., p. 297.

ay en este Reyno, tocantes a los barberos y cirujanos, ni si la dicha prematica esta pregonada en el dicho Reyno o no»; su caso no escaló mucho más allá y nunca llegaron a dictarle sentencia.

¿Y qué pasa con los casos coetáneos de Burlada y Villava de 1672? La diferencia entre Lucas y María de Sarasa, en cuanto a los males que azotaban Burlada en forma de enfermedad y muerte de bebés, es que recaían directamente sobre ella, «con poco temor de Dios hechizó a algunas personas, causando daños y escándalos». ³⁵³ Vivía con su marido en una situación de desamparo económico y fueron condenados al pago de costas del proceso, confiscación de bienes y a cuatro años de destierro, quedando desahuciados de por vida. Las consecuencias de las persecuciones quedaron grabadas en el inconsciente colectivo, aunque los juicios no tuvieran la misma dureza que en el siglo anterior. El caso de Lucas de Ayerbe, sin embargo, quedó pendiente porque no llegaron a dictarle sentencia. Desde el año 1988 es ahorcado y quemado cada año en el carnaval de Burlada.

Desde ese año, el carnaval burladés se le conoce como «La Martingala de Burlada». En la tarde del lunes de carnaval, unos personajes llamados «joasikeroak», enmascarados, vestidos de túnicas de colores, con pandereta y escoba inundan las calles de la localidad haciendo sonar unas pequeñas campanas que anuncian el inicio de la persecución de Lucas. Este último, además, se representa siguiendo el estereotipo de la bruja diabólica: una persona anciana llena de arrugas en el rostro, melena blanca y la característica nariz aguileña. El objetivo de todo el despliegue es detenerlo

353 Gurbindo Gil, Ricardo, «Últimos procesos por brujería en Navarra (Burlada, 1672)», *op. cit.*

y una vez logrado, lo muestran ante el resto del pueblo y lo celebran bailando «la Martingala».

Al día siguiente es cuando celebran el juicio contra Ayerbe, presidido por los «zorrotzak» como jueces que se encargan de llevarlo preso y juzgarlo. En el devenir del juicio varios personajes aportan su testimonio presentando escenas frustradas de curanderismo por medio de «pociones mágicas» o predicciones fallidas que lo tildan de mentiroso, ladrón y estafador, haciéndolo merecedor de la pena de muerte según el veredicto del martillo de los jueces. Además de esto, desde su captura hasta la sentencia, el personaje de Lucas es duramente vejado, avergonzado e insultado con mantras como «*Lukas de Aierbe! Akerburu, txakurburu!*», «*Lukas de Aierbe, sorgiña!*», «*Akerburu, txakurburu! Zuregan dugu grina! Sutara, sutara!*».³⁵⁴ Y así procede a cumplir su condena a pena de muerte, primero ahorcado y después quemado en la hoguera, con los llantos desconsolados de los personajes «*Muxikariak*» (plañideras) y la alegre música y danza de los *Joasikeroak* de fondo.

Quienes crearon este carnaval conocían la existencia de este caso y lo usaron para darle fuerza y veracidad a través de ser un «personaje documentado». Guiados por el morbo y la atracción que genera la figura de la bruja, se creó un evento cultural en el que se le devolvía la vida a Lucas, para hacerle pagar el escarnio que no llegó a sufrir cuando fue perseguido. Además de juzgar el carnaval por incorrección histórica, conviene tirar del hilo de la historia que legitima el ejercicio de la

354 «¡Lucas de Ayerbe! ¡Cabeza cabrón, cabeza perro!», «¡Lucas de Ayerbe, bruja!», «¡Cabeza cabrón, cabeza perro! ¡Te tenemos ganas! ¡A la hoguera, a la hoguera!». Burlatako Udala/Ayuntamiento de Burlada. *Carnaval o Martingala*, en línea: <https://www.burlada.es/carnaval-omartingala/> (rev. 13/11/2025)

violencia para el ajusticiamiento de personas acusadas de brujería.

En los actos carnavalescos, que tratan de celebrar el fin del invierno y el inicio de la primavera, es muy común encontrarse con la presencia de quemas de muñecos alegóricos a modo de chivo expiatorio con la finalidad de expurgar el mal de la comunidad en ese periodo transicional en el calendario. Muchas hogueras eran incluso encendidas para ahuyentar esas entidades de talante maligno que interferían en el despertar de la tierra y echaban a perder las cosechas. Las «brujas» eran antiguas y comunes a todo el Pirineo, pero no eran males de carne y hueso sino representaciones del mal.

Lucas fue una persona que vivió en el siglo XVI, y el carnaval burladés lo que hace es recrear el juicio con una adaptación de su contenido que tiende a infantilizar y banalizar profundamente un fenómeno que terminó siendo el mayor feminicidio de la historia.

Tratando esta cuestión aquí, pretendemos promover la toma de conciencia y la reflexión alrededor de la figura de la bruja y la interpretación que de esa figura se hace en la actualidad, para evitar que siga imperando el discurso capitalista del perseguidor. Esto lo podemos observar en la propia imagen que le dieron a Lucas, que, aunque el hombre tuviera unos 38 años en el momento de la denuncia, su representación mama directamente de la que está arraigada dentro del imaginario colectivo, o incluso en la propia persecución, donde el pueblo participa activamente en el escarnio público vejándolo con esos insultos «documentados», con la misma normalidad que en los siglos XVI y XVII. Ahora bien, si Lucas fuera republicano o judío, ¿haríamos lo mismo?, ¿se crearía una tradición sesgada en

torno a su persona? Cuál sería la diferencia entre ambos sujetos, ¿el pensamiento mágico?

El carnaval burladés junto con otros eventos como la Semana de la Brujería de Bargota o la Bajada de la Bruja de Vidángoz, seguido del Museo de las Brujas de Zugarramurdi con sus cuevas, son un claro ejemplo de la pervivencia de ese discurso inquisitorial capitalizado y convertido en un parque de atracciones. Las brujas dejaron de ser mujeres y se transformaron en muñecas que recogían los elementos del constructo acumulativo que fue la *bruxa*. En nuestra mano está modificar los discursos para crear una memoria real y respetuosa respecto a las víctimas y al propio fenómeno, porque esas personas no devoraban bebés como Saturno a sus hijos, ni echaban a perder las cosechas, ni volaban montadas en escobas, ni se transformaban en gatos o perros... y aunque todos estos elementos no sean casuales y formen parte de algo mucho más profundo, las víctimas eran, en su mayoría, sencillamente mujeres.

14

LA VERGÜENZA PÚBLICA Y LA PROCESIÓN INFAMANTE «POR LAS CALLES ACOSTUMBRADAS DE ESTA CIUDAD»

Tal y como se ha señalado, durante los siglos XVI y XVII el Estado apostaba por la instauración de una sociedad confesional, al tiempo que clasificaba y definía los delitos como pecados o agresiones que se interponían al orden social. En este sentido, las leyes fueron una herramienta indispensable para ejercer la imposición de la autoridad, con el objetivo de evitar nuevos delitos o actos de violencia y castigar a quienes hubieran quebrantado las normas. Los Tribunales Reales no tenían clemencia en cuanto a la imposición de las penas aplicadas en aquellos crímenes considerados como «atroces», que abarcaban casos de homicidios, parricidios, infanticidios, brujería, herejía, incesto, sodomía o incendios. El castigo debía ser algo ejemplarizante, especialmente duro para quien hubiera cometido el delito, a la vez que no dejara indiferente a la ciudadanía,³⁵⁵ y las calles *acostumbradas* de aquella Iruña fueron

355 Berraondo Piudo, Mikel, «Muerte, galera y destierro: las penas relativas a las muertes violentas en la Navarra Moderna», Pamplona, *Memoria y Civilización*, 27(1), 2024, p. 209-241.



Una mujer siendo azotada en Estella en el siglo XVI, dibujo realizado durante el acto por Christoph Weiditz a su paso por Navarra en 1529. Forma parte de su «Trachtenbuch», conservado en el Museo Nacional Germano.

el escenario principal del escarnio público. María Johan de Anocibar, Graciana Belza, Catalina Torrano, Miguel de Zubiri, María de Ollo, María de Irisarri y tantas otras fueron condenadas a vergüenza pública, «a ser sacadas

de las cárceles reales, a caballo en una bestia de basto, a son de trompeta y voz de pregonero que publique su delito, por las calles acostumbradas de esta ciudad». En estos casos, era común acompañar la vergüenza pública con azotes (100 para mujeres y 200 para hombres), reforzando la exposición humillante ante la comunidad y convirtiéndola en un tipo de castigo duradero en el tiempo por las marcas que dejaban: «an condenado a la dcha Cathalina de Torrano a que públicamente le sean dados çient açotes por las calles de esta ciudad».³⁵⁶

La pena de muerte se aplicaba para los casos que se consideraban muy graves y que habían alterado el orden social. Se llevó a cabo en pocas ocasiones, pero cuando se aplicaba se organizaba un gran complejo ceremonial: la procesión infamante, destinada a castigar a las personas más infames de la sociedad. Se trataba de un acto público, un ritual manejado por las autoridades y diseñado en la Baja Edad Media, que pretendía reintegrar forzosamente a la acusada a la comunidad ante la atenta mirada de la población (y su intensa implicación en el acto).

Cuando una persona era ajusticiada en Pamplona, los encargados de acompañarla durante todo el proceso, hasta llegar al patíbulo, eran los Cofrades de la Vera Cruz. Si eran condenadas a muerte, debían pasar por un periodo de espera hasta la ejecución denominado «suplicio», acompañadas por dos miembros de la Cofradía en la capilla que se encontraba en el interior de las cárceles reales, donde se les daban dulces para comer, se les guiaba en el rezo y la limpieza de conciencia para exhortarlas a «bien morir». Al llegar el día señalado, por la mañana temprano vestían a la acusada con un ropaje acorde al crimen cometido: en los

356 AGN, TTRR, proceso nº 064645, fol. 126r.

casos de homicidio se les ponía una túnica negra, pero en los de brujería lo más habitual eran un sambenito y una corozca. Los religiosos completaban el atuendo colocándoles un escapulario y un crucifijo en las manos, y antes de dar las ocho de la mañana salían a la puerta de la cárcel, la actual plaza del Consejo Real, donde se empezaba a formar el cortejo suplicial.

Antes de iniciar la procesión, rezaban una salve a la Virgen de las Dolores, custodiada en una hornacina, que había en el zaguán de la cárcel. El recorrido transcurría por «las principales calles de la ciudad»: de la antigua cárcel desde la hoy conocida Plaza del Consejo, Zapatería (antigua rúa de Las Tiendas), Pozo Blanco (antigua rúa de las Carnicerías de la Población), subían por las escalerillas a la Plaza del Castillo y la atravesaban de lado a lado, y por las escalerillas de San Agustín bajaban a la Estafeta, recorriendo la mitad de su longitud. De ahí llegaban a la Cruz del Mentidero, seguían por la calle Mercaderes, Plaza de la Fruta (hoy plaza del Ayuntamiento), Zapatería (antigua rúa de las Salinerías), San Antón (antigua rúa de las Salinerías) y Taconera.

Los miembros de la Cofradía, vestidos con túnicas, abrían el paso con un Cristo levantado y cubierto con velo morado, junto con dos hachas de cera amarilla ardiendo.³⁵⁷ Era una procesión tremendamente multitudinaria, no sólo por la expectación, sino por la cantidad de personas que la conformaban. Aludiendo a la iconografía del Juicio Final de los pecadores, la procesión partía al son de trompeta, con un pregoneiro que voceaba los crímenes de la ajusticiada durante

357 Sánchez Aguirreolea, Daniel, *Salteadores y picotas. Aproximación histórica al estudio de la justicia penal en la Navarra de la Edad Moderna. El caso del bandolerismo*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, pp. 210-212.



Trazado de las calles que recorrían en la Procesión Infamante, dentro del mapa que ilustra la Pamplona de 1560 según J. J. Arazuri.

todo el recorrido, un coro de niños cantores, miembros de la Cofradía de la Vera Cruz, algunos de los cuales se dedicaban a recoger limosna durante el recorrido, un predicador y una escolta de soldados. En los casos de ahorcamientos solían acudir también el cabildo de San Lorenzo, y en el caso de los agarrados, el de San Cernin.

No obstante, en el recorrido se encontraban varios elementos de suma importancia para comprender el funcionamiento de la justicia en la vieja Iruña. El primero de ellos es una picota, más conocida como la Cruz

del Mentidero por el enclave en el que se encontraba, un espacio en el que confluían varias de las calles principales de la ciudad, un lugar donde los pamploneses y las pamplonesas se paraban a conversar, divulgar rumores o noticias: un «mentidero». No es para nada casualidad que situaran ahí un elemento de castigo mediante la exposición pública, vergüenza o azotes como lo fue la picota. Existen indicios documentales que hablan de la existencia de una cruz desde 1390, que sería sustituida en 1500 por una labrada en piedra, conservando la siguiente inscripción:

A HONOR Y REVERENCIA DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO
Y DE LA VIRGEN MARÍA FICIERON FACER ESTA CRUZ GARCIA
DE LANZAROT, MERCADER VECINO DE PAMPLONA, Y JOAQUINA
MARTIN DAOIZ, SU MUJER, LO QUOAL FUE PUESTA A CINCO DE
NOVIEMBRE DE MIL QUINIENTOS.

La cruz siguió en el Mentidero hasta el 25 de abril de 1892, cuando la trasladaron al cementerio de Berichitos, donde un vendaval derribó un árbol que le cayó encima y se perdieron varios fragmentos.³⁵⁸ En 1961 pasó a formar parte del Caballo Blanco, aunque sin la cruz del remate, y se le añadieron unas viejas cadenas a la antigua abrazadera de hierro con argollas.

Así como en el Mentidero se encontraba aquella picota pétrea de forma permanente, en la Plaza de la Fruta, actual Plaza del Ayuntamiento, había un garrote vil, un collar de hierro que mediante un tornillo con una bola al final, retrocedía produciendo muerte instantánea por rotura de cuello o estrangulamiento. Ubicado en las zonas más concurridas y simbólicas de la ciudad, los rollos, picotas, horcas y garrotes se convirtieron en monumentos penales y símbolos de

358 Arazuri, José Joaquín, *Pamplona, calles y barrios. Tomo II: E-P*. Pamplona, 1979, pp. 231-232.

autoridad, apoderándose del espacio físico y simbólico de la ciudad. Esta especie de «*publicidad subliminal*» nos muestra claramente como era el modo de gobierno durante la Edad Media y Moderna, entendiendo que gobernar consistía en castigar sistemáticamente.³⁵⁹

Cuando ajusticiaban a una persona dándole muerte en la horca o en el garrote, dejaban su cadáver expuesto hasta las cinco de la tarde del mismo día, momento en el que con licencia de los jueces del Consejo era retirado por los cofrades de la Vera Cruz ante la atenta mirada de la población. Para la ocasión, se abría otra procesión de gran solemnidad, yendo en primer lugar los mayordomos vestidos con túnicas negras, pidiendo limosna, levantando el Cristo con dos hachas de cera amarillas; tenía el mismo formato que la procesión de la mañana, con la diferencia de que este iba cubierto con un velo negro. A estos les seguían otros veinte mayordomos con túnicas y alineados en dos hileras con velas blancas de la cofradía, exceptuando los cuatro últimos que llevaban hachas amarillas ardiendo; detrás de ellos se encontraban doce religiosos del convento de San Francisco con velas de la cofradía. Al llegar al cadalso, el verdugo desataba al cadáver y, si estaba indicado, se procedía a mutilar o descuartizar el cuerpo, llegando a dejar extremidades expuestas en la Cruz del Mentidero para seguir perpetuando su vergüenza hasta más allá de la muerte. Los cofrades solicitaban conservar por lo menos las entrañas para poder enterrarlo, pues eran los encargados de cerrar la vida de los ajusticiados a través de la dignidad de su memoria.³⁶⁰

359 Sánchez Aguirreolea, Daniel, *Salteadores y picotas. Aproximación histórica al estudio de la justicia penal en la Navarra de la Edad Moderna. El caso del bandolerismo, op. cit.*, pp. 214-216.

360 *Ibidem*, pp. 210-212.

Toda esta sangría formaba parte de la normalidad de la época. Era la forma en la que la justicia alzaba y mantenía su autoridad entre la ciudadanía pamplonesa. En los casos de brujas, no se llegaba a descuartizar sus cuerpos. Al menos dos personas a las que se les arrebo la vida en el campo de la Taconera no fueron merecedoras de que se les recordara o de que se conservara algùn rastro de su cuerpo físico: fueron reducidas a cenizas. La mayoría de casos de brujería recorrió las calles mencionadas abriéndose paso entre un público entregado que las contemplaba y que respondía emocionado a las peticiones de perdón y a las muestras de arrepentimiento que la presa estaba obligada a dedicarles.³⁶¹

El paseo y la humillación pública también se reproducían cuando los poderes locales se tomaban la justicia por su mano. Tras instalarse la histeria total con el Auto de Fe de Logroño de 1610, en 1611 se denunció a dos jurados en Elgorriaga por haber detenido a varias mujeres bajo la acusación de ser brujas y por haberlas sometido a duros paseos nocturnos por las calles de Santesteban atadas a una escalera, mientras los vecinos les gritaban «putas», «puercas», «malas mujeres» y «bellacas». Hubo muchas historias en las que se sometió a las vecinas a diferentes torturas, llegando incluso a morir varias de ellas. La violencia se justificaba con el miedo y los rumores, en medio de un ambiente que abría las puertas de par en par a la venganza.³⁶²

Idénticos procedimientos se aplicaron a las «rojas» en la Guerra Civil. El régimen las consideraba

361 *Ibidem*.

362 Usunáriz Garayoa, Jesús María, «La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)», Donostia-San Sebastián, *Revista Internacional de Estudios Vascos (RIEV)*, Cuaderno 9, 2012, pp. 306-350; concretamente, p. 339.

peligrosas e inmorales por haber desafiado los roles de género tradicionales o por una supuesta colaboración con el bando enemigo. Se les acusaba de incitar a los hombres a cometer crímenes, de instigar al desorden público, de compartir públicamente sus ideas... Trataron de excluirlas del grupo femenino, basando la represión en elementos simbólicos propios de la identidad femenina. Era una especie de castigo ritual que comenzaba desde que las recogían de sus casas y las llevaban a la plaza mayor de la localidad, donde las rapaban públicamente mientras las golpeaban e insultaban y en ocasiones incluso les colgaban un cartel con inscripciones como «roja» antes de obligarlas a desfilas por las calles.

Las llamaban «las pelonas» y, despojándolas de su feminidad, pretendían humillarlas y marcarlas para diferenciarlas del resto de la población. Colgaban sus cabelleras en los lugares más frecuentados para extender el acto vejatorio, las vestían con atuendos que agudizaban la pérdida de dignidad y después las violaban o abusaban sexualmente de ellas. Seguidamente solía ir la ingesta forzada de aceite de ricino que podía estar mezclado con gasolina, provocando fuertes descomposiciones. Después las paseaban por las calles ante los vecinos, obligándolas además a fregar iglesias y cuarteles en esas condiciones. La población no podía oponerse a presenciar ese escarnio público que se presentaba como un espectáculo, porque corría el riesgo de ser castigada.³⁶³

Esta tortura psicológica y moral, a la que a veces precedía la tortura física, también la encontramos

363 El Público, «Las rapadas de Lekeitio: víctimas de la represión franquista», en línea: <https://www.publico.es/politica/rapadas-lekeitio-victimas-represion-franquista.html> (rev. 8/11/2025)

una vez finalizada la II Guerra Mundial, como castigo a las mujeres colaboracionistas con la Alemania nazi y, verdaderamente, cuenta con una extensa trayectoria histórica. El escarnio público y el señalamiento han tenido y tienen diferentes formatos y maneras de manifestarse dependiendo del contexto pero el objetivo es el mismo: marcar de por vida, perder la dignidad y condicionar el futuro.

15

LA TACONERA COMO ESPACIO PARA LA PENA DE MUERTE

Actualmente, la Taconera es uno de los parques más emblemáticos de la ciudad, así como uno de sus principales atractivos turísticos; se trata de un parque romántico de inspiración francesa del siglo XIX. Sin embargo, tiene una larga historia, ya que en el siglo XII se le conocía como «el llano de hacia Barañáin» y ya a partir del siglo XIII se le empieza a llamar «El Arenal», «Campo del Arenal» o «campo de la Taconera».³⁶⁴ Ha sido un topónimo que en más de una ocasión ha sido motivo de polémicas, aunque todo apunte a que se trate de una palabra romance que hiciera referencia a un lugar donde abundaban los tocones. Era un espacio extramuros de la ciudad, separado por las murallas, un campo cubierto de matas y hierbas que cada cierto tiempo se trataba de limpiar y mantener. Los últimos años del siglo XVI se dedicaron a derribar las viejas murallas y a rellenar los fosos que separaban la Taconera de la civilización, para así a lo largo del siglo

364 Arazuri, José Joaquín, *Pamplona, calles y barrios, Tomo III: R-Z*, Pamplona, 1980, p. 232-233.

siguiente ir dando forma a un parque donde reinarían los álamos.³⁶⁵

Sin embargo, más allá de su condición de lugar pintoresco tuvo otras funciones que han sido silenciadas o desconocidas. Este paraje era la última parada de aquellas personas que, habiendo recibido la pena de muerte, recorrían las calles de la ciudad cargando el peso de ser el centro de la procesión infamante y se abrían paso entre la muchedumbre, hasta llegar a ese último lugar de castigo y destrucción del pecado que era la Taconera. No se concreta exactamente la ubicación del lugar de ajusticiamiento en medio de todo ese zarzal, pero el propio transcurrir de la procesión nos lleva a la zona donde hoy se sitúa el Hotel Tres Reyes, tras cruzar el Portal de las Zapaterías o por aquel entonces más conocido como Portal de la Traición. Cabe mencionar que este cambio de nomenclatura se dio en 1471, en medio del conflicto entre agramonteses y beaumonteses: estando Pamplona al mando de estos últimos, los agramonteses hicieron una incursión nocturna para tomar la ciudad y cayeron en una emboscada.³⁶⁶

La pena capital (o de muerte) en Navarra afectó a un 15% de las personas que habían sido encausadas, mostrándose una clara diferencia entre las penas por hechicería, que eran resueltas con multas, y las de brujería, que supusieron condenas mucho más duras. En los siglos XIV y XV se calcula que al menos 15 personas, en su gran mayoría mujeres, fueron quemadas por estas causas, y en las persecuciones de 1525, aunque las cifras no estén del todo claras, se estiman al menos entre 40 y 50 ejecuciones.³⁶⁷ Es probable que algunas

365 *Ibidem*, p. 234.

366 VV. AA., *Historia de Pamplona. Recorrido histórico por el pasado de la ciudad*, Arre, Pamplona, 2018, pp. 163-173.

367 Usunáriz Garayoa, Jesús María, «La caza de brujas en la Navarra

de ellas fueran quemadas en este espacio de la Taconera, a las que hay que sumar los casos de Anocibar de 1575. En aquel proceso, de las cuatro condenas de muerte sentenciadas, dos murieron en las cárceles reales pamplonesas y las otras dos abandonaron este mundo en el mencionado lugar: María Johan de Anocibar (25/10/1575) y Miguel de Zubiri (03/12/1575).

Esto en lo que respecta a los sanguinarios tribunales civiles, pero, ¿y la Inquisición? Cuando intervenía el tribunal del Santo Oficio, las sentencias se hacían públicas mediante un Auto de Fe. Estos eran actos que consistían en una total exaltación de la Fe y la religión triunfante a través de un espectáculo dramático, al tiempo que constituía un evento social, religioso, judicial e incluso político³⁶⁸ que pretendía reparar la majestad ofendida. Al igual que ocurría con la Procesión Infamante, el Auto de Fe estaba cargado de teatralidad, y la combinación de ambos formaba un dramático ritual de ceremonias que pretendía ser ejemplarizante. Se trataba de la penitencia pública por un crimen cometido, al tiempo que incidía psicológicamente en el espectador, propiciando activamente su participación y marcando la obligación de acudir.³⁶⁹ Como decíamos, toda la simbología aludía al Juicio Final de los pecadores y en los autos se entremezclaban los castigos físicos y psíquicos.³⁷⁰ Todo se diseñaba para

moderna (siglos XVI-XVII)», Donostia-San Sebastián, *Revista Internacional de Estudios Vascos (RIEV)*, Cuaderno 9, 2012, pp. 306-350; concretamente, pp. 341-343.

368 Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Maleficio. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, Pamplona, Gobierno de Navarra. Departamento de Cultura y Deporte, 2023, p. 125.

369 Maqueda Abreu, Consuelo, *El Auto de Fe*, Colección Instituciones Españolas, Ismo, 1992.

370 Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Maleficio. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII, op. cit.*, p. 130.



Condenado por la Inquisición, realizado por Eugenio Lucas hacia 1860. Óleo sobre lienzo conservado en el Museo del Prado (Madrid).

comunicar un significado profundo y para convertirse en un acto de talante completamente adoctrinante.

El aviso del evento solía llegar a la ciudadanía de forma ostentosa a través del pregón que anunciaba

el acto solemne en defensa de la Fe y como exaltación de la Santa Iglesia, dejando claro que la Inquisición era un verdadero instrumento ideológico que desplegaba su pedagogía del miedo centrada en el secretismo. El Auto de Fe era utilizado como medio de comunicación y control, atraía a la muchedumbre para impresionarla. El despliegue de medios reflejaba el gran poder y riqueza de las autoridades religiosas y civiles. La gente acudía en masa a contemplar la magnificencia del espectáculo, de la misma manera que acudía a otros acontecimientos que marcaban la vida cotidiana como las corridas de toros o las fiestas del Corpus, propiciando así, un claro marcaje entre el espacio público y el espacio privado.

Tenemos constancia de la celebración de dos Autos de Fe en este espacio: el primero en 1532, del que salieron una treintena de condenadas y estuvo presidido por el vicario general de la diócesis, ya «*que él haya hallado personalmente en la vista de los procesos de brujas*»,³⁷¹ lamentablemente, debido a la escasez de documentación relativa a este acontecimiento no podemos precisar más.

El segundo, especialmente relevante junto con el celebrado en Logroño los días 7 y 8 de noviembre de 1610, fue el 16 de marzo de 1540 como consecuencia de las persecuciones acaecidas entre 1535 y 1540 en los valles pirenaicos. No fue un Auto de Fe general como el de Logroño de 1610, sino que fue particular y varios inquisidores se trasladaron desde Calahorra a Pamplona para juzgar a las acusadas del valle de Salazar.³⁷² Según

371 Usunáriz Garayoa, Jesús María, «La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)», Donostia-San Sebastián, *Revista Internacional de Estudios Vascos (RIEV)*, Cuaderno 9, 2012, pp. 306-350; concretamente, p. 119.

372 Idoate, Florencio, *La brujería en Navarra y sus documentos*, Pamplona,

la carta remitida por el inquisidor Oliván a la Suprema, fue un acto que se celebró con gran solemnidad, «con mucha honra y gloria de Dios y edificación de los fieles cristianos», y contó con la presencia de las principales autoridades políticas y eclesiásticas del reino: el virrey, el condestable y el obispo. Salieron 69 personas, de las cuales 49 estaban acusadas de delito de brujería y algunas de ellas «por ser hidalgos y de buena parte, salieron al día siguiente, en la iglesia mayor donde estuvieron en penitencia y se les leyeron sus sentencias».³⁷³ Las fuentes documentales nos dejan la siguiente relación de las personas que caminaron por nuestras calles para dirigirse a la Taconera aquel día:

*Nómina de las personas que salieron en el Auto de Fe de Nuestra Santa Fe Católica que se hizo en la ciudad de Pamplona, día martes que se contaron a XVI de marzo de MDXXX [a 16 de marzo de 1540].*³⁷⁴

Penitenciados

Por proposiciones y blasfemias heréticas, erróneas, temerarias y escandalosas y sospechosas en la Fe.

Bernal de Sant Joan, hijo de Xpianos [Cristianos] nuevos de judíos, vecino de Pamplona.

Joan de Huarte, hijo de Xpianos [Cristianos] nuevos de judíos, vecino de Pamplona.

Martín Pérez, barbero, vecino de Pamplona.

Martín de Hechano, vecino de Pamplona.

Martín de Hechayde, vecino de Pamplona.

Diego de Costa, Xpiano [Cristiano] de judío, vecino de Pamplona.

Joan López de Baquedano, vecino de Abárzuza.

El bachiller de Cayayn, vecino de Tolosa.

Diputación Foral de Navarra. Institución Príncipe de Viana, 1978, p. 68.

373 Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Maleficio. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, op. cit., p. 157.

374 AHN, Inquisición, lib. 833, fol. 13r-13v. en Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Ibidem*, p. 128. [La información entre corchetes es aclaratoria o añadida a partir de la información de los procesos].

Por testigos falsos e juduzidor de otros testigos falsos, el dicho médico frances e perjuros en la Inquisicion.

Maestre Joan Flor, médico francés, vecino de Tafalla.

Pedro de Lesaca, vecino de Tafalla.

Porque fueron a hablar y hablaron a un preso que estaba en las cárceles del Sancto Officio, esfojado y por perjuros.

Miguel Bancalero, Xpiano [Cristiano] nuevo de judíos, vecino de Pamplona.

Mari Pérez, Xpiano [Cristiana] nueva de judíos, vecina de Pamplona.

Porque se perjuro en el Sancto Officio encubriendo la verdad de lo que sabia de otro.

Juan de Haya, vecino de Abárzuza.

Abjurados de levi

Por dos veces casados, binjendo entrabas [entre ambas] mujeres o entrabos [entre ambos] maridos.

Fortuno Baldan, vecino de Ochagavía.

Martín de Belçunça, vecino de Blascoayn [Belascoáin].

Martín de Assura, cantero, vecino de Latassa.

Garna de Subiça, vecino de Aybar.

Catelina de Mayor, vecina de Stella.

Joana de Garralda, vecina de Pamplona.

Abjurados de vehementi

Por proposiciones heréticas luteranas.

Maestre Juan Aleman, cirujano, vecino de Pamplona.

Por bruxos y bruxas, apostatas que renegaron de Dios y de Nuestra Señora y de todos los Santos de día, por induzimiento de otras personas mayores.

Treynta mochachos y mochachas menores de edad de cada quatorze años y mayores de diez del val de [se corta].

Abjurados de levi

Por bruxos y bruxas, apostatas que renegaron en menor edad de quatorze años de día, por inducimiento de otras personas mayores.

Otros ocho mochachos y mochachas mayores de edad de cada quatorze años del val de Salazar.

Abjurados de vehementi

Por bruxas.

Maria Carrica, vecina de Jaurrieta [de 80 años de edad].

María Içalçu, vecina de Ochagavía.

Reconciliadas

Por bruxas, apostatas, maléficas, ydolatras y blasfemas de Nuestra Sagrada Religión.

Mari Lopez de Esparza, del Val de Salazar [de Jaurrieta, de 13-14 años de edad].

Joana Miguel Guinda, del Val de Salazar [de 13-14 años de edad].

Catelina Torrea, del Val de Salazar [de 60 años de edad].

Mariato Marco, del Val de Salazar [de Ochagavía, de 40 años de edad].

Catelina Veguieder, del Val de Salazar [de Ochagavía, de 60 años de edad].

Catelina de Jaurrieta, [alias «la Sorora»], del Val de Salazar [de 35 años de edad].

Maria Çubiat, del Val de Salazar [de Ochagavía, de 75 años de edad].

Joana Quiape, [alias «la vieja de Bildoz»], del Val de Salazar [de Ochagavía, de 60? Años de edad].

Auli Melida, [alias «Ego»], del Val de Salazar.

Relaxado en persona.

Por herético pertinaz.

Gabriel de Monte Mayor, Xpiano [Cristiano] nuevo de judío.

Reconciliado que fue vecino de Pamplona».

Destaca la mezcla de diferentes delitos que atentaban contra la Lesa Majestad divina, entre los que destacan la brujería y las personas judaizantes. El listado está organizado a través de los distintos tipos de sentencias que se dictaba en el caso de ser condenatoria, es decir, en el caso de que los jueces encontraran indicios de herejía o culpabilidad. Al mismo tiempo, las sentencias condenatorias podían ser de abjuración, de reconciliación y de relajación. Las de abjuración se dividían entre las *de levi*, cuando había un reconocimiento de los errores, un arrepentimiento y los jueces encontraban indicios leves de culpabilidad, o bien de *vehementi*, para los casos que no había logrado pruebas del delito, pero contaban con grandes indicios de

culpabilidad. Se llamaba penitenciados a aquellos que habían reconocido sus errores heréticos y se habían arrepentido, por lo que se les castigaba con pena de cárcel, pena pecuniaria, sambenito, destierro y, en ocasiones, azotes. De contar con las pruebas suficientes y la acusada pasara a considerarse como hereje probada se asignaba la pena de reconciliación, lo que significa que debía abjurar de sus errores, llevar sambenito, pena de prisión, confiscación de bienes, destierro y azotes. En estas penas detalladas, el castigo no se llegaba a pagar con la vida, eso correspondía a los delitos calificados como muy graves, donde no había signos de arrepentimiento (denominados como *pertinaces*, *impenitentes* o *negativos*) o eran reincidentes (*relapsos*). En estos casos, se les separaba del seno de la Iglesia y se entregaban o se *relajaban* al brazo secular para ejecutar la sentencia de pena de muerte en hoguera con confiscación de bienes, llegando a afectarles, incluso, a sus descendientes, pues se les imposibilitaba ocupar un oficio público.³⁷⁵

Por lo tanto, y en lo que respecta a las causas de brujería, aquel día de marzo de 1540 fueron penitenciados 30 chicos y chicas de entre 10 y 14 años, 8 adolescentes de 14 años fueron abjurados *de levi*, 2 mujeres abjuradas *de vehementi* y 9 mujeres fueron reconciliadas, todas vecinas del valle de Salazar.³⁷⁶ Al que le arrebataron la vida fue a Gabriel del Monte Mayor, por judaizante.

Siguiendo la nomenclatura oficial, a este lugar de castigo lo podríamos calificar como «quemadero» aunque no siempre se encendieran las llamas. Por lo general, este tipo de espacios eran lugares que habían

375 *Ibidem*, p. 124.

376 *Ibidem*, p. 129.

sido elegidos meticulosamente. Su paradero no era algo aleatorio, al igual que el resto de elementos tratados hasta ahora. Situado extramuros de la ciudad, fuera del recinto amurallado, suponía simbólicamente un marcaje dual entre la comunidad y aquel al que el mal iba a ser premeditadamente expulsado para recuperar el equilibrio que se había visto alterado.

No contamos con indicios documentales que puedan ilustrar cómo era la escenificación de la pena de muerte de las acusadas por brujería, por lo que no podemos saber con certeza el montaje que se encontrarían al llegar a la Taconera. Siguiendo descripciones que aluden al procedimiento habitual, lo más probable es que hubiera un tablado o cadalso y algún altar o púlpito, pero era algo muy variable. Sí podemos afirmar que a María Johan de Anocibar y Miguel de Zubiri, juzgados por los tribunales civiles, en aquellos días de octubre en este espacio les esperaba un pilar empotrado de madera con un garrote vil, junto con montones de leña que, muchas veces, era proporcionada por los mismos habitantes de la comunidad, tal y como constata una carta del Consejo de la Suprema, en 1517, sobre el tribunal de Navarra: *«porque la gente del pueblo suele traer la leña para quemar los relajados»*.

*«Que muera naturalmente y después sea quemado su cuerpo en bibas llamas asta que el dicho cuerpo y huesos se conviertan en ceniza»*³⁷⁷ rezaba la sentencia de María Johan, a la que le siguió la de Miguel de Zubiri. El fuego se asociaba con la purificación y la consiguiente eliminación del mal, y de ahí su uso para castigar determinados delitos, pero la cosa no se quedaba ahí. La finalidad de quemar viva a una persona era reducir su

377 AGN, TTRR, proceso nº 069853, fol. 68r, en Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriararena gurean*, Arre, Pamiela, 2022.

cuerpo a cenizas, despojándolas así de lo último que quedaba de ellas: su identidad. Las cenizas se convertían en algo etéreo que se lleva el viento, arrebatando a sus allegados una referencia tangible a la que acudir en su memoria. Las autoridades consideraban que era una persona tan infame que no sólo no merecía vivir, sino que había que borrar todo rastro físico, paso previo para pasar a negar su existencia: como si esta tierra no la hubiera visto crecer.

Es cierto que no manejamos las mismas cifras que se dieron en ciertos lugares de Europa como Alemania o Francia, pero no por ello debemos restarle importancia a lo que sabemos que sucedió. Tristemente, no es tan raro observar que haya historiadores que, al tratar la historia de nuestra ciudad o la propia caza de brujas en nuestro territorio, hayan tendido a trivializar estos hechos históricos y sus consecuencias ya sea por las cifras o por otra razón, «sugiriendo que fue un fenómeno de significado menor, cuando no una cuestión de folclore».³⁷⁸ Los mismos miembros del Consejo Real despolitizaron y justificaron el asesinato de María Johan de Anocibar por sus alucinaciones. «Son merecedoras de muerte, vistos sus delitos feos» escribían al Licenciado Balanza sus compañeros Redín y Arteaga antes de las quemas del 19 de junio de 1525,³⁷⁹ una frase cuyo eco resonaría hasta la Iruña de unos 400 años más tarde cuando los golpistas fusilaron a unos 300 republicanos en la ciudad y varios miles en todo Navarra, tras el golpe militar de 1936.

378 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2022, p. 224.

379 Idoate, Florencio, *La brujería en Navarra y sus documentos*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra. Institución Príncipe de Viana, 1978, p. 38.
Usunáriz Garayoa, Jesús María, «La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)», *op. cit.*, p. 341.

Los fusilados no contaron con procesiones tan lúgubres como las recién descritas ni pasaron por un «Portal de la Traición», pero en las primeras horas de la mañana, a algunos el tiro les llegó allá donde estuviesen y otros lo recibieron en el paredón de la Vuelta del Castillo, en un espacio apartado del núcleo de la ciudad, detrás de la Ciudadela de Pamplona y cerca de la paradójica Puerta del Socorro o *Porta Auxilii*. Iñaki de Azpiazu escribía que «todos los días, durante más de cuatro meses, los separatistas y los antifranquistas en general, en Pamplona, caían acribillados a balazos. Este espectáculo, capaz de llenar de espanto a los salvajes, era esperado gozosamente por las señoras y señoritas de la aristocracia de Pamplona». ³⁸⁰ Al igual que las ejecuciones de las brujas, los fusilamientos también eran castigos públicos y ejemplarizantes a los que la población acudía emocionada. En verano eran a las 6:00h y en invierno a las 7:45h, en cada ocasión mataban entre veinte y treinta personas, y «como hay gran número de espectadores, nosotros, los soldados, tenemos que ir a imponer orden. Es espantoso. Gritan, insultan a las víctimas, casi nadie llora; cuando la ejecución termina, la gente comenta “Este rubio era valiente... Aquel otro parecía un toro miura...” ¡Con qué furia nos miraban! Asistían a esos fusilamientos como si fueran corridas de toros». ³⁸¹

Para los asistentes era un espectáculo, una fiesta, «hasta el extremo que no faltaban vendedores ambulantes de churros, seguros de sacar unos cuartos más de extra, merced del nefando atractivo de la sangre

380 Azpiazu, Iñaki de, *Siete meses y siete días en la España de Franco*, Editorial Gudari, 1964, p. 49, en Jimeno Jurío, José María, *La Guerra Civil en Navarra (1936-1939)*, Arre, Udalbide Elkarlan Elkarte, Pamiela, Euskara Kultur Elkargoa, 2006, p. 140.

381 *Ibidem*, p. 141.

humana»,³⁸² al mismo nivel que cuando las cofradías recogían limosna en las procesiones infamantes. Incluso las monjas, después de comulgarse por las mañanas, mandaban a sus fábulas a presenciar las ejecuciones de «los malos», y a su vuelta iban comentando lo valiente que había sido uno y lo cobarde que había sido el otro.³⁸³

Ellos, a ojos de los golpistas traicionaron al régimen por pensar diferente, apoyar la II República, «por defender la libertad y la justicia social»;³⁸⁴ ellas, que desafiaban el rol femenino de la doctrina franquista, eran tan infames y deplorables que ni siquiera merecían el título de mujer. Una vez muertos llenaban las fosas y cunetas con sus cuerpos, arrojados al vacío como si no fueran nada. Ocultaron su paradero para así borrarlos de la historia; muchos familiares aún buscan los cuerpos para poder darles una sepultura digna. En este sentido, las fosas y las cunetas comparten un mismo deseo del poder con las llamas de las hogueras del siglo XVI: limpiar la sociedad de aquello que ose desafiar el orden establecido.

382 Fragmento de «El catolicismo y la cruzada de Franco» de Juan de Iturralde, citado por José María Jimeno Jurio en Jimeno Jurio, José María (2006), *op. cit.*

383 Mariano Ayerra en «No me avergoncé del Evangelio», citado por José María Jimeno Jurio en Jimeno Jurio, José María, *La Guerra Civil en Navarra (1936-1939)*, *op. cit.*

384 Fragmento del texto legible en el monolito en homenaje a los fusilados en Pamplona en el año 1936, situado cerca de la Puerta del Socorro de la Ciudadela; ficha completa en: Espacios de Memoria Guneak, *Monolito Vuelta del Castillo*, en línea: <https://www.espaciosdememoria.com/es/lugar-de-memoria/monolito-vuelta-del-castillo> (rev. 8/11/2025)



Enterrar y callar, grabado realizado por Francisco de Goya y Lucientes hacia 1810-1812. Pertenece a la serie Desastres de la guerra, nº 18/82.

LA CAZA DE BRUJAS HOY

Aunque en Navarra la caza de brujas se diera por finalizada con un pleito de 1675, continuó desarrollándose en Europa y se fue extendiendo a través del proceso de colonización y cristianización. Así ocurrió en el oeste de la India durante la primera mitad del siglo XIX, donde tuvo lugar la quema de mujeres consideradas brujas. Incluso en África, donde en la actualidad la caza de brujas es un grave problema:³⁸⁵ «Sólo en Tanzania se calcula que cada año se asesina a más de cinco mil mujeres por brujas; a algunas se las acuchilla hasta la muerte, a las otras las entierran o las queman vivas»;³⁸⁶ y en Ghana existen «campamentos de brujas» donde en torno a tres mil mujeres han tenido que huir de sus comunidades debido a las constantes amenazas de muerte.³⁸⁷ A día de hoy, sabemos que se asesinan brujas en Nepal, Papúa Nueva Guinea y Arabia Saudí. Las expediciones punitivas reaparecen,

385 Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2022, pp. 318-319.

386 Federici, Silvia, *Brujas, caza de brujas y mujeres*, Traficantes de Sueños, p. 6.

387 *Ibidem*, p. 96.

terminando en el asesinato de las personas acusadas y en la confiscación de sus bienes, continuando la persecución en internet, donde es posible descargarse y visualizar grabaciones de los asesinatos.

La reaparición de las cazas de brujas va unida a un contexto de profunda crisis social, donde la solidaridad comunal ha ido desapareciendo y los males que sufren han sido vinculados a la acción maligna de las brujas.³⁸⁸ No obstante, aunque en esas comunidades la creencia en lo sobrenatural ocupe un lugar dentro del imaginario popular, el término brujería se empezó a utilizar con la llegada de los europeos.³⁸⁹ En el caso de las brujas africanas, se escuchan los ecos de la caza de brujas europea acaecida entre los siglos XV y XVII, especialmente en los crímenes de los que se las acusa: rumores relacionados con muertes misteriosas de niños, escándalo frente al comportamiento adúltero, discusiones relacionadas con la tierra o el deseo de apropiarse de posesiones valiosas.

Estos casos actuales evidencian que las cazas de brujas constituyen un fenómeno global, dejando de estar vinculadas a una etapa concreta de la historia. Los mecanismos que traen consigo se aplican en distintas sociedades, «siempre que en ellas haya personas a las que excluir y deshumanizar».³⁹⁰ La acusación de brujería convierte a las personas acusadas, mayoritariamente mujeres, en figuras destructivas que no merecen compasión.

Los gobiernos de aquellos territorios en los que ha sido derramada sangre por causas de brujería no reconocen lo sucedido como crímenes, ni contem-

388 *Ibidem*, p. 82.

389 *Ibidem*, p. 98.

390 *Ibidem*, p. 122.

plan la gravedad de los hechos. Las quemas de brujas se fueron incorporando a la cultura popular, como en los carnavales o en las hogueras de San Juan, tal y como hemos podido corroborar con el caso de Lucas de Ayerbe y el carnaval burladés. Más aún, es muy común encontrarse con tiendas repletas de muñecas y otros objetos que recogen el estereotipo labrado por los perseguidores, banalizando el dolor y obteniendo beneficio económico.

Analizar con vigor la lógica de la caza de brujas es fundamental para entender las diversas formas en que se ha perpetuado a lo largo de la historia, ya sea en el siglo XVI, con la Guerra Civil española, o en la África actual. En palabras de Federici, «mantener viva su memoria es la única forma de evitar que se emplee en nuestra contra».³⁹¹

391 *Ibidem*, p. 125.

EPÍLOGO

SUTARA! ¡A LA HOGUERA!

Sutara!, como grupo de trabajo en torno a la memoria de las mujeres acusadas de brujería, se constituyó tras la celebración del I Encuentro feminista sobre la historia de la caza de brujas celebrado en Pamplona-Iruña en 2019. Esa cita contó con la participación de Silvia Federici y de más de 100 mujeres que tenían el deseo de conocer, analizar y discutir el alcance de este hecho histórico en distintos puntos de la península ibérica y del mundo.

Ese primer e importante encuentro se produjo en un momento clave de la historia reciente. Era marzo de 2019 y la emergencia de la ola feminista lo impregnaba todo, tras el empuje y euforia de las huelgas del 8M de ese mismo año y del anterior. Y en esa eclosión y euforia, las brujas habían aparecido; se aludía a las mujeres acusadas de brujería como sujetos a los que el hilo de la Historia unía con las mujeres que acudían a esas manifestaciones. Las mujeres llamadas «brujas» se materializaban en algunos de los lemas utilizados en ese momento: «Somos las nietas de las brujas que

no pudisteis quemar». Se estaban reconstruyendo las genealogías feministas. A partir de ese año, se han organizado actos más pequeños que han servido para mantener el debate acerca de la caza de brujas y su memoria en Pamplona-Iruña.

Hasta llegar a 2024 cuando se presentó un paseo de la memoria de la caza de brujas en Navarra elaborado y dinamizado por Leire San Martín Marcos, en el marco de unos pequeños encuentros que volvieron a contar con la presencia de Silvia Federici, Raquel Gutiérrez y de compañeras de otros grupos de trabajo de Madrid y Catalunya. En el paseo a través del recorrido por los principales lugares de represión y tormento de las acusadas, Leire San Martín contó los pormenores de la caza de brujas de Navarra desde el siglo XIV hasta el Auto de Fe de Logroño de 1610 y el Edicto de Silencio. Este paseo, fruto de un trabajo de investigación ingente y extraordinario, ayudó a acercar a las asistentes a este suceso histórico de una manera situada. Los espacios de tortura y escarnio eran calles, plazas y parques conocidas para los habitantes de la ciudad.

La experiencia consiguió aproximar al público a aquella época, explicando detalladamente el ambiente de histeria y de desconfianza que llevaba a las vecinas a señalarse entre ellas, a propiciar las detenciones, a las sesiones de tortura que perseguían una autoinculpación, además de a largas estancias en las cárceles y, en el peor de los casos, a procesiones infamantes a las que seguía una sentencia a muerte en la hoguera. Una de las virtudes del paseo fue que humanizaba la información que se ha podido recuperar. Identificando a las acusadas y asesinadas por sus nombres, se les devuelve la dignidad que las torturas, los procesos judiciales y las ejecuciones les habían arrebatado, para devolverse-

la encarnada, con un nombre propio y una historia que sirve para comprender el presente.

Las mujeres a las que sentenciaron por brujas no eran seres mágicos o sobrenaturales, ni aspiraban a protagonizar relatos míticos. Eran mujeres. Nada más y nada menos que mujeres, cuyos cuerpos fueron la base del cambio de paradigma económico que tuvo lugar durante los siglos XVI y XVII. La martirización y fractura de esos cuerpos, así como la exposición pública de las consecuencias de esta violencia, tenía como objetivo disciplinar al resto. Fue la manera con la que los nuevos Estados y la Iglesia mostraron su poder como entes gobernantes. Era el principio de la paulatina intervención del incipiente Estado moderno en la vida privada de la población. Aquello que Foucault denominó biopolítica comenzó con un feminicidio masivo que castigó y demonizó, primordialmente, a aquellas mujeres que ayudaban al resto a mantener cierto control sobre sus cuerpos y que se movían entre el espacio público y el privado: las parteras, las herboleras, las sanadoras...

La pertinencia e, incluso, la necesidad de la aparición de esta aportación de Leire y todo su trabajo en el contexto de la Pamplona-Iruña actual no se entiende sin tener en cuenta los últimos debates que han tenido la memoria en el centro, específicamente, la polémica respecto al Monumento a los Caídos. La cuestión latente que comparte esta discusión y la memoria de la caza de brujas es: memoria, sí, pero ¿para qué? ¿para quién? Y es que cualquier iniciativa o labor de recuperación de la memoria de un pasado violento nunca sucede en el vacío, ni es inocua. La memoria es una vinculación afectiva que comparten los, las y les integrantes de un colectivo. Es útil para recordar por qué se tiene un sentido de pertenencia a un territorio, a una sociedad o

con un grupo de personas. Hace referencia a un pasado compartido que moldea tanto la cosmovisión y actitud respecto del presente, como la forma en la que nos atrevemos a proyectar el futuro.

Precisamente por esta razón el texto de Leire resulta fundamental. Aporta luz sobre unos sucesos y situaciones pasadas marcadas por la violencia y la represión con las que seguimos manteniendo una relación política y afectiva. Nos sentimos apeladas por el grito feminista de «somos las nietas de las brujas que no pudisteis quemar», porque una parte importante de las razones por las que aquellas mujeres fueron asesinadas o represaliadas siguen vigentes. La lógica social imperante en el siglo XVI ha cambiado de apariencia, se ha sofisticado pero no ha desaparecido por completo. Por ello, es necesario seguir combatiendo y poniendo el cuerpo, como hicieron otras en épocas anteriores, para hacer posible un cambio real, una transformación social.

La memoria de Pamplona-Iruña está incompleta sin las mujeres acusadas y asesinadas por brujería, y Leire contribuye enormemente a rellenar ese vacío. Este libro es una aportación necesaria para el recuerdo colectivo porque arroja luz sobre uno de los episodios más dolorosos y terroríficos del pasado. Al reivindicar a las mujeres acusadas de brujería como parte esencial de las genealogías no debe olvidarse que la mayor parte de la información que nos ha llegado corresponde al castigo al que fueron sometidas. Por esta razón, no se puede caer en la carnavalización de su figura ni en su conversión en un símbolo vacío y puramente estético. Reclamamos la memoria de estas mujeres para comprender mejor las estructuras de un sistema patriarcal, racista y capitalista que continúa vigente y que se

materializa en violencia, acoso y feminicidios. No olvidemos que lo que señalamos al recordar a las brujas es el dominio de un sistema de desigualdades estructurales que sigue matando y torturando a lo largo y ancho del planeta, contra el que hay que seguir luchando.

Maite Goñi

Pamplona-Iruña, octubre de 2025

Hoy sabemos

La misma llama que apuntaba al cielo
os hacía desaparecer en la ceniza,
nombres partidos, cuentas saldadas
con esa oscuridad antigua, previa
al paradigma racional moderno.

Pronuncio hoy los actos inquisitoriales,
esgrimo, junto a mis hermanas, la memoria,
porque con sangre escribieron en los libros
y mutilaron el pacto y luego escondieron la mano
y pervirtieron el cuidado hasta orquestar la caza.

De algunas de vosotras quedan solo los rastros
Bernal Martín María Joan y Joana
Pedro Miguel Diego Catelina
Mariato Gabriel Garna Auli Fortuno
pero, aunque a tientas y al filo de la verdad, sabemos.

Maje Martínez Soto

EJE CRONOLÓGICO

c. 906: Regino de Prüm compone el *Canon Episcopi*.

c. 1083: Llegada de los francos a Pamplona. Fundación del burgo de San Cernin.

1100: Surgimiento de la población de San Nicolás (anteriormente Burgo Nuevo).

1129: Creación de un nuevo núcleo poblacional entre la muralla de la Navarrería y la muralla del burgo de San Cernin: San Miguel.

1154: Autorización de Sancho el Sabio al obispo Lope y a los canónigos de la catedral a poblar con judíos Pamplona y Huarte. Aparece así el barrio judío en la Navarrería.

1222: Los habitantes de San Cernin entran a San Nicolás, le prenden fuego y matan a muchos vecinos.

1276: Guerra de la Navarrería o de los Burgos.

1287: San Nicolás y San Cernin se fusionan y pasan a formar un único ayuntamiento.

1291: Primeros intentos de repoblar la Navarrería tras la guerra.

1319: El obispado de Pamplona pierde poder y pasa a los monarcas.

1323: La ciudad empieza a reconstruirse y la Navarra a repoblarse, junto a la judería.

1325: Pamplona se convierte en capital del reino.

1332: Queman a las llamadas Mesela de Los Arcos y Soldellida de Los Arcos en el burgo de San Cernin de Pamplona.

1346: Acusan al pamplonés Pedro Ruiz del Castillo de adivino.

1347-1349: El primer brote de Peste Negra llega a Pamplona.

1362-1363: Brote de Peste Negra.

1373-1374: Brote de Peste Negra.

1376: Acusan al pamplonés Jaime de Egea de adivino.

1378: La ciudad de Pamplona, en el contexto de la Guerra de los Cien Años, sufre un asedio y destrucción por parte de los castellanos.

1382-1383: Brote de Peste Negra.

1386: Rebelión en Pamplona ante las dificultades económicas, hambruna, precios elevados, y los derechos y sueldos elevados que solicitaban los porteros, escribanos y comisarios. Es reprimida por el rey Carlos II El Malo con violencia.

1387: Brote de Peste Negra.

1390: Vuelven las peleas entre los burgos de San Nicolás y San Cernin.

1395: Brote de Peste Negra.

1400-1403: Brote de Peste Negra.

1411-1413: Buena parte de los habitantes de Pamplona dejan la ciudad para irse al campo.

1415: Primera aparición documental del término *xorguina*.

1422-1423: Brote de Peste Negra.

1423: Instauración del Privilegio de la Unión por el rey Carlos III El Noble. Los burgos se unen con un único ayuntamiento y los vecinos empiezan a tener los mismos privilegios.

1424: Ordinationes del valle de Aneu. Primera ley europea que declara la brujería como crimen.

1428-1430: Brote de Peste Negra.

1441-1443: Brote de Peste Negra.

1441: Muere la reina Blanca de Navarra. Comienzan las disputas sobre la sucesión del trono, y los conflictos entre agramonteses (apoyaban al rey Juan, marido de Blanca) y beaumonteses (apoyaban a Carlos, hijo de Blanca).

1451-1464: Estalla una guerra civil entre padre e hijo, convirtiéndose Pamplona en capital de los beaumonteses.

1451: Nace Martín de Andosilla y Arlés.

1484: Promulgación de la bula *Summis Desiderantes Affectibus*, que considera la brujería como una herejía perseguible.

1455: Gutenberg imprime la Biblia.

1486: Publicación del *Malleus Maleficarum*.

1490: Se instala la primera imprenta en Pamplona. El primer libro que se imprime es *Manuale Pampilonense* de Arnalt Guillém de Brocar (bearnés).

1498: Expulsión de los judíos de Navarra.

1502-1509: Brote de Peste Negra.

1507: Se reaviva la guerra civil.

1510: Primera edición del tratado *De Superstitionibus* de M. Andosilla.

1512: Conquista de Navarra por Fernando el Católico. Rendición de la ciudad de Pamplona.

1513: Instauración de la Inquisición en Pamplona. Fernando el Católico manda construir un castillo nuevo en Pamplona.

1514: La Inquisición se traslada a Estella.

1515: La Inquisición se traslada a Tudela.

1516: Expulsión de los mudéjares.

Primeros intentos por recuperar el Reino.

Muere Fernando el Católico.

1518-1519: Brote de Peste Negra.

1521: La Inquisición se traslada a Calahorra.

1521: Otro intento de recuperación del Reino. Derrota en la batalla de Noáin.

1523-1525: Brote de Peste Negra.

1525: Persecución de brujas en los valles de Salazar y Roncal; quema pública en Burguete (19 de junio), Aoiz, Ezcároz y Pamplona (suman entre 50 y 100 personas ejecutadas).

Persecución en Ituren, Zubieta y Urroz de Santesteban; cuatro son juzgadas por los tribunales de Pamplona.

1529-1531: Brote de Peste Negra.

1532: Auto de Fe en Pamplona.

1534: El caso de María de Sagardoy, de Villanueva de Aezkoa, acusada de bruja, envenenadora y ponzoñera.

1535: El alcalde de Burgui, Lope de Esparza, apresó a nueve mujeres bajo sospecha de brujería.

1539-1540: El fiscal del reino inició al menos tres procesos en esos valles.

1540: Inicio de las investigaciones en Esparza de Salazar, que terminan con la denuncia de cinco personas que son llevadas a Pamplona, acusadas de emponzoñar criaturas y matarlas. También se de-

nuncia a otras 20 personas por renegar de Dios y por prácticas relacionadas con las brujas.

Proceso contra Lope de Esparza, alcalde de Burgui, acusado de negligencia de su cargo en la persecución de las brujas y de ser miembro de la secta. Se señala como sospechosas, además, a otras 34 personas que son remitidas al Consejo Real.

Auto de Fe en Pamplona, 49 personas acusadas por brujería.

1541-1558: Construcción de la sede de los Tribunales Reales en el solar de la actual Plaza San Francisco.

1545: Acusación del Fiscal a varias vecinas de Arriba, Torrano, Azpiroz y Osinaga, acusadas de haber intentado matar con ponzoña a un clérigo.

1551: Proceso contra tres personas de Villanueva de Aezkoa, acusadas de haber emponzoñado a varios rebaños de ovejas y cabras y a sus pastores.

1560: Proceso contra dos mujeres de Vidángoz, acusadas de ser herboleras y elaborar ponzoñas. Son llevadas a las cárceles de Pamplona.

1564: Brote de Peste Negra.

1566-1567: Brote de Peste Negra.

1569: Proceso contra ocho personas de Burgui, litigado ante el Tribunal Diocesano de Pamplona. Son llevadas a la cárcel o Torre del Obispo de Pamplona.

1570: La Inquisición se traslada a Logroño, sede definitiva. Desde aquí se extiende su jurisdicción por Navarra, Guipúzcoa, Vizcaya, Álava, La Rioja, y por parte de Soria, Burgos y Cantabria.

1575-1576: Persecución en el valle de Odieta, teniendo como epicentro Anocíbar, donde empieza todo. Se extiende por Huarte-Araquil, Villanueva, Urdiáin, Burguete, valle de Allín, valle de Larraun, Legarda, Uterga, Ciga, Baztan, Esain, Olagüe, Ultzama, Roncal, Mués

y Piedramillera. Las acusadas en Anocibar, Gueren-diáin, Urrizola, Olagüe, Esáin y Burguete son remitidas a Pamplona, el resto al Santo Oficio.

1590: Proceso contra Emilia de Otano, de Bará-soain, acusada de sospechosa de adivina y de pacto con el Diablo.

1595: Persecución en Inza (Araiz), donde 21 personas (16 mujeres y 5 hombres) son trasladadas a las cárceles reales de Pamplona.

1599-1601: Brote de Peste Negra.

1608-1609: Persecución en Zugarramurdi y Urdax, encabezada por la Inquisición.

1610: Auto de Fe en Logroño. Salen 32 personas acusadas de brujería (12 en efígie, por haber muerto en las cárceles), de las cuales 11 (5 en efígie) acaban en la hoguera.

1611: Histeria colectiva en el norte de Navarra y parte de Guipúzcoa, a consecuencia del Auto de Fe de Logroño.

Varias figuras eclesiásticas empiezan a mostrarse activamente en contra de las persecuciones, alegando que la brujería no puede someterse a un análisis racional. El inquisidor Alonso de Salazar y Frías comineza sus investigaciones, para contrastar declaraciones.

1614: Aprobación del Edicto de Silencio, suspensión de las causas de brujería, descuelgue de los sambenitos de las parroquias, anulación de las causas y silencio sobre el tema.

1622: Proceso contra María de Bearin, de Guesálaz (juzgada en el tribunal de la Inquisición).

1630: Proceso contra Teresa Galbaro, Ana Miguel de Echarri o Echaury y María de Erdocia, de Echarri-Aranaz (juzgadas en el tribunal de la Inquisición).

1631: Proceso contra Juan López de Dicastillo, saludador de Estella (juzgado en los tribunales de Pamplona).

1632-1633: Proceso contra Pedro Pacual, de Olejua (juzgado en el tribunal de la Inquisición).

1636-1637: Proceso contra Juana de Lizagaray, de Puente la reina (juzgada en el tribunal de la Inquisición).

1643: Proceso contra Alonso Ponce de León, de Pamplona (juzgado en el tribunal de la Inquisición).

1644-1645: Proceso contra Fermín de Primicia (juzgado en el tribunal de la Inquisición).

1647-1648: Proceso contra María de Ollo y María de Irisarri, de Pamplona (la causa empieza en Pamplona, pero al final se remite al tribunal de la Inquisición).

1653-1654: Brote de Peste Negra.

1661: Proceso contra María Brigante y Murillo, de Lumbier (juzgada en los tribunales de Pamplona).

1672: Proceso contra Pedro Badostain y María de Sarasa, su mujer, de Burlada.

1672: Proceso contra Lucas de Ayerbe, natural de Tolosa y residente en Villava.

1675: Proceso contra María de Argüello, de Senosiáin.

Proceso contra María de Esparza, de Esquíroz.

A partir de este año no hay más procesos judiciales sobre brujería o hechicería en Navarra.

FUENTES DOCUMENTALES

- AGN, CO_REG, 1ªS, N° 338, fol. 272r.
- AGN, CO_REG, 1ªS, N° 30, fol. 127v.
- AGN, CO_REG, 1ªS, N° 56, fol. 207v.
- AGN, CO_REG, 1ªS, N° 157, fol. 188v.
- AGN, TTRR, proceso n° 344109.
- AGN, TTRR, proceso n° 327744.
- AGN, TTRR, proceso n° 069853.
- AGN, TTRR, proceso n° 211115/16004730.
- AGN, TTRR, procesos n° 064645.
- AGN, TTRR, proceso n° 016058.
- AGN, TTRR, proceso n° 124323.
- AGN, TTRR, proceso n° 198015.

RECURSOS EN LÍNEA

Asociación Española Historia de la Veterinaria (AEHV), *El protoalbéitar*. <https://www.historiaveterinaria.org/update/62-1456825951.pdf> (rev. 13/11/2025)

Auñamendi Entziklopedia. *Rotxapea* [on line]. <https://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/eu/rotxapea/ar-122123/> (rev. 8/11/2025)

Burlatako Udala/Ayuntamiento de Burlada. *Carnaval o Martingala*. <https://www.burlada.es/carnaval-o-martingala/> (rev. 13/11/2025)

Clínica Universidad de Navarra. Diccionario médico. *Terciana*. <https://www.cun.es/diccionario-medico/terminos/terciana> (rev. 13/11/2025)

El Público. *Las rapadas de Lekeitio: víctimas de la represión franquista*. <https://www.publico.es/politica/rapadas-lekeitio-victimas-represion-franquista.html> (rev. 8/11/2025)

Espacios de Memoria Guneak, *Monolito Vuelta del Castillo*. <https://www.espaciosdememoria.com/es/lugar-de-memoria/monolito-vuelta-del-castillo> (rev. 8/11/2025)

Júlia Carreras Tort en «Caminos» *La bruja y la brujería. Parte I. Conversación con Júlia Carreras Tort*, online: <https://www.youtube.com/watch?v=un7jXbHjbSw> (rev. 8/11/2025)

Memoria de las brujas. *Campaña por la memoria de las mujeres perseguidas por brujería*. <https://memoriadelasbrujas.net/> (rev. 8/11/2025)

Universidad de Murcia, Vocabulario de Comercio Medieval. *Burulleros*. <https://www.um.es/lexico-comercio-medieval/index.php/v/lexico/21234> (rev. 13/11/2025)

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Caperochipi, José Antonio, *Curanderismo y medicina popular en el entorno de Navarra*, Pamplona, Editorial Evidencia Médica, 2012.

Arazuri, José Joaquín, *Pamplona, calles y barrios*, Tomo III: R-Z, Pamplona, 1980.

Arazuri, José Joaquín, *Pamplona, calles y barrios*. Tomo I: A-D, Pamplona, 1979.

Arazuri, José Joaquín, *Pamplona, calles y barrios*. Tomo II: E-P. Pamplona, 1979.

Berraondo Piudo, Mikel, «Muerte, galera y destierro: las penas relativas a las muertes violentas en la Navarra Moderna», Pamplona, *Memoria y Civilización*, 27(I), 2024, p. 209-241.

Berraondo Piudo, Mikel, «Sea puesto a rigurosa cuestión de tormento: la tortura judicial como método para el esclarecimiento de casos de violencia interpersonal en la Navarra de los siglos XVI y XVII», *Hipógrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, vol. 12, nº 2, 2024, pp. 375-391.

Calvo Alonso, Blanca (2024), «El gen rojo como germen de la trama de robos de bebés durante el Franquismo», Universidad de Jaén, *Revista de antropología experimental*, nº 24, texto 23, pp. 321-326.

Carreras Tort, Júlia, *Land of the Goat. Witchcraft in the Pyrenees, USA*, Three Hands Press, 2024.

Carreras Tort, Júlia, *Vienen de noche. Estudios sobre las brujas y la otredad*, Barcelona, Ediciones Luciérnaga, 2022.

Carreras Tort, Júlia; Pérez Varela, Héctor, *La Senda de los Venenos, parte I. Las Manos de los Dioses. Venenos en la Antigüedad y la Temprana Edad Media*, Occvlta, 2019.

Carreras Tort, Júlia; Pérez Varela, Héctor, *La Senda de los Venenos, parte II. Los Dones del Diablo. Venenos y Brujería*, Occvlta, 2019.

Ehrenreich, Barbara; English, Deirdre, *Sorginak, emaginak era erizainak. Emakumezko sendalarien historia bat*, Iruña, Katakarak, 2019.

Erkoreka, Anton, «Medicina popular. Folk medicine», Donostia-San Sebastián, *MUNIBE (Antropología – Arkeologia)*, nº 42, 1990, pp. 433-440.

Escohotado, Antonio, *Historia general de las Drogas*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

Federici, Silvia, *Brujas, caza de brujas y mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021.

Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2022.

Fernández-Galeano, Javier, «Relaciones sexo-afectivas entre mujeres y disconformidad de género bajo el Franquismo», *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, Vol. II, nº 17, 2019.

Fortún Pérez de Ciriza, Luis Javier, «El Consejo Real de Navarra entre 1494 y 1525», Pamplona, *Príncipe de Viana*, nº 2-3, 1986, pp. 165-180.

Gurbindo Gil, Ricardo, «Últimos procesos por brujería en Navarra (Burlada, 1672)», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra (CEEN)*, 89, 2014-2015, pp. 5-26.

Hernández López, Elizabeth, *Las invisibles: aproximación a la historia de las lesbianas en España durante el Régimen Franquista (1936-1975)*, Tenerife, Universidad de La Laguna, 2020.

Idoate, Florencio, *Documentos de agotes y grupos afines en Navarra*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra. Institución Príncipe de Viana, 1973.

Idoate, Florencio, *La brujería en Navarra y sus documentos*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra. Institución Príncipe de Viana, 1978.

Iziz Elarre, Ana y Rosa, *Historia de las mujeres en Euskal Herria. Prehistoria, romanización y Reino de Navarra*, Tafalla, Txalaparta, 2017.

Jimeno Jurío, José María, *Estudio toponímico de Burlada*, Ayuntamiento de Burlada. Patronato Municipal de Cultura y Fiestas / Burlatako Udala. Udaleko Kultur eta Jai Patronatua, 1991.

Jimeno Jurío, José María, *La Guerra Civil en Navarra (1936-1939)*, Arre, Udalbide Elkarlan Elkartea, Pamiela, Euskara Kultur Elkargoa, 2006.

Jimeno Jurío, José María, *La represión en Navarra (1936-1939). Trabajo de campo y archivo (2ª parte) (1973-1983). Tomo IV, Ibero-Zuza*, Arre, Gobierno de Navarra, Udalbide, Pamiela, Euskara kultur elkargoa, 2021.

Jimeno Jurío, José María, *La Segunda República en Navarra (1931-1936)*, Arre, Udalbide Euskal Elkartea, Pamiela, Euskara Kultur Elkargoa, 2005.

Juanto Jiménez, Consuelo, «El Tribunal de Navarra y sus funcionarios inquisitoriales: algunas observaciones», Pamplona, *Príncipe de Viana (PV)*, 279, urtarrila-apirila, 2021, pp. 87-104.

López Gurpegui, Félix Tomás, *De Superstitionibus – Martín de Andosilla y Arlés*, Tafalla, Txalaparta, 2023.

Maqueda Abreu, Consuelo, *El Auto de Fe*, Colección Instituciones Españolas, Ismo, 1992.

Martín Soto, Rafael, *Magia y vida cotidiana. Andalucía, siglos XVI-XVIII*, Sevilla, Editorial Renacimiento, 2008.

Martinena Ruiz, Juan José, *La Pamplona de los burgos y su evolución urbana. Siglo XII-XIV*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra. Institución Príncipe de Viana, 1975.

Martinena Ruiz, Juan José, *Nuevas historias del viejo Pamplona*, Pamplona, Ayuntamiento de Pamplona, 2006.

Monteano Sorbet, Peio J., *Un enemigo mortal e invisible. Los navarros en la Era de la Peste (1348-1723)*, Arre, Pamiela, 2020.

Nausia Pimoulier, Amaia, *¿Vírgenes o putas? Más de 500 años de adoctrinamiento femenino*, Tafalla, Txalaparta, 2020.

Nausia Pimoulier, Amaia, «Mujeres solas y brujería en la Navarra de los siglos XVI y XVII», *Revista Internacional de Estudios Vascos (RIEV)*, Cuaderno 9, 2012, pp. 216-239.

Nausia Pimoulier, Amaia, «Mujeres sometidas, mujeres descarriadas. El disciplinamiento de la mujer navarra en el siglo XVI», p. 314, en VV. AA., 1512: *Euskal lurraldeak eta nafar Estatua / Los territorios vascos y el Estado navarro*, Aduna, Txertoa, 2011, pp. 307-352.

Nausia Pimoulier, Amaia, *Ni casadas ni sepultadas. Las viudas: una historia de resistencia femenina*, Tafalla, Txalaparta, 2022.

Núñez Galindo, Amanda, *Las transgresiones sexuales y de género en la Edad Moderna*, Universidad de Zaragoza. Facultad de Filosofía y Letras, 2016.

Ostolaza Elizondo, María Isabel, «El tribunal de la Cort de Navarra durante el s. XIV (1329-1387)», *Príncipe de Viana*, año nº 47, nº 178, 1986, pp. 485-556.

Paul Arzak, Juainas, *Sorginkeriarena gurean*, Arre, Pamiela, 2022.

Pérez Embeita, Antonio, «La represión de la homosexualidad durante el Franquismo. El Tribunal de Vagos y Maleantes de Bilbao (1954-1970)», *Historia Social*, nº 111, 2025, pp. 49-68.

Piérola Narvarte, Gemma, *Mujer e ideología en la dictadura franquista. Navarra (1939-1960)*, Arre, Pamiela, 2018.

Reguera Acedo, Iñaki, «Los comienzos de la Inquisición en Navarra», *Príncipe de Viana (PV)*, Año nº 39, Nº 152-153, 1978, pp. 585-610.

Rodríguez Rubio, Paloma, «Violencia sexuada y represión en la Guerra Civil española y en el franquismo», Madrid, *Cuadernos Republicanos*, nº 107, 2021, pp. 91-125.

Roquero Ussía, Charo, *Historia de las mujeres en Euskal Herria. Del Viejo Reino al Antiguo Régimen*, Tafalla, Txalaparta, 2019.

Ruiz Astiz, Javier, «Castigos impuestos a los causantes de desórdenes: la actitud de los tribunales reales de Navarra durante la Edad Moderna», *Sancho el Sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, Estudios vascos, nº 34, 2011, pp. 23-54.

Saldaña Perea, Natalia, *Fuegos enciende, polvos levanta. Magia popular para la bruja tradicional*, Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial, 2022.

Salinas Soto, Andrea, «Transexualidad y clandestinidad en el Franquismo», *Diablotexto Digital*, nº 14, 2023, pp. 266-282.

Sánchez Aguirreolea, Daniel, *Salteadores y picotas. Aproximación histórica al estudio de la justicia penal en la Navarra de la Edad Moderna. El caso del bandolerismo*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008.

Sánchez Álvarez, Julio, *El protomedicato navarro y las Cofradías sanitarias de San Cosme y San Damián. El control social de las profesiones sanitarias en Navarra (1496-1829)*, Pamplona, Gobierno de Navarra. Departamento de Salud, 2010.

Segura Urrea, Félix, «De la magia a la razón: Clero y exorcismos en el tránsito a la Modernidad (Navarra siglos XVI-XVII)», en VV. AA., *Mito y realidad en la historia de Navarra: actas del IV Congreso de Historia de Navarra. Vol. I*, Pamplona, Sociedad de Estudios Vascos / Eusko Ikaskuntza, 1998, pp. 133-145.

Segura Urrea, Félix, «Hechicería y brujería en la Navarra medieval: de la superstición al castigo», Donostia-San Sebastián, *Revista de Estudios Vascos (RIEV)*, Cuaderno 9, 2012, pp. 284-304.

Segura Urrea, Félix, «Respuestas a un mundo inseguro: el conjuro en la Diócesis de Pamplona durante el siglo XVII», Donostia-San Sebastián, *Zainak. Cuadernos de antropología-etnografía*, nº18, 1999, pp. 219-236.

Serrano Larráyo, Fernando, «Los profesionales sanitarios de la medicina cortesana durante el reinado de Carlos III el Noble de Navarra (1387-1425)», en VV. AA. *Estudios sobre la realeza en el siglo XV*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra (UPNA) / Nafarroako Unibertsitate Publikoa (NUP), 2005, pp. 41-102.

Usunáriz Garayoa, Jesús María, «La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)», Do-

nostia-San Sebastián, *Revista Internacional de Estudios Vascos (RIEV)*, Cuaderno 9, 2012, pp. 306-350.

Usunáriz Garayoa, Jesús María, «Las instituciones del reino de Navarra durante la Edad Moderna», Donostia-San Sebastián, *Revista Internacional de Estudios Vascos (RIEV)*, Cuaderno 46-2, 2001, pp. 685-744.

Usunáriz Garayoa, Jesús María, «Los niños como víctimas y los niños como verdugos en la caza de brujas: Navarra, siglo XVI», Pamplona, *Príncipe de Viana*, 1(279), 2021, pp. 301-325.

Usunáriz Garayoa, Jesús María, *Maleficium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, Pamplona, Gobierno de Navarra. Departamento de Cultura y Deporte, 2023.

VV. AA. *Etnografía de Navarra, 1. Actividades diarias. Lengua, casa, alimentación, indumentaria, medicina, derivados agrícolas y ganaderos y transporte*, Pamplona, Diario de Navarra, 1996.

VV. AA., *Guía Madrid y la caza de brujas. Campaña por la recuperación de la memoria histórica de las mujeres acusadas por brujería*, Memoria de las brujas, Madrid, Autoedición, 2022.

VV. AA., *Historia de Pamplona. Recorrido histórico por el pasado de la ciudad*, Arre, Pamiela, 2018.

Zabalza Seguí, Ana, «Del Concejo al Municipio: La propiedad comunal en la Navarra Moderna», Universidad del País Vasco (UPV) / Euskal Herriko Unibertsitatea (EHU), *Revista Iura Vasconiae*, nº 1, 2004, pp. 225-252.

