

El tratado de Fray Martín de Castañega como remedio contra la superstición y la brujería en la diócesis de Calahorra y La Calzada: ¿un discurso al margen del contexto histórico (1441-1529)?¹

Iñaki Bazán Díaz

(Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea)

Tres son los objetivos a desarrollar en este artículo. Exponer el contexto histórico de disidencias y aberraciones religiosas en la diócesis de Calahorra y La Calzada que propiciaría la elaboración del tratado de fray Martín de Castañega (herejes de Durango, hechicería individualista, brujas de la peña de Amboto, etc.); analizar hasta qué punto ese contexto histórico sirvió de referente para la elaboración del discurso antisupersticioso y antibrujeril que se desarrolla en el tratado; y, por último, dar a conocer dos casos de brujería procesados por la justicia seglar a comienzos del siglo XVI: el de Marina de Otaola, vecina de la localidad alavesa de Oquendo, y el de María Pérez de Yartua, vecina del valle alavés de Aramayona.

1. El contexto histórico de disidencias y aberraciones religiosas de la diócesis de Calahorra y La Calzada que se pretendía remediar con el tratado de Castañega

Lo primero que hay que establecer es una distinción entre dos ámbitos de jurisdicción diferenciados: por un lado, está la diócesis episcopal de Calahorra y La Calzada; y, por otro, el tribunal inquisitorial del distrito de Calahorra. La diócesis episcopal se consolidó en el siglo XII e incluía una geografía muy extensa: La Rioja, Álava (prácticamente entera), Guipúzcoa (el arciprestazgo de Léniz en la margen izquierda del río Deva), Vizcaya (hasta la margen derecha del río Nervión), Navarra (el arciprestazgo de Viana), provincia de Soria (el arciprestazgo de Yanguas) y provincia de Burgos (Ibrillos y Miranda de Ebro). Es decir, un espacio diocesano que al norte limitaba con el mar Cantábrico, el río Nervión al oeste, el río Deva al este y el río Alhama al sur.²

Por su parte, el tribunal inquisitorial del distrito de Calahorra iniciaría su andadura a partir de 1491. Pocos años después, en 1499, se trasladaba temporalmente a Durango, donde permanecería hasta 1502, cuando su inquisidor se incorporó al distrito de Cuenca-Sigüenza. En 1507, según la lista de distritos de Cisneros, reaparecía de nuevo el tribunal de Durango y en esa villa vizcaína permanecería hasta 1509, cuando se restablece en la localidad riojana de Calahorra.³ Finalmente, en 1570 el tribunal instalaría su sede definitivamente en Logroño. El tribunal inquisitorial de Calahorra ejercía su jurisdicción igualmente sobre un extenso territorio: La Rioja, el País Vasco, Navarra (incorporada en 1521), Cantabria (casi en su integridad), Soria (zona norte) y Burgos (zona noreste).⁴

Por tanto, dos jurisdicciones con una misma denominación, una diocesana y otra inquisitorial. Pero la segunda, más amplia, incluía toda la diocesana correspondiente al referido obispado de Calahorra y La Calzada, además de la de los obispados de Pamplona, buena parte del de Burgos y el sur del de Bayona (noreste de Guipúzcoa), principalmente. La mención a la coexistencia de esta doble jurisdicción resulta pertinente porque en

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación HAR2012-37357 financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España y titulado *El conocimiento científico y técnico en la Península Ibérica (siglos XIII-XVI): producción, difusión y aplicaciones*.

² Sobre la diócesis de Calahorra y La Calzada en la Edad Media, *vid.*, entre otros, Gastañazpi: 17-24; Ruiz de Loizaga; Sainz Ripa, y Hernáez Iruzubieta, Díaz Bodegas, 1995 y 2002: 459-482.

³ Sobre la sede del tribunal de la Inquisición en Durango *vid.* Bazán Díaz 2011, 206-209.

⁴ Sobre el particular se pueden citar, entre otros, Contreras y Dedieu 37-94; Reguera 1984 y 2005, 237-255; Zintzo-Garmendia, 159-192; Torres Arce, 289-300.

algunos trabajos que aluden a la brujería vasco-navarra parece que tienden a unificarlas, dando a entender que se trataría de la misma, lo que probablemente se deba a que ambas se denominan igual y ambas actúan, para el caso vasco, sobre la misma geografía.

En ese obispado de Calahorra, para los primeros compases del siglo XVI, las autoridades políticas y eclesiásticas, como se verá más adelante, eran plenamente conscientes de que lejos de haber superado un convulso pasado herético, la diócesis seguía contaminada por la pervivencia de creencias de carácter supersticioso y por la difusión de prácticas religiosas disidentes y aberrantes, que exigían buscar una solución más allá de la mera represión confiada al tribunal de la Inquisición.

En efecto, a lo largo del siglo XV y comienzos del XVI, especialmente en tierras vizcaínas y guipuzcoanas, se habían producido manifestaciones heréticas, hechiceriles y brujeriles de extrema gravedad, con el resultado de decenas de condenados a la hoguera. Algunos hitos de ese difícil contexto son los herejes de Durango durante el reinado de Juan II de Castilla; el surgimiento de la brujería a partir del reinado de Enrique IV de Castilla y su apogeo a comienzos del reinado de Juana I con el foco del Amboto; la persistente presencia de hechiceras/curanderas/herbolarias a lo largo de toda la Baja Edad Media y comienzos de la Edad Moderna; la aparición del alumbradismo y del luteranismo a partir de los años veinte del siglo XVI; etc. Sin ningún ánimo de exhaustividad, conviene exponer algunas referencias sobre ese contexto herético, ya que el obispo de la diócesis, Alonso de Castilla (1522-1541), encomendó a fray Martín de Castañega la elaboración de su tratado como remedio de ello y, en consecuencia, debería tenerlo presente y servir de referente a la hora de su redacción.

Comenzando por el movimiento de los denominados herejes de Durango,⁵ hay que decir que surgió en la comarca del Duranguesado (Vizcaya) a finales de la década de los años treinta del siglo XV, aunque se extendió por otras comarcas o merindades, como la de Busturia y Zornoza, y por la cuenca del río Deva en Guipúzcoa. Los protagonistas fueron unos frailes franciscanos de la observancia, entre cuyos líderes se encontraban fray Alfonso de Mella, fray Guillermo de Alvisia y fray Ángel Tovar. La tesis principal que defendían estos heresiarcas era el inminente advenimiento de la Edad del Espíritu Santo. Esta nueva o tercera edad, tras la del Padre y la del Hijo, supondría, entre otras cuestiones, el “reparo del mundo”; “cierto estado más perfecto”; “un tiempo de gracia” que abriría las puertas de la Salvación; el final de las ataduras de la vida carnal y terrenal gracias a “la renovación de la vida espiritual”; una mayor inteligencia de las Sagradas Escrituras, gracias al “conocimiento espiritual”, lo que facilitaría el acceso a la comprensión del mensaje de la Salvación que faltaba por revelar; el goce de “la perfecta libertad de la ley divina”; el surgimiento de una Iglesia santa, reformada, única y católica por acción del Espíritu Santo;...; y el final de “todas las leyes y todas las jurisdicciones” y la convicción de que “todas las cosas iban a ser comunes”. Estas últimas consecuencias derivadas de la irrupción de la Edad del Espíritu Santo pudieron servir de coartada para que seguidores más fanáticos y radicales, deseosos de llevar sus anhelos milenaristas más allá del discurso oficial de sus líderes, cometieran algunos excesos que las fuentes señalan. Aquí conviene tener presente que el espectro sociológico de los simpatizantes y seguidores de los frailes franciscanos era muy amplio, ya que iba desde miembros de la nobleza local hasta jornaleros, campesinos y desarraigados sociales de diversa índole, pasando por artesanos, comerciantes, propietarios e incluso miembros del estamento eclesiástico, como curas parroquiales y religiosas del beaterio de Santiago de Durango, integrado por terciarias franciscanas; así como también proletariado urbano de la importante industria textil y siderúrgica de la villa de Durango.

⁵ Bazán Díaz 2007a. Este estudio se complementa con un amplio dossier de fuentes y bibliografía sobre la materia. Una síntesis sobre el particular en Bazán Díaz 2007b, 31-51.

Esta diversidad y pluralidad de seguidores, que abarcaba a todos los estratos sociales, se explica por el diferente nivel de adhesión al movimiento. En efecto, habría un primer nivel constituido por aquellos que manifestaban su simpatía y su admiración por los franciscanos como orden, lo que les llevaba a acogerlos y a atender sus necesidades con limosnas, sin que ello supusiera necesariamente la aceptación de sus postulados doctrinales desviados. Postulados para los que carecían, además, de la formación cristiana adecuada para discernir entre lo ortodoxo y lo heterodoxo. Para estas personas, creyentes, piadosas y admiradoras del ideal de vida franciscano, fray Alfonso de Mella, fray Guillermo de Alvisia, fray Ángel Tovar y el resto de compañeros no eran más que unos franciscanos que habían aparecido en Durango, que hablaban de la Gracia, de la Salvación y que además dirigirían espiritualmente a la comunidad de beatas de Santiago. Y también habría un segundo nivel de adhesión, el constituido por la militancia activa de la secta que habría conectado con el mensaje milenarista y de crítica a las riquezas de la Iglesia predicado. Aquí estarían, por un lado, el proletariado urbano, jornaleros, campesinos de exiguos patrimonios, segundones excluidos del reparto de la herencia, mujeres sin dote para contraer matrimonio e individuos marginados de diversa laya, como fugitivos de la justicia (encartados); y, por otro lado, los miembros de la nobleza rural, quienes encontraban en el mensaje de los frailes una justificación para la percepción de las rentas (diezmos, primicias, etc.) de sus iglesias de patronato laico.

La represión del movimiento de los herejes de Durango se inició en 1441, cuando una comisión compuesta por tres jueces apostólicos excomulgó a casi 90 personas, entre las que se encontraban las religiosas del beaterio de Santiago. En 1442, tras las pesquisas ordenadas por el monarca Juan II a Juan Alonso Cherino, abad de Alcalá la Real, y al franciscano fray Francisco de Soria, más de 70 personas fueron quemadas en Valladolid y en Santo Domingo de la Calzada. En 1444, y como consecuencia de las actuaciones judiciales llevadas a cabo por el teniente de prestamero mayor del Señorío de Vizcaya contra los relapsos, 13 pertinaces fueron quemados en Durango.

Entre las personas excomulgadas se encontrarían, fundamentalmente, quienes integrarían el primer nivel de adhesión: los que manifestaban su simpatía y su admiración por la orden franciscana en general y por los franciscanos liderados por fray Alfonso de Mella y fray Guillermo de Alvisia en particular. Por el contrario, entre aquellos que fueron pasto de las llamas se encontrarían los integrantes del segundo nivel de adhesión: la militancia activa de la secta que mantuvo pertinazmente su fidelidad a los postulados heréticos defendidos por los heresiarcas.

En 1453 el presbítero vizcaíno Fernando de Munqueta se dirigía al papa Nicolás V para denunciar la pervivencia de seguidores de Mella y Alvisia. Como consecuencia de esta denuncia, y de las provisiones enviadas por el monarca Enrique IV de Castilla y por el obispo de Calahorra, se realizaron nuevos autos contra los herejes a cargo de fray García de Entrena, prior del monasterio jerónimo de San Miguel de Monte en Burgos, sin que se conozca cuál fue el resultado de los mismos.

En resumen, la herejía de Durango no fue un problema menor, ni en su extensión geográfica por el territorio jurisdicción de la diócesis de Calahorra; ni en su aceptación y afiliación social; ni en la crudeza de su represión, con un elevado número de excomulgados y condenados a la hoguera; ni en la profunda huella dejada en la memoria popular. Por tanto, esta gravísima crisis religiosa podría suponerse, a priori, que estuviera presente en fray Martín de Castañega a la hora de redactar su tratado.

El siguiente hito cronológico en materia de disidencia religiosa en la diócesis corresponde al año 1466, cuando el monarca Enrique IV de Castilla encomendó la tarea de la persecución de los casos de hechicería y brujería que acontecían en la provincia de

Guipúzcoa a los alcaldes de hermandad.⁶ Con esta provisión real se expresa por primera vez de forma nítida en la documentación oficial la existencia de individuos, “asi hombres como mugeres”, asociados al demonio mediante pactos para realizar maleficios que son denominados “brujas y sorguiñas.”⁷ Se estaban dando los primeros pasos para dar carta de naturaleza a la locura de la brujomanía o la creencia en la existencia de sectas satánicas que realizaban ceremonias y ritos nocturnos impíos, irreverentes y sacrílegos.

¿Qué “maleficios de malas artes así de brujerías como de echicerías” realizaban estas “brujas y sorguiñas” según la provisión real dada por el monarca Enrique IV?:

- ligando heredades e hombres y mujeres que non pariesen nin aian fijos ni generación entre si haciendo otras muchas mui malas e dañadas como se pierden heredades e viñas e ubas e manzanos e otros frutos de la tierra que nuestro Señor da e causaron facer en personas y vienes temporales los dichos maleficios o daños e otros mayores e menores semejantes a ellos;
- se encomiendaran y encomiendan al Diablo y renegando de nuestro Señor e de su Madre e de su Santa Fe;
- los dichos maleficios son de tal calidad que se facen de noche o en lugares apartados e mui escondida e encubiertamente.

En resumen, el *maleficium* propio de los ministros consagrados al demonio, el culto al demonio y todo ello de noche y en lugares apartados. Estos hechos se encuentran en sintonía con multitud de casos similares que se estaban denunciando en otras partes del Occidente medieval, especialmente tras el concilio de Basilea-Florenia (1431-1445), y que alcanzarían su cénit con la bula *Summis desiderantes* del papa Inocencio VIII, promulgada el 5 de diciembre de 1484 con objeto de encomendar la misión de extirpar la brujería del valle del Rhin a los dominicos y teólogos Jacobo Sprenger y Henricus Institor, quienes tras su experiencia en este campo publicaron en 1486 el tratado titulado *Malleus maleficarum*. Así, si se compara el contenido de ambos textos, la provisión de Enrique IV y la bula papal, se observa un mismo discurso sobre el *maleficium*:

por medio de encantamientos, hechicerías, conjuros y otras supersticiosas infamias y excesos mágicos menguan y extinguen la descendencia de las mujeres, las crías de los animales, las mieses del campo, las uvas de las viñas, los frutos de los árboles. (Son víctimas de ellos) los hombres y las mujeres, los animales mayores, menores y de toda especie, los viñedos, los jardines, los prados, los pastizales, el trigo, los cereales, las legumbres. Estas personas aflijen y torturan a los seres humanos, las bestias de carga, los rebaños y el ganado con toda clase de crueles tormentos exteriores e interiores. Impiden a los hombres procrear, a las mujeres concebir; imposibilitan que las parejas legítimamente desposadas cumplan en su totalidad con el deber conyugal. Y con boca sacrílega reniegan hasta de la misma fe que recibieron con el bautismo.⁸

La genealogía de este discurso del *maleficium* achacado a los ministros consagrados al demonio, brujos y brujas, ha tratado de ser reconstruida por multitud de historiadores, entre ellos cabe destacar a Norman Cohn, sin embargo, la provisión de Enrique IV no ha sido tenida en cuenta más allá del ámbito de estudio vasco y seguramente tendría, a su

⁶ Un monográfico sobre la institución jurisdiccional de las Hermandades en las distintas partes de la Corona de Castilla, así como también sobre instituciones similares en Cataluña y Valencia en Bazán Díaz (ed.) 2006, 12-332.

⁷ Sobre la brujería vasca en la transición de la Edad Media a la Moderna: Bazán Díaz 1998, 103-133; Bazán Díaz 2007, capítulo IV, concretamente apartados 4.1. El mundo de las supersticiones, 4.2. Hechicería y brujería, 4.3. ¿Qué factores permiten explicar esta situación?: 485-524; Bazán Díaz 2011, 191-224. Todos los casos de hechicería y brujería que se refieren a continuación se encuentran recogidos y analizados en las mencionadas obras.

⁸ *Magnum bullarum romanum*, V. Torino 1860: 296-297; citado por Cardini, 241-242.

vez, su antecedente en la propia legislación castellana del siglo XIII, concretamente en el *Fuero Juzgo*, versión romanceada del *Liber Iudiciorum* de época visigoda, otorgado como fuero municipal a diversas poblaciones andaluzas recién incorporadas a la Corona:

Por la ley presente mandamos que todo omne libre ó siervo que por encantamiento ó por ligamiento faze mal á los omnes, ó á las animalias, ó á otras cosas en vinnas, ó en miesses, ó en campos, ó fiziere cosa porque fagan morir algun omne, ó seer mudo, ó quel fagan otro mal; mandamos que todo el danno reciban en sus cuerpos, y en todas sus cosas que fizieren á otre (Lib. VI, Tít. II, Ley V).

Si Inocencio VIII encomendó la misión de actuar contra los focos de brujería de la cuenca del Rin a los referidos dominicos y teólogos, Enrique IV, por su parte, en unos tiempos en los que la Inquisición no actuaba todavía en Castilla, lo hizo a los alcaldes de Hermandad, ya que su sistema judicial de carácter extraordinario, no sujeto a tantos formalismos como el ordinario, con una liturgia procesal abreviada y simplificada, permitía condenar con simples indicios. Por tanto, el monarca buscaba una mayor eficacia en la persecución de la brujería frente a la inoperancia de la justicia ordinaria encarnada por los alcaldes de las villas guipuzcoanas, quienes renunciaban a actuar, en unos casos por falta de recursos procesales, como era disponer del número de testigos de cargo exigidos por la ley, y en otros por estar relacionados familiarmente con los acusados o tener miedo de ellos.

Finalizaba esta provisión real del año 1466 otorgando también potestad a los alcaldes de Hermandad de la provincia de Guipúzcoa para intervenir en “qualesquier cosas que parezcan seer de la seta de Fr. Alonso de Mella”; es decir, de los herejes de Durango. Por tanto, esta provisión de Enrique IV acercaba el problema de la herejía Duranguesa más en el tiempo al momento de redacción del tratado por fray Martín de Castañega y situaba los casos de *maleficium* debidos a los ministros del diablo como un problema presente entre los habitantes de la diócesis de Calahorra y que preocupaba especialmente a las autoridades, comenzando por la propia Corona.

No resulta fácil, para el caso de la diócesis de Calahorra y La Calzada, localizar procesos incoados contra hechiceras o brujas en este periodo pre-inquisitorial, que iría desde 1466 (fecha de la provisión real de Enrique IV) hasta 1478 (fecha de la fundación del tribunal de la Inquisición). No obstante, las cosas cambian algo en el periodo de inicial instauración y organización del Santo Oficio entre 1478 y 1521 (cuando queda definitivamente constituido el territorio jurisdiccional del distrito de Calahorra con la incorporación del antiguo reino de Navarra).⁹ En efecto, algunos pocos procesos permiten conocer qué *maleficium* cometían, o más bien se les achacaba, cómo eran perseguidas y cómo castigadas. Uno de esos procesos fue el protagonizado por María San Juan de Garonda en 1508.¹⁰

⁹ Muchas debieron ser las causas juzgadas, tanto por las autoridades diocesanas como por el tribunal del distrito de Calahorra, a tenor del testimonio de Juan Antonio Llorente: “el año de 1520 fue uno de aquellos en que mas terrible se mostró la Inquisicion; pues he visto en muchísimas iglesias colgados los sambenitos con inscripciones de condenados á las llamas y de reconciliados. En solas las iglesias de mi obispado de Calahorra tengo leidos mas de quatrocientos de dicho año” (234-235). Sin embargo, es muy poco lo que ha llegado hasta el presente. Entre las diversas explicaciones para este fenómeno están la destrucción y el expolio. Destrucción, como la que realizaron en el siglo XIX los vecinos de Durango del proceso incoado contra los herejes. Y expolio, como el que llevó a cabo el propio Llorente al partir hacia el exilio: “muchos de los documentos relacionados con la Inquisición en Calahorra fueron muy probablemente llevados por Llorente a Francia durante su exilio, donde sabemos llegó a venderlos, junto con otros muchos, por la elevada suma de 2.000 francos de la época, que le permitieron subsistir durante los primeros tiempos de su exilio parisino.” (Cáseda Teresa, 302).

¹⁰ Este caso es analizado por: Aranda, 411-412; y por Bazán Díaz 2011, *pássim*. Por tanto, aquí tan solo se realizará una referencia sintética.

Esta vecina de la villa vizcaína de Munguía, casada, madre de un hijo y de oficio comadrona fue acusada, según algunos testimonios, por haber “havido sospecha de que había ligado dos personas, y que había dado [a] otras bebidas, yerbas y polvos para haçerse preñadas y para amores”. Inicialmente la causa fue enjuiciada por el corregidor del Señorío de Vizcaya, el licenciado Vela Núñez de Ávila, pero posteriormente el inquisidor Juan de Frías reclamó el conocimiento de la misma, siendo conducida la acusada a Durango, sede del tribunal inquisitorial por aquellas fechas. Como se comprueba por la acusación, y como consecuencia del oficio que ejercía, María San Juan de Garonda practicaba un saber que la situaba de lleno dentro del universo de las permanentes sospechosas de hechicería. Ginecología, obstetricia y curanderismo, con sus filtros para ligar parejas, con sus bebedizos para facilitar embarazos o para todo lo contrario, y demás cuestiones aledañas eran prácticas poco recomendables para pasar desapercibida como posible cabeza de turco cuando las desgracias asolaban a una comunidad. La comadrona María San Juan de Garonda tal vez hubiera podido tener alguna oportunidad de salir indemne si la causa hubiera sido juzgada de principio a fin por la justicia ordinaria del tribunal de corregidor de Vizcaya, como otras acusadas según se verá más adelante. Pero ante el tribunal inquisitorial, con jueces y fiscales inoculados por el virus de la brujomanía, las cosas ya cambiaban radicalmente. Y así se constata en la acusación pronunciada contra ella por el fiscal del tribunal de Durango:

havía sido y era bruja maléfica y hechiçera, así sola por sí como acompañada de otros brujos maléficos, sus cómplices y partícipes en el dicho delicto y crimen de erejía, que havía usado en el dicho offiçio de bruja, encomendándose al demonio Belçebú, yendo a sus llamamientos y ajuntamientos, e prestando omajio [*por*: homenaje] y obediencia al dicho demonio Belçebú, apartándose de Dios Nuestro Señor, renunciando la crisma que en el baptismo reçivió y renegando della y de Dios Nuestro Señor, en gran vilipendio de nuestra religión cristiana, haciendo serviçio y sacrificio al diablo Berçebú [como] combiene, a saver, hechando y procurando hechar a perder el fructo y pan de la tierra, haçiendo ligamientos y encantamientos, matando y maleficando personas y ganados con arte májica, haciendo abortar a las mujeres, poniendo odio y amor desordenado entre las personas, usando de offiçio de sortílega y adivina con sus artes májicas y diabólicas, y otros muchos males y delictos con inbocaciones de demonios, pidiendo que la dicha rea fuese declarada por hereje maléfica, bruja apóstata y, como tal, condenada a relaxar a la justiçia y braço seglar con confiscación de sus bienes.

María San Juan había pasado de simple comadrona-curandera, eso sí, sospechosa de practicar algún *maleficium*, lo que la convertiría de confirmarse en hechicera, a ser una bruja integrante de la secta de adoradores del demonio, pero no de cualquier demonio, sino de nada más y nada menos que de Belcebú, el príncipe de los demonios. Ante él se congregaba con sus correigionarios en asambleas para prestarle homenaje, venerarlo, jurarle fidelidad y renunciar al bautismo, apostatando de la fe (demonolatría). Su pacto con Belcebú le permitía e impelía a causar el mal: dañar cosechas, causar abortos, realizar encantamientos, inocular odio entre personas o un apetito carnal desordenado, usar artes diabólicas para adivinar o para invocar al demonio. El fiscal había activado el imaginario de la histeria *brujomaniaca* que fue ganando terreno a lo largo del siglo XV hasta alcanzar carta de naturaleza en tratados como el *Malleus maleficarum*. En otras palabras, el fiscal del tribunal de la Inquisición con sede en Durango, el bachiller Olazábal, renunció a acusar a María San Juan de daños concretos y que pudieran ser confirmados por sus vecinos. Hubo testigos que ni siquiera ratificaron esa acusación, pues señalaron que “la dicha rea tenía opinión de bruja y hechiçera, aunque no sabían ni havían oído decir que ubiese hecho mal ninguno.” Ítem más, fue sometida a la tortura de la garrucha para que

confesara sus delitos, pero aún así se mantuvo en su inocencia.

En este punto del proceso el fiscal decidió someterla a compurgación para que rechazara los cargos bajo juramento y presentara una serie de testigos que hicieran lo propio. María señaló a seis testigos para que fueran examinados y preguntados. El resultado de la compurgación o purgación canónica resultó, desgraciadamente, desfavorable a ella y, en consecuencia, fue condenada a ser relajada a la justicia seglar y a que sus bienes fueran confiscados. Finalmente fue ejecutada en el cementerio de la iglesia de Santa María de Munguía el 16 de noviembre de 1508.

La Inquisición había conseguido erradicar a uno de los ministros de Belcebú que anidaba y esparcía el mal por Vizcaya. Pero la pregunta es: ¿María San Juan de Garonda era un problema aislado o se encontraba dentro de la órbita de la secta de adoradores del demonio de la peña del Amboto?¹¹ Este foco de brujería podría datarse entre 1499 y 1508 y supuso que se juzgara por primera vez en la diócesis de Calahorra a una secta satánica en toda su naturaleza conceptual y teórica.

En efecto, por esas fechas se descubrió en la peña de Amboto, en la comarca vizcaína del Duranguesado, un brote de adoradores y adoradoras de Satán. A pesar de que diversos autores del siglo XVI y la historiografía del siglo XIX en adelante lo mencionan una y otra vez, a ciencia cierta no es mucho lo que se sabe. Sus acciones maléficas fueron recogidas, si se le da crédito, por Pedro Fernández de Villegas en la traducción del *Infierno* de Dante que realizó en 1515, tras consultar, según el mismo refiere, las actas del proceso. El resultado de ese proceso podría estar recogido en un documento que transcribe el historiador decimonónico Estanislao J. de Labayru, autor de una monumental historia del Señorío de Vizcaya.

¿Cuáles eran los “diabolicos errores” de las “xorginas” (*sorginak* en grafía vasca actual: *brujas*) que “llaman de la sierra de amboto”, en las “montañas de Vizcaya”, según Pedro Fernández de Villegas? Pues “cosas que no parecen creybles”, como las propias incluidas dentro del universo del *maleficium* tradicional (daños contra las cosechas, contra los animales y contra la generación humana, envenenamientos, etc.), adivinaciones y encantamientos, cabalgatas nocturnas, mudar de forma (raposa, gata, etc.) y participar en ceremonias de homenaje al demonio en conventículos satánicos, en los que se hacía presente bajo la figura de un “cabron” o un “mulo grande y feroso”:¹²

que los demonios espresamente llamados por estas tales personas con quien tienen sus platicas: vienen muy prestamente a les responder y consejar en lo que les piden. Algunas vezes fablan por ydolos: que quieren dezir ymagines. y otras vezes en diuersas figuras que toman. en los processos que se fizieron contra aquellos de la tierra de amboto: se dize y confiesa por muchas personas auer visto al diablo y fabladole. vezes en figura de cabron. y otras vezes en figura de vn mulo grande y feroso. no se muestran los demonios en figura de hombres ni de angeles porque dios no gelo permite. y porque no aya mayor causa de engaño. por eso aparescio a nuestros primeros padres en figura de serpiente (como se escribe en el principio del genesi) y de su figura en que venia pudieran ellos conoscer si quisieran: su ponçoña y maldad. y dizen estos que se reconciliaron y confessaron su horror: que si algunas vezes aparescia el diablo en figura de hombre: siempre traya alguna señal que desmostraba su maldad: como vn

¹¹ Un estudio en detalle sobre este foco de brujería en Bazán Díaz 2011.

¹² Se suele considerar que el vocablo *akelarre* alude en vasco al prado donde se adoraba a este “cabron”: *aker* = macho cabrío o cabrón + *larre* = prado. Sin embargo, el antropólogo Mikel Azurmendi (1993 y 2012, 43-53) considera que se trata de un neologismo empleado por los inquisidores y no un vocablo vasco. Siguiendo esta hipótesis Gustav Henningsen trató de localizar el origen del término y lo situó en 1609 en el tribunal de Logroño que juzgaba a los acusados del proceso de Zugarramurdi y por boca del inquisidor Juan del Valle Alvarado (2000, 351-359). Una actualización de este estudio en Henningsen 2012, 54-65.

cuerno en la cabeza o en la frente o algunos dientes de puerco que salían fuera de la boca o cosa semejante. Esta forma de aparecer llaman los doctores: *perstrigium* que quiere decir enbajamiento y engaño que se hace a los ojos. mostrando aquella figura tomada del ayre.

¿De dónde sacó Pedro Fernández de Villegas toda esta información? Para contextualizar los fenómenos de brujería en general se apoyó en el *Malleus*, San Agustín, Santo Tomás,... y Alonso Fernández de Madrigal, pero para el caso de las brujas duranguesas, entre las que hay “grand numero de hombres y mugeres desta suerte”, utilizó las actuaciones que los jueces inquisitoriales “fizieron contra aquellos de la sierra de amboto”, lo que “la inquisicion que alla se ha fecho ha descubierto”. ¿Pudo consultar directamente las actas procesales o conoció el proceso de segunda mano? No existen argumentos para responder en un sentido u otro, pero lo importante es que Fernández de Villegas en su traducción del *Infierno* de Dante, publicada muy pocos años después de los hechos, no más de una década, habla del problema de la brujería, de su realidad o de su irrealidad, de sus partidarios y de sus detractores. Villegas es de los que consideran que todo es cierto, que “es desuario dubdarlo”, “porque ay dello infinitas experiencias”, y para apoyar su argumentación recurre a un caso concreto y contemporáneo: el foco de brujería del Amboto, en la comarca del Duranguesado, en el Señorío de Vizcaya. ¿Fray Martín de Castañega aplicará similar método de trabajo para elaborar su discurso sobre los engaños y errores de la iglesia diabólica?

Estos brujos y brujas fueron procesados y condenados con toda probabilidad por el inquisidor Juan de Frías y si se considera auténtico y relacionado con el foco del Amboto el documento transcrito por Estanislao J. de Labayru, donde se presenta una nómina de personas juzgadas por la Inquisición en esos años, el resultado fue el siguiente: 23 personas procesadas en total; 17 de ellas fueron relajadas al brazo secular para ser condenadas a muerte; de ellas 7 ya habían fallecido, por lo que sus restos fueron exhumados; y 6 abjuraron de sus errores, por lo que fueron reconciliadas.

Frente al fenómeno de la brujería, una construcción imaginaria de élites intelectuales, consistente en la creencia de la existencia real de conventículos nocturnos de adoradores del diablo en los que se practicaban ritos sacrílegos, se encontraba el curanderismo y la hechicería, relacionados con prácticas sanadoras, amatorias, adivinatorias, ritos populares, etc., pero que no necesariamente exigían haber establecido pacto alguno con el demonio, al que invocar y por cuya intermediación realizar el *maleficium*. Este fenómeno de carácter individualista de las curanderas-herbolarias o hechiceras es un *continuum* a lo largo de la Edad Media, máxime teniendo en cuenta las dificultades de las comunidades rurales para disponer de un médico académico (González Mínguez y Bazán Díaz 1997, 79-164).

Desde que María San Juan de Garonda y las implicadas en el proceso del Amboto fueron condenadas y hasta que fray Martín de Castañega publicara su tratado, otras mujeres siguieron compareciendo ante la justicia para responder del crimen de hechicería, como Marina de Otaola y María Pérez.

Marina de Otaola,¹³ vecina de Oquendo (localidad del valle alavés de Ayala, en las estribaciones de la cordillera Cantábrica), fue acusada por su vecino Martín de Furtisaustegui ante el alcalde mayor del conde de Salvatierra en la tierra, el licenciado Luis de Arriaga, diciendo que desde 1501 practicaba la hechicería y había causado muchos males, relacionados con el discurso tradicional del *maleficium*:

¹³ La transcripción íntegra de la carta ejecutoria del pleito entablado contra Marina de Otaola puede consultarse en el apéndice documental que se recoge al final de este presente artículo: documento nº 1.

hera echizera publica e secreta y encantadora y jorguinna [*sic*] e avia fecho muchos e diversos echizos a muchas personas del dicho valle e fuera del, matando criaturas y enfermando onbres e mugeres e matando con ponçonna e cosas veninosas e sacando de noche criaturas de las camas de cabo sus madres para las aver de matar e echizando e dando yerbas de bienquerençias a onbres e mugeres enamoradas para que se quisiesen bien, tomando ofiçios de medicas e curando henfermedades no lo sabiendo curar e avia fecho perder a muchas personas las vidas e faziendas con diabolica osadia e aziendo otras muchas e diversas maneras de echizos e encantamientos, faziendo creer a las gentes lo que no hera verdad.

Una vez más la sospechosa es una curandera que acaba siendo la oportuna cabeza de turco de alguna desgracia sufrida por la comunidad o por algún vecino o vecina. De las palabras de Furtisaustegui pudiera sospecharse que tal vez fuera un médico que pretendía eliminar la competencia del saber empírico de estas sanadoras tradicionales¹⁴ o que tal vez fuera uno de sus pacientes/clientes que no consiguió su objetivo a través de ella y en venganza la acusara. Obviamente, Marina de Otaola manifestó su inocencia ante el alcalde mayor y señaló que Furtisaustegui la acusara “por la faser mal e danno”.

Tras las probanzas realizadas sobre este caso, el alcalde mayor falló que debía condenar a Marina a dos años de destierro de todas las tierras pertenecientes al conde de Salvatierra, a una pena económica de 4.000 maravedís para la hacienda del conde y a las costas procesales. Si quebrantaba el destierro sería doblado por la primera vez y se le darían 100 azotes por la segunda. Disponía de nueve días para pagar los 4.000 maravedís desde que la sentencia le fuera comunicada. ¿De esta sentencia se debe colegir que no era realmente culpable de todo lo acusado, pero que para evitar problemas futuros se decidía su destierro?; ¿que parte de lo acusado, lo menos grave, sí era cierto y por ello se le impone esa condena?; o ¿que todo era cierto y la justicia señorial era menos rigurosa que la inquisitorial, prefiriendo una pena económica que beneficiara a las arcas del conde, además de infligir un daño a través del destierro?

Marina de Otaola consideró que esta sentencia era injusta y apeló de ella ante los alcaldes del crimen de la Real Chancillería de Valladolid. En esta instancia de apelación el papel desempeñado por Martín de Furtisaustegui en la primera instancia fue representado por el fiscal de la Corona Juan de Orduña, dada la naturaleza de los cargos. Tras realizarse nuevas probanzas en relación a los hechos y declaraciones de testigos, finalmente el tribunal falló que la sentencia dada contra Marina por el licenciado Arriaga era errada y que por tanto debían declararla inocente y libre de todo lo contra ella acusado por Furtisaustegui y el fiscal Orduña, a quienes impuso perpetuo silencio sobre el particular. Marina de Otaola solicitó la correspondiente carta ejecutoria del pleito y sentencia favorable, la cual le fue otorgada el 12 de enero de 1517.

María de Otaola había sido acusada y condenada en primera instancia judicial por ser encantadora, hechicera e incluso bruja, que causaba enfermedades empleando venenos, secuestraba niños de sus casas por las noches para matarlos, elaboraba filtros de amor..., pero nada se refiere sobre relación/pacto alguno con el demonio Sin embargo, y a pesar de esos gravísimos crímenes, los alcaldes de la Sala del Crimen de la Real Chancillería de Valladolid consideraron que era inocente. Tal vez lo único real de toda esta historia fuera que Marina ejercía de curandera en la comunidad y desgraciadamente no siempre podía salvar la vida de sus pacientes, lo que le pudo granjear los problemas que la llevaron ante la justicia: “tomando ofiçios de medicas e curando henfermedades no lo sabiendo curar e avia fecho perder a muchas personas las vidas e faziendas con diabolica osadia”. También era sumamente común que las curanderas y herbolarias prepararan filtros,

¹⁴ Sobre la lucha que desde comienzos del siglo XVI llevó a cabo la medicina académica contra la empírica de los curanderos para hacerse con el monopolio del saber médico *vid.* Campagne, 417-456.

bebedizos y pócimas para todo tipo de situaciones, como, por ejemplo, para ligar parejas. En consecuencia, las acusaciones de practicar el *maleficium* pretendían armar una acusación creíble en el contexto de la época y del oficio desempeñado por Marina y poder de este modo alcanzar más fácilmente una venganza. No obstante, hay que reconocer a Furtisaustegui que tenía un punto de incredulidad y escepticismo en esta materia, pues en su acusación dijo que con los hechizos y encantamientos Marina hacía “creer a las gentes lo que no hera verdad”.

La protagonista de la siguiente causa es María Pérez¹⁵, vecina del valle de Aramayona, en este caso en la zona nororiental de la provincia de Álava, y comadrona. Una vez más una mujer dedicada a la práctica médica se encuentra ante los tribunales de justicia acusada de ser hechicera. Se evidencia de este modo que entre finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI ser mujer y dedicarse a curar y/o atender a parturientas era una arriesgada combinación que podía terminar ante los tribunales con una acusación de hechicería o brujería. En este caso todo comenzó cuando Pedro de Ibabe, como procurador de los vecinos del valle y en su nombre, se presentó ante el alcalde ordinario, Juan Sánchez de Uruna, para requerirle que averiguara quién o quiénes eran los responsables de las malas cosechas y daños que sufrían las heredades desde el año 1513/1514. Para Ibabe estaba claro que no era debido a causas naturales, sino a artes maléficas, tanto de hechicería como de brujería, las cuales decía estar muy presentes en la tierra:

dixo que vien sabian la publica boz e fama que avia en la dicha tierra e valle de Aramayona que en la dicha tierra avia muchos echizeros e agoreros e otras personas que vsaban de artes [*tachado*] magicas e xorguinerias e echizerias, asy de dia como de noche, a cuya cabsa permitia nuestro Sennor que oviese mucha esterelidad en la dicha tierra, porque de mucho tienpo a [*tachado*: esta] [*interlineado*: quella] parte, especialmente de dos o tres annos proximos pasados e mas tiempo, se avia perdido el pan e mançanas e frutales e se hallavan muchos polvos malos en los tales panes e arvoles e muchos vesos [*sic*] soterrados en las heredades con corte diabolica, e se creya que se avian echado por forma de echizeria, commo algunos que se avian quemado en los anos pasados por maleficas lo avian confesado que lo solian hacer [*tachado*: e que commo quiera].

Las pesquisas del alcalde Juan Sánchez le condujeron hasta la persona de María Pérez, a la que acusó de practicar la hechicería. María se defendió alegando que: “ella non hera bruxa nin echisera nin mala muger, antes dixo que hera buena christiana e que commo tal [*tachado*] [*interlineado*: solia] hacer e conplia todo lo que la Santa Madre Yglesia mandaba e que nunca hizo xorguinerias nin echizerias”.

La continuación de la causa contra María Pérez corrió a cargo de Juan de Yurre, nuevo procurador de los vecinos del valle de Aramayona en sustitución de Pedro de Ibabe, por haber expirado su mandato. Igualmente, Juan Sánchez dejó la alcaldía y fue sustituido por Miguel de la Rementería. Este nuevo juez de la causa, vistas las probanzas realizadas contra María y su persistencia en declararse inocente, no tuvo más remedio que someterla a cuestión de tortura para que admitiera su culpabilidad. Entre las pruebas contra María Pérez se encontraban las confesiones de otras personas condenadas previamente por brujería que dijeron que ella también lo era. Es más, los testigos requeridos para que declararan a su favor depusieron que muchas criaturas de las parturientas que atendía nacían muertas y que tenía unas formas poco ortodoxas de ejercer la profesión. Por último, parece que había otros indicios de su culpabilidad:

¹⁵ La transcripción íntegra de la carta ejecutoria del pleito entablado contra María Pérez puede consultarse en el apéndice documental que se recoge al final de este presente artículo: documento nº 2.

se proba que çiertas personas que fueron sentençiadas e executadas por bruxas aver confesado e ratificado la dicha Mari Peres ser bruxa e xorguina, e visto [*sic*] los testigos por la dicha Mari Peres de Yartua presentados, deponyan contra ella misma, donde disen que las criaturas, donde la dicha Mari Peres hera partera, naçian muertas e el apretar con toca o en otra qualquier manera el vientre de la muger preñada antes del parto ser peligroso e contra el arte del que las parteras deven vsar. E vistos los otros yndiçios e congeturas e presunciones e admitir con los que contra ella se probava que son suficiente para ynduçir el animo e voluntad de juez.

Ahora bien, el alcalde dispuso en su sentencia de tortura que le fuera aplicada “con el moderamiento e tenplança e por los intervalos e atenta la calidad de la persona de la dicha Mari Peres e el derecho e las leys [tachado] reales de estos reynos de Espana.” Es decir, tuvo más suerte que María San Juan de Garonda, a quien el juez inquisitorial Juan de Frías condenó a padecer un tormento inflexible: “dándosele riguroso de garrucha.” No siempre las mujeres, por el hecho de serlo, conseguían que la justicia tuviera mayores miramientos con ellas que con los varones a la hora de aplicar la tortura judicial, excepción hecha de los casos de preñez.¹⁶ María Pérez apeló de esta sentencia ante el tribunal de la Real Chancillería de Valladolid. Ante esta nueva instancia judicial el procurador del valle de Aramayona, Juan de Yurre, cedió el testigo de la acusación al fiscal de la Corona Juan de Orduña, quien consideró que la sentencia de tortura había sido correctamente pronunciada y debía ser confirmada. Tras las probanzas y declaraciones de los testigos los alcaldes de la Sala del Crimen fueron de la misma opinión que el fiscal y, en consecuencia, fallaron que el pleito debía ser devuelto al alcalde ordinario Miguel de la Rementería para que procediese a someter a tortura a María Pérez.

De esta nueva sentencia María, y su procurador en su nombre, suplicó ante el mismo tribunal de la Chancillería. Se realizaron nuevas probanzas y esta vez sí debieron ser concluyentes de la inocencia de la acusada, porque los alcaldes de la Sala del Crimen decidieron enmendar su fallo inicial y declararla inocente de todo lo contra ella acusado. A los acusadores se les impuso perpetuo silencio sobre el asunto. De esta sentencia favorable en grado de revista María Pérez solicitó la correspondiente carta ejecutoria y le fue otorgada el 31 de septiembre de 1517.

Al igual que en el caso de Marina de Otaola, una acusada de perpetrar crímenes horribles y a pesar de tener todas la pruebas en su contra consiguió salir indemne de su paso por los tribunales de justicia. ¿Hubiera ocurrido lo mismo si quien hubiera intervenido hubiera sido la Inquisición, como aconteció en el caso de María San Juan de Garonda, cuando la justicia ordinaria del tribunal del corregidor de Vizcaya tuvo que ceder el conocimiento de la causa al juez inquisitorial? Pregunta difícil de responder. Pero de lo que no cabe ninguna duda es del valor y de la resolución que demostraron estas mujeres a la hora de luchar con todas sus fuerzas y por todos los medios, recurriendo a los mecanismos procesales a su disposición.

¿Cómo es posible que una vez establecidos los distintos distritos inquisitoriales en la Corona de Castilla la justicia seglar ordinaria de los alcaldes, corregidores y Chancillería conociera sobre causas de hechicería y brujería? ¿Se debía, como se pregunta Iñaki Reguera, a que el tribunal de Calahorra poseía una débil implantación en el territorio de la diócesis y por eso su capacidad de acción era menor? (Reguera 2005, 253-254). Además de ello, seguramente la respuesta tendría que ver más con el hecho de que en estos primeros años de organización de la Inquisición estos delitos no eran todavía competencia exclusiva de los inquisidores. Ya se ha mencionado que en 1466 el monarca

¹⁶ Sobre las mujeres sometidas a cuestión de tortura por la justicia seglar *vid.* Bazán Díaz 2008, 203-227.

Enrique IV concedió a los alcaldes de hermandad de la provincia de Guipúzcoa jurisdicción sobre los casos de hechicería y brujería. Lo mismo ocurriría en Vizcaya, cuando en 1479 los Reyes Católicos concedieron a los alcaldes de hermandad poder proceder contra “hechiceras adivinas e sorguiñas e las que dan yerbas a hombres y mugeres”. Años más tarde, en 1526, con la promulgación del *Fuero Nuevo de Vizcaya*, la justicia ordinaria fue autorizada a actuar *ex officio* contra las hechiceras (título 8, ley 1). Y, por último, la provincia de Álava solicitó en 1525 al monarca Carlos I licencia para conocer los casos de “echizeras e xorguinna.” (Bazán 2007, 504-505). Al respecto habría que recordar que el argumentario político de la época legitimaba a la justicia seglar para perseguir este tipo de trasgresiones sobre la base de la existencia de ciertos delitos que eran de carácter mixto y que, en consecuencia, podían ser enjuiciados tanto por los tribunales eclesiásticos como por los seglares.¹⁷

Además del aumento del problema de la hechicería y, sobre todo, de las sectas satánicas, la diócesis de Calahorra y La Calzada se había visto asaltada por nuevas formas de disidencia religiosa, como eran el protestantismo o el alumbradismo, que se unían a la tradicional herejía de los seguidores de fray Alfonso de Mella y de fray Guillermo de Alvisia. Los puertos de Guipúzcoa y Vizcaya se habían convertido en coladeros de libros luteranos que luego eran distribuidos por Castilla, lo que obligaba a los inquisidores del distrito de Calahorra a desplazarse hasta las localidades costeras para atajar *in situ* el problema.¹⁸ El primer caso de alumbradismo en la diócesis surge en 1526 y tiene como protagonista a un sacerdote de la localidad riojana de Navarrete llamado Antonio de Medrano.¹⁹ Por la cercanía al foco herético de los franciscanos espirituales de Durango, dirigido por Mella y Alvisia, y por las supuestas derivas hacia la órbita del begardismo que pudo tomar entre ciertos seguidores, cabe preguntarse si pudiera existir una evolución desde los epígonos de los espirituales franciscanos del Duranguesado hasta el alumbradismo del cura Medrano en la cercana La Rioja.

Precisamente este clero de la diócesis de Calahorra no se caracterizaba por una buena formación religiosa, ni hacía gala de un comportamiento moral acorde a su condición sacerdotal, en especial por lo que a las provincias vascas se refiere y de forma muy particular en el caso de Vizcaya. En efecto, era un clero, especialmente el rural, que participaba de los modos de vida, costumbres y mentalidad de sus feligreses: asistía a bailes, presenciaba festejos taurinos, bebía en las tabernas, participaba en reyertas y cohabitaba con mujeres. En este sentido, la figura del clero concubinario estaba muy extendida en la diócesis. La carencia de una instrucción adecuada lo convertían en un ignorante en las cuestiones relativas a la cura de almas, pero además incumplía con las labores propias de su ministerio, empleaba vestimentas inapropiadas a su condición e incluso portaba armas. Por si fuera poco, esa coincidencia con las creencias de su comunidad parroquial hacía que el mismo administrara algunos de los ritos supersticiosos

¹⁷ Sobre el particular *vid.* Tausiet 2000, 55-74.

¹⁸ Por ejemplo, en 1523 el inquisidor Rodrigo de Ayala, en compañía de un notario y un alguacil, incautó una importante partida de libros luteranos en su visita a la provincia de Guipúzcoa, recorriendo diversas localidades costeras, así como otras del interior situadas en las rutas comerciales a Castilla. Libros que llegaban escondidos entre las mercancías que transportaban los barcos que llegaban a los puertos vascos. Sobre ese control en la costa de Guipúzcoa: Reguera 1989, 159-169. Y sobre ese control en la costa de Vizcaya: Reguera 2002, 79-98.

¹⁹ Pérez Escohotado 1988; del mismo autor: “que el dicho Medrano, con poco temor de Dios e de la Madre Santa Iglesia, dize que tiene graçia para mortificar la carne e la pasyon della, e conversa con muchas mugeres hermosas, e beatas e donzellas e casadas, e las abraça e besa e haze otras cosas deshonestas; e asimismo dize que conoçe, quando alguna persona ba a comulgar, si ba en estado de graçia o en pecado; e haze e dize otras muchas cosas que no son de sesyr e de que alguna persona de buena vida estan escandalizadas” (Pérez Escohotado 2003, 51).

que la propia Iglesia a la que pertenecía pretendía erradicar.²⁰ Lógicamente, varios y de diversa naturaleza fueron los factores que contribuyeron al surgimiento de este estereotipo de clérigo. Aquí tan sólo se incidirán en tres de ellos.

En primer lugar, el régimen de patronato laico de muchas de las iglesias parroquiales, en las que el patrono nombraba, generalmente, a un familiar suyo para ejercer la cura de almas. Era un mecanismo que desempeñaba una doble misión: por un lado, se daba salida a segundones que quedaban al margen de la herencia familiar, pero que carecían, la mayoría de las veces, de vocación religiosa alguna. Era tan sólo un *modus vivendi* y por eso mismo seguían manteniendo un comportamiento mundano. Por otro lado, al situar al frente de su iglesia a un familiar, el patrono se aseguraba lealtad con su persona e intereses.

En segundo lugar, el obispo y sus delegados tenían prohibido por fuero la entrada en el Señorío de Vizcaya (Val Valdivieso 1984, 81-90), lo que imposibilitaba la realización de las visitas canónicas y el correspondiente control del clero en relación a su nivel formativo, al cumplimiento con sus obligaciones o a su comportamiento moral. Las propias autoridades del Señorío de Vizcaya eran consciente de los males que se derivaban de la ausencia de las visitas canónicas: “ay tanta disolución en los clérigos del dicho condado que Resçiben mucho detrimento las animas que por ellos son Regidas y que las dichas yglesias son por ellos muy mal seruidas.”²¹ No obstante, en aquellos otros lugares a los que sí se podían realizar visitas canónicas no se realizaban con la frecuencia y el celo necesario para erradicar supersticiones y demás errores. Así lo revelaba en su tratado el propio fray Martín de Castañega:

ruego a los padres predicadores que tales tierras visiten, y estas cosas les enseñen y declaren, que son más necesarias y provechosas, y para ellos mismos más meritorias que otras curiosas y vanas especulaciones; y humildemente suplico a vuestra Reverendísima Señoría, y a los otros perlados y sus visitadores, por cuya negligencia vienen muchas veces sus súbditos en los sobredichos engaños y errores. (Castañega 1997, 200)

Y, en tercer lugar, por la pobreza de un clero rural carente de suficientes recursos económicos con los que mantenerse, ya fuera por la estrechez y miseria de la parroquia o por la exigua congrua concedida por el patrono. En estas condiciones el clero debía buscar ingresos alternativos que le permitieran subsistir, al igual que muchas mujeres viejas y pobres, como reconoce también en este caso fray Martín de Castañega:

Por experiencia vemos cada día que las mujeres pobres y clérigos necesitados y codiciosos, por oficio toman de ser conjuradores, hechiceros, nigrománticos y adivinos, por se mantener y tener de comer abundantemente, y tienen con esto las casas llenas de concurso de gente. (1997, 29)

2. Un tratado como remedio al problema de la superstición, la herejía y los engaños y errores de la iglesia diabólica

No resulta extraño, a tenor de lo expuesto, que las autoridades seculares y eclesiásticas estuvieran sumamente alarmadas ante la grave situación religiosa que se vivía en la diócesis de Calahorra y La Calzada, comenzando por la propia Corona y el obispado, para

²⁰ Sobre el clero de la diócesis de Calahorra, y del vasco en particular, en el siglo XV y comienzos del XVI *vid.* Muro, 261-282; Val Valdivieso 1995, 31-53; Curiel Yarza; Bazán 2007, concretamente el punto 3.12. *Imagen del clero diocesano* y siguientes, correspondientes al capítulo IV.

²¹ Queja del Señorío ante los Reyes Católicos y trasladada por éstos al obispo de Calahorra, fechada en Granada el 20 de noviembre de 1500. *Vid.* Azcona, 98.

quienes el problema tenía un diagnóstico claro: falta de conocimiento de la doctrina cristiana, pero no solo en los fieles, sino que también en el clero. El obispo Alonso de Castilla lo expresaba en los siguientes términos:

Y como en algunas partes deste nuestro obispado. Permitiéndolo Dios Nuestro Señor, hayan padecido estos años pasados, tantos errores de supersticiones y hechicerías, y más, que algunos eclesiásticos y personas de merecimiento y letras han seido afrentados y penitenciados por la Santa Inquisición, por no estar bien introductos y dotrinados en la materia de las supersticiones y engaños diabólicos. (Castañega, 11)

Por tanto, la solución al problema resultaba evidente, más allá de la mera represión. En consecuencia, en diciembre de 1527 Carlos I solicitaba a los provinciales de las órdenes de San Francisco y Santo Domingo que enviaran a Vizcaya predicadores para que fortalecieran el conocimiento de la doctrina cristiana entre el pueblo y se evitara que incurriera en supersticiones y demás desviaciones (Llorente, 334-335). Siguiendo esta misma estela formativa, el propio obispo Alonso de Castilla arbitró un expediente más imaginativo: encargar un tratado de carácter antisupersticioso donde se explicara “esta materia en muy sutil y claro estilo, para que todos sepan y entiendan la manera y posibilidad de los engaños del demonio, y conozcan las supersticiones y vanas curiosidades que entre los simples y curiosos pasan.” (Castañega 12) Para que este tratado cumpliera de forma más eficaz su misión, el obispo decidió que se escribiera en “lengua castellana”, frente al latín del estilo académico tradicional. Así se facilitaba su lectura y podía llegar a un público más amplio.

Este tratado se imprimió por primera y única vez en Logroño en 1529 por el impresor navarro Miguel de Eguía y no volvió a editarse hasta 1946, todo lo contrario que ocurrió con los exitosos tratados de igual materia y escritos por los mismos años por Martín de Andosilla (1510) y el maestro Pedro Ciruelo (1530).²² ¿A qué pudo deberse este olvido? ¿Tal vez a que los teólogos y juristas la consideraron una obra menor al estar escrita en un idioma no académico (castellano frente al latín)? ¿A que realmente no se difundió en la medida que se había previsto inicialmente? ¿A la suma de ambos factores?

Con el tratado se pretendía formar a los fieles ignorantes, pero para alcanzar ese propósito primero debía ser instruido el propio clero en esta materia. Un clero que, como se ha visto, carecía de una preparación adecuada, hacía dejación de funciones en su labor ministerial y, lo que era peor, coincidía con las creencias de carácter supersticioso de la grey que debía pastorear. Por ello el obispo Alonso de Castilla en la provisión que acompañó al tratado, fechada en Logroño el 24 de julio de 1529, estableció que todos los curas del obispado dispusieran de un ejemplar en sus iglesias para estudiarlo. Y por eso lo encargó en “claro estilo” y en “lengua castellana”. Una vez estudiado podrían transmitir a los fieles las lecciones aprendidas sobre lo lícito e ilícito y sobre lo real y lo irreal en relación a esta difícil y confusa materia de las supersticiones y engaños de la iglesia

²² Primera edición: *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizarias y vanos conjuros y abusiones y otras cosas tocantes y de la posibilidad et remedio dellas*. Miguel de Eguía impresor, Logroño, 1529: 56 hojas en letra gótica.

Segunda edición: *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Ed. e intro. de Agustín González de Amézua, Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1946, XIX + 160 pp.

Tercera edición: *Tratado de las supersticiones y hechizarias y de la posibilidad y remedio dellas*. Ed. e intro. de Juan R. Muro Abad, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1994, LXXX + 77 pp.

Cuarta edición: *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Edición con estudio preliminar y notas de Fabián Alejandro Campagne, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1997, CXXVIII + 204 pp. Los diferentes textos del tratado que se citan a lo largo del presente artículo, como ya se ha mencionado, pertenecen a esta edición.

diabólica. Además les advertía de que si por no disponer de un ejemplar y no haberlo estudiado incurrieran ellos o los fieles en alguna superstición serían castigados:

mandamos a todos los curas, y rogamos y amonestamos a los otros eclesiásticos deste nuestro obispado, y a cada uno dellos, que todos tengan sendos destos tratados, que hacemos imprimir por la mucha necesidad que desta doctrina hay, y por la grande utilidad que della se espera; avisándolos que si por no lo tener y leer en alguna culpa de superstición cayeren, los mandaremos más gravemente castigar, sin recibir dellos excusa de inorancia. (Castañega, 12)

El autor del tratado, fray Martín de Castañega, entendería a la perfección la finalidad formativa de este encargo y el público receptor del mismo:

compuse este TRATADO DE LAS SUPERSTICIONES Y HECHICERIAS en lengua castellana, para que los visitadores y curas, y aún todos los clérigos deste su muy honrado y grande obispado, lo tengan entre manos; por ser la materia peregrina y que no se halla por los doctores así recolegida, particularizada, ni declarada, ni a los casos que acaecen aplicada. El cual, a mi ver, no sólo aprovechará a los simples para apartarlos de sus errores y engaños diabólicos, mas aun es necesario para quitar muchas ignorancias que muchos, que, presumiendo de letrados, niegan las maneras de las supersticiones y hechicerías. (Castañega, 3)

Una vez finalizada la redacción del tratado, el manuscrito fue entregado para su información al doctor Sancho Carranza de Miranda, canónigo, teólogo e inquisidor del distrito de Calahorra. Tras su examen, el 21 de julio de 1529 le concedió su plácet en los siguientes términos: “digo ser el libro católico, y de católica, santa y buena y útil doctrina; muy necesaria para extirpar muchas supersticiones, abusiones, hechicerías, brujerías y falsas doctinas, que en nuestros tiempos nacen.” (Castañega, 205). Así pues, conseguido el *nihil obstat* la obra fue dada a la imprenta.

¿Por qué el obispo Alonso de Castilla eligió para esta labor a fray Martín de Castañega? Dicho de otra manera, ¿quién era fray Martín de Castañega? Desgraciadamente no es mucho lo que se sabe, pues quienes han investigado sobre su vida no han obtenido mucho éxito.²³ Buena parte de lo poquísimo que se sabe sobre su persona aparece diseminado por su propio tratado. Retomando la pregunta de por qué fue elegido y procurando responderla, se podrá reconstruir algo de la persona de fray Martín.

El obispo Alonso de Castilla señala en su provisión la razón por la que encomendó la redacción del tratado a Castañega: porque era “muy artizado teólogo y filósofo, y predicador para el dicho Santo Oficio por su Majestad.” (Castañega 12). Es decir, una persona con una formación académica sólida, aunque no queda claro si la adquirió en uno de los Estudios de su orden o si también continuó con estudios universitarios, ya que no se menciona que fuera licenciado o doctor, como sí ocurre en los casos de los tratadistas que sí poseían esas titulaciones, caso del doctor Martín de Andosilla. No obstante, del repaso de las fuentes que emplea en su tratado como *autoritas* se desprende esa formación en teología y filosofía. Entre esas fuentes se encuentran: San Agustín y su *De civitate Dei*, Jean Gerson y su *Tractatu de erroribus circa artem magicam*, Santo Tomás de Aquino y su *Summa theologica*, Graciano y su *Decreto*, Juan de Mena y su *Laberinto de la Fortuna*, Avicena, Juan Escoto, Plinio y su *Historia Natural*, San Isidoro y sus *Etimologías*, el Antiguo Testamento (Eclesiastés, Daniel, Números...) y el Nuevo Testamento (Evangelio según San Juan, epístolas de San Pablo...). E incluso Erasmo de Rotterdam,

²³ Martínez de Añíbarro, 121-123 (voz: Castañega, Martín de); González Amezúa, 308-317; Ruiz de Larrínaga, 97-108; Darst, 298-322; Muro, Juan Robert, en su edición e introducción crítica del tratado, XV-XVIII y LXXVII-LXXX.

cuando señala que para llevar a cabo su labor “pensé, como todos los que escriben en estos nuestros tiempos, aunque sea Erasmo.” (Castañega 4). Esta *auctoritas* de Erasmo en Castañega ha dado mucho que hablar sobre su posible pertenencia al erasmismo.²⁴ Sin embargo, y a pesar de todos estos recursos, resulta curioso que no se apoyara en fuentes sobre la materia consolidadas en el ámbito hispano, como Lope de Barrientos o el también franciscano como él fray Alonso de Espina y su *Fortaliciun fidei*; ni que tampoco lo hiciera con otros autores europeos como Johanes Nider, a quien sí recurrió, por ejemplo, Martín de Andosilla en su tratado. Todavía más, ¿hasta qué punto consultó el *Malleus maleficarum*, ya que no lo menciona?

El obispo Alonso de Castilla también señala que le encomendó la redacción del tratado por ser un predicador del Santo Oficio. Alguien que por su cercanía al tribunal de la Inquisición podría disponer de elementos de juicio y de la experiencia necesaria para abordar el tema encomendado. Siendo este el argumento, cabe preguntarse por qué no encargó directamente semejante cometido a alguno de los inquisidores que por aquellos años prestaban sus servicios en el tribunal de Calahorra, como el propio Sancho Carranza de Miranda, quien otorgó el plácet al tratado y quien permaneció en el cargo hasta octubre de 1529.²⁵ Obviamente, la preparación y el conocimiento de estos temas sería mayor en un juez inquisitorial, como Carranza de Miranda, encargado de perseguir el clima de desorden y extravío religioso que se vivía en la diócesis. Igualmente podría haber sido un fiscal o un calificador u otro miembro del tribunal, igualmente concededores de lo que estaba ocurriendo. La respuesta a este interrogante tal vez pudiera encontrarse en la estrategia perseguida por el obispo Alonso de Castilla, al preferir una persona menos comprometida con la represión y más con la formación, como un fray Martín de Castañega, quien la ejercitaba a través de sus prédicas públicas, en las que a buen seguro trataría de estos temas.

Fray Martín, por tanto, era un predicador, pero ¿un predicador de la orden dominicana? No, lo era de la orden hermana de San Francisco y así se recoge en el propio tratado. Tras la dedicatoria de fray Martín al obispo Castilla, la provisión de este último y el prólogo del autor se señala: “síguese el Tratado de las Supersticiones, y de la posibilidad y remedio dellas: compuesto por el reverendo padre fray Martín de Castañega, muy ingenioso y artizado teólogo y filósofo, de la Orden de Sant Francisco, de la provincia de Burgos.” (Castañega 25). Como franciscano ha dejado escasos testimonios de su paso por la orden, a tenor de la documentación conocida hasta la fecha. Con toda probabilidad debió residir en el convento de San Francisco de Logroño, donde se encontraba en 1511 cuando se produjo el acto de agregación del convento de la Santísima Trinidad de Bidaurreta de la orden de Santa Clara, situado en Oñate (Guipúzcoa), a la custodia franciscana observante de Burgos. Es mencionado entre los testigos asistentes al acto, junto al vicario provincial de la provincia de Castilla, al custodio de la custodia de Burgos, a los definidores, a los guardianes de los conventos y a otros frailes residentes en esa comunidad logroñesa (Uribe 1988, 585-592). Años más tarde, el 26 de abril de 1531, y con motivo de la escritura fundacional del convento logroñés de la Madre de Dios, aparece mencionado un “Fr. Martín de Castañega, Custodio de Santa María de Jesús junto a Navarrete”, y fray Juan Ruiz de Larrínaga sospecha que tal vez pudiera ser la misma

²⁴ Además, quien examinó el tratado, Sancho Carranza de Miranda, era simpatizante de las tesis erasmistas y participó en 1527 en la conferencia de Valladolid en favor de las obras de Erasmo; y quien imprimió el tratado, Miguel de Eguía, también editó obras de Erasmo. *Vid.*, por ejemplo, Bataillon. ¿Casualidades? Para Jesús Cáseda fray Martín de Castañega sí estaba influenciado por Erasmo y esa influencia se nota en el tratado, *vid.* 1998, 54.

²⁵ Sobre este inquisidor del tribunal de Calahorra *vid.* Reguera 1984, 40.

persona que el autor del tratado de las supersticiones (97). ¿Había pasado de mero fraile a guardián?

Una última referencia documental, correspondiente al año 1553, recoge el nombre de un fray Martín de Castañega desempeñando el cargo de guardián de Sasiola. El documento en cuestión es una instancia elevada ante el capítulo general de la orden de San Francisco que iba a celebrarse en Salamanca y al que se solicitaba que la provincia de Cantabria no fuera separada de la de Burgos (Uribe 1996, 39 y 639-642). ¿Es lógico suponer que sea la misma persona y que hubiera alcanzado un importante puesto en la jerarquía de la orden como superior de un convento en la provincia de Guipúzcoa? Semejante posibilidad no resulta muy verosímil, aunque no imposible, si se tiene en cuenta que en 1529, cuando redactó su tratado, ya se consideraba un fraile de edad: “seyendo yo más mozo y leyendo las artes, solía pensar que algo sacaba de mi ingenio que en ninguna otra parte lo había visto ni oído.” (Castañega 5) ¿Podía continuar viviendo 24 años después y desempeñar el cargo de superior del convento de Sasiola?

Queda claro que fray Martín de Castañega era teólogo, filósofo y predicador franciscano, pero ¿qué experiencia tenía en materia de supersticiones, brujería e inquisición, más allá de su cultura académica y, por tanto, meramente teórica y especulativa, para ser elegido por el obispo? Para empezar, él mismo tuvo un encontronazo con la Inquisición, terminando en la cárcel. Al parecer, fray Martín, junto a otro compañero de la orden, Pedro Graynon, había salido en defensa de un fraile mercedario condenado por el tribunal de la Inquisición de Calahorra por defender ciertas tesis consideradas erróneas. Nada se sabe sobre la naturaleza de las proposiciones censuradas realizadas por el fraile mercedario, ni por qué fray Martín y fray Pedro se solidarizaron con él. El caso es que por tal comportamiento terminaron en la cárcel por orden del inquisidor Pedro de Encinas. Hubo recurso a Roma y el pontífice León X promulgó un breve, fechado en 1516, por el que mandaba que fueran liberados de la cárcel en virtud de una bula de Inocencio VIII que prohibía a cualquier inquisidor proceder contra frailes franciscanos. Precisamente gracias a este breve se confirman algunos datos biográficos de fray Martín, como que era franciscano, que residía en el convento de la orden en Logroño, que era profesor y que llevaba una vida ejemplar como católico: “profesores de las antes mencionadas Orden y Observancia, residentes en dicha casa de Logroño, varones dignos de alabanza y de vida ejemplar, y que vivieron siempre como fieles católicos y verdaderos cristianos.”²⁶

Este hecho demuestra que fray Martín sabía ser crítico, valiente o inconsciente y que conoció en sus propias carnes la maquinaria inquisitorial, pero ¿alguna experiencia más? Según Manuel Martínez de Añíbarro, en su diccionario bio-bibliográfico de autores burgaleses publicado a finales del siglo XIX, Castañega se basó en el “proceso formado contra la brujería del Aquelarre de Zugarramurdi, formado por la Inquisición de Logroño en 1527, y en virtud del que fueron condenados 150 brujos” (Martínez de Añíbarro, 123). Sin embargo, es de sobra sabido que el proceso de Zugarramurdi tuvo lugar en 1610 y no en 1527, y que en esa última fecha el tribunal todavía tenía su sede en Calahorra y no en Logroño. Un error de bulto que han reproducido incomprensiblemente otros autores, como fray Juan Ruiz de Larrínaga y fray Ángel Uribe. El primero de ellos cita textualmente la referencia de Añíbarro y le cambia el nombre de Manuel por el de Antonio (Ruiz de Larrínaga, 99). Y el segundo procede de igual manera, incurre en la misma errata del nombre y además introduce un pequeño cambio al título del libro (Uribe 1988, 256). Resulta sumamente curiosa la transmisión de este error desde 1889 hasta 1952 y, por último, hasta 1988 sin que estos dos últimos historiadores franciscanos de la

²⁶ Ruiz de Larrínaga, 97-99 (donde se recoge el breve papal en latín). Alude a este mismo caso Juan R. Muro en su introducción a su edición del tratado de Castañega: LXXVII-LXXX (traduce el breve papal al castellano).

provincia de Cantabria lo detectaran. ¿Tal vez lo que querían decir, con Martínez de Añibarro, era que tuvo conocimiento de un proceso de brujería en Navarra acaecido en la década de los años veinte del siglo XVI? Julio Caro Baroja no tiene ninguna duda de que ese proceso fue el protagonizado por el inquisidor Avellaneda en los valles de Salazar y Roncal en 1527: “parece ser que extrajo [Castañega] mayor cantidad de doctrina de las averiguaciones y justicias llevadas a cabo por Avellaneda.” (Caro Baroja 1993, 194).²⁷

Este proceso contra las brujas de los valles de Salazar y Roncal de 1527 es sumamente conocido por la historiografía, siendo uno de los primeros en darlo a conocer el cronista del emperador Carlos V fray Prudencio de Sandoval.²⁸ Más de 150 personas se vieron imputadas por participar los viernes por la noche en conventículos de homenaje al demonio, presente bajo la figura de un macho cabrío negro, y ante el que tenían lugar orgías sexuales. Salían por las ventanas y chimeneas, se untaban con ungüentos, empleaban venenos para matar hombres, mujeres y niños, ganados y destruir cosechas. Para poder identificar a los culpables el inquisidor Avellaneda contó con la ayuda de dos niñas, que eran capaces de reconocerlos por una señal que presentaban en el ojo izquierdo. Todas estas crédulas abominaciones, y muchas más, dignas de un aventajado discípulo de los autores del *Malleus*, relató Avellaneda por carta al condestable de Navarra Íñigo de Velasco. ¿Pudo asistir fray Martín de Castañega con sus prédicas a los acusados durante su encierro carcelario y antes de ser ajusticiados? Dice Avellaneda, en uno de los pasajes de su relación, que “descubri en el valle de Salazar donde tambien se juntan mas de çiento. De las quales entre presas. y justiciadas passan de mas de ochenta.”²⁹ Es imposible, por el momento, confirmar ni negar la presencia de Castañega en el proceso dirigido por el inquisidor Avellaneda en 1527.

Ahora bien, ¿existió el inquisidor Avellaneda? En anteriores artículos ya se ha dado cuenta de las conversaciones mantenidas con el profesor Iñaki Reguera sobre la figura de este inquisidor, manifestando que en la documentación conservada, y por él consultada, en el Archivo Histórico Nacional, sección Inquisitorial, no aparece ningún Avellaneda en la nómina de los inquisidores del tribunal de Calahorra (Bazán 1998, 116, nota 29). A fecha de hoy mantiene esa postura y reflexiona que tal vez el desliz cometido por Caro Baroja al mencionarlo se debiera a que ese mismo año de 1527 hubo un foco de brujería en las Encartaciones, donde desde un principio intervino la justicia seglar, encarnada, con toda seguridad, por el teniente de corregidor de esta comarca del Señorío de Vizcaya con sede en Avellaneda. ¿Un juez de Avellaneda por un inquisidor Avellaneda? Finalmente, el Consejo de la Suprema comisionó al doctor Miranda, inquisidor del tribunal de Calahorra, para conocer de la causa y dándole poder para inhibir de la misma a cualquier autoridad judicial seglar o eclesiástica (Reguera 1984, 200-201).³⁰

En definitiva, con inquisidor Avellaneda o sin inquisidor Avellaneda, fray Martín de Castañega pudo conocer los hechos directamente por asistir con sus prédicas a los involucrados en el foco de brujería de los valles de Salazar y Roncal; pero también pudo conocerlos indirectamente, bien por tener acceso a las actas del proceso o bien a través de alguien que sí estuvo presente. ¿Esa experiencia se completaba con noticias indirectas de los otros casos de hechicería y brujería acaecidos en la diócesis de Calahorra y mencionados anteriormente, como el foco del Amboto?

La obra de Castañega trasluce una complicada mentalidad donde la tradición y la novedad se dan la mano de forma confusa y contradictoria. Mezcla elementos propios de

²⁷ Esta tesis es seguida por Juan R. Muro en su introducción a su edición del tratado: XVII-XVIII y XXXV.

²⁸ Sandoval, 53-57; Caro Baroja 1933, 89-109; Caro Baroja 1993, 189-196; Reguera 1984, 199-200.

²⁹ La relación se encuentra transcrita en Caro Baroja 1933.

³⁰ Desde estas páginas queremos agradecer vivamente al profesor Iñaki Reguera que haya compartido estas reflexiones nuevamente con nosotros y nos permita hacerlas públicas.

la especulación escolástica (teología, filosofía y método) junto con otros más modernos, racionales y moderados. Se muestra seguidor al mismo tiempo de los viejos y nuevos paradigmas sobre el demonio y sobre la brujería. Ejemplos de ese Castañega apegado al pensamiento escolástico pueden ser su creencia en el demonio como un ser físico y activo que interviene en el devenir de los individuos; su creencia en la capacidad del demonio para mutarse y adoptar diferentes formas; su mentalidad misógina; su mentalidad crédula con los poderes curativos de los saludadores y dañinos del aojamiento; su creencia en la influencia de los astros en la vida de las personas; su creencia en la eficacia de los amuletos; etc. Ejemplos de ese Castañega aliado con los nuevos paradigmas sobre el demonio y la brujería serían su oposición a las tesis defendidas en el *Canon episcopi*; su creencia en las cabalgatas nocturnas en las que los familiares o discípulos del demonio pueden volar; su creencia en los homenajes al demonio mediante ósculos infames; etc. Y ejemplos de ese Castañega con una mentalidad más moderna, racional y moderada se observan cuando justifica por necesidades económicas a los clérigos pobres y ancianas que se dedican a practicar conjuros o hechizos; cuando considera que las brujas y muchos supuestos endemoniados son en realidad seres enfermos; cuando niega los poderes de la piedra imán; cuando niega los poderes curativos en los reyes de Francia; cuando niega que las sortijas bendecidas por los reyes de Inglaterra posean alguna virtud; cuando explica el fenómeno atmosférico del pedrisco; cuando razona que si un familiar del demonio adopta la forma de un animal pequeño debe entrar o salir de una casa por un hueco del tamaño de su cuerpo real; cuando considera un error excomulgar a los cocos que echan a perder las cosechas; etc.

La presencia de estas dos mentalidades, una más medieval y otras más moderna, hace del tratado una herramienta poco adecuada para el fin que perseguía el obispo Alonso de Castilla cuando se lo encargó a fray Martín de Castañega. Tal vez ahí pudiera radicar el poco éxito posterior del tratado, quedando en una única edición. No obstante, y a pesar de este problema, para algunos autores, como Antonio Llorente, de la pugna entre esas dos mentalidades, parece vencer la moderna:

La obra de Castañega es verdaderamente de las más juiciosas que se pueden leer en el asunto: y aunque alguna vez en determinados casos dio mayor crédito del que en mi concepto merecían, sin embargo nos podíamos contentar con que todos los cristianos se gobernasen por las reglas críticas que establece, tales que es muy difícil dictar otras más sabias y prudentes ahora que la ilustración hace tantas ventajas a la de su tiempo. Es verdad que yo considero a tales reos por dignos de castigo, no por los hechos que confiesan ó al parecer se les prueban, pues de ninguna manera los creo, sino por el daño que hacen con sus embustes y mala vida (Llorente, 361).

3. ¿Hasta qué punto Castañega tuvo presente ese contexto supersticioso, herético y diabólico de la diócesis de Calahorra y La Calzada a la hora de elaborar su tratado?

Un complicado contexto religioso, plagado de supersticiones, herejías y seguidores de la iglesia diabólica, que se remontaba al primer tercio del siglo XV, preocupaba al obispo de la diócesis. Para remediarlo arbitraría un mecanismo imaginativo: elaborar un tratado que instruyera al clero de la diócesis sobre las supersticiones y sobre los engaños y errores de la iglesia diabólica, y que le capacitara para luego aleccionar sobre esta materia a su grey. Por tanto, ya estaba elegida la herramienta para modificar la situación y también la persona que llevaría a cabo la misión de redactar el tratado: fray Martín de Castañega, un artizado teólogo, filósofo, predicador y con experiencia sobre el particular. Ahora bien, para poder llegar más fácilmente a su público, para ser más comprensible y didáctico es de suponer que fray Martín tendría presente ese contexto histórico de disidencias y

aberraciones religiosas. De este modo, con ejemplos de casos reales y conocidos por los receptores de su obra, aunque fuera de referencia, podrían comprender mejor la verdadera naturaleza del problema que les explicaba. Para un sacerdote del Durangués, por ejemplo, que leyera cuáles eran los engaños y errores de las brujas del Amboto, secta que conocería perfectamente, le permitiría seguir el discurso y razonamiento teórico más fácilmente y establecer, de este modo, una relación tangible con lo ocurrido y la memoria de ello.

A continuación se refieren los casos reales de ese contexto histórico que sirvieron a fray Martín de Castañega de ejemplos para sus explicaciones, ya fuera porque los conocía por su experiencia directa o indirecta.

1^{er} ejemplo. En el capítulo I, titulado “Que el demonio siempre desea ser honrado y adorado por Dios”, habla de las personas que son tentadas más fácilmente por el demonio y entre ellas se encuentran los lujuriosos, los codiciosos, los inclinados a las pompas terrenales; los que anhelan conocer las cosas secretas; y los menesterosos: “Por experiencia vemos cada día que las mujeres pobres y clérigos necesitados y codiciosos, por oficio toman de ser conjuradores, hechiceros, nigrománticos y adivinos, por se mantener y tener de comer abundantemente, y tienen con esto las casas llenas de concurso de gente.” (Castañega 29).

2^o ejemplo. En el capítulo III, titulado “Que como hay sacramentos en la Iglesia católica, así hay execraciones en la iglesia diabólica”, habla de cómo el demonio manipula la voluntad de sus seguidores para hacer el mal y al respecto recuerda el caso de una mujer ajusticiada en la hoguera que manifestó “que a ella y a otras dos sus compañeras les dió el demonio sendas piedras para que las echasen en la mar; y luego se alteró la mar de tal manera que aquella tarde, en aquel lugar, se ahogaron veintidós hombres a la entrada del puerto.” (Castañega 49).

3^o ejemplo. En el capítulo IV, titulado “Cuáles son los ministros de la iglesia diabólica”, habla de los distintos tipos de pactos que se pueden entablar con el demonio, siendo uno de ellos el “pacto explícito y expreso”, que se establece de la siguiente forma:

con palabras claras y formales, renegando de la fé, hacen nueva profesión al demonio en su presencia, que les aparece en la forma y figura que él quiere tomar, dándole entera obediencia, y ofreciéndole su ánima y cuerpo. Destos yo conocí y vi algunos quemar y reconciliar, en que uno dijo que le hizo el demonio renegar de Dios y de su fé, mas nunca pudo acabar con él que renegase de Nuestra Señora; y era un hombre viejo y pequeño, y reconcilióse y conoció su pecado, y de otros muchos podría decir lo mismo, con los cuales hablé y platiqué, y oí sus dichos y deposiciones y maneras que en principio de su error tuvieron. (Castañega 57)

4^o ejemplo. En el capítulo XII, titulado “Que los saludadores no son hechiceros y que virtud sea la suya”, habla de la “piedra imán”, de sus propiedades naturales y de cómo se empleaba para engañar a ingenuos e incautos: “Yo conocí una mujer que engañaba a las mozas y mujeres simples con una piedra imán.” (Castañega 95).

5^o ejemplo. En ese mismo capítulo XII también habla de la virtud natural que poseen los saludadores para curar: “e así tienen algunos hombres tal saliva en ayunas que basta matar las serpientes; y cada día vemos que la saliva en ayunas cura las sarnillas y algunas llagas sin aplicar otra medicina.” (Castañega 97).

6^o ejemplo. En el capítulo XVI, titulado “De las nóminas y reliquias no supersticiosas ni sospechosas”, habla de tener cuidado de no confundir las reliquias verdaderas con las falsas, que sucede no por superstición sino por devoción, como cuando “los hombres alguna vez piden del aceite de la lámpara que arde delante la imagen de tal santo, o del Sacratísimo Sacramento, y el lavatorio de las llagas de la imagen de San Francisco, no

para usar mal dello, salvo para recibirlo y usar dello con mucha devoción, deseando remediar sus pasiones y enfermedades, o de sus ganados.” (Castañega 132).

7º ejemplo. En el capítulo XX, titulado “De los conjuradores e conjuros supersticiosos de los endemoniados”, habla de cómo eran los exorcismos de carácter supersticiosos empleados para arrojar demonios de los cuerpos de los poseídos y confiesa que “testigo soy de vista desto que digo.” (Castañega 173).

8º ejemplo. En el capítulo XXIII, titulado “Declaración y remedio de los arrepentidos y endemoniados”, habla de las tres formas en las que una persona puede estar sometido al demonio, siendo la segunda de ellas como familiar suyo, como “nuestros tiempos uno fué en el reino de Navarra muy famoso nigromántico, tenido en mucha reputación de la gente popular, a quien recorrían muchos de diversas partes, como a persona que por su familiaridad y pacto expreso que tenía con el demonio, descubría y decía cosas secretas y maravillosas, y curaba pasiones incógnitas.” (Castañega 189-190).

9º ejemplo. En el capítulo XXIII, titulado “Declaración y remedio de los arrepentidos y endemoniados”, habla de que hay que saber diferenciar entre los que están realmente endemoniados de los que no lo están, ya sea porque fingen o están enfermos, y advierte que entre los que fingen se encuentran especialmente las malas mujeres: “Conocí a un padre religioso, que está en gloria, que con una solemne disciplina de azotes sacó los espíritus a una semejante mujer; y le hizo conocer la traición que traía, y la causa de su malicia, y era una causa de las sobredichas.” (Castañega 192).

Tras lo referido, ¿dónde está el rico repertorio de casos conocidos y acaecidos en la diócesis de Calahorra o en el distrito inquisitorial de Calahorra, como los herejes de Durango o los focos de brujería del Amboto y de los valles de Salazar y Roncal, por mencionar tan solo los más impactantes y con el resultado de cientos de personas quemadas en la hoguera? Todas las referencias que realiza Castañega para ejemplificar y aumentar la fuerza de su discurso son meras vaguedades sin ningún referente cronológico, de localización y de protagonistas: ¿dónde ha visto a mujeres pobres y clero necesitado que recurre a la práctica de conjuros y hechicerías para sobrevivir (1º ejemplo)?; ¿cuándo se ahogaron esos 22 hombres y en qué localidad costera de Vizcaya o Guipúzcoa, si es que el supuesto acontecimiento aconteció en la diócesis de Calahorra (2º ejemplo)?; dónde y cuándo trató a aquellos hombres que habían hecho pacto expreso con el demonio y bajo qué figura se les presentó el demonio (3º ejemplo)?; ¿dónde y cuándo conoció a la embaucadora de la piedra imán (4º ejemplo)?; ¿dónde tuvo pruebas de las curaciones de los saludadores, cuando otros tratadistas, como el maestro Ciruelo, negaban semejante posibilidad (5º ejemplo)?; ¿dónde se recogía el aceite que ardía ante el Sacramento o el agua del lavatorio de las llagas de las imágenes San Francisco para curar enfermedades (6º ejemplo)?; ¿dónde y cuándo se practicó el exorcismo mediante rituales supersticiosos y quién fue víctima y quién el falso exorcista (7º ejemplo)?; ¿quién fue el famoso nigromántico de Navarra (8º ejemplo)?, ¿el cura de Bargota como sugieren algunos estudiosos?; y ¿dónde y cuándo tuvo lugar el suceso de la mujer azotada por un sacerdote para confirmar que fingía estar endemoniada? y ¿quiénes fueron los protagonista (9º ejemplo)? Como se comprueba, fray Martín de Castañega prácticamente nada cuenta de los casos reales y si algo dice, es tan vago que no permite reconocer ni reconstruir lo ocurrido.

Este fiasco ya se lo llevaron con anterioridad otros investigadores que pretendieron recurrir al tratado de Castañega como fuente para conocer los casos de hechicería y brujería acaecidos en el País Vasco, como el ya mencionado historiador franciscano fray Juan Ruiz de Larrínaga en 1952:

Lo hemos ojeado, aunque a la ligera, por si ofrecía algunos datos concretos en torno a los sucesos desarrollados en el país vasco en relación con el asunto del libro, pero nada

hemos encontrado al respecto. Ningún nombre de pueblo, ni indicación de año, ni otro detalle particular hemos podido entresacar de su registro, sino es generalidades (Ruiz de Larrínaga, 105).

Agustín González Amézua, uno de los editores del tratado de fray Martín de Castañega, ha recurrido para explicar este silencio sobre casos y hechos concretos al supuesto secreto que obligaba a jueces y calificadores sobre las causas en las que intervenían: “restricciones severas y obligadas que hubieron de afectar también a la obra de Fray Martín, la cual es, por desgracia, harto parca y sobria en el relato de casos vivos y hechos concretos, que tanta valía e interés la hubieran dado, por temor explicable suyo a quebrantar el sigilo inquisitorial.” (introducción a su edición, X). Este argumento no resulta muy convincente por dos razones. En primer lugar, porque que se sepa Castañega ni era juez ni calificador inquisitorial. Y, en segundo lugar, porque sobre los acontecimientos vividos en los valles de Salazar y del Roncal ya dio cuenta el propio inquisidor que los juzgó, el supuesto Avellaneda, al condestable Íñigo de Velasco; porque el cronista fray Prudencio de Sandoval también los relató en su crónica del emperador Carlos V; y porque los hechos achacados a los integrantes de la secta brujeril del Amboto fueron igualmente transmitidos por Pedro Fernández de Villegas en su traducción del *Infierno* de Dante a partir de “la inquisición que alla se ha fecho ha descubierto.” En definitiva, el argumento sobre un supuesto secreto debido no parece que hubiera sido suficiente obstáculo para mostrar a la comunidad los males y estragos que la brujería estaba causando en tierras de la diócesis de Calahorra y distrito inquisitorial homónimo.

Juan R. Muro, otro de los editores del tratado de Castañega, considera, por su parte, que esta sobriedad en relación a los acontecimientos es “una demostración de su criterio racional y predominantemente escéptico”, ya que bien pudiera ser “¿que no acabe de creerse muchas de las acusaciones que los propios implicados reconocen tras el paso por la tortura e incluso sin haber pasado por ésta?” (Introducción a su edición, XX y XXIX). A este respecto, no debe olvidarse que desde 1526 la Inquisición venía enviando instrucciones para que los inquisidores fueran más moderados y menos crédulos con todo lo relacionado con las brujas y sectas diabólicas. Así, por ejemplo, en 1538 el Consejo de la Suprema Inquisición se dirigió al inquisidor de Calahorra Fernando de Valdeolivias para señalarle: “Estad advertido de no creer todo lo que dice el *Malleus maleficarum*.” (Reguera 2005, 251). Si el inquisidor Avellaneda era, como se ha apuntado, crédulo hasta la médula en la mejor tradición del *Malleus* y fray Martín de Castañega, como sugiere Juan R. Muro, no lo era tanto, mostrando un criterio más crítico y racional, como en efecto lo demuestra en diversos pasajes de su discurso, ¿por qué no aprovechó la oportunidad del tratado para, basándose en hechos reales, separar el grano de la paja? No en vano esa había sido la tarea que le había encomendado el obispo de Calahorra para hacer frente a un problema muy concreto que estaba asolando a la diócesis. Luego hubiera sido lógico que hubiera presentado sus argumentaciones basadas en casos reales para desmontar los engaños y errores de las brujas, al mismo tiempo que prevenía contra los peligros reales que sí eran admitidos como tales. De este modo su público, que había vivido y conocido los hechos, hubiera sido más receptivo a su discurso formativo, consiguiendo el efecto deseado por el obispo de aclarar qué prácticas eran supersticiosas y cuáles los peligros reales de la iglesia diabólica.

¿Fray Martín de Castañega podía haber recurrido a otra estrategia más apegada al contexto histórico de disidencias y aberraciones religiosas de la diócesis? La respuesta es que sí y para ello basta con fijarse en un tratado confeccionado unos pocos años antes, con idénticos fines y en un territorio que poco después pasaría a integrarse en la jurisdicción del tribunal inquisitorial de Calahorra. Ese tratado fue el elaborado por fray Martín de Andosilla (c. 1452-1521), *Tractatus de superstitionibus*, publicado en Lyon en

1510. Ese mismo año los canónigos de la catedral de Pamplona se encontraban conversando sobre el problema de la superstición y para aclarar qué costumbres y ritos podían serlo recurrieron al criterio del teólogo del cabildo, el mencionado Martín de Andosilla. Este decidió escribir un tratado con el que poder despejar las dudas presentes incluso en hombres de religión como sus propios colegas de la catedral de Pamplona. Y es en ese tratado, teológicamente muy superior al de Castañega, no en vano era doctor en teología por la Universidad de París, donde las explicaciones van apoyadas con ejemplos obtenidos de las prácticas reales. Así se ha podido saber que los vecinos de Lumbier procesionaban con la imagen de San Pedro de Usún hasta el río y amenazaban con arrojarla si no les era favorable con lluvias en tiempos de sequía; que los vecinos del valle de Aibar realizaban hogueras la noche de San Juan para ahuyentar a las brujas; que las mujeres que anhelaban un pelo bonito se dirigían ante la imagen de San Urbano en el claustro de la catedral de Pamplona;...; y otros muchos ejemplos más (Goñi, 1011-1069). Tras exponerlos aclaraba qué era lo supersticioso de esas prácticas, costumbres o ritos, resultando más didáctico. Martín de Andosilla, también conocido como Marín de Arles, se mostró crítico con el nuevo paradigma de la brujería, condesado y defendido en el *Malleus maleficarum*; por ejemplo, consideraba que los vuelos nocturnos eran imaginaciones. Pero en todo lo concerniente al demonio y a sus potencialidades se mantenía en la tradición tomista medieval. Este recurso a casos reales o supuestamente reales, contextualizados en un tiempo y en un espacio, también estaría presente precisamente en los autores del *Malleus* con objeto de enfatizar el discurso y evitar que resultara extremadamente teórico y alejado de la realidad.

A partir de aquí, ¿es posible contestar a la pregunta de por qué fray Martín de Castañega es tan lacónico, al punto de resultar frustrante para quienes investigan la brujería en la diócesis de Calahorra y que hubieran considerado que una tratado confeccionado para luchar contra ella podría haber sido, en principio, una fuente documental útil? A lo largo de XXIV capítulos tan solo, como se ha comprobado, en nueve ocasiones recurre a su experiencia vital: “por experiencia vemos”, “destos yo conocí y ví”, “con los cuales hablé y platiqué”, “yo conocí”, “cada día vemos”, “testigo soy de vista desto que digo” o “conocí”. Seis de los ejemplos tienen que ver con el mundo de las supersticiones (curanderismo o poder de la piedra imán) y de los poseídos o endemoniados, y los tres restantes con la hechicería y el demonio. De estos tres, uno es para justificar la práctica de conjuros por pobreza; un segundo es una referencia indirecta, la del nigromante de Navarra; y tan sólo el tercero es una experiencia suya directa y relacionada con el demonio, el ejemplo nº 3 ya mencionado:

yo conocí y vi algunos quemar y reconciliar, en que uno dijo que le hizo el demonio renegar de Dios y de su fé, mas nunca pudo acabar con él que renegase de Nuestra Señora; y era un hombre viejo y pequeño, y reconcilióse y conoció su pecado, y de otros muchos podría decir lo mesmo, con los cuales hablé y platiqué, y oí sus dichos y deposiciones y maneras que en principio de su error tuvieron.

Pero esta experiencia vivida por fray Martín parece estar lejos de las sectas demoniacas del Amboto, Salazar o Roncal, de los casos de hechicería y brujería de María San Juan de Garonda, de Marina de Otaola o de María Pérez, pues todo el mal que puede achacar a esos que “conocí y ví” y con los que “hablé y platiqué” es que renegaron por obra del demonio, y qué pasa con los casos de *maleficium* y las muchas ofensas que se perpetraban en las ceremonias de las iglesias diabólicas. ¿No se lo contaron los que “conocí y ví” para advertir al público destinatario de su tratado qué era cierto y qué embustes? A lo largo de su tratado no le faltaron multitud de oportunidades para situar como telón de fondo de su discurso y argumentación el contexto histórico de disidencias y aberraciones religiosas

de la diócesis o del tribunal inquisitorial de Calahorra, donde se habían descubierto conventículos de adoradores del demonio, ante los cuales se presentaba bajo la apariencia de un macho cabrío negro y al que prestaban homenaje con un ósculo en partes deshonestas, ante el que celebraban ceremonias orgiásticas, a las que asistían los viernes por la noche volando y que por obra y gracia del demonio practicaban el *maleficium*, matando y destruyendo personas, ganado y cosechas.

En el capítulo VI, titulado “De cómo los consagrados al demonio pueden andar por los aires”, señala que el demonio tiene el doble poder de transportarse y engañar y crear la ilusión de la transportación. En consecuencia, Castañega acepta y rechaza al mismo tiempo las tesis del *Canon Episcopi*, manifestando una vez más esa dualidad de pensamiento:

Donde parece que puede haber dos maneras de tales ministros al demonio con pacto expreso consagrados: unos, que realmente se van a tierras y mares y partes remotas por ministerio diabólico; y otros, que arrebatados de sus sentidos, como en grave y pesado sueño, tienen revelaciones diabólicas de las cosas remotas y ocultas, y algunas veces falsas, por lo cual muchas veces afirman lo que no es, porque son engañados del demonio, y gozan y deleítanse en estas cosas como si con sus cuerpos realmente se hallasen presentes; y éstos, los unos y los otros, tienen hecho con el demonio pacto explícito y expreso, y el demonio con ellos, y son llamados brujos. (Castañega 71)

Aquí tenía una buena oportunidad para recurrir en sus argumentaciones, en lugar o además de a la erudición del ejemplo de San Pablo y sus transportaciones *in éxtasis mentis*, a los casos procesados mencionados y, sin embargo, tan sólo construye un discurso teórico.

En el capítulo VII, titulado “Cómo en diversas figuras pueden andar y parecer los ministros del demonio”, señala, basándose en el criterio de autoridad de San Agustín, que el demonio no puede mutar su cuerpo, pero sí perturbar los sentidos para que pueda ser visto bajo la apariencia que desea. ¿Por qué no alude a las diversas formas como se presenta el demonio ante sus familiares o fieles de la Peña del Amboto para aclarar este punto? Recurre igualmente a la erudición cuando afirma que Circe convirtió en bestias a los compañeros de Ulises y que el demonio puede transformar a alguien en pájaro, gato o raposa. ¿Dónde están de nuevo los ejemplos de Amboto o Salazar?

En el capítulo VIII, titulado “De la adoración y reverencia que hacen al demonio sus ministros”, explica que como el demonio es un tirano y pretende escarnecer a quienes le prestan homenaje les exige que “le besen en la parte y lugar más deshonesto del cuerpo, que para ello toma”. ¿Dónde está la alusión al ósculo infame de los brujos y brujas del Amboto?

En el capítulo IX, titulado “De los sacrificios que al demonio ofrecen sus ministros”, en lugar de mencionar los muchos ejemplos que han sido referidos con anterioridad y relativos al *maleficium*, centrado en muertes de personas, especialmente niños, ocurridos en la diócesis de Calahorra recurre, incomprensiblemente, a los sacrificios humanos efectuados por los aztecas en Nueva España:³¹ “agora por sus ministros lo mesmo trabaja, como dicen que se hacen entre los idólatras de la nueva España.”

Además de la descripción y avisos sobre los engaños y errores de la iglesia diabólica (capítulos II a XI del tratado), Castañega también aborda la difícil cuestión de esclarecer qué prácticas, conjuros o rituales eran lícitos y cuáles réprobos y, por tanto, supersticiosos (capítulos XIII a XXIII). Aquí expone de manera especial todo lo relacionado con la salud del cuerpo humano y de las cosechas. Entre el amplio mundo de enfermedades y sus

³¹ Al respecto véase lo que menciona Campagne en las notas a su edición del tratado, 86, nota 2.

múltiples sanadores se encontraban también los endemoniados y exorcistas. Por aquellos años, curanderos, herbolarios y sanadores de toda laya pululaban por doquier practicando y aplicando sus “empericas”, conjuros, ensalmos, pócimas... y un predicador franciscano como fray Martín de Castañega debía darse de bruces a diario con ellos. Por tanto, en esta materia ser testigo era más fácil que en los casos de hechicería y brujería. Pero aún así, el “artizado teólogo y filósofo” parece quedarse en eso, en teórico, aunque en este caso mucho más crítico e incluso “científico” en su razonamiento, aunque no del todo, pues también ofrece un semblante crédulo, como hiciera al abordar cuestiones realcionadas con la materia diabólica.

Esa mentalidad más racionalista sí se constata cuando pone en solfa los poderes de la “piedra imán” o la capacidad curativa de la monarquía gala o de las sortijas bendecidas por los reyes ingleses; cuando explica cómo se arman las nubes y surge el pedrisco por causas meramente naturales; etc. Pero al exponer los conjuros climáticos, la capacidad sanadora de los saludadores, la facultad preventiva de las nóminas contra las enfermedades o el poder de las “impurezas y suciedades” que salen de los ojos para corromper e infectar cuerpos (aojamiento), retorna el crédulo, supersticioso y teórico tratadista, que tampoco ante estos casos recurre a la multitud de ejemplos reales que obviamente debía conocer. Tan sólo cuatro ejemplos, arriba mencionados, basados supuestamente en la realidad, pero totalmente descontextualizados (sin lugar, fecha y protagonistas), son los que menciona: los saludadores cuya saliva en ayunas es especialmente eficaz (ejemplo nº 5); el aceite de las lámparas que arden ante el Santísimo Sacramento y el agua de limpiar los estigmas de las estatuas de San Francisco como remedios curativos (ejemplo nº 6); los conjuros supersticiosos para curar endemoniados (ejemplo nº 7); y los casos de falsos endemoniados (ejemplo nº 9).

Al igual que ocurrió con la hechicería y la brujería, también en esta materia de la superstición resulta un fiasco, ya que no recurre a la experiencia vivida para hablar sobre los conjuros climáticos, como los que hay constancia documental que se practicaban en Vitoria, Bilbao u Orduña, donde los ayuntamientos concertaban con sacerdotes de las iglesias parroquiales de la localidad para actuar ante nublados o para bendecir los campos.³² No menciona a ninguno de los muchos saludadores que ofrecían sus servicios y que incluso los municipios contrataban. La opinión de Castañega sobre la virtud real, natural y no supersticiosa de los saludadores no era compartida por todos los que en la diócesis tenían potestad para sancionar comportamientos desviados. Así, por ejemplo, el corregidor de Vizcaya, en su fiscalización de las cuentas del Ayuntamiento de Valmaseda, consideró inadmisibles el pago a un saludador y ordenó devolver ese dinero a las arcas municipales. Es más, Bernal Díaz de Luco, obispo que sucedió a Alonso de Castilla al frente del obispado de Calahorra, coincidía más con la opinión del corregidor vizcaíno que con la del “muy artizado teólogo y filósofo”, pues consideraba a los saludadores personas vanas, sospechosas y de mal ejemplo.³³ Y así podría seguirse con el resto de referencias a conjuros, exorcismos o curas con nóminas o ensalmos que analiza en su tratado, pues nada dice de los muchos casos de curanderas, herboleras, parteras y comadronas que hacían su competencia a los médicos académicos como profesionales alternativos y empíricos, de quienes se recoge su quehacer en procesos judiciales, como

³² Bazán 2007, cap. IV, apartado 4.1.1. Conjuros climáticos, 485-492. Algunos ejemplos de clérigos conjurando el clima en la ciudad de Vitoria: en 1520 los miembros del concejo “acordaron que se pague a Pero Abad de Larraça dicha rota dos ducados por el cargo que ha tenido de conjurar las nubes;” en 1526 por esos mismos miembros “fue acordado e mandado que los regidores ablen con el cura de Sant Ilifonso para quel tenga cargo de conjular los tiempos e tener en ello mucha bigilança.” *Vid.* González Mínguez y Bazán Díaz, 104.

³³ Bazán 2007, cap. IV, apartado 4.1.2. El recurso a los saludadores: 492-495.

los arriba mencionados, o se regulaba su actividad, como en el caso de las ordenanzas municipales de Portugalete de mediados del siglo XV. Ni sobre los muchos santuarios y ermitas milagreras ante las que se iba en procesiones rogativas para solicitar un favor.

Dado que una de las comarcas con más problemas fue el Duranguesado, por lo que a la superstición y a los errores de hechicería y herejía se refiere, no en vano tuvo en su capital la sede el tribunal de la Inquisición entre finales del siglo XV y principios del XVI, se puede traer a colación el santuario de los Santos Antonios Abad y de Padua en Urkiola y los ritos a él asociados: los jóvenes casaderos rogaban a San Antonio de Padua que les proporcionara una pareja y lo hacían dando vueltas alrededor de una gran piedra situada frente al santuario; los propietarios de ganados acudían, en este caso a San Antonio Abad, para que protegiera o curara sus animales, cuando no iba el sacristán del santuario por las aldeas a bendecirlos; los padres de recién nacidos también se acercaban al santuario en busca de esa bendición y a cambio entregaban como ofrenda cera, aceite o trigo por un peso equivalente al del infante; allí también se conjuraban y bendecían a los enfermos “posesos espirituales y maleficiados”; aquellos que superaban una enfermedad o una situación complicada y se habían encomendado a los Santos Antonios para ello, acudían en peregrinación y descalzos al santuario;... (Arregi, 32-37). Pues bien, por todo este rico mundo de etnográfico fray Martín de Castañega pasa ciego y mudo.

En resumen, el tratado antisupersticioso y contra los errores de la iglesia diabólica del “muy artizado teólogo y filósofo” fray Martín de Castañega es una ocasión perdida para conocerlos, al no tomar como línea argumental de su discurso el contexto histórico de disidencias y aberraciones religiosas de la diócesis de Calahorra que para combatirlo y para formación del clero y fieles le encomendó escribir el obispo Castilla. Resulta asombroso que ignorara el centenar de personas ajusticiadas en la hoguera solo en la comarca del Duranguesado entre los herejes de Durango y las brujas del Amboto, y que otro tanto hiciera en relación a los casos juzgados en los valles navarros de Salazar y Roncal.

Ya se ha señalado, al analizar los pocos ejemplos de casos reales que menciona, algunos cogidos por los pelos y totalmente descontextualizados, que este predicador franciscano del Santo Oficio pudo tener poca experiencia práctica en materia de brujería, pero podía conocer muchos de los hechos de segunda mano, ya fuera por informaciones de testigos o por consultar los documentos que custodiara la diócesis o el tribunal de la Inquisición de Calahorra. Sin embargo, decidió escribir su tratado de espaldas al contexto contra el que tenía que operar, recurriendo a su formación académica, a su cultura libresca y especulativa, aunque en este punto tampoco demostró ser un “muy artizado teólogo y filósofo”, por las incongruencias que sostiene y planteamientos no admitidos ni por otros teóricos como Ciruelo, ni por obispos, como Bernal Díaz de Luco, ni por el corregidor de Vizcaya.

En efecto, el propio fray Martín confiesa al obispo Alonso de Castilla, en la dedicatoria del tratado, que para confeccionarlo había recurrido a los fondos bibliográficos de la biblioteca, tal vez la de su orden en Logroño: “¿Pues qué piensa V.R.S. hallarán en este tratado sino un poco de lo que he cogido con mi pequeñuelo marco de la pila de los doctores, donde tantos papeles viejos de diversas facultades están molidos y desatados en las aguas de la sabiduría delectable?” (Castañega 5). Lo cual se comprueba en las numerosas citas a autores como San Agustín, Jean Gerson, San Isidoro de Sevilla, Juan Escoto, Santo Tomás... y las Sagradas Escrituras, que soportan el peso principal. Pero no debía ser muy completa esa biblioteca, pues muestra una falta de referencias a algunos autores especialmente interesantes y de ascendiente sobre esta temática, caso de un fray Lope de Barrientos y su *Tractado de la divinança*, de un fray Johanes Nider y su *Fornicarius*, de un fray Alonso de Espina y su *Fortalicium fidei* o de un fray Martín de

Andosilla y su *De superstitionibus*. Resulta especialmente curioso que no consultara a Andosilla, cuando su tratado se publicó tan sólo 19 años antes; cuando abordó los mismos problemas, pero en la vecina diócesis pamplonesa; y cuando las dos diócesis, la de Calahorra y la de Pamplona, pasaron a estar integradas en el distrito inquisitorial de Calahorra pocos años antes que Castañega fuera requerido para elaborar el tratado. Y qué decir del *Malleus maleficarum*. ¿Por qué no lo cita expresamente? ¿Porque el Consejo de la Suprema Inquisición ya advertía por aquellas fechas que no se debía creer todo lo que se mencionaba en el *Malleus*, como por ejemplo haría con el inquisidor de Calahorra Fernando de Valdeolivas? De las citas del tratado de Castañega se desprende que se basó principalmente en San Agustín y Jean Gerson.

Otro ejemplo de esa cultura libresca que evidencia es la exagerada digresión que dedica al tema de la excomunión. Cuando la extensión media de cada capítulo de su tratado se sitúa en torno a las tres páginas, a la excomunión dedica, nada más y nada menos, diecisiete, aprovechando la excusa del ritual supersticioso de procesar a los insectos culpables de arrasar cosechas y de condenarlos a pena de excomunión.

Tal vez aquí radicara el poco éxito del tratado y que no fuera reeditado hasta 1946: por mostrar un pensamiento confuso y contradictorio, entre lo medieval y lo moderno; por aceptar como lícitos algunos rituales supersticiosos sobre los que otros autores de mayor *auctoritas* opinaban lo contrario; por manifestar una credulidad ante ciertos poderes curativos, también negados por esos autores; por no consultar *auctoritas* más expertas; y, sobre todo, por dejar al margen el contexto histórico de disidencias y aberraciones religiosas que debía ayudar a extirpar. Pero no cabe duda de que el tratado tiene otras virtualidades relacionadas con su planteamiento racional y crítico ante ciertos temas que son de elogiar, pero que se alejan del objetivo planteado en este trabajo.

5. Apéndice documental

Documento nº 1

12 enero 1517. Valladolid

Real Ejecutoria del pleito contra Marina de Otaola, vecina de Oquendo (Álava), acusada de hechicera y bruja.

Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Registro de Reales Ejecutorias.
Caja 0315.0015

Donna Juana e don Carlos, su hijo [*tachado*] etc., al nuestro Justicia Mayor e a los del nuestro Consejo, presidente e oydores de la nuestra Avdiencia, alcaldes, alguaziles de la nuestra Casa e Corte e Chançilleria, e a todos los corregidores asistentes, gobernadores, alcaldes, alguaziles, merinos e otros juezes e justicias qualesquier, asi del valle de Oquendo e tierra de Ayala, como de todas las otras çiudades e villas e lugares de los nuestros reynos e sennorios, e a cada vno e qualquier de vos en vuestros lugares e jurisdicciones a quien esta nuestra carta fuere mostrada o su traslado sinado de escriuano publico, sacado con avtoridad de juez o de alcalde en publica forma. Salud e graçia.

Sepades que pleito paso e se trato en la nuestra Corte e Chançilleria ante los nuestros alcaldes de ella, entre Martin de Furtisavstegui, vesino del valle de Oquendo, e el dotor Juan de Hordunna, nuestro fiscal, acusadores de la vna parte; e Marina de Otaola, vesina del valle de Oquendo. El qual, primeramente se començo en el dicho valle ante el alcalde mayor Luys de Arriaga, sobre rason que el dicho [*tachado*] Martin de Vrtisavstegui acuso a la dicha Marina de Otaola, diziendo que en los dias e noches de los meses de los annos

de quinientos e [*tachado*: (ilegible) e quinientos e çinco] quinientos [*sic*] e vno e quinientos e çinco e diez e quatorze annos, reynando yo la reynna en estos nuestros reynos e sennorios, la dicha Marina de Otaola [*tachado*] hera echizera publica e secreta y encantadora y jorguinna [*sic*] e avia fecho muchos e diversos echizos a muchas personas del dicho valle e fuera del, matando criaturas y enfermando onbres e mugeres e matando con ponçonna e cosas veninosas, e sacando de noche criaturas de las camas de cabo sus madres para las aver de matar, e echizando e dando yerbas de bienquerençias a onbres e mugeres enamoradas para que se quisiesen bien, tomando ofiçios de medicas e curando henfermedades no lo sabiendo curar, e avia fecho perder a muchas personas las vidas e faziendas con diabolica osadia, e aziendo otras muchas e diversas maneras de echizos e encantamientos, faziendo creer a las gentes lo que no hera verdad. Por lo qual, dixo aver caydo e yncurrido [*Fol. 1v*] la dicha Marina de Otaola en grandes e graves penas criminales, e que las pidio al dicho alcalde condenase, mandandola executar en su persona e bienes o que sobre ello se hiziese en todo conplimiento de justiçia. Sobre lo qual dio çierta ynformaçion e fue presa la dicha Marina de Otaola e le fueron secrestados çiertos bienes.

E por parte de la dicha Marina de Otaola fueron puestas exeçiones, diziendo ella ser ynçoçente e sin culpa alguna de todo lo contra ella acusado, pedido e demandado, porque ella no avia cometido delito ni cosa alguna de las contenidas en la dicha acusaçion e nin con verdad tal se podia probar nin probaria contra ella, e pidio ser dada por libre e quita e que condenase al dicho Martin de Vrtisavstegui en las costas, pues que falsamente e por la faser mal e danno e por la querer mal avia puesto la dicha acusaçion e denunciaçion contra ella. E sobre pido al dicho alcalde le fiziese en todo conplimiento de justiçia.

E por amas las dichas partes fue dicho e alegado [*tachado*: largamente] ante el dicho alcalde mayor largamente de su derecho, fasta tanto que concluyeron e fue el dicho pleito concluso. E por el dicho alcalde visto, dio en el sentençia ynterlocutoria, por la qual, en efeto, rescibio a las dichas partes a prueba en forma, conçierto termino, dentro del qual por las dichas partes fueron fechas çiertas probanças e traydas e presentadas ante el dicho alcalde e pedida e fecha publicaçion e dicho de bien probado. E sobre ello fue el dicho alcalde mayor, dio e pronunçio en el sentençia definitiva, su tenor [*al margen izquierdo*: sentençia] de la qual es este que se sigue:

Fallo, vistos e atentos los abtos e meritos de lo proçesado que çerca de las culpas y delitos se prueban, se coligen del dicho proçeso, aver fecho e cometido la dicha Marina [*tachado*: de Otaola], la razon de lo contra ella acusado e demandado atenta la calidad del dicho delito y porque aquel no quede sin puniçion e castigo que debo de condenar e condeno a la dicha Marina en pena de destierro de dos annos conplidos [*tachado*] fue de [*tachado*] todo esta juridiçion e sennorio e tierras del sennor conde, e que lo salga a conplir dentro de ocho dias y que no quebrante el dicho destierro so pena que por la primera vez le sea doblado e por la segunda le sean dados çient açotes publicamente ençima de vn asno por los lugares acostunbrados de esta dicha tierra; condenola mas, en quatro mill maravedis para la camara del // [*Fol. 2r*] sennor conde, los quales mando que de e pague dentro de nueve dias primeros siguientes a quien por mi le fuere mandado; condenola mas, en todas las costas justa e derechamente fechas en esta dicha cabsa, la tasaçion de las quales en mi reserbo, declarando como declaro la yntençion del dicho denunciaçionador por bien probada e la de la dicha Marina por non probada. Ansi lo pronunçio e declaro por esta mi sentençia definitiva, juzgando en estos escriptos e por ellos el liçençiado Arriaga.

E de la qual dicha por parte de la dicha Marina de Otaola fue apelado. E en grado de la dicha apelaçion se bino a presentar a la dicha nuestra Corte e Chançilleria, ante los dichos nuestros alcaldes, donde por su parte fue dicho e alegado largamente de su derecho. E por

el dicho nuestro fiscal fue replicado lo contrario, diciendo la dicha Marina de Otaola aver fecho e aber dicho echizerias e cosas contenidas en la dicha acusación. E sobre ello fue avido el dicho pleito por concluso e por los dichos nuestros alcaldes visto, dieron ende sentençia ynterlocutoria, por la qual, en efeto, resçibieron a las dichas partes a prueba en forma, con çierto termino, dentro del qual por ninguna de las dichas partes fue fecha probançça alguna. E por parte de la dicha Marina de Otaola fue presentada vna petiçion que como quiera que avia sido a prueba con çierto termino, que ella confiando en la justiçia que tenia se apartava e aparto de la dicha probançça e pidio a los dichos nuestros alcaldes ovisen el dicho pleyto por concluso. E visto por los dichos nuestros alcaldes fue avido [*tachado*] por concluso e dieron en el sentençia definitiva, su tenor de la qual es este que se sigue:

E en el pleito que es entre Martin de Furtisavstegui, vesino de Oquendo, e el dotor Juan de Ordunna, fiscal de sus altezas en esta su Corte e Chançilleria que a este dicho pleito asistio, acusadores de la vna parte, e Marina de Otaola, vesina del dicho valle de Oquendo, rea acusada de la otra, fallamos, atendos los abtos e meritos del proçeso de este dicho pleito, que el liçençiado Luys de Arriaga, alcalde mayor del conde de Saluatierra, que de el primeramente conozçio [*borrón*] en la sentençia definitiva que en el dio e pronunçio de que por parte de la dicha Marina de Otaola fue apelado, que juzgo e pronunçio mal e la dicha Marina de Otaola apelo bien. Por ende, que debemos de rebocar e reboca//[*Fol. 2v*]mos su juyzio e sentençia del dicho alcalde mayor, en todo e por todo como en ella se contiene e la damos por ninguna e de ningund valor e efeto e faziendo e librando en este dicho pleito lo que de justiçia debe de ser fecho, que debemos de asoluer e asoluemos a la dicha Marina de Otaola de todo lo contra ella acusado, pedido e demandado por el dicho Martin de Furtisavstegui e fiscal e la damos por libre e quita de todo lo [*borrón*], e les ponemos perpetuo silençio para que agora ni de aqui adelante en algund tienpo, nin por alguna manera, no la puedan mas acusar, pedir ni demandar cosa alguna de lo en la dicha su acusación e querella contenido. E por algunas cabsas e razones que a ello nos mueben, non fazemos condenaçion de costas contra ninguna de las dichas partes en este grado e por esta nuestra sentençia definitiva juzgando asi lo pronunçiamos e mandamos en estos escriptos e por ellos. Liçençiatu^s Menchaca. Liçençiatu^s Leguiçamon. Liçençiatu^s Sarmiento.

E agora, la dicha Marina de Otaola paresçio ante los dichos nuestros alcaldes e nos pidio e suplico que pues la dicha por ellos dada e pronunçiada hera pasada en cosa juzgada e el termino en que de ella pudieran aver suplicaçion era ya pasado, le mandasemos dar e diesemos nuestra carta executoria para que mejor e mas conplidamente fuese guardado e conplido y executado lo en ella contenido o çerca de ello se mandase prober de remedio con justiçia como la nuestra merçed fuese. Lo qual todo por los dichos nuestros alcaldes e probeyendo çerca de ello fue por ellos acordado que debian mandar dar esta nuestra carta para vos e para cada vno de vos en la dicha razon. E nos tobimoslo por bien porque vos mandamos [*tachado*] a vos e a cada vno de vos, segund dicho es, que al tienpo que con esta dicha nuestra carta executoria fueredes requeridos vos o qualquier de vos por parte de la dicha Marina de Otaola, veades la dicha sentençia definitiva por los dichos nuestros alcaldes dada e pronunçiada, que de suso va incorporada, e la guardades e conplades // [*Fol. 3r*] e fagades guardar e conplir e executar e llevar e llevedes a pura e debida execuçion con efeto en todo e por todo como en ella se contiene, e contra el tenor e forma de ella non bayades nin pasades nin consintades yr nin pasar en algund tienpo ni por alguna manera. E enguardandola e en conplriendola e executandola vos mandamos que tornedes e restituyades [*tachado*] e fagades tornar e boluer e restituyr a la dicha Marina de Otaola todos e qualesquier bienes e fazienda que por cabsa e razon de lo susodicho le fueron secrestados, tomados e enbargados al tienpo que la dicha Marina de

Otaola fue presa [*tachado*: por razon de los suso dicho] [*interlineado*: tal (?) como aquellos? que le fueron tomados e secrestados e sean vaca? libres e quitos e syn mengua alguna]. E los vnos nin los otros non fagades nin fagan ende al por alguna manera, so pena de la nuestra merçed e de diez mill maravedis para la nuestra camara e fisco a cada vno por quien fincare de ello asi fazer e conplir, so la qual dicha pena mandamos a qualquier escriuano publico que para esto fuere llamado etc.

Dada en la noble villa de Valladolid, a [*tachado*: tres] [*interlineado*: doze] dias del mes de henero de mill e quinientos e diez e siete annos, los alcaldes Menchaca e Leguiçamon e Sarmiento la mandarondaron [*sic*] dar. Juan Flores [*rubricado*].

Documento nº 2

31 septiembre 1517. Valladolid

Real Ejecutoria del pleito contra María Pérez de Yartua, vecina de Aramayona (Álava), acusada de hechicera y bruja

Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Registro de Reales Ejecutorias.
Caja 0321.0009

Doña Juana e don Carlos, su hijo, etc. Al nuestro Justiçia Mayor e a los del nuestro Consejo, presidentes e oydores de las nuestras Avdiençias, alcaldes, algoasiles de nuestra Casa e Cortes e Chançilleria, e a todos los corregidores, asystentes, alcaldes, algoasiles, merinos e otras justiçias qualesquier, asi de la tierra e sennorio de Aramayona, commo de todas las otras çibdades, villa e lugares de los nuestros reynos e senorios que agora son o seran de aqui adelante, e a cada vno de vos en vuestros lugares e juridiciones a quien esta nuestra carta fuere mostrada o su traslado sinado de escriuano publico, sacado en publica forma en manera que faga fee. Salud e graçia.

Sepades que pleyto se trato en la nuestra Corte e Chançilleria ante los nuestros alcaldes della e se començo primeramente en la dicha tierra e senorio de Aramayona ante Juan Sanches de Vruna, alcalde en ella, e vino ante los nuestros alcaldes en grado de apelacion de vna sentencia definitiua dada e pronunçiada por Miguel de la Renta, alcalde hordinario que despues fue en la dicha tierra e senorio de Aramayona. El qual dicho pleito hera entre Pedro de Yvabe e Juan de Yvrria, procuradores syndicos del conçejo e vecinos de la dicha tierra de Aramayona, denunciadores e el dotor Juan de Ordunna nuestro [*tachado*] fiscal en la dicha nuestra Corte e Chançilleria que al dicho pleito asystio, de la vna parte; e Mari Peres de Yartua, vesina de la dicha tierra de Aramayona, rea acusada de la otra. Sobre rason de çierta denunciaçion que el dicho Pedro de Yvabe, procurador sindico del dicho conçejo e vesino de la dicha tierra de Aramayona, fizo ante el dicho Juan Sanches de Vruna, alcalde de la dicha tierra, [*tachado*: desiendo que] en nonbre del dicho [*tachado*] conçejo, commo vno de pueblo // [*Fol. Iv*] o en aquella mejor forma que podia e derecho devia, en que dixo que vien sabian la publica boz e fama que avia en la dicha tierra e valle de Aramayona que en la dicha tierra avia muchos echizeros e agoreros e otras personas que vsaban de artes [*tachado*] magicas e xorguinerias e echizerias, asy de dia como de noche, a cuya cabsa permitia nuestro Sennor que oviese mucha esterelidad en la dicha tierra, porque de mucho tienpo a [*tachado*: esta] [*interlineado*: quella] parte, especialmente de dos o tres annos proximos pasados e mas tiempo, se avia perdido el pan e mançanas e frutales e se hallavan muchos polvos malos en los tales panes e arvoles e muchos vesos [*sic*] soterrados en las heredades con corte diavolica, e se creya que se avian echado por forma de echizeria, commo algunos que se avian quemado en los anos pasados por maleficas lo avian confesado que lo solian hacer [*tachado*: e que commo

quiera]. Por ende, que le pedia e requirio hisiese pesquisa e ynquisiçion sobre lo susodicho e a los que en ello hallase culpantes los puniese e castigase conforme a derecho e leys de estos [*interlineado*: nuestros] reynos, segund que mas largamente en la dicha denunçiaçion se contenia.

La qual vista, el dicho alcalde, e avida sobre ella çierta ynformaçion de testigos, mando prender a la dicha Mari Peres de Yartua e fue presa e le fue tomado cerca de ello su dicho e confesiòn. E despues, el dicho Pedro de Yvabe, procurador sindico del dicho conçejo, en nonbre del o commo vno del pueblo o en la mejor forma e manera que podia e derecho devia, paresçio ante el dicho Miguel de la Renteria, alcalde de la dicha tierra, por el qual, en efeto, le pidio e requirió proçediese contra la dicha Mari Peres de Yartua, e contra otras que por la dicha pesquisa se hallaban culpadas, a las mayores e mas graves penas criminales e corporales que segund derecho e leys de [*tachado*: estos] nuestros reynos devian aver e padecer e las executase en sus personas e vienes. E juro el dicho pedimiento en forma, segund que mas largamente la dixie e alega. E por parte de la dicha Mari Peres de Yartua fue presentado ante el dicho alcalde vn escripto en respuesta // [*Fol. 2r*] de dicha acusaçion e denunçiaçion contra ella fecha, en que, en efeto, dixo ser ynoçente e sin culpa del dicho delito de que hera infamada e acusada, porque ella non hera bruxa nin echisera nin mala muger, antes dixo que hera buena christiana e que commo tal [*tachado*] [*interlineado*: solia] hacer e conplia todo lo que la Santa Madre Yglesia mandaba e que nunca hizo xorguinerias nin echizerias. E pidio ser dada por libre e quita de la dicha denunçiaçion e acusaçion, e restituida en su buena fama e honrra, segund que mas largamente la dixo e alego. Sobre la qual fue el dicho pleito concluso e las partes reçibidas a prueba en forma, las quales hisieron sus probanças en priçipal e tachas e fue fecho publicaçion de ello e fue fecho publicaçion de ello [*sic*] he dicho de bien probado.

E estando el dicho pleito en este estado, espiro el ofiçio de procurador sindico del dicho Pedro de Yvabe e vino al dicho pleito e cabsa el dicho Juan de Yurre, procurador sindico, que despues fue probeydo del dicho conçejo de Aramayona. E aviendo por rato lo por el [*tachado*] dicho Pedro de Yvabe denunciado e querellado e pedido e alegado, dixo e alego de la justiçia del dicho conçejo. E sobre ello fue el dicho pleyto concluso e por el dicho Miguel de la Rementeria, alcalde, visto. Dio e pronunçio ende sentencia [*tachado*], fecho por avto, su tenor del qual es este que se sigue:

E luego el dicho Miguel de la Rementeria, alcalde e juez [*margen izquierdo*: sentencia por avto] susodicho, dixo que por el visto e esaminado los autos del proceso de pelyto e cavsa criminal que ante el pende entre partes, de la vna Juan de Yurre, avtor acusante, e de la otra Mari Peres de Yartua, rea acusada. E vistas las probanças por amas las partes fechas e commo se proba que çiertas personas que fueron sentençiadas e executadas por bruxas aver confesado e ratificado la dicha Mari Peres ser bruxa e xorguina, e visto [*sic*] los testigos por la dicha Mari Peres de Yartua presentados, deponyan contra ella misma, donde disen que las criaturas, donde la dicha Mari Peres hera partera, naçian muertas e el apretar con toca o en otra qualquier manera el vientre de la muger preñada antes del parto ser peligroso e contra el arte del que las parteras deven vsar. E vistos los otros yndiçios e congeturas e presunciones e admitir con los que contra ella se probava que son suficiente para ynduçir el animo e voluntad de juez a la credulidad e para dever el juez arbitrar por lo susodicho e por la ynormidad del delito // [*Fol. 2v*] de que la dicha Mari Peres esta acusada commo en la presente cavsa pueda e deva aver lugar la torturan. Por ende, dixo que mandaba e mando que la dicha Mari Peres sea puesta a quistion de tormento e aquel le sea dado con el moderamiento e tenplança e por los intervalos e atenta la calidad de la persona de la dicha Mari Peres e el derecho e las leys [*tachado*] reales de estos reynos de Espana. E dixo que asi la pronunciaba e mandaba estos escriptos e por ellos el bachiller de Vgarte.

De tal dicha sentencia por parte de la dicha Mari Peres de Yartua fue apelado e ensequimiento de la dicha apelacion e con el proceso e avtos del dicho. Por quanto su procurador en su nonbre se presento en la dicha nuestra Corte e Chançilleria ante los dichos nuestros alcaldes e presento ante ellos vna petiçion en que dixo agravios contra la dicha sentencia e nos pidio e suplico la mandasemos revocar e dar por ninguna e soltar e dar por libre e quita a la dicha su parte de todo lo en contrario querellado, denunciado, pedido e demandado, segund que mas largamente lo dixo e alego. E el dicho dotor Hordunna, nuestro fiscal, en nuestro nonbre asistió al dicho pleyto por lo que tocaba a la administracion y execuçion de nuestra real justia e quisiese? de nuestra camara e fisco. E si nesçesario hera, dixo que acusava e acuso a la dicha Mari Peres de Yartua, e dixo que la dicha sentencia contra ella dada e pronunçiada por el alcalde de la dicha tierra de Aramayona que fue y hera buena, justa e juridica e que de ella no ovo lugar apelamiento e nos pidio e suplico la mandasemos confirmar e de los mismos avtos dar otra tal, segund que mas largamentelo dixo e alego. Sobre lo qual fue el dicho pleyto concluso e por los dichos nuestros alcaldes visto. Dieron e pronunçiaron esta sentencia difinitiva e su thenor de la qual es este que se sigue:

En el pleito que es entre Juan de Yurre, acusador que fue en este dicho pleito, e el dotor Juan de Hordunna, fiscal de la reyna e del rey su hijo, nuestros señores, en esta su Corte e Chançilleria que este dicho pleyto asistio de la vna parte, e Mari Peres de Yartua, vesina de la tierra de Aramayona, rea acusada de la otra, fallamos que la sentencia difinitiva en el dicho pleito dada e pronunçiada por Miguel de Rementeria, alcalde e juez hordinario de la tierra e senorio de Aramayona, que de este pleyto primeramente conçio, de que por parte de la dicho Mari Peres de Yartua fue apelado, que juzgo e pronunçio vien e que la dicha // [Fol. 3r] Maria Peres apelo mal. Por ende, que devemos confirmar e confirmamos su juicio e sentencia del dicho alcalde en todo e por todo commo en ella se contiene e deboluemos este dicho pleyto e cavsya e la execuçion de la dicha sentencia ante dicho alcalde o ante otro juez o alcalde que del pueda e deba conoçer para que vean la dicha sentencia e la lleven e fagan llevar a pura e devida execuçion con efeto en todo e por todo commo en ello se contiene. E mandamos que el tormento en que la dicha Mari Peres por la dicha sentencia esta condenada se le de conforme a la ynstituçion que por nos para ello fuere dado. E por algunas cavsas e razones que a ello nos mueve no hasemos condenaçion de costas contra ningunas de las dichas partes. E por esta nuestra sentencia definitiva juzgando asy la pronunçiamos e mandamos en estos escritos e por ellos. Liçençiatu Menchaca. Liçençiatu Leguiçamon. Liçençiatu Sarmiento.

De la qual dicha sentencia por parte de dicha Mari Peres de Yartua fue suplicado. E en el dicho grado de suplicaçion su procurador en su nonbre dixo agravios contra la dicha sentencia e nos pidio e suplico la mandasemos rebocar e asoluer a la dicha su parte de todo lo contra ella denunciado e querellado, e ofreçiose a probar lo alegado e non probado e lo nuevamente alegado. E sobre ello fue el dicho pleyto concluso e por los dichos nuestros alcaldes [sic] visto. Reçibieron a la dicha Mari Peres a prueba de lo alegado e non probado e de lo nuevamente alegado, e a la otra parte a probar lo contrario si quisiese en forma, con çierto termino. Dentro del qual amas las dichas partes hisieron sus probanças e las traxeron e presentaron ante los dichos nuestros alcaldes e fue fecha publicaçion de ellas e dicho de vien probado. E sobre ello fue el dicho pleyto concluso e por los dichos nuestros alcaldes visto, dieron e pronunçiaron en el sentencia en grado de revista, su tenor de // [Fol. 3v] [margen izquierdo: sentencia] qual es este que se sygue:

En el plito que es entre Juan de Yurre, acusador, e el dotor de Hordunna, fiscal de sus altas en esta su Corte e Chançilleria, que al dicho pleito asystyo, de la vna parte, e Mari Peres de Yartua, vesina de la tierra de Aramayona, rea acusada de la otra, fallamos, atenta la nueva probança en este grado de suplicaçion fecha e presentada por parte de la dicha

Mari Peres de Yartua, que la sentençia definitiua en este dicho pleyto dada e pronunçiada por algunos de nos, los alcaldes de sus altesas en esta su Corte e Chançilleria, de que por parte de la dicha Mari Peres fue suplicado, que fue y es de enmendar, e para la enmendar la devemos rebocar e rebocamosla en quanto de fecho paso, e asi mismos rebocamos e damos por ninguno e de ningund valor e efeto la sentençia difinitiua en este dicho plieto dada e pronunçiada por Miguel de la Rementeria, alcalde de la tierra e senorio de Aramayona, contra la dicha Mari Peres de Yartua, de que por su parte fue apelado. E hasiendo e librado en este dicho pleyto lo que de justiçia debe ser fecho, que devamos asoluer e asoluemos a la dicha Mari Peres de Yartua de todo lo contra ella en esta cavsa acusado e querellado, pedido e demandado por los dichos Juan de Yurre e fiscal de sus altesas, e damosla por libre e quita de todo ello e ponemosle perpetuo silençio para que sobre esta cavsa non le puedan mas acusar, pedir nin demandar cosa alguna. E non hasemos condenaçion de costas contra ninguna de las dichas partes. E por esta nuestra sentençia en grado de revista jusingando asi lo pronunçiamos e mandamos estos escriptos e por ellos. Liçençiatu Menchaca. Liçençiatu Sarmiento. Liçençiatu de Çarate.

E agora, por parte de la dicha Mari Peres de Yartua nos fue suplicado e pedido por merçed que de la dicha sentençia en grado de revista, por los dichos nuestros alcaldes en el dicho plito dada e pronunçiada, le mandasemos dar e diesemos nuestra carta executoria porque mejor e mas cunplidamente fuese guardado e cunplido [*tachado*] en el sentençiado o que sobre ello probeyesemos commo la nuestra merçed fuese. La qual vista por los dichos nuestros alcaldes fue acordado que deviamos mandar dar esta nuestra carta para vos los dichos jueses e para cada vno de vos en la dicha rason, e nos tovimoslo por vien, porque vos mandamos a todos e a cada vno de vos que en vuestros lugares e juridiçiones que luego que con esta nuestra carta fueses // [*Fol. 4r*] requeridos por parte de la dicha Mari Peres de Yartua, veays la dicha sentençia en grado de revista que por los dichos nuestros alcaldes en el dicho pleyto e cavsa fallado e pronunçiado, que de suso va encorporada, e la guardeys e cunplays [*tachado*] e hagays guardar e conplir en todo e por todo commo en ella se contiene. E contra la merçed e forma de ella non vays nin paseys nin consintays yr nin pasar en tiempo alguno nin por alguna manera. E los vnos nin los otros no fagades nin fagan ende al por alguna manera so pena de la nuestra merçed e de diez mill maravedis para nuestra camara. E demas mandamos al home que vos esta nuestra carta mostrare que vos enplase que parecades ante nos en la dicha Corte e Chançilleria del dia que vos enplasare, fasta quinze dias, so la dicha pena, so la qual mandamos a qualquier escriuano publico etc.

Dada en Valladolid, a treinta e vn dias del mes de setiembre de mill e quinientos e diez e siete annos, los alcaldes Menchaca e Sarmiento e Çarate la libraron. Juan de Lenis [*rubricado*].

Obras citadas

- Aranda, Eudaldo. "La quema de brujas de 1507. Notas en torno a un enigma histórico." *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, 17 (2010): 411-412.
- Arregi Azpeitia, Gurutze. *Ermitas de Bizkaia*. Bilbao: Diputación Foral de Bizkaia, 1987, t. III.
- Azcona, Tarsticio de. "Historia de la Iglesia en el País Vasco. Otoño de la Edad Media: 1378-1516." *I Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*. Vitoria, 1981: 98.
- Azurmendi, Mikel. *Nombrar, embrujar. Para una historia del sometimiento de la cultura oral en el País Vasco*. Irún: Alberdania, 1993.
- . "A vueltas con el término aquelarre." *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 9 (2012): 43-53.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España. Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México, 1966.
- Bazán Díaz, Iñaki. "El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal-Herria (siglos XIII al XVI)." *Vasconia*, 25 (1998): 103-133.
- . *Los herejes de Durango y la búsqueda de la Edad del Espíritu Santo en el siglo XV*. Durango: Centro de Historia del Crimen, 2007.
- . "Formas de disidencia frente a la Iglesia medieval: los herejes de Durango." *Norba. Revista de Historia*, 20 (2007): 31-51.
- . "La violencia legal del sistema penal medieval ejercida contra las mujeres." *Clio & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 5 (2008): 203-227.
- . "Superstición y brujería en el Duranguésado a fines de la Edad Media: ¿Amboto 1507?" *Clio & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 8 (2011): 191-224.
- , ed. *La persecución de la delincuencia en despoblado en la Edad Media: las hermandades concejiles y otras instituciones afines*, publicado en *Clio & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 3 (2006): 12-332.
- Campagne, Fabian Alejandro. "Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía." *Dynamis*, 20 (2000): 417-456.
- Cardini, Franco. *Magia, brujería y superstición en el occidente medieval*. Barcelona: Península, 1982.
- Caro Baroja, Julio. "Cuatro relaciones sobre hechicería vasca." *Anuario de Eusko-Folklore*, XIII (1933): 89-109.
- . *Las brujas y su mundo. Un estudio antropológico de la sociedad en una época oscura*. Madrid: Alianza, 1993 (1ª ed. 1961).
- Cáseda Teresa, Jesús Fernando. "El Renacimiento en Calahorra: brujas e Inquisición en la primera mitad del siglo XVI." *Kalakorikos*, 3 (1998): 49-57.
- . "Brujas e Inquisición en Calahorra: una historia poco conocida." *Kalakorikos*, 12 (2007): 301-310.
- Castañega, Fray Martín. *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizarias y vanos conjuros y abusiones y otras cosas tocantes y de la posibilidad et remedio dellas*. Miguel de Eguía impresor, Logroño, 1529
- . Agustín González de Amézua ed. *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1946, XIX + 160 pp.

- . Juan R. Muro Abad ed. *Tratado de las supersticiones y hechizarias y de la posibilidad y remedio dellas*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1994, LXXX + 77 pp.
- . Fabián Alejandro Campagne ed. *Tratado de las supersticiones y hechiccerías*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1997, CXXVIII + 204 pp.
- Cohn, Norman. *Los demonios familiares de Europa*. Madrid: Alianza, 1981.
- Contreras, Jaime y Dedieu, Jean Pierre. "Geografía de la Inquisición española: la formación de los distritos (1470-1820)." *Hispania*, 144 (1980): 37-94.
- Curiel Yarza, Iosu. *La parroquia en el País Vasco-cantábrico durante la Baja Edad Media (c. 1350-1530)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2009.
- Darst, David H. "Witchcraft in Spain: The testimony of Martín de Castañega's Treatise on Superstition and witchcraft (1529)." *Proceedings of the American Philosophical Society*, 123 (1979): 298-322.
- Díaz Bodegas, Pablo. *La diócesis de Calahorra y La Calzada en el siglo XIII. La sede, sus obispos e instituciones*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1995.
- . "La diócesis de Calahorra en la Edad Media y su consolidación a la sombra del poder." En J. I. De la Iglesia y J. L. Martín coords. *Los espacios de poder en la España medieval*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2002, 459-482.
- Gastañazpi, Eva. "Redes eclesíasticas diocesanas en el País Vasco (siglos XIV-XVI)." Ernesto García Fernández dir. *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s. XIV-XVI)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 1994, 17-24.
- González Amezúa, Agustín. "Fray Martín de Castañega y su Tratado de las supersticiones y hechiccerías." *Opúsculos Histórico Literarios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953, 308-317.
- González Mínguez, César y Bazán Díaz, Iñaki. "La medicina en la Álava medieval. Entre la metafísica y la superstición." Pedro M^a Ramos Calvo, dir. *Historia de la medicina en Álava*. Vitoria: Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, 1997, 79-164.
- Goñi Gaztambide, José. "El tratado 'De superstitionibus' de Martín de Andosilla." *Príncipe de Viana*, 251 (2010): 1011-1069 (primera ed. en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* 9, 1971).
- Henningsen, Gustav. "El invento de la palabra aquelarre." J. M^a Usunáriz ed. *Historia y Humanismo. Estudios en honor del profesor Dr. D. Valentín Vázquez de Prada*. Pamplona: Universidad de Granada, vol. I, 2000, 351-359.
- . "El invento de la palabra aquelarre." *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 9 (2012): 54-65.
- Llorente, Juan Antonio. *Anales de la Inquisición de España. Tomo II. Desde el año 1509 hasta el de 1530*. Madrid: Imprenta de Ibarra, 1813.
- Martínez de Añíbarro, Manuel. *Intento de un diccionario biográfico y bibliográfico de autores de la Provincia de Burgos*. Madrid: Imprenta de Manuel Tello, 1889.
- Muro, Juan R. "La castidad del clero bajomedieval en la diócesis de Calahorra." *Historia, Instituciones, Documentos*, 20 (1993): 261-282.
- Pérez Escohotado, Javier. *Proceso inquisitorial contra el bachiller Antonio de Medrano (Logroño, 1526 – Calahorra, 1527)*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1988.
- . *Antonio de Medrano, alumbrado epicúreo. Proceso inquisitorial (Toledo, 1530)*. Madrid: Verbum, 2003.
- Reguera, Iñaki. *La Inquisición española en el País Vasco: el tribunal de Calahorra, 1513-1570*. San Sebastián: Txertoa, 1984.

- . "Los guipuzcoanos ante la Inquisición." *Bilduma. Boletín del Archivo y Biblioteca Municipales de Rentería*, 3 (1989): 159-169.
- . "Poder inquisitorial: el control de la costa y la defensa de la ortodoxia en la ría del Nervión." *Poder, pensamiento y cultura en el Antiguo Régimen. Actas de la 1ª Semana de Estudios Históricos de la Noble Villa de Portugalete*. San Sebastián: Sociedad de Estudios Vascos, 2002, 79-98.
- . "La Inquisición en el País Vasco. El periodo fundacional." *Clio & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 2 (2005): 237-255.
- Ruiz de Larrínaga, Juan. "Fray Martín de Castañega y su obra sobre las supersticiones." *Archivo Ibero Americano*, XII (1952): 97-108.
- Ruiz de Loizaga, Saturnino. *Documentación vaticana sobre la diócesis de Calahorra y La Calzada-Logroño (463-1342)*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1995.
- Sainz Ripa, Eliseo y Hernáez Iruzubieta, V. *Documentación Calagurritana del siglo XIV. Archivo Catedral*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1995, 2 vols.
- Sandoval, Prudencio. *Historia del emperador Carlos V*. Madrid: Madoz y Sagasti, 1847.
- Torres Arce, Marina. "La Inquisición en el ámbito riojano." *Kalakorikos*, 12 (2007): 289-300.
- Tausiet, María. *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*. Zaragoza: Turner, 2000.
- Uribe, Ángel. *La provincia franciscana de Cantabria. Tomo I. El franciscanismo vasco-cantabro desde sus orígenes hasta el año 1551*. Aranzazu: Ed. Franciscana, 1988.
- . *La provincia franciscana de Cantabria. Tomo II. Su constitución y desarrollo*. Aranzazu: Ed. Franciscana, 1996.
- Val Valdivieso, M^a Isabel del. "Vizcaya frente al obispo de Calahorra a fines de la Edad Media." *Simposio Nacional sobre ciudades episcopales*. Tarazona: Centro de Estudios Turiasionenses, 1984, 81-90.
- . "El clero vasco a fines de la Edad Media." *Cuadernos de Sección. Historia-Geografía-Eusko Ikaskuntza*, 23 (1995): 31-53.
- Zintzo-Garmendia, Beñat. "Estructura del distrito inquisitorial vasco-castellano." F. Rodríguez de Coro coord. *Inquisidores*, Vitoria: Fundación Sancho el Sabio, 1993, 159-192.