

En respuesta al artículo de Henningsen, “El invento de la palabra *aquejarre*” enfatizo el carácter antropológico de mi hipótesis acerca del término *aquejarre* a partir del cual los inquisidores de Logroño habrían forjado *aquejarre*, en 1609. Asimismo discuto la base argumental del historiador danés para suponer que, ya siglos antes, el sabbat fuera un hecho de la creencia campesina.

Palabras Clave: Brujería. Aquejarre. Sabbat. Creencia popular. Superstición. Sentido común. Persecución inquisitorial. Auto de fe.

Henningsen-en “El invento de la palabra *aquejarre*” artikuluarri erantzunez, azpimarratu egiten dut *aquejarre* hitzari buruzko nire hipotesiaren izaera antropológikoa, hitz horretatik abiatuz Logroñoeko inkisidoreek *aquejarre* hitza eratu bide zutelarik 1609an. Era berean, eztabaidatu egiten dut daniar historialariaren argudioaren oinarria, alegia, aurreko mendeetan jadanik sabbat delakoa nekazarien sineskizunetarikoa izan zenik.

Giltza-Hitzak: Sorgintza. Akelarrea. Sabbat-a. Herri sineskizuna. Sineskeria. Zentzua. Jazarpen inkisitoriala. Fede autoa.

En réponse à l'article d'Henningsen, “El invento de la palabra *aquejarre*” (L'invention du mot *aquejarre*) je mets l'accent sur le caractère anthropologique de mon hypothèse concernant le terme *aquejarre* à partir duquel les inquisiteurs de Logroño auraient conçu *aquejarre*, en 1609. De la même façon je conteste la base de l'argument de l'historien danois pour supposer que, plusieurs siècles auparavant, le sabbat était un fait de la croyance paysanne.

Mots-Clés : Sorcellerie. Aquejarre. Sabbat. Croyance populaire. Superstition. Bon sens. Persécution inquisitoriale. Autodafé.

# A vueltas con el término *aquelarre*

(Involved with *aquelarre*  
once again)

**Azurmendi, Mikel**

Univ. del País Vasco (UPV/EHU). Fac. de Filosofía y CC de Educación.  
Dpto. de Filosofía de los Valores y Antropología Social. Apdo. 1249.  
20080 Donostia-San Sebastián  
migeldo@yahoo.es

BIBLID [ISBN: 978-84-8419-238-1 (2012); 42-53]

Es inmenso el mérito de Gustav Henningsen al haber demostrado documentalmente que el término *aquelarre* aparece por primera vez en los documentos el 20 de mayo de 1609<sup>1</sup>, precisamente en una carta de los inquisidores de Logroño a la Suprema de la Inquisición. Su búsqueda documental se le encendió con mi sospecha de que el topónimo *alquelarre*, referido presumiblemente por alguno de los acusados, lo hubiese usado la Inquisición de Logroño traducéndolo *ad usum diabolicum*. Digo “diabólico” en sentido literal, pues lo que era una hierba –*alka*, dicho por los aldeanos– se convertía en el diablo disfrazado de macho cabrío –*aker* dicho por los inquisidores–, o sea, que un prado con determinada especie de hierba se convertía en el prado del cabrón, todo un sabbat satánico<sup>2</sup>.

Mis argumentos para que Henningsen se pusiera a indagar la fecha documentada de aparición del término *aquelarre* no se basaron “esencialmente en la lingüística”, como afirma él, sino en la antropología. En efecto, hallándome hurgando en las fuentes orales de la tradición campesina de habla vascuence, (como son los aforismos, sentencias, viejas locuciones, cancionero, cuentos de lar, acertijos y juegos infantiles) a fin de asir el significado de la iconografía animal usada por nuestros ancestros, mi perplejidad ante la idiosincrasia de la imagen de los cápridos me llevó a plantear la cuestión de si *aquelarre* podía ser un término autóctono o más bien importado. Porque la imagen-signo de la cabra en todas sus variantes campesinas no reflejaba absolutamente nada del significado lúbrico y rijoso, propagado a raíz de los procesos inquisitoriales por brujería contra las gentes de habla vascuence. El cáprido de la imaginación campesina contribuía más bien a consolidar el significado doméstico que poseía de sí mismo el campesino, y ello

---

1. HENNINGSEN, Gustav. “El invento de la palabra *aquelarre*”. En: *Historia y Humanismo. Estudios en honor del profesor Dr. D. Valentín Vázquez de Prada*, vol.1. Pamplona: editor J. M<sup>o</sup> Usunáriz Garayoa. 2000; pp. 351-359.

2. Mi sospecha fue expresada en castellano en 1993 (AZURMENDI, Mikel. *Nombrar, embrujar*. Irún: editorial Alberdania, 1993; 289 p.) pero seis años antes ya la había manifestado al sesgo en otra investigación antropológica aparecida en vascuence (AZURMENDI, Mikel. *Euskal nortasunaren animaliak*. San Sebastián: editorial Baroja, 1987; 311 p.).

merced a las metáforas de su cornamenta (amable y cálida para la casa porque, aun alejándose de ésta, los cuernos de la cabra siempre miran hacia casa, y viceversa) o de sus pintorescas patas (infantiles *trikitrakos* pero muy eficaces) así como también merced a su posición sígnica para servir de inversión festiva y carnavalesca (en compañía del burro y del buey) y su rol de protector del establo (cuando no existía toro en la casa, convenía estabular todas las noches junto a las vacas y el ganado menudo a un macho cabrío en el establo)<sup>3</sup>.

Me sorprendió también que yo no fuera el primero en preguntarme por la pertinencia demoníaca del término *aquelarre*. En efecto, un viejo médico que practicó la medicina durante muchas décadas en la zona del Bidasoa-Baztán, escribió en 1958 que “el término *akelarre* no huele para nada a macho cabrío: de ahí que haya escuchado a los de Zugarramurdi llamar *alkelarre* al lugar y *alkerdi* al barrio contiguo y también *alkezuri* a un cerro que se encuentra entre aquel lugar y Errazu. Mejor que yo conocéis la existencia de la hierba *alka*... Siendo como son éstas cosas, el lugar *alkelarre* o *akelarre* es el prado donde ha llegado a crecer la hierba *alka*”<sup>4</sup>. Yo recogí este argumento junto a la intuición lingüística de que no había cabrón alguno en el término *aquelarre*: la R del cabrón (*aker*) no se la hubiesen comido los campesinos para llamar “prado del cabrón” a determinado prado, pues hubiesen dicho *akeRlarre*, con una R fuerte. Así discurría yo y ha confirmado esa sospecha mía la reciente lectura de una carta (publicada por Henningsen el año 2004) del más sabio y prudente sacerdote de aquella zona perseguida, el párroco de Yanci, quien aun negando la existencia de la secta brujeil sostenía en 1611 que, de decirse o escribirse el término fatídico en referencia al cabrón, debía hacerse así: *aqueRRlarre*. A este sacerdote que había estudiado en Roma, no se le escapaba que un sinfín de términos eusquéricos en *alka*, *alke* de aquella zona no tenían nada que ver con *aker* (macho cabrío)<sup>5</sup>; y tampoco podía desconocer la existencia de lugares frecuentes en la zona como *Alkerdi*, *Alkezuri*, *Alkelarre* (topónimos de dos cerros y del prado donde se halla precisamente la cueva de Zugarramurdi, que, hoy, llaman de la brujas), *Alkaiaga*, *Alkegui* (barriada

3. AZURMENDI, Mikel. *Ibid.* 1987; pp. 185-200.

4. Así he traducido su magnífico vascuence navarro-labortano: “ene erizpiderako, akelarre hitzak ake-rraren usaiñik ez du: huna zertarako Zugarramurdiarrei entzunik nago tokiari deitzen “alkelarre”, unen ur-bil dagoen auzoari “alkerdi”; andik Erratzu aldeko mendi bati “alkezuri”. Nik baño obeki dakizue alkabe-larraren berri... Gauzak ala direnez gero, alkelarre edo akelarre lekua alkabelarra garai eldu den larrea dukegu” (IRIGARAY, Pablo Fermín. *XX.gn mendeko Nafarroako euskal idazlariak*, 1ªedic. Pamplona: Diputación Foral Navarra, 1958; 165 p.). ¿De qué especie era esta hierba? Yo supuse que era benéfica como pasto y así lo escribí, pero Patxiku PERURENA contestó el supuesto (“Hitzak sorgindua”. En: *Diario Vasco*, 1 de julio 1993) en base a su experiencia entre los campesinos. Supuse que acaso él lle-vaba razón y convine en que podría tratarse de una hierba nociva dado su tallo de gramínea. Pero el fun-dador de la cátedra de Biología de la UPV/EHU, me acaba de indicar que se trata de una gramínea forrajera de la especie *Bromus* y, por tanto, alimenticia y seguramente cultivada en la época por los cam-pesinos para el ganado. Sea lo que fuere, resulta evidente que los pastos donde crecía esta gramínea dieron pie a múltiples topónimos.

5. Pese a que a menudo la fonética popular comiese la L de *alka* al estar unido a otro término comen-zando con L (como *larre*, *larra*, *pastizal*) o, viceversa, pronunciando la L de *alka* pero no pronunciando la L de *larre*.

y caserío, respectivamente, de Vera de Bidasoa), Alkaso, Alkaxarra y Alkaintzin (dos topónimos y una barriada de Goizueta), Alkain, etc. Además daba fuerza a mi argumento el rabioso hecho de la absoluta incompetencia de la Inquisición de Logroño cuando transcribía los términos eusquéricos. Así, por ejemplo, el nombre de un acusado de Iruñeta, sexagenario reconciliado en 1611, aparece escrito de tres modos diferentes según lo haga un secretario u otro: aparece como Pierres de Argualde también como Pierres de Alquiane y como Pierres de Alquinalde. Yo me inclino a sospechar que se trataba de un tal Pierres del caserío o lugar Alquiare, que es como se puede decir dialectalmente Alquelarre.

Por si esta serie de sospechas mías no bastase, me encontraba (merced al seminal libro de Henningsen, *El abogado de las brujas*) ante la tajante afirmación del Obispo de Pamplona, en 1610, de que nadie de aquellos campesinos acusados conocía qué era *aquelarre* ni qué eran las reuniones brujeriles supuestamente satánicas. También tenía ante mí las rigurosamente comprobadas aseveraciones del inquisidor Salazar ante la Suprema de la Inquisición de que no había habido ni atisbo de brujería ni de secta brujeril alguna en toda aquella zona de la persecución de 1609-1611 hasta la patética intervención de los predicadores: éstos habían sido los propagadores de la nueva y satánica imagen brujeril del sabbat propiciando a un par de inquisidores crédulos incrementar una persecución judicial jamás vista hasta entonces.

Mi conclusión no parecía, pues, disparatada al alegar que el término *aquelarre* pudiese ser una producción extraña al vascuence e inventada seguramente en la primera década del siglo XVII en el seno de la Inquisición de Logroño, ya antes de que lo usara P. DeLancre, el verdugo del País de Labourd, en su libro de 1612...

Tras conocer esta atrevida hipótesis por varias conversaciones que mantuvimos en común y una vez leído mi texto, el investigador danés me envió varios documentos posteriores al Auto de Logroño donde el inquisidor Salazar, ya muy escamado de las meteduras de pata de sus secretarios, escribe *alquelarre* en vez de *aquelarre*, o sea, como escuchaba él mismo a los acusados. Hablé ya de ello y publiqué parte de esos documentos en un artículo aclaratorio y agradecido a Henningsen<sup>6</sup>. Y cinco años más tarde, con su portentosa tenacidad Henningsen ha publicado el gran descubrimiento sobre el término corroborando así mi hipótesis. Cuál no será mi gratificante alegría cuando he comprobado recientemente por la publicación de *The Salazar Documents* (Henningsen, 2004) que los inventores del término *aquelarre* pretendieron engañar a la Suprema advirtiéndole que ellos habían descubierto el nombre eusquérico de las juntas satánicas brujeriles aunque, de hecho, fuera un nombre tan secreto de los brujos que ninguna otra persona más del vascuence lo conocía. ¡Como si los significados de la lengua no fuesen cosa pública!

---

6. AZURMENDI, Mikel. "La invención de la brujería como *aquelarre*". En: *Bitarte*, nº 7. San Sebastián, 1995; pp. 15-38

Sin embargo mi hipótesis implicaba no sólo que el término *aquelarre* hubiese sido inventado para mostrar la existencia de una malvada secta brujeril navarra de habla vascuence, sino que fue inventado *ad hoc*, o sea para hacer probante –precisamente tras la detención de los primeros vecinos de Zugarramurdi– algo tan absolutamente improbable como que estuviesen cochambados con el diablo mediante un pacto tras renegar de Dios y dedicarse colectivamente al maleficio o sabbat. Yo lo describía así, en 1993, y subrayo lo que ahora más me va a interesar:

Si nos asomamos a la cultura tradicional vasca, es elemental reconocer que una cosa era la visión cabrona y encabronada de las cosas satánicas y humanas (versión culta de jueces e inquisidores) y, otra, la visión de las cosas caprinas... de los campesinos. Los animales de ambas tradiciones estaban situados en diferente código semántico y ocupaban diferentes funciones denotativas. Resulta casi absolutamente seguro afirmar que la cabra y el cabrón han sido también durante esos años del s. XVII dos bellos ejemplares de los que el campesino se sirvió para operaciones positivas de identidad y estímulo festivo; y así continúa siendo hoy entre ellos. Pero a partir de esa fecha, y a resultas de la ampliación de su uso por parte de otra gente letrada –poetas, pintores, novelistas– han ido entrando en la cultura tradicional vasca referencias negativas, libidinales de akelarre, pero que el habitante del caserío jamás ha entendido ni entiende como escenas de diabólico macho cabrío y súcubos sacrílegos. El akelarre fue un invento forastero y culto para nativos incultos, probado en la montaña vasca y exportable a todos los rincones de la cristiandad con un certificado de garantía mucho más acreditado que el degenerado antisemita de *sabbat*. El akelarre constituyó una coproducción ideológica de gentes de religión y de justicia, de artes y bellas letras que, a partir del s. XVII, se fue imponiendo a sangre y fuego, a golpe de tremebundo sermón, pero también verso a verso y con la fecunda imaginación del artista. El akelarre no fue sino otro de los signos del poder.

Parecería lógico que el historiador Henningsen aceptase que junto al término *aquelarre* lo que la Inquisición de Logroño trataba de sellar con un label de calidad de las gentes del vascuence era el contenido satánico del sabbat. Máxime cuando Henningsen cree firmemente que ninguno de los acusados, sentenciados y ajusticiados por la inquisición de Logroño formaba parte de ninguna secta demoníaca y herética. ¿Por qué supone, por el contrario, que “la creencia en el sabbat de las brujas” estaba anclada al menos desde un siglo antes entre las gentes de cultura eusquérica? ¿Por qué no supone que al igual que lo que él ha documentado como improcedente e inconsistente en 1610 lo fuera también antes de esa fecha, pese a lo que digan fragmentarias noticias de causas inquisitoriales contra la brujería vasco-navarra? ¿Por qué asegura que eran falsas las acusaciones de brujería e injusto el veredicto a muerte de once brujos en 1610 (pese a estar avalado todo ello por el voto de tres inquisidores) y, en cambio verdaderas, las noticias inquisitoriales de los anteriores procesos de brujería, del de Durango por ejemplo? ¿Lo que en 1610 ningún vascongado<sup>7</sup> entendía ni asumía por qué sí lo iban a entender y asumir sus ancestros de cien años antes?

---

7. Uso anacrónicamente este término así como el de “vasco”, porque ninguno de aquellos navarros españoles o de aquellos guipuzcoanos y alaveses acusados antes o después de 1610 se tenía por vascongado o vasco, aunque todos sí se tenían por euscaldunes o hablantes en eusquera.

La paradójica respuesta de Henningsen se apoya, para empezar, en un texto latino de Martín de Arles, un fraile navarro de la Orden de los canónigos agustinos de Roncesvalles, que en 1480 escribió en latín varias docenas de folios contra las supersticiones<sup>8</sup>. Este sacerdote de Andosilla que anduvo de visitador diocesano por los valles de Aibar (la Navarra más oriental que hay entre la Valdorba y el Roncal) creía que eran imaginarias todas las creencias populares concernientes a maleficios y beneficios, o sea, tanto las brujeriles como las curativas y preventivas (todo eso que se ha dado en llamar “mágico”). Por eso arremete contra las supersticiones en las que participaban tanto los sacerdotes como sus feligreses. De la mención de rituales sanjuaneros y otros que ofrece el fraile andosillano infiere Henningsen “que la creencia en brujas tenía profundas raíces en el pueblo vasco y no fue un simple invento de la iglesia”. Nunca lo dudé ni he puesto en solfa jamás que fuese muy acendrada la costumbre de los vascos de interpretar el *maleficio* como algo imputable a malas personas y el *beneficio* como algo proveniente de gente muy experta y hasta santa, pero si la Iglesia persiguió la brujería a partir de un momento histórico (y también los remedios y ensalmos de los saludadores) fue porque a partir de ese momento comenzó a atragantarse lo que el pueblo “creía”. Aunque se me hace extraño, parecería que el historiador danés se olvidase de que este momento histórico comenzó hacia finales del s. XV<sup>9</sup>, y se olvidase también de que la Inquisición española no estaba por la labor de perseguir la brujería pues no creía que la nueva doctrina demonológica fuese consistente con la realidad popular. El historiador danés parece desconocer que el enorme y saludabilísimo “invento” de la Iglesia había consistido en haber cristianizado las costumbres paganas de las gentes euscaldunes (esencialmente las estructurales que conciernen al lar familiar o casa y al solsticio de verano e invierno) y haberse hecho con el sentido común del pueblo injertándolo en su fondo de creencias teológico-sacramentales. Sólo eso significan determinadas “supersticiones” señaladas por Martín de Arles (que, por cierto, le son más que molestas) como el tañer las campanas de la iglesia cuando se enciende el fuego solsticial a fin de ahuyentar los males y expulsarlos; o como el hacer enramadas para que se bendigan en la iglesia y quemarlas cuando haya tor-

---

8. J. Caro Baroja incluyó partes de este tratado con unos comentarios muy pertinentes en un apéndice de su célebre artículo de finales de 1969, “De nuevo sobre la historia de la brujería (1609-1619)”, publicado al año siguiente como segunda parte del libro *Inquisición, brujería y criptojudaismo*. Madrid: ediciones Ariel, 1970; pp. 181-315.

9. El año 1487, tres años después de que la bula papal *Summis desiderantes affectibus* diera carta blanca para perseguir, torturar y matar a los brujos, la publicación del *Malleus Maleficarum* por un inquisidor dominico alemán puede tomarse como una fecha más que simbólica. Hacia 1450, el inquisidor antialbigense de Carcasona, Juan Vineti, había ya publicado un tratado (*Contra daemonum invocatores*) donde identificaba la brujería como herejía; y por esas mismas fechas se difundió anónimamente una descripción muy desarrollada del sabbat de los gazaríos o cátaros (*Contra errores Gazariorum*). Téngase presente que, por esos años 60 del s. XV, apareció la celeberrima ilustración de Tintor para denunciar a los valdenses o cátaros de reunirse de noche en torno el macho cabrío al que rinden pleitesía y besan el culo (imagen que reproduzco aquí). Cien años después de producida esta imagen, el Parlamento de Languedoc ya había quemado a 400 de estos herejes y, durante quince años más, o sea, antes de terminar el s. XVI, fueron quemadas 900 personas más de la misma comarca por esa acusación de frecuentar el sabbat.

mentas o partos peligrosos de niños o de animales domésticos; o como el uso de amuletos y nóminas protectoras que se cuelgan a los niños (trozos de piel de zorro o latinajos escritos en un escapulario, como también sucedía cien años después entre los navarros y hasta recomendaba en 1610 el propio perseguidor de Vera de Bidasoa, el párroco Uhalde). La protección que buscaba el aldeano con tales rituales parroquiales “supersticiosos” era esencialmente contra el maleficio, un ignoto mal que sacude súbita e inexplicablemente a niños, mieses y ganados. Y a esto se le llamaba protección de la brujería y formaba parte del conjunto de experiencias vitales cotidianas de aquel campesino-pastor, experiencias que se sostenían unas a otras en un sentido común absolutamente acendrado y –a nuestros ojos– envuelto en extraña “religiosidad”.



El sabbat de los cátaros (según Tinctor, ilustrador del s. XV).

## 1. Sobre la creencia popular

Preguntémonos primero si este cúmulo de supersticiones constituía una creencia popular en sentido propio. ¿Creía el pueblo en brujos y brujas de la misma manera como creía en Dios, en el cielo o en el infierno o en que los barcos llegaban a las Indias o en que sembrando de determinado modo se obtendrían buenas cosechas? Me temo que no: la experiencia cotidiana campesina vivía el maleficio como otro supuesto más que orientaba su vida y confería sentido a lo invisible-intangible de las cosas del mundo. Lo más probable es que la-idea-de-maleficio formara parte de las “verdades” de cajón o de sentido común, que son el único suelo firme sobre el que se puede percibir, tener experiencias, aseverar hechos, hacer discursos verdaderos, prever acontecimientos y obtener resultados eficaces.

Como se sabe, en toda sociedad los asuntos concernientes al sentido común son la causación, la orientación espacio-temporal, la categorización ontológica de las cosas del mundo, el significado del discurso humano y, en consecuencia, los valores que deben dirigir la vida humana. Sin embargo ese cúmulo de nociones “de cajón”, que fundamentan cualquier experiencia vital, son por completo diferentes en una cultura oral totalmente ágrafa y en otra cultura con ciencia y tecnología avanzadas, tal como es la nuestra. Las nociones científicas las distinguimos hoy nosotros con precisión de otras nociones éticas, religiosas, estéticas o políti-



cas, sin darnos cuenta de que aquéllas impregnan en gran parte la base cognitiva de nuestro sentido común (vgr. la causación considerada como un mecanismo de fuerzas; lo espacial como sometido a leyes gravitacionales y de inercia; la realidad del mundo como un producto físico-químico, etc.). Por eso nos cuesta tanto entender que los supuestos racionales de la experiencia vital de aquella gente de antaño no eran propiamente creencias. Y por eso las hemos despreciado como *pensamiento mágico*, catalogándolas de *creencias supersticiosas* y tratando de *primitivo* al sujeto humano de las sociedades sin ciencia y con tecnología más rudimentaria. “Creencias” sí lo eran, en cambio, para las capas más instruidas de la Iglesia pues éstas creían que el pueblo creía en aquellas supersticiones.

Cuando decimos que la Iglesia había “bautizado” un montón de costumbres paganas de las gentes del vasconce y las había fagocitado, significamos que en un momento prístino aceptó el grueso de su sentido común y lo volvió asumible para la teología, satisfecha con imponer su Credo. Sin embargo no debemos pensar que todas las verdades del recién cristianizado se situarían al nivel cognitivo de los fundamentos del sentido común: creer por un acto de fe no es lo mismo que dar por supuesto algo de manera espontánea e inconsciente. Creer en un Dios Uno y Trino no podía ser lo mismo que creer que seguía habiendo algún agente pernicioso detrás de la muerte repentina de bebés o de ganado. Pero, además, nunca ha sucedido que un campesino de cultura oral creyera las verdades del Credo al modo de quien las cree sabiendo leer y escribir.

El caso es que al cabo del tiempo y conforme se había ido transformando la teología de la Iglesia, a ésta se le hacían insoportables ciertas prácticas del pueblo y peligrosamente “supersticiosos” bastantes postulados del sentido común popular. De hecho, lo que estaba sucediendo es que la Iglesia –tan dependiente siempre de la cultura del texto escrito y de la producción de nuevas pautas de magisterio– estaba cambiando mucho y rápidamente conforme se alfabetizaba su grey y ésta se iniciaba en la lectura y meditación del texto sagrado pero también de muchos otros textos profanos, fueran científicos o puramente literarios. De modo y manera que iba transformándose el sentido de la primitiva transacción habida entre la Iglesia y el antañón hecho de su asimilación del paganismo. Lo cual indica que la Iglesia se alejaba más cada día de la gente analfabeta y rústica, de cuya existencia vital acabó por no entender nada.

Una cota decisiva para este alejamiento de la Iglesia lo constituyó el progreso en la interiorización y personalización de la divinidad por parte del creyente letrado. Una de sus manifestaciones fue que la oración se dirigiese hacia una efusión personal del orante con Dios (ascetas, místicos, melancólicos) abriéndosele al cristiano la posibilidad de concebir que él también podía entregarse al diablo en una efusión asimismo personal (hechizados, endemoniados, arrepticios, posesos, melancólicos). Otra manifestación de la interiorización de la divinidad fue que el sacramento se fuese concibiendo como un acto personal, íntimo e intransferible de salvación personal más que como un marco de unión de la comunidad, o sea, algo público de utilidad para la experiencia cotidiana de la feligresía entera. Esta nueva semántica solipsista de la oración y del ritual reforzó la tendencia de los teólogos a literalizar

la fabulación “mágica” y a tomar como real lo que desde siempre se había tomado por onirismo y ensoñaciones provocadas por el diablo. Así fue como la iglesia propició que el maleficio “mágico” (o tradicional “superstición” de brujería) fuese interpretado ahora como maleficio satánico realizado por alguien mediante un pacto personal e íntimo con el diablo. Esto se llamó sabbat. El secular escepticismo del *Canon Episcopi*<sup>10</sup> quedó ahora, en los albores de la época moderna, convertido en algo real: a quienes según aquel *Canon* “el diablo tenía cautivos en sueños” ahora se les consideraba herejes por apostasía de Dios e intimidación máxima con el Demonio. A aquellos que antes bastaba con “echar de la parroquia” ahora había que torturar y quemar. A quienes se les perdonaba en la iglesia parroquial delante de toda la feligresía la acusación de maleficio o ajojo tras arrepentimiento público, ahora se les enjaulaba en mazmorras siniestras y lejanas y se les sustraían sus posesiones al albur de que el inquisidor de turno los condenara o no a la hoguera.

Quien ahora cambiaba era, por tanto, la creencia teológica y, por ende, se daba un giro en la manera eclesiástica de entender las cosas del pueblo al manifestar que era el pueblo quien cambiaba sus creencias.

## 2. ¿Qué hay del sabbat en Martín de Arles y algún coetáneo suyo?

El librito en latín del navarro Martín de Arles recoge al pie de la letra los supuestos vuelos nocturnos y transformaciones brujescas del *Canon Episcopi*. También los atribuye a cohortes de Herodías y Diana, como hacía el viejo canon, y también él se muestra escéptico sobre la realidad que hubiera detrás de todo ello, pero nada dice ni mucho menos documenta “el sabbat de las brujas” en el País Vasco, como da a entender Henningsen. Al fraile lo que le interesaban eran las supersticiones y contra ellas dispara.

Poco antes que este navarro de Andosilla, otro español, el franciscano cacerense Alonso de Espina ya había impreso un libro en Estrasburgo (*Fortalium fidei*, 1467) a fin de combatir a herejes, judíos y moros. Este es su frente de combate pero, siguiendo las pautas de un inquisidor anticátaro a quien llama *el Tolosano*, al final se acuerda de que hay que combatir también a las brujas. Espina sigue entonces de manera escueta las pautas del viejo Canon, al que cita, y se muestra completamente escéptico afirmando la imposibilidad física de que sucedan vuelos, transformaciones y maleficios brujescos. Todo eso lo atribuye a *bruxos* y *sorguiñas* “abundantes en el Delfinado y Vasconia que se venden al diablo quien los recibe y les otorga que, por sus artes falsas, les parezca” que vuelan, se transformen, coman a niños y hagan múltiples males. Todo este cúmulo de actos maléficos no suceden en realidad según Espina, sino que las brujas creen que suceden porque “el diablo puede hacer que una cosa parezca por otra”. Espina estuvo en casa de Claudio Tolosano, juez de Briançon y perseguidor de cátaros, y nos asegura haber visto en ella

10. Este célebre y benigno *Canon* era un texto legal del s. X sobre supersticiones brujescas que se atribuía falsamente a un Concilio del s. IV pero que fue recogido como ley canónica en el s. XII.

dibujos y pinturas de brujas, que luego serían quemadas, siendo representadas como en el sabbat de los valdenses, o sea, que la ilustración de Tinctor, arriba reproducida, era una cosa ya asumida artísticamente por la creencia inquisitorial anticátara. De tales brujas y sorguiñas dice Espina que “aseguran concurrir de noche en cierta llanada desierta, donde está cierto cabrón [dice *aper*, jabalí, en lugar de *caper*, cabrón] en una peña, lo que en lengua vulgar se dice el *Boc de Biterne*; y que allí se juntan con candelas encendidas y adoran al cabrón [*aprum*, por *caprum*], besándose en el culo (*et adorant illum [c]aprum osculantes eum in ano suo*). Por eso muchas de ellas capturadas por los inquisidores, y convictas, son quemadas en hogueras». El Boc o cabrón de Biterna era precisamente aquella figura de macho cabrío, centro de los adoradores nocturnos de la imagen de Tinctor.

De Martín de Arles y de Espina únicamente podemos inferir, a lo más, que pudiera ser costumbre acendrada entre vascos creer en maleficios brujescos que esos dos frailes no creían reales. Además, del texto de Espina podemos inferir que los inquisidores franceses y sus allegados sí creían que los valdenses o cátaros creían en un sabbat real: sabbat que, por supuesto, no sucedía realmente para el fraile Espina.

### 3. ¿En base a qué afirmar una creencia vasca en el sabbat cien años antes de Logroño?

Supongo que carece de lógica conceder credibilidad al testimonio de unos perseguidores de la brujería cuando esa misma credibilidad les será negada cien años después en virtud de una documentación recientemente hallada. Supongo también que, si en el s. XVI (recién parida la nueva demonología) era común entre la gente de aldea creer en el sabbat, *a fortiori* debiera serlo cien años después (tras el intenso trabajo literario y judicial que se efectuó en la centuria). Por consiguiente y si he comprendido bien la afirmación de Henningsen, vendré a la pregunta impostergable: ¿Por qué suponer que los procesos de brujería en Durango (1508), Zarauz y Cestona (1531), Ceberio (1555), Ciga, Burgui y valle de Roncal y Anocibar (1575) y valle de Larraun (1596) y cuantos precedieron al de 1610 en Logroño castigaron a personas realmente entregadas al diablo, personas participando en festines maléficos y satánicos? ¿Cree Henningsen que aquellos acusados de cien años atrás sí realizaban el sabbat diabólico en tanto que los de 1610-11 no lo realizaban? ¿Qué significa entonces la documentación que recuperó Salazar tras el Auto de fe, pero ocultaban sus dos colegas de Logroño, acerca de la cautelosa prevención que a los de Logroño les había hecho en 1531 la Suprema de la Inquisición: ándense “con mucho tiento, prudencia y destreza”. Así como la que les había hecho en 1538: “estad advertidos de no creer todo lo que dice *Malleus Maleficarum* porque lo relata como cosa que vio y averiguó, y la materia es de calidad en que él pudo engañarse como los demás”?

A partir de los hechos que gracias a Henningsen conocemos sobre el período 1609-11, sabemos que era la oratoria eclesiástica con su escatología satá-

nica y la judicialización del maleficio lo que colapsó las pautas culturales del sentido común de aquella gente impulsando un grave proceso de escisión social en el seno del pueblo. Resulta más lógico suponer que, si los ayuntamientos carnales y conventículos diabólicos, los transportes y metamorfosis, los vuelos nocturnos y maleficios en personas y cosechas de que se les acusaba a las pobres gentes de cultura eusquérica en el s. XVII residían únicamente en la imaginación teológica de los acusadores, similares acusaciones de cien años antes procedían también de la misma fuente, al menos a falta de documentos más fiables. Lo nuevo, lo realmente performativo del Auto de Logroño fue que todo aquel desmadre satánico de la nueva imaginación teológica se llamase *aquelarre*, signo inequívoco de la autoctonía de un horrendo estado de cosas. Por eso lo taché de “invento forastero y culto para nativos incultos, probado en la montaña vasca y exportable a todos los rincones de la cristiandad con un certificado de garantía mucho más acreditado que el degenerado antisemita de *sabbat*”.

En el Auto de noviembre de 1610 y durante la persecución que se incrementó al año siguiente, *aquelarre* tuvo una función inequívocamente signica, o sea, semántica, desplazando para siempre el término *sabbat* pero confiriendo credibilidad máxima a su contenido satánico. Pero esa función se logró gracias a llevar a la hoguera a once vecinos de Zugarramurdi y Urdax, gracias a llenar las cárceles de Logroño de campesinos inocentes y a desarrollar una ola de terror en la que murieron muchas personas a manos de vecinos merced al clima de horrenda hostilidad creada en el seno del pueblo. Este terror fue lo que amilanó a aquella población hasta dejar desnortado su sentido común volviendo “aceptable” el cambio semántico en cuestiones de fe y de costumbres.

Sin embargo, en adelante, la Inquisición española no usó ideológicamente ni se valió políticamente de ese producto ideológico suyo porque, desde 1614, decidió no darle ningún crédito. Esta insólita y revolucionaria decisión la mantuvo desgraciadamente bajo secreto documental. Quienes sí usaron para sus intereses esta conceptualización maléfica de *aquelarre* fueron las autoridades civiles de las aldeas y villas de Guipúzcoa, Vizcaya y Álava, como consta documentalmente. Muchos prestigiosos sacerdotes –como el sacerdote donostiarra Lope Martínez de Isasti en su *Relación acerca de las maléficas de Cantabria*, escrita el año 1618– defendieron este uso político y pidieron mano dura para limpiar el país de brujas navarras y vascas (o sea, francesas). La literatura y la pintura dieron pábulo al producto *aquelarre* e influenciaron a su vez en la teología demonológica<sup>11</sup>.

11. He ofrecido ya algunas pautas de su uso político (AZURMENDI, Mikel. “La brujería vasco-navarra y el colapso cultural de los perseguidos (1609-1612)”. En: RAMALLE, E.; AZURMENDI, M. (ed.). *Inquisición y brujería. El Auto de fe de Logroño de 1610*, nº 48. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2010; pp. 33-74). La retroalimentación entre literatura teológica y arte es analizada en ese mismo volumen por Mikel Iriondo (“Imágenes de la brujería. De la literatura a la imagen y de la imagen al estereotipo narrativo”. *Ibid.*; pp. 131-198). En el mismo volumen ha investigado Jesús Moya sobre la imagen teológica del diablo (“El diablo jurisperito. De cómo un seudoproblema teológico devino jurídico para uso de la inquisición”. *Ibid.*; pp. 83-130). Agradezco a Jesús Moya haberme enviado páginas selectas del texto del fraile Espina.