



EVA LARA ALBEROLA

Universidad Católica de Valencia "San Vicente Mártir"

eva.lara@ucv.es

 orcid.org/0000-0001-5063-5424

LAS BRUJAS DE BARAHONA: DEL PROCESO DE 1527 A LA LITERATURA DE LOS SIGLOS XVIII Y XIX¹

Fecha de recepción: 02.11.2021

Fecha de aceptación: 25.04.2022

Resumen: Las brujas de Barahona se han convertido en un lugar común que ha pervivido en el ideario colectivo. El origen de la creencia en estas mujeres infanticidas, que maltratan a los vecinos, pactan con el diablo, se untan, vuelan y acuden a reuniones en los campos de Barahona, se cifra en un proceso iniciado en 1526 contra Juana de Morillas y en 1527 contra Francisca la Ansarona y Quiteria de Morillas. Los crímenes contra estas mujeres cristalizan en historias que olvidan a las protagonistas del brote brujeril y se refieren a una masa informe de féminas a la que se aludirá en diversos textos de los siglos XVIII y XIX. Se encuentran menciones a estas brujas en un pronóstico de Torres Villarroel, *Las brujas del campo de Barahona* (1795); en la prensa de ambas centurias, en las *Cartas marruecas* de José Cadalso (1789), en las anotaciones de Fernández de Moratín a la relación del *Auto de Fe de Logroño de 1610* (1811) y en un relato anónimo *Las brujas de Barahona y la castellana de Arbaizal* (1841), que destaca especialmente por su extensión y la atención que dedica a estas mágicas. En este trabajo se realizará un recorrido por estos textos y se determinará en qué medida existe una conexión con el proceso histórico que se recoge en los legajos 96 n.º 1425 y 99 n.º 1441.

Palabras clave: brujas de Barahona, proceso 1527, literatura, prensa, siglos XVIII y XIX

Title: The Witches of Barahona: from the 1527 Process to the 18th and 19th Century Literature

Abstract: The witches of Barahona have become a commonplace that has survived in the collective ideology. The origin of the belief in these infanticidal women, who mistreat neighbors, make a pact with the devil, smear themselves, fly and attend meetings in the fields of Barahona, must be found in a process initiated in 1526 against Juana de Morillas and in 1527 against Francisca la Ansarona and Quiteria de Morillas. The crimes against these women crystallize in stories that forget the protagonists of the witch-outbreak and refer to a shapeless mass of women who will be alluded to in various texts from the 18th and 19th centuries. These witches are mentioned in *Las brujas del campo de Barahona* (1795) of Torres Villarroel; in the press of both centuries,

¹ El presente trabajo se inscribe en las actividades del Proyecto de I+D del Programa Estatal de Generación de Conocimiento (MCIU/FEDER) PGC2018-095757-B-I00: Magia, Épica e Historiografía Hispánicas: Relaciones Literarias y Nomológicas II, dirigido por el doctor Alberto Montaner Frutos; y en las actividades del grupo de investigación Humanidades Digitales de la Universidad Católica de Valencia, dirigido por el doctor Juan Gomis Coloma.

in the *Cartas marruecas* of José Cadalso (1789), in the annotations of Fernández de Moratín to the relation of the *Auto de Fe de Logroño de 1610* (1811) and in an anonymous story *Las brujas de Barahona y la castellana de Arbaizal* (1841), which stands out especially for its length and the attention it devotes to these sorceresses. In this article, these texts will be reviewed in order to determine to what extent there is a connection with the historical process that is collected in files 96 no. 1425 and 99 no. 1441.

Keywords: witches of Barahona, 1527 process, literature, press, 18th and 19th centuries

Las brujas de Barahona se han convertido en lugar común. Las menciona Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, de 1611, en la entrada “Barahona”: “En este campo ay fama juntanse los brujos, y las brujas a sus abominaciones, lleuados por el ministerio del demonio, hablilla es, no ay que darle crédito” (120). Se aconseja no dar pábulo a esta creencia. Sin embargo, debe de haber algún motivo por el cual Barahona se relaciona con la brujería satánica.

En 1526 se inicia un caso importante de brujería en la villa de Pareja. Para Javier Fernández Ortea “ha sido el más notorio y recordado en el ideario colectivo” (2017: 299). De hecho, el escenario de los conventículos a los que acudían las Morillas y sus comadres ha servido como fuente de inspiración para la creación de diversos textos literarios.

De este proceso se han hecho eco especialistas como Sebastián Cirac Estopañán (1942), Juan Blázquez Miguel (1985 y 1989), Heliodoro Cordente (1990), José Serrano Belinchón (2000-2001), Gumersindo García Berlanga (2006), María Lara (2013), José Luis Alonso Ramos (2013-2014) y Javier Fernández Ortea (2017 y 2022). Existe poca bibliografía al respecto².

Cordente sitúa este y otros brotes similares en el siguiente contexto, por lo que se parte de una situación real a la que se intentará dar una respuesta preternatural:

Las numerosas y extrañas muertes de niños que aparecían asfixiados en sus lechos con evidentes señales de violencia como eran mordeduras y cardenales por el cuerpo, fue la causa principal por la que se suscitó la gran sicosis bruja en Cuenca a principios de siglo XVI, pues los amedrentados vecinos creían que las brujas entraban volando por las noches en sus casas por el cañón de la chimenea y penetraban en sus aposentos produciéndoles un gran sopor que les hacía dormir profundamente para, mientras tanto, matar a sus niños y arrancarles las entrañas y con ellas fabricar ungüentos maléficos. (1990: 23)

María Tausiet concluye que la brujería sería una explicación simbólica de conflictos sociales (2004: 254). A partir de las actuaciones judiciales, lo que había sido un ser fantástico se encarna en personas reales (255). “Tanto la posibilidad o imposibilidad de tener

² Julio Caro Baroja menciona los campos de Barahona como una de las ubicaciones más célebres de las reuniones brujeriles (1990: 175). No falta este lugar tampoco en el mapa topográfico bruja de García Pérez (2010: 18).

hijos como las enfermedades de los niños o, incluso, los múltiples e inevitables casos de mortalidad infantil se achacaban a la intervención de poderes sobrenaturales que sólo los acusados, y especialmente las brujas, se suponía que sabían controlar” (420). En el siglo XVI había varios procedimientos ocultos para regular la población: abortos, infanticidios o malos tratos a la infancia (422). En ocasiones, los padres mataban a la criatura a base de golpes y pellizcos o asfixiándola y lo achacaban a las brujas (430-431). Así que las mujeres acusadas en este proceso fueron chivos expiatorios de los actos de los propios progenitores.

Según Cordente, se prende la mecha cuando, hacia 1519, los inquisidores Juan Yáñez y Pedro Gutiérrez divulgan un pregón público instando a denunciar el delito de brujería³. Así estalla la histeria y las denuncias se centran básicamente en los infanticidios (1990: 25).

En 1526 se inicia el proceso de “las brujas de Barahona” con el prendimiento de Juana de Morillas, quien menciona a Francisca la Ansarona, de cincuenta años, como compañera de andanzas, por lo que es detenida en la villa de Pareja en 1527 (Cordente 1990: 45). La mujer señala a Quiteria de Morillas como la bruja más importante de un clan que estaría compuesto, según Blázquez Miguel (1985: 100-101), por Quiteria, su madre Juana, su hermana Ana la Roa, Violante (“la de Machuca”); además de los hermanos Teresa y Juan López.

Las cabecillas habrían sido Francisca y Quiteria, aunque Juana de Morillas ya había tenido fama de bruja en la zona y esto determinó el brote. No llegó a ser juzgada porque huyó y, tratando de escapar de la prisión, saltó desde una torre y murió en el acto⁴. La digna heredera es Quiteria, a la que se cree una infanticida. Esa idea persistirá durante mucho tiempo. Se iniciará un nuevo proceso unos treinta años más tarde contra Ana la Roa y María Parra, sus hermanas (Cirac Estopañán 1942: 201, Cordente 1990: 55-62,

³ La creencia en las brujas como mujeres que vuelan de noche, entran en las casas, vampirizan y devoran a las criaturas estaba totalmente asentada a principios del siglo XIV, tal y como se puede observar en el *Libro de las confesiones* (1312-1317) de Martín Pérez (aunque se trate la cuestión con escepticismo). La bula *Super Illius Specula* del Papa Juan XXII (1326) resulta crucial en relación con la consideración de la magia ritual, pero todavía no se habla de brujería. Lo mismo sucede con el *Directorium inquisitorium* de Nicolau Eymerich (1370) y la idea de pacto diabólico. Habrá que esperar al *Formicarius* de Johannes Nider (1437-1438) para ver la brujería definida y concebida como una práctica real y punible. También Nicolás Jacquier, en su *Flagellum haereticorum fascinatorum* (1458), defiende la existencia de un grupo organizado de adoradores de Satán. La bula *Summis desiderantes affectibus* del Papa Inocencio VIII (1484) sí recalca ya de lleno en la secta de los brujos y sus crímenes, y esta concepción se refleja, con todo lujo de detalle, en el *Malleus Maleficarum* de Institoris y Sprenger (1486). Ulrich Molitor muestra una llamativa moderación en su *De lamiis et pithonicis mulieribus* (1489), pues tanto los vuelos como las metamorfosis serían ilusiones diabólicas, lo cual no exime de culpa a las brujas por su mala voluntad y su apostasía. También Martín de Andosilla, en *De superstitionibus* (1510), declara ilusorios los vuelos nocturnos y se muestra moderado. Precisamente, en los inicios del siglo XVI, existe un prolífico debate entre los intelectuales escépticos y los crédulos, como se puede ver en el caso de Gianfrancesco Ponzinibio, *De lamiis et excellentia utriusque iuris* (1515), que negaba la realidad de la brujería, y Bartolomeo Spina, *Quaestio de strigibus* (1523) y *Quadruplex apologia de lamiis contra Ponzinibium* (1525), para quien todo era viable. En relación con esto, cf. Lara Alberola (2021).

⁴ En el proceso contra Francisca la Ansarona (Legajo 99, exp. 1441, f. 50v.) se explica que Juana se ha defenestrado. En cambio, en el proceso contra Quiteria de Morillas (Legajo 96, exp. 1425, f. 2r.) se dice que Juana se ahorcó. De ahí que su proceso no prosperara y que se considere que comienza en 1527, cuando se prende a Francisca y a Quiteria.

Blázquez Miguel 1985: 101, Lara 2013: 130-133, Alonso Ramos 2013-2014: 298, Fernández Ortea 2017: 308-309, 2022: 272-289)⁵.

En los siglos XVIII y XIX se da cuenta de la asociación de los campos de Barahona con la brujería, hecho que se inicia en el proceso cuando las reas reconocen haber asistido a reuniones presididas por el demonio en esas tierras sorianas⁶. Podemos hallar interesantes referencias tanto en la literatura como en la prensa. Destaca especialmente *Las brujas del campo de Barahona, pronóstico que sirvió para año de 1731*, texto recogido en *Extracto de los pronósticos del Gran Piscator de Salamanca, desde el año 1725 hasta 1753*, de Diego de Torres Villarroel (1795). No faltan alusiones a estas mujeres en las *Cartas marruecas* de José Cadalso (1789); el *Correo literario de la Europa* (27 de junio de 1782); en el *Diario de Madrid* (12 de junio de 1800); el *Auto de fe celebrado en la ciudad de Logroño en los días 7 y 8 de noviembre del año de 1610...* anotado por Leandro Fernández de Moratín (1811); el *Semanario pintoresco español* (27 de mayo de 1855) o la *Revista de España* (n.º18 de 1871), lo cual indica que la brujería sigue vinculándose a Barahona a pesar del paso del tiempo. Pero se ha de resaltar, sobre todo, un relato anónimo titulado *Las brujas de Barahona y la castellana de Arbaizal* (1841), relato fantástico y gótico a la par, que no ha sido estudiado.

Es nuestra pretensión ahondar en estos escritos, con el fin de determinar qué imagen se plasma de estas brujas y si existe una correspondencia con los acontecimientos históricos que tuvieron lugar en 1527, de los que queda constancia en los procesos contra Francisca la Ansarona y Quiteria de Morillas: legajos 96 n.º 1425 y 99 n.º 1441.

LAS BRUJAS DEL CAMPO DE BARAHONA, PRONÓSTICO QUE SIRVIÓ PARA AÑO DE 1731 DE DIEGO DE TORRES Y VILLARROEL (1795)

Si bien Diego de Torres y Villarroel gozó de gran fama por ser astrólogo a la par que literato, el gran Piscator de Salamanca, sus pronósticos son sus textos menos conocidos (Sebold 2009: 1), a pesar de que sus almanaques le proporcionaron gran fama (Martínez Mata 2009: 5). Lo más interesante de estos escritos es que sus introducciones poseen un marcado carácter literario, con la narración de aventuras presentadas como autobiográficas que dan lugar a cuadros de costumbres (Sebold 2009: 1-3, Martínez Mata

⁵ Alonso Ramos (2013-2014) sigue de cerca las aportaciones de Cordente (1990) y apenas hallamos información original. Lara (2013) trata de forma superficial el proceso de 1527 y se detiene de manera más profunda en el que se inicia en 1554, aunque no hace referencia a la documentación inquisitorial y, en cambio, cita como fuente a Serrano Belinchón (2001), que se limita a referir lo expuesto por Cordente (1990). Resulta más valioso, en cambio, el estudio de Fernández Ortea (2017), pues hace referencia a lo vertido por Blázquez Miguel, Cordente o Lara, pero ofrece información novedosa.

⁶ García Berlanga recuerda la polémica en torno a si esta Barahona de las brujas sería la soriana o se trataría de una aldea vasca, inexistente por su despoblación desde tiempos lejanos. Varios expertos habrían apostado por esta última idea y García Berlanga llega a dudar en un inicio, puesto que en el pueblo de Barahona de la provincia de Soria nada se cuenta hoy sobre estas mágicas y sus aquelarres (2006: 47-48). Sin embargo, concluye su estudio, tras una dilatada investigación, afirmando que el campo de Barahona donde se celebraban, según las leyendas, las reuniones brujeriles es, sin duda, el soriano (65).

1989: 756). Para Pérez López, el elemento más renovador de estos almanaques es la pieza literaria protagonizada siempre por el propio Torres, que en diferentes espacios entra en contacto con variopintos personajes, como las brujas (2009a: 18), quienes pueblan las páginas de este pronóstico. El lector asiste a un grotesco aquelarre en el que estas féminas cantan las predicciones, todo presentado con un tono esperpéntico (Pérez López 2009b: 17). Y es que Torres no realiza los vaticinios, opta por ponerlos en boca de otras figuras que representan al pueblo llano (Zavala 2009: 8).

Torres comienza a introducirnos en esa dimensión literaria de su texto haciendo referencia al momento concreto en que comienza todo: “Era la hora en que las Brujas salen á golosear ahorcados, espulgar calaveras, sorber niños⁷ y chupar rabos [¿puede que esto último sirviera para llamarlas prostitutas?], que de estas devociones profesan en las mazmorras de Zaramagullon las que toman la Beca de diablura en los colegios de Peralvillo y Antequera...” (Torres Villarroel 1795: 145).

El autor combina actos atribuidos a simples hechiceras, como el golosear ahorcados, con los más idiosincrásicos de las brujas, como desenterrar cadáveres, practicar el vampirismo y mantener relaciones sexuales ilícitas. Alude a las mazmorras de Zaramagullón, un ave (el somorgujo) que burla a los cazadores al zambullirse en el agua (*Diccionario de Autoridades*, Tomo IV, 1739), haciendo quizás referencia a la capacidad de las brujas para ocultarse; y a las escuelas de brujería de Peralvillo (Ciudad Real) y Antequera (Málaga), dos lugares que, al parecer, tuvieron fama por la celebración de reuniones. La mención de estos centros de formación hace pensar en los nigromantes, oficiantes que practicaban una magia culta que requería una instrucción⁸. En cambio, la brujería representaba la dimensión más vulgar de las prácticas mágicas (Montaner y Lara 2014: 33-179).

Desde un inicio, se percibe el cariz burlesco de la obra, en el que insiste Martínez Mata (1989: 756)⁹. El marco en el cual se integra el pronóstico consiste en una conversación entre el gran Piscator, un médico y un capellán sobre los lunarios astrológicos y si hay que darles crédito, mientras atraviesan los campos de Barahona¹⁰. En ese momento:

Mas le hubiera dicho; pero me enterró la voz en el estómago un infernal tropel de viejas todas en cuero, que danzaban en el ayre; sin otro abrigo sobre sus carnes que una liga de cañamo en las cinturas, á donde estaba ahorcado un pucherillo, rebosando pringue y unguento. A la luz de unas diminutas candelillas que como cuernos llevan en la cabeza, se dexaban ver tan horribles que parecian precitos á medio chamuscar en las calderas de Pedro Botero, ó cuerpos chismosos á medio podrir que iban á tomar la barca de Aqueronte. Baxaron á tierra arremolinadas, formando mas estruendo que

⁷ Campagne expone que la bruja ibérica está especializada en el asesinato de tiernos infantes. Estas mujeres hispánicas hicieron del infanticidio su principal ocupación, integrando además el vampirismo (2009: 153).

⁸ En relación con los nigromantes y sus diferencias con las hechiceras (por ejemplo, la formación), cf. Lara Alberola (2014).

⁹ El autor inicia este pronóstico con un lenguaje soez, señalando incluso la pesadez que supone para él escribir, al igual que para el lector resultará “asqueroso” leer el texto y lo tacha de crédulo, reconociendo que estos vaticinios hay que tratarlos con descuido (Torres Villarroel 1795: 144-145).

¹⁰ Y estas tierras, evidentemente y como indica García Berlanga, son las sorianas (2006: 57). Torres vincula los conventículos con estos campos castellanos, no se refiere a ningún pueblo vasco.

una legion de Vizcaynos. [...] vimos que habia formado la maldita tropa un círculo, cuyo horrible centro ocupaba un cabron con dos miramelindos de Xarama en la cabeza, cabra de las ancas abaxo, el resto de catadura humana. Por aquellos campos se dexaban ver tendidos diferentes demonios en figuras de bueyes, chivos, castrones, osos y borricos... (Torres Villarroel 1795: 150-151)

La visión de estos personajes resulta grotesca. Claro está que en la propia naturaleza de la brujería existe una base ridícula que nace de la misma inversión subyacente a estas prácticas¹¹. Sin embargo, no queda ni rastro del terror que podría suscitar la mera visión de este aquelarre, presidido por el demonio en forma de cabrón y con la inestimable presencia de los íncubos y súcubos¹².

El encuentro se caracteriza por el vuelo de las brujas (que actúan colectivamente) en compañía de los diablos, una ancianidad que presupone un físico desagradable del que hacer escarnio, su desnudez (así se perciben mejor esos defectos corporales), el uso del ungüento, la danza y la presidencia del macho cabrío, a quien adoran. Se centra mucho más el discurso en la descripción de estas viejas y medio podridas féminas que en detallar el aquelarre, del que se aporta una visión tosca y estereotipada¹³.

Para Diochon e Iglesias, la promulgación de la bula de Inocencio VIII en 1484 coincide con la relación cada vez más estrecha entre la ancianidad y estas prácticas diabólicas (2011: 122-123). Los tratados posteriores al *Malleus* irían conformando un arquetipo en el que la senilidad tenía cada vez un papel más importante. En nuestro país, Fray Martín de Castañega se haría eco de esta concepción al indicar que las viejas y pobres se aplican al ejercicio de la brujería en mucha mayor medida que las mozas, ya que no interesan a los hombres, pero ellas quieren entregarse igualmente al vicio. Esto, sumado a su credulidad, las hace especialmente vulnerables a la tentación del demonio (*Tratado de las supersticiones...*: cap. 5, 360).

Esta creencia fue perpetuándose a lo largo de los años. Francisco Blasco Lanuza se detendrá, en 1652, en cómo la maldad se acentúa en las viejas porque se sienten despreciadas. Este rechazo provoca en ellas una gran ansia de destrucción, que se materializa sobre todo en el infanticidio. Toman un gran odio a la primera infancia por haberla perdido definitivamente y, además, si fueron pecadoras en la juventud, alcanzan mayor malicia en la senectud (Blasco Lanuza 1652: 784).

¹¹ Ese carácter lo refleja muy bien Fray Martín de Castañega en su *Tratado de las supersticiones y hechicerías* (1529). También Martín del Río, en sus *Disquisiciones mágicas* (1599), se refiere en el Libro II, capítulo 16, a los cantos y danzas disparatadas que se realizan en el aquelarre. Ya decía Caro Baroja que la bruja puede producir risa y ser objeto de burla en ciertos momentos, pero, en otros, causa auténtico terror (1995: 269).

¹² El autor especifica que estos seres son mencionados en 1599 por Martín del Río y cierto es que el jesuita insiste en el apareamiento de las brujas con sus demonios amantes (1991: 339), pero Torres no se basó en la disertación de Del Río para construir su escena del aquelarre. Sí pudo tomar de este autor la insistencia en el carácter ridículo de las danzas, pero se omiten muchos detalles de la reunión aportados por el jesuita y se opta por una visión mucho más sencilla de la reunión.

¹³ El conventículo ya está definido en el proceso de 1527, pero la imagen que se aporta es muy básica. La idea no está totalmente desarrollada. Menos de un siglo después, en las relaciones del Auto de Fe de Logroño de 1610, en las que estos encuentros se relatan con todo lujo de detalles, se da lugar a una estampa vívida y colorida, aunque siempre grotesca.

Diochon e Iglesias aseguran, basándose en las consideraciones tanto de Martín de Andosilla, Bernardo Basín y Martín de Castañega, como en las afirmaciones de Enrique de Villena, que:

La etapa de la vejez marca una metamorfosis completa de la mujer en la que la decrepitud ataca tanto el físico como los valores morales: además del miedo que inspira la mujer, la transformación de su cuerpo se acompaña de una mutación de los temperamentos. Y como la senectud es irremediable, la malicia se convierte en la característica intrínseca principal de la vieja. (2011: 128)

Por otra parte, la fealdad unida a la ancianidad se resalta porque es signo de la degradación moral, según los cánones neoplatónicos del Renacimiento, que exaltan la belleza (Diochon e Iglesias 2011: 133, Muguruza 2011: 1472). Poco a poco, esta imagen se va asentando y, aunque también las mujeres jóvenes formarían parte de la secta, la senectud se convierte en un aspecto emblemático junto con el físico horrendo. De ahí que se pueda aseverar que:

La imagen de la mujer anciana ha sido poco favorecida por el arte y la literatura de los siglos áureos y de casi todas las épocas. La sombra de la bruja, impulsada por el folclore y el imaginario popular, se proyectaba insistentemente en la representación de la anciana, y tanto las artes plásticas como las del lenguaje fluctuaban entre la omisión y la degradación de una figura que había perdido la función social inherente a su sexo y resultaba incómoda, cuando no sospechosa. (Muguruza 2011: 1467)

Y cuando esa fémica de avanzada edad se halla desnuda, provoca auténtica turbación y un rechazo generalizado (1471). La anciana en cueros es, para Pilar Pedraza, ejemplo de abyección: “la imagen de la vieja desnuda, aunque su desnudo sea parcial, mínimo, es un tabú, un significativo diabólico emparentado con lo negativo, inestable, evocador de los aspectos más siniestros de lo dionisiaco. La vieja desnuda [...] suele ser una bruja”. Una vez pierde la juventud, “se convierte en objeto abominable” (2011: 6)¹⁴.

Esta experta nos recuerda las representaciones de estas mujeres en la obra de Hans Baldung Grien en el siglo XVI y de Salvator Rosa en el siglo XVII, aunque estos artistas sí recogen la dimensión siniestra y oscura de la brujería en sus pinturas o grabados. Francisco de Goya, en los siglos XVIII y XIX, ofrece una imagen grotesca y risible de estas fémicas, pues la mentalidad imperante permite la burla descarnada de unas prácticas que se consideran totalmente inverosímiles.

Esta estampa denigrante es la que se mantiene a lo largo del almanaque de Torres:

Repicó el cabron un golpe en el panderillo, y llegó una vieja arrugada tan lleno su cuerpo de rasgos, rayas y palotes que parecia esportillo de pasas de Ceclavin, el rostro empedrado de tarascadas, chirlos y roturas, como zapatos de gotoso, empañado entre

¹⁴ José Manuel Pedrosa habla también de esta representación negativa y estereotipada de la mujer mayor que se puede hallar en los siglos XVIII y XIX (2018: 41).

un par de abarcas, que tenia por orejas, y alzándole la cola al castron, se refregó los hocicos entre los pliegues de la boca trasera del estómago, y todas las otras no hicieron mas que besar. Luego que tocaron con las barbas la nefanda posteridad, empezó el cabron á tocar, y todas las brujas [...] baylaban á la redonda, desgajándose á coces y brincos, y en cada círculo á unísonos del pandero despedian una pestífera solfa de regüeldos [pedos] traidores y estornudos descaminados, mas amargos á las narices que la hiel á la boca. (Torres Villarroel 1795: 151-152)

Se sigue haciendo hincapié en el aspecto de las brujas, resaltando la fealdad y la vejez. El conventículo se torna cada vez más carnavalesco y escatológico, pues se detiene el autor en el ósculo infame que inaugura la anciana tras el toque del pandero y que el resto de mujeres continúa. Esta adoración se celebra con una danza a base de saltos y coces, ventosidades y estornudos. En consecuencia, las brujas y el diablo resultan ridículos. A continuación y para finalizar, estas horrendas mujeres cantan las coplas que recogen los pronósticos.

Tratando estos temas, Torres:

Atrae al público con un cebo morboso para hacerlo asistir a la destrucción grotesca de la superchería; y tal vez, en el trasfondo, pueda adivinarse una mueca de sorna dirigida a quienes habían denunciado posibles implicaciones diabólicas en la pronosticación astrológica (sin ir más lejos, el mismo Feijoo, quien sin embargo concede generosamente que el caso no sea frecuente entre los astrólogos católicos). (Pérez López 2009: 17)

MERAS ALUSIONES A LAS BRUJAS DE BARAHONA

En primer lugar, en la *Carta LXVII De Nuño a Gazel* de las *Cartas marruecas* de Cadalso (1789)¹⁵, hallamos una mención a las brujas de Barahona que confirma el hecho de que se han convertido en un lugar común cuando se habla de brujería en España:

Tengo, como vuestra merced sabe, don Joaquín, un tratado en vísperas de concluirle contra el archicrítico maestro Feijoo, con que pruebo contra el sistema de su reverendísima ilustrísima que son muy comunes, y por legítima consecuencia no tan raros, los casos de duendes, brujas, vampiros, brucolacos, trasgos y fantasmas, todo ello auténtico por disposición de personas fidedignas, como amas de niños, abuelas, viejos de lugar y otros de igual autoridad. Hago ánimo de publicarlo en breve con láminas finas y exactos mapas; singularmente la estampa del frontispicio, que representa el campo de Barahona con una asamblea general de toda la nobleza y plebe de la brujería. (s.p.)

¹⁵ Menciona también Fernández Ortea *Reflexiones sobre el buen gusto en las ciencias y en las artes*, de 1782, donde hay una referencia, igualmente, a las brujas de Barahona (2022: 205).

Cadalso explica, de forma irónica, que puede dar cuenta de historias reales sobre duendes, brujas o vampiros, procedentes de las más respetables autoridades, como niñeras, abuelas y viejos en general, “oponiéndose” así al padre Feijoo¹⁶. De este modo, desprestigia los relatos de transmisión oral como prueba de la existencia de estos seres. Y la imagen del frontispicio del tratado que presuntamente prepara no podría ser otra que la de las tierras de Barahona mientras se celebra un conventículo al que concurren tanto nobles como plebeyos.

En segundo lugar, en el *Correo literario de la Europa* de 27 de junio de 1782, sección *Noticias de España*, encontramos los *Papeles sueltos, y cartas eruditas y familiares del P. M. Sarmiento, & c.* La Carta XI de estos escritos se titula, precisamente, *Sobre las Brujas*.

La epístola habla, en un momento dado, de las “brujas del campo de Barahona” (Sarmiento 1782: 397) y señala que son primas hermanas de aquellas que se reúnen en el Arrenal de Sevilla en la noche de San Juan y en el puerto de Cangas, en la ría de Vigo. Explica que raro es el lugar en el que no se señale un campo, bosque o monte a donde las brujas vayan a celebrar sus reuniones (398). “Así, el que este País haya señalado á sus brujas, los campos de Barahona, para que en ellos representen sus habilidades, no tiene mysterio alguno” (398), dado que es algo común que las prácticas brujeriles se asocien a ciertas ubicaciones.

El autor dice haber recorrido aquellos campos y no haber visto tales conciliábulos. Señala que todas estas creencias vienen de muy antiguo (398). Por ello, estarían bien arraigadas, aunque no exista una realidad que las sustente. De hecho, hace referencia a las palabras de Covarrubias citadas páginas atrás (399). De este modo, se hace eco de una postura escéptica que ya existía a inicios del siglo XVII. A pesar de las habladurías acerca de las brujas de aquella zona, no hay que dar crédito a tales narraciones.

En tercer lugar, el *Diario de Madrid*, de 12 de junio de 1800, comienza esta entrega con “Concluye el discurso de ayer” y se da continuidad a un texto anterior, no firmado, dirigido al Sr. Público y que habla sobre la censura. El censor contra el que arremete (al que se dirige usando las iniciales Sr. Z. P. Z. o Censor Intruso), del que se dice que es harto cruel con los textos que expurga, habría reprobado a una “pobre vieja” y “la remitía (tratándola de bruja) á los campos de Baraona” (*Concluye el discurso de ayer*: 695). Hallamos, nuevamente, una remisión a estas tierras sorianas como un hecho habitual cuando se pretende hablar de brujería.

En cuarto lugar, merece la pena resaltar el *Auto de fe celebrado en la ciudad de Logroño en los días 7 y 8 de noviembre del año de 1610, siendo Inquisidor General el Cardenal Arzobispo de Toledo don Bernardo de Sandobal y Roxas*, de Leandro Fernández de Moratín (1811).

¹⁶ Feijoo, en su *Teatro crítico universal* (Tomo II, Discurso v), atribuye la creencia en la abundancia de hechiceras a las fábulas tanto del vulgo como de los escritores. No niega su existencia, pues para ello tendría que negar al diablo, pero se muestra mucho más escéptico que los tratadistas de la centuria anterior. Trata de dar una explicación racional a muchas de las historias que sobre brujas han circulado. Por otra parte, en el Tomo IV, discurso IX, se posiciona en contra de la realidad de las metamorfosis; en cambio, no descarta las transmigraciones y, en consecuencia, los vuelos, aunque los casos serían rarísimos, dado que desde que el pueblo es menos crédulo hay menos casos de hechicería y muchas cuestiones se deberían a la mera imaginación.

Como asevera Helman, Leandro Fernández de Moratín escribe una carta a Ceán Bermúdez en marzo de 1787, hablando sobre un viaje por el norte de España en estos términos: “Le aseguro á usted que el que no ha visto, en el mes de Enero, la cuesta de Paredes, Angon, Trijueque, Jirueque, La Rebollosa¹⁷ y el campo de Barahona, donde las brujas celebran tan a menudo sus nefandos aquelarres, no ha visto cosa buena” (1959: 112).

Fernández de Moratín se valió de estas consideraciones para redactar una de las notas que escribe al *Auto de fe celebrado en la ciudad de Logroño...* (firmando como el Bachiller Ginés de Posadilla), relación editada por Juan de Mongastón en Logroño: “¡Excelente asunto para una égloga! Si yo fuera poeta introduciría un par de zagalejos, brujos novicios, los dos en cueros vivos, los dos chorreando unguento verde y fétido, y pastoreando sapos por los campos de Barahona en una noche lluviosa de diciembre” (1811: nota 23, 60).

Se usa continuamente la referencia a los brujos de Barahona porque la fama del lugar no permite obviarlo al disertar sobre los conventículos. Fernández de Moratín reclama la inserción en el panfleto de esta ubicación, en la que sería perfectamente viable hallar a dos brujos como los descritos. Igualmente, el autor lleva al límite el carácter grotesco que se halla implícito en todos los hechos expuestos en el opúsculo que él comenta. Las declaraciones de los imputados se prestan a ser abordadas, en el siglo XIX¹⁸, de modo burlesco, aunque cuando el texto se publicó, prevalecía el horror ante la posibilidad de tales sucesos.

Por otra parte, Francisco de Goya, que para algunas pinturas se inspiró seguramente en la publicación moratiniana que nos ocupa (Helman 1959), menciona también esta ubicación soriana en las anotaciones de su Capricho 46, titulado *Corrección*, tal y como se puede comprobar en el portal del Museo del Prado: “Sin corrección ni censura no se adelanta en ninguna facultad y la de la Brujería necesita particular talento, aplicación, edad madura, sumisión y docilidad a los consejos del gran Brujo que dirige el semi-

¹⁷ Todos ellos municipios de Guadalajara, al igual que Pareja, donde se inicia el brote de 1527. Sin embargo, no hallamos, en el caso de los primeros, ninguna referencia a actividades brujeriles.

¹⁸ Los ilustrados se esfuerzan por desterrar todo lo relativo a la magia y, precisamente, ese ahínco desvela la permanencia de dichas creencias a lo largo del siglo XVIII y también del XIX. “Duendes, brujas y otros personajes son, por distintos motivos, la piedra de toque de escritores e inquisidores” (Zavala 1984: 19). El esfuerzo por crear una España renovada chocaba con aquellos sectores de la sociedad que disfrutaban o aprovechaban la superstición, pues lo mágico todavía causaba fascinación (21). Para esta experta, la finalidad de Moratín en estas notas es “atacar la intolerancia y burlarse de la superstición” (24). Lo que sucede es que en ese intento pierde de vista la tragedia que tuvo lugar en 1610. Por otra parte, Rilova Jericó afirma que “la bruja tampoco parece haber sido conjurada completamente con la aparición de nuevas ideas entre los siglos XVIII y XIX. Y la presencia de estos seres, que, según parece, deberían haberse esfumado completamente ante el empuje purificador de la Filosofía de las Luces o, mejor aún, de las nubes de vapor exudadas por la incipiente sociedad industrial, iba, desde luego, mucho más allá de esos cuentos y coplas populares que algunos se encargaban de hacer circular en los territorios circundantes a esa parte de Europa” (2002: 371). De ahí que todavía haya procesos por brujería en estas centurias. De otro lado, en el XIX, “la bruja se estereotipó, se estilizó y se dejó llevar por los personajes malvados de los relatos, llegando hasta el ridículo (algo goyesco, al fin y al cabo). [...] Pero la bruja en el Romanticismo burgués proliferó tanto en la trama argumental que salió hasta en zarzuelas y operetas, en dramas y novelones (folletines)” (Cardona 2020: 241). Constituyó un simple “tema de color” (Caro Baroja 1995: 276). Aunque, de otro lado, Chaves ve en la decimonovena centuria el tercer gran momento histórico de la magia en Occidente, un reavivamiento de lo oculto (1996: 292 y 295).

nario de Barahona”. Esta zona parece ser el punto de referencia de toda la brujería, el núcleo de la secta.

En quinto lugar, el *Semanario pintoresco español*, de 27 de mayo de 1855, nos ofrece una de las entregas de la novela histórica *La corte del Almirante* de Ventura García Escobar; en concreto, el capítulo XI del Libro Primero, “Los monjes de Matallana”. Valga solo decir que, en un determinado momento, se hace referencia a la Proto-bruja de Barahona¹⁹:

Esta inacabable sarta de nocturnos viandantes era para dar fondo á la paciencia mas copiosa. Nuestro amigo, que no la tenia muy evangélica, echó al traste lo poco que restábase de ella, y pidiendo á Maríblanca su poderoso auxilio, se halló como llovía del cielo una estupenda cogulla, debida sin duda á la protección y blando pecho de la Proto-bruja de Barahona y del Naranjal²⁰. (García Escobar 1855: 164)

Para que la bruja que se menciona tenga algo de empaque se le otorga un cargo principal en la secta que se reúne en Barahona, escenario sin igual para estas demoníacas prácticas.

En sexto y último lugar, la *Revista de España* nº18 de 1871 menciona a las brujas de Barahona en el trabajo dedicado a *De las artes mágicas y la adivinación en el suelo ibérico. Su influencia en las costumbres, así en la antigüedad como en los tiempos modernos*, de José Amador de los Ríos. Este extenso artículo ofrece una sencilla panorámica acerca de las artes mágicas en la cultura y las letras hispánicas. Da cuenta del papel de estas creencias en nuestra tradición y en el momento en que se escribe el texto, lo cual reviste gran interés desde un punto de vista histórico y antropológico. La primera parte se titula *Estado legal de las artes mágicas hasta fines del siglo xv*; la segunda, *Crecimiento y persecución de las artes mágicas en los siglos xvi y xvii*; la tercera, *Prácticas de las artes mágicas y sus semejantes en el siglo xix*, y finalmente se incluye una conclusión (Ríos 1871: 321-348).

Tras detenerse en las mágicas cervantinas, el autor menciona a las brujas de Lanjarón²¹ y de Barahona, en relación con la auténtica naturaleza de los viajes nocturnos (una mera ilusión): “No eran otros los viajes de las brujas y hechiceras, de Lanjaron, de Barahona, etc., como no más rápidas y elevadas que la de Clavileño habian sido las ascensiones del mágico Torralba y de los que, como él, se ponían bajo la tutela de algun espíritu familiar, ángel ó demonio” (336). Por tanto, queda desechada la posibilidad del vuelo brujeril²².

¹⁹ No ha sido posible abordar también el teatro en este trabajo, pero es destacable que en *La redoma encantada* de Hartzenbusch (1839) haya varias referencias a Barahona como el campo en el que se reúnen las brujas. Es uno de los lugares en que transcurre la acción.

²⁰ En Chile existe la denominada Poza bruja, en la localidad de El Naranjal, por todas las leyendas que allí han existido sobre brujas.

²¹ No olvidemos que de la fama de las brujas de Lanjarón (Granada) queda constancia en *La bruja de Lanjarón o una boda en el infierno* (1843), de Tomás Rodríguez Rubí.

²² Hay alguna referencia más en prensa que da cuenta de la fama de las brujas de Barahona, como en *La España* del 27 de febrero de 1857, en el folletín *El puñal de cristal* de Julio Lecomte; *La América. Crónica hispano-americana* del 8 de septiembre de 1857, en *El sábado*, de Manuel Bretón de los Herberos; en *El contemporáneo* del 10 de julio de 1864, en la entrega de *Cartas desde mi celda* de Bécquer; o en *La semana cómica* del 30 de octubre de 1890, en el texto sobre *La suegra de San Pedro*.

LAS BRUJAS DE BARAHONA Y LA CASTELLANA DE ARBAIZAL, ANÓNIMO (1841)

Esta obra anónima merece una mención aparte por tratarse de un texto narrativo con una finalidad estética, a diferencia de las otras muestras analizadas. Por otra parte, las brujas de Barahona aparecen en el título, como sucedía con el pronóstico de Torres, cobrando así una gran relevancia. A diferencia de lo que ocurre en el almanaque, este desconocido autor dedica un espacio mucho mayor a estas mujeres, ya que se trata de un texto más extenso²³.

El relato llama la atención por su carácter fantástico (sobre todo en su primera parte, 1-77) y gótico (la segunda parte de la historia recoge multitud de elementos de la novela gótica, 78-122). De hecho, Daniel Gutiérrez Trápaga (2019: 1419) menciona este relato al hablar de los cuentos y colecciones de cuentos que, en el siglo XIX, desarrollan el género gótico, ya sea en su totalidad o al incluir solamente ciertos motivos.

Lo fantástico se presenta cuando lo insólito penetra en la vida del protagonista²⁴, Guzmán (que relata sus aventuras en primera persona con un tono humorístico), en el momento en que su gato habla y desvela su identidad: es el diablo Floribel. Se lo lleva por los aires y, en el transcurso del viaje, se ven rodeados por cien brujas “cuyas feas cataduras en vano trataría de describir por lo grotescas y ridículas que me parecieron” (*Las brujas de Barahona*: 9). Habla el narrador del “atronador zumbido que formaban, acompañado de un revoloteo en rededor mio, cual si fueran tábanos ó mas bien avispas...” (10). El matiz jocoso del discurso anula cualquier posibilidad de terror. Prevalen, más bien, la sorpresa y la curiosidad, pues la cotidianidad ha sido alterada por una serie de acontecimientos increíbles.

Haga lo que haga no puede zafarse “de las garras brujo-mánticas” (10), pues el demonio lo deja en semejantes manos y se marcha de vuelta al infierno. Se refiere a la reina de las brujas como “una momia alada que parecía ser la decana” (11) e insistirá en numerosas ocasiones en el carácter horrendo de estas mujeres. En ningún caso se habla de la posibilidad de juventud y belleza, sino todo lo contrario, y se apela (igual que en todos los textos anteriores) a la ancianidad como el origen de la fealdad que las adorna. De ahí que se usen términos como “momia”. Más adelante, Guzmán será interpelado por una monstruosa fémina cuya presentación nos ayuda a trazar una imagen más afinada de estos personajes:

Se me acercó una vieja feamente fea, mas mugrienta mil veces que cocinero de convento; nariz estremadamente larga y afilada, sobre la que cabalgaban unas antiparras de un tamaño enorme; pelo escarchado y desgreado, cara llena de cicatrices, surcos y piltrafas; boca parecida á una sima, flanqueada por dos colmillos iguales á los de un jabalí. (20-21)

²³ Esta novelita no ha sido estudiada, pero sí hace referencia a ella García Berlanga (2006: 49-50), pues Pablo de Fuenmayor usó este texto para justificar su tesis de una Barahona vasca, dado que Guzmán se instalará en Pamplona en un determinado momento.

²⁴ Y, según Roas, ese acontecimiento en el relato fantástico atenta contra las leyes que rigen el mundo del lector (2000: 21).

También se incide en el rechazo que estas féminas provocan en el vulgo, a causa del maltrato físico que aplican sobre sus víctimas. De hecho, Guzmán sufrirá varios percances, ya que las brujas juegan con él como si fuera una pelota, le hacen dar volteretas y se muestran dispuestas a propinar pellizcos y palizas (12-15).

Es especialmente interesante el pasaje en el que se describe por primera vez la reunión de las brujas (en algunas ocasiones se puntualiza que tienen lugar en Barahona), tomando como eje las percepciones del propio protagonista, que actúa como testigo externo:

En mis oídos resonaban en tumulto mil acentos desagradables; en tanto me desgarraba el tímpano una orquesta desafinada; en tanto las voces de veinte suegras sacaban sangre de mis pobres orejas; el eco de una pandilla de acreedores estremecía todo mi aparato auricular; y roncós aullidos, gritos, estrépito y zambra, formaban un todo capaz de imponer terror y pasmo á otro que no fuese yo. No libraba mejor mi olfato; los ungüentos con que las brujas estaban adobadas espedían un hedor insoportable, que mezclado con el que les era natural de viejas, no sé cómo los demonios sus amigos no echaban las tripas. (16-17)

Primero se centra Guzmán en los sentidos del oído y el olfato: la estremecedora música de la orquesta y los cánticos de las ancianas, al igual que el sonido de fondo formado por aullidos, bramidos y una gran algarabía disonante; y la pestilencia que estas mágicas untadas despiden, sumada al aroma “natural de viejas”. El escarnio que se aplica a la ancianidad es continuo y despiadado, como ya se vio en el caso de Torres Villarroel.

Posteriormente, llega el turno de la vista, que dará cuenta del baile, elemento idiosincrásico del aquelarre: “Danzaban en derredor mio multitud de brujos y brujas, haciendo al pasar por delante de mí alguna cabriola que, siendo siempre fea, estravagante y ridícula, no todas veces era decente, lo que estrañé á la verdad en individuos de edad tan provecctá” (18-19). A este conciliábulo, tan festivo, asisten hombres y mujeres, pero el autor focaliza en el género femenino. La danza se ejecuta de forma enérgica, a base de piruetas, y a menudo es indecente, lo cual remite a otro aspecto importante de las reuniones: las relaciones sexuales con otros brujos y con los demonios. Le extraña al protagonista la agilidad de personas de edad tan avanzada y encuentra tal pantomima sumamente estrafalaria y bufá. No se insiste en la dimensión demoníaca de la brujería más que de forma superficial y no vemos al diablo presidir el conventículo, hecho que sí se refleja en otras de las referencias abordadas. Por otra parte, se alude a las metamorfosis de los propios brujos, que se transforman en lechuzas, cigüeñas, micos, osos, mariposas, etc. (22).

Finalmente, la Belifea, bruja importante y figura central en la trama, se hace cargo de Guzmán y establece con él con una relación de amor-odio, al sentirse rechazada por él tras sus insinuaciones. Lo maltrata todo lo posible a lo largo de la historia; si bien el protagonista será protegido por la Sabiduría, hasta que pierda su favor al final del relato. Dicha protección no impide que la Belifea y sus compañeras puedan atraparlo. Por ello, asiste a otra asamblea en Barahona, aderezada por las “sonajas y castañuelas”, una sesión extraordinaria celebrada para actuar contra el protagonista (44-45).

Tiempo después, las brujas lo visitan en su casa de Pamplona y lo transportan a una cueva

de la que salieron multitud de aves nocturnas y de mal agüero, como buhos, lechuzas, mochuelos, etc. [...] Disipada la niebla de pajarracos que obstruía la entrada de la cueva, cuyos horriblos graznidos repetía el eco de los vecinos montes, penetramos en ella y vinimos á hacer alto en un subterráneo alumbrado por una hoguera que había en el centro. A su vista, una violenta crispatura recorrió todos mis miembros, considerando que tales preparativos no tenían otro objeto que el de una merienda en la que iban á ser pasto de las brujas. (74-75)

De un lado, se hace hincapié en la relación de ciertas aves con la brujería y, de otro, se resalta también la antropofagia, que no llega a materializarse en la persona de Guzmán por la asistencia de su defensora, que interviene y le recomienda que marche a recorrer Occidente.

Su partida da lugar a la segunda parte de la narración, que desarrolla diversos motivos góticos y que presenta un tono distinto al de la primera mitad del texto. El espacio fundamental en el que se sitúa la acción es un castillo, donde el joven se aloja y traba amistad con el generoso caballero y con su hija, de la cual se enamora. Simplemente puntualizaremos que el narrador averigua la auténtica naturaleza de Belífea y la fortaleza termina en ruinas debido a la actuación de Guzmán, que pierde la asistencia de la Sabiduría cuando se toma la justicia por su mano al castigar a esta malvada bruja. Los habitantes del país, desde entonces, no se atreven a acercarse al lugar cuando se pone el sol, ya que la zona está poblada por sombras y espectros que profieren dolorosos gemidos.

El final de la obra, propio de los relatos góticos, resalta el terror que despiertan años después los sucesos acaecidos en el castillo, de los cuales solo quedan como testimonio los restos de la edificación y los elementos preternaturales asociados a los mismos. Este cierre contrasta acentuadamente con el inicio del texto, en el que se da esa llamativa ruptura de lo cotidiano cuando el gato del protagonista toma la palabra y demuestra que es el demonio. Como hemos dicho anteriormente, esos acontecimientos insólitos se relatan con un tono humorístico que impregna el primer bloque de la novela, pero que se disipa al iniciarse el relato de carácter gótico. De hecho, Guzmán asegura sentir temor cuando comienza a ver cosas extrañas a través de un espejo de su estancia (91-93) en el castillo. Tal objeto le permite averiguar la verdadera identidad de la madre de Berenguela y esposa del castellano, la Belífea, tras la cual se esconde una trágica historia. Esta mujer regresa a la vida del protagonista y de sus familiares para maldecirlos e impedir la boda de los jóvenes. Poco tiene que ver lo que ocurre a continuación con la imagen que se había aportado de esta fémica en la primera parte, su maldad es difícil de abordar ya desde una perspectiva jocosa. Cuando Guzmán la apuñala, halla muerta en su lugar a su amada Berenguela. La mágica ha logrado vengarse, ya que, también a consecuencia de este homicidio, el narrador es desamparado por su protectora.

Como cierre, sí que se utilizan elementos reconocibles para castigar a Guzmán, puesto que entran en escena las brujas, acompañadas de duendes y vampiros, y él pierde la conciencia. Al despertar, se encuentra entre las ruinas. En adelante, deberá contar sus aventuras por escrito para aleccionar a otros. De hecho, se usa la estrategia del manuscrito

hallado en un archivo de un pueblo navarro para explicar la circulación de este libro y su razón de ser²⁵.

Los hechos contados tuvieron lugar (el hundimiento del castillo) en 1357. Resulta llamativa esta fecha porque a mediados del siglo XIV el concepto de brujería estaba todavía desarrollándose, aunque existía la creencia en unas mujeres que podían volar por la noche y atentaban contra niños y durmientes²⁶. Nada se propagaba acerca de sus conciliábulos y faltaba la demonización de estas figuras para que se alumbrara la idea que de estas prácticas se tuvo siglos más tarde. Recordemos que el proceso de las brujas de Barahona se inició en 1526-1527, pero uno de los principios más reconocibles del género gótico es que la acción había de situarse en un pasado remoto, preferentemente medieval (Carnero 1993: 525-527, López Santos 2010). El anónimo autor no se inspira en el caso real oficiado por el tribunal de Cuenca, solo aprovecha el rótulo de las “brujas de Barahona” que tantas veces habría escuchado y leído²⁷.

VIDA Y LITERATURA

Todas las referencias trabajadas no se han presentado solo con el objetivo de demostrar que existen una serie de textos que se detienen en mayor o menor medida en las brujas de Barahona. Nuestra finalidad es determinar cuál es la imagen que prevalece en las obras seleccionadas de los siglos XVIII y XIX y si existe alguna mínima coincidencia con las acusaciones vertidas, sobre todo, contra Francisca la Ansarona y Quiteria de Morillas en el proceso que se inicia en 1527. De este modo, podremos ver en qué medida se intercalan la vida y la literatura.

La descripción del conventículo (guiada por las preguntas del inquisidor), en la causa contra Francisca la Ansarona (legajo 99, n.º 1441: ff. 42v-46r), aporta información de interés, aunque dispersa. Las brujas iban a las reuniones tantas veces como querían y el diablo las conducía hasta allí. En el lugar del encuentro se daban cita hombres y mujeres que saltaban y bailaban. Esta visión se va concretando en respuesta a las cuestiones planteadas por el inquisidor. La Ansarona va añadiendo detalles como que el demonio tomaba la figura de un hombre negro con ojos relucientes que retozaba con ellas carnalmente. Inicialmente, asegura que en esa relación no había deleite, pero posteriormente explica que sí. Igualmente, había un diablo en forma de cabrón al que los brujos adoraban (se aporta esta idea porque se indaga específicamente acerca de si había algún demonio con esta

²⁵ Esta alusión a Navarra hizo pensar a Pablo de Fuenmayor en una Barahona vasca (García Berlanga 2006: 49).

²⁶ Cf. al respecto Lara Alberola (2021).

²⁷ Existe un cuento de Ramiro Blanco, “Las brujas de Barahona”, editado en *Tanda de cuentos* (1909), en el que simplemente se alude a estas mujeres al atravesar la zona, sobre todo como recurso de la dama protagonista para deshacerse de un joven pretendiente pinchándole con una aguja y haciendo creer que han sido las brujas.

forma). La primera vez que Francisca y otras vecinas acudieron al campo de Barahona ofrecieron su alma a esta criatura.

En cuanto a las actividades más cotidianas de estas mágicas, volaban tras untarse y pronunciar una fórmula como “ven, ven, Miçifer” tres veces, pues así se presentaba un hombre negro y mozo y las llevaba por los aires (f. 25v). Le entregaban su alma renunciando de la Fe a cambio de riquezas, amor y atenciones. Asimismo, se dedicaban a maltratar y ahogar niños pequeños, para lo cual el diablo las capitaneaba y les abría la puerta de las casas. Incluso cuenta que Juana de Morillas (quien la inició en la brujería) metió el dedo por el sieso de una de estas criaturas y lo sacó lleno de unto (uno de los ingredientes del unguento según se aclara en el f. 26v, junto con grasa de caballo y de culebra). Después volvían a dejar a los pequeños en sus cunas y, a la mañana siguiente, los padres los hallaban sin vida (f. 26r). Estos crímenes solían constituir venganzas por alguna discusión con los vecinos. Otras veces el demonio les indicaba qué niños matar, por no estar santiguados o no haber cruz o imagen en la casa señalada (f. 27r).

El proceso de Quiteria de Morillas (legajo 96, n.º 1425), mucho más extenso y pormenorizado, ofrece materia prima de gran provecho. Ana la Roa, hermana de la acusada, es interrogada con respecto a los delitos de Quiteria y reconoce que esta y otras mujeres acudían al campo de Barahona, se humillaban ante el diablo y le encomendaban sus almas. El demonio se presentaba como un ser negro, con ojos relucientes, que permanecía sentado durante la reunión (ff. 13r-13v). Posteriormente, se insta a la acusada a confesar y se le ofrece una plantilla sobre la que construir su relato, al solicitarle que diga la verdad sobre lo cometido contra la Fe siendo bruja y lo que ha visto hacer a otras mujeres, sobre todo si se ha untado con unguentos (y de qué están fabricados), si ha invocado al demonio (y de qué manera), ofreciéndole su alma, y si ha asesinado criaturas en colaboración con otras féminas (f. 42v).

Quiteria solo claudica después de varias sesiones de tormento y no solo explica abiertamente que acudía con su madre Juana de Morillas, Francisca la Ansarona, su hermana Ana la Roa y Violante a matar criaturas, sino otras cuestiones que resultarán familiares para el lector, pues, tras untarse, el demonio se presentaba como un ser negro que las incitaba a practicar el mal y las transportaba por los aires al campo de Barahona (ff. 53v-54r).

Como en el caso de la Ansarona, se van desgranando algunos detalles cuando Quiteria responde a las preguntas de los inquisidores que dirigen su discurso. Así se exponen cuestiones como que Juana de Morillas indicaba a su hija que debía llamar al demonio diciendo “ven, ven, ven Judas” y este se presentaba negro y con los ojos brillantes. Se untaban en las corvas y las ingles con un preparado a base de cera, incienso y pez (existen evidentes contradicciones entre este proceso y el de la Ansarona y en las propias confesiones de Quiteria, que va modificando su relato en ciertos momentos), a lo que después se suma el unto de culebra. En referencia al vuelo, lo hacían a un estado de hombre y el demonio las llevaba delante o a empujones. Este ser les pedía el alma y ellas se la entregaban (ff. 54r-54v).

En relación con el aquelarre, se puntualiza (también a partir de interrogantes concretos) que se desplazaban hasta un prado, donde bailaban con siete u ocho diablos que las acompañaban. Allí, además, había un demonio grande que guiaba la danza. Mantenían después relaciones sexuales placenteras, cada una con su diablo particular (f. 55r).

Más adelante (f. 64v), facilita otros datos tras los nuevos tormentos. Fija el conventículo en los campos de Barahona, insiste en el vuelo junto a su señor, en el baile, en la presencia de otros demonios, entre los que habría uno llamado Belcebú, sentado, al que ofrecían sus ánimas (f. 64v).

Por último, cabe destacar lo narrado acerca de los infanticidios, ya que antes de perpetrar el crimen a veces pellizcaban a las criaturas y también, en ocasiones, les extraían el unto por el sieso (f. 55v); y las directrices del demonio acerca de la no adoración de la cruz y la promesa que les hacía de dinero, entregándoles catorce o quince reales de una vez (ff. 56r-56v).

Las mujeres de estas historias vertidas en la sala de justicia son brujas malvadas desprovistas de cualquier posibilidad risible, pero la imagen que se aporta es simple y muy elemental. Practican una brujería básica que no podemos calificar de popular por las constantes referencias a la intervención del diablo, quien permite explicar sus capacidades (Montaner 2014). A él deben su facultad de volar, de desplazarse hasta las tierras de Barahona para sus conciliábulos y a las viviendas en las que cometen sus atrocidades. En estas últimas pueden entrar también gracias al demonio, que muchas veces les indica a qué criaturas han de asesinar. Gustan, además, de pellizcar a los infantes antes de terminar con su vida y aprovechan el homicidio para extraer de los cuerpos el material con el cual confeccionar los ungüentos.

Las reuniones son descritas de una forma muy general, haciendo hincapié en la danza, la adoración de un diablo mayor y el contacto carnal con los demonios. Vemos que están muy poco definidas, pues el origen del brote de Pareja no fue la brujería como secta organizada, sino las muertes de los niños de cuna, para las cuales había que hallar una explicación. En torno al infanticidio como núcleo, los inquisidores, con las cuestiones planteadas, van construyendo una visión diabólica de estas prácticas. Ni la Ansarona ni Quiteria poseen suficientes nociones como para elaborar una imagen más nítida y colorida de las brujas y sus encuentros²⁸.

²⁸ El conventículo se esboza en el *Formicarius* de Johannes Nider (1437-1438), pues habla de la reunión donde se reniega ante el diablo y se pisotea la cruz (*Formicarius*: cap. 3, 29). Nicolás Jacquier, en su *Flagellum haereticorum fascinatorum* (1458), también se detiene en lo que denomina *Diabolica Synagoga*, reunión que se daría de forma material, aunque no la relaciona directamente con las brujas (*Flagellum*: 38). Con respecto de estas últimas, se resaltarán tanto la profanación como el infanticidio (*Flagellum*: cap. 8). El *Malleus maleficarum* de Institoris y Sprenger (1486) insiste en que las brujas reniegan, se ofrecen al demonio, atentan contra la infancia y mantienen relaciones con los diablos (Primera Parte, Cuestión II, 62-63). En cuanto a la asamblea, ahí es donde renuncian a la fe (por promesas de prosperidad) ante un demonio con forma humana, al que se entregan en cuerpo y alma, y tendrán que fabricar ungüentos con la carne y sangre de niños. A partir de ese momento, poseerán la facultad de volar por acción diabólica (Segunda Parte, Cuestión I, capítulo 3, 236). No profundizan en estas reuniones ni Ulrich Molitor en *De lamiis et pithonicis mulieribus* (1489), al no considerar viables los vuelos y, por tanto, los desplazamientos a estos conciliábulos; ni Martín de Andosilla en *De superstitionibus*, cuyo planteamiento es similar. No se menciona todavía el baile en estos tratados, pero se ha de tener en cuenta que los primeros procesos por brujería del Tribunal de Cuenca comienzan en 1515 y hacia 1520 se hallan testimonios que recogen la danza en relación con la brujería, tal y como atestigua Cirac Estopañán (1942: 196). Asegura Pau Castell (a quien agradezco su ayuda en relación con este tema) que se hace referencia al baile en procesos como el de Margarida Anglada, de 1471, y de Guillem Casala de Canilleu, en ese mismo año (2013: doc. 6, 380-

Los textos literarios que hemos abordado brevemente toman como base esa concepción primitiva y la desarrollan en un sentido casi carnavalesco. Las obras que aportan realmente una determinada imagen de las brujas de Barahona son el *Extracto de los pronósticos del Gran Piscator de Salamanca desde el año 1725 hasta el 1753* de Torres Villarroel de 1795 y la anónima *Las brujas de Barahona y la castellana de Arbaizal* de 1841. El resto de las referencias presentadas solo ofrecen meras alusiones, relevantes, eso sí, para demostrar la difusión de las creencias brujeriles existentes en relación con estas tierras sorianas. La propagación de las historias vinculadas a los campos de Barahona tuvo su foco inicial en los procesos de 1527. No olvidemos que años más tarde, en 1555, se inicia otro brote en el que destacan sobre todo las acusaciones contra Ana la Roa y María Parra, muy similares a las ya vistas. Este dato resulta interesante porque los relatos en torno a las mágicas de Pareja y Sacedón no dejan de circular, lo cual permite, evidentemente, una consolidación en el imaginario colectivo²⁹.

Entre los elementos que desgranar Torres Villarroel en el siglo XVIII y el anónimo autor en el XIX, veremos que se respetan los elementos principales del fenómeno brujeril recogido en la documentación del proceso. En los pronósticos se refleja a las brujas como mujeres licenciosas (casi prostitutas) que experimentan con cadáveres, practican el vampirismo y el infanticidio (eje del proceso). No obstante, el punto de vista desde el que se presentan estos datos es siempre burlesco, nunca inquietante.

Cuando se personan estas mujeres en Barahona, se habla de tropel de viejas desnudas que danzan en el aire, con sus pucheros rebosantes de ungüento. Portan candelas en la cabeza y su visión resulta horrible, tanto como la de condenados que arden en el infierno, pues se dice que sus cuerpos están consumidos. Además, son mujeres muy arrugadas, de carne ajada, cuerpo magullado, repleto de cortes y cicatrices, quebrado. Algunos rasgos se exageran en ciertas mágicas, como el tamaño descomunal de las orejas.

Bajan a tierra arremolinadas, como si en realidad se tratara de aves o insectos, y resultan francamente escandalosas. En su reunión, se colocan en círculo, en cuyo centro se sitúa el cabrón, aunque cuentan con la presencia de otros demonios en forma de animales. El diablo mayor toca el pandero, lo cual resalta el carácter festivo de esta celebración, a pesar de que a continuación se inicia el ritual del ósculo infame, tras el cual se reinicia la música y las brujas danzan histérica e histriónicamente, mientras emiten ventosidades y estornudos. El elemento escatológico cobra un gran protagonismo, como se puede observar.

El texto anónimo de 1841 posee varios puntos en común con el de Torres, lo cual indica que quizás el autor del siglo XIX consultara estos pronósticos de 1795. Las brujas muestran un aspecto tan horrendo como sus comadres dieciochescas, pues se resaltan sus “feas cata-

388; docs. 7 y 8, 389-393). Igualmente, se halla este elemento en los procesos contra Perrissonne Gappit (1464) Jeannette Anyo de La Roche (1466), como se puede comprobar en la base de datos <https://www.ssrq-sds-fds.ch/exist/apps/ssrq/?kanton=VD&refresh=yes>, fruto del proyecto dirigido por Martine Ostero: <https://www.ssrq-sds-fds.ch/projekte/laufende-projekte/waadtd-vaud/repression-de-la-sorcellerie-en-pays-de-vaud-xve-xviiie-siecles/>.

²⁹ Sin embargo, folcloristas de la talla de José Manuel Pedrosa, a quien agradecemos la ayuda prestada, no han localizado ni recogido relatos referidos a estas mágicas que se reúnen en Barahona, lo cual coincide plenamente con lo aseverado por García Berlanga (2006: 23, 46-68).

duras” y se describen como grotescas y ridículas. Cuando se focaliza en alguna de ellas, se resalta la consabida vejez asociada a la fealdad, la suciedad, el rostro flácido y agrietado (como también hacía Torres), la nariz grande y aguileña, la boca hundida con dos colmillos de jabalí y el pelo blanco y despeinado. El retrato es un poco más afinado que el del texto anterior y la hiperbolización de los rasgos resulta evidente. Casualmente, el vuelo de estas mujeres va acompañado de un zumbido y se las compara con avispa. Esto recuerda también al movimiento arremolinado de las mágicas de los pronósticos.

En lo tocante al conventículo, se aporta más información porque Guzmán es transportado a varios encuentros brujeriles. Sintetizando, estas reuniones se celebran tanto en campo abierto como en cuevas. Prevalece, como en el escrito de 1795, lo jaranero y bullicioso, a la par que lo grotesco, por la música y los cantos desafinados, los alaridos y aullidos, y la danza a base de enérgicas cabriolas y movimientos poco recatados, a pesar de la edad de los participantes. Se destaca el hedor que emanan las brujas por su misma ancianidad y por el unto (cuyo relevante papel coincide con el que le otorga Torres). Son amigas de los demonios, lo cual apunta a las relaciones sexuales (no mencionadas explícitamente); capaces de las más extraordinarias metamorfosis animales; antropófagas y lascivas, como se observa en la Belífea. No hallamos al cabrón que presidía el aquelarre de Torres Villarroel ni el beso negro con el que las asistentes lo obsequian y, por tanto, tampoco hay adoración explícita.

Todo ello desde un prisma burlesco y descarnado, haciendo continuo escarnio de la ancianidad femenina e igualmente, entendemos, de la creencia en esta secta capitaneada por el diablo. El conciliábulo, en muchos momentos, tiene algo de alucinatorio, de sueño vívido que distorsiona todavía más lo que ya de por sí tiene tanto de esquizoide.

CONCLUSIONES

Las letras de los siglos XVIII y XIX, materializadas sobre todo en los dos escritos que hemos comentado, asimilan muchos de los elementos que hemos podido observar en la documentación procesual, llevándolos, en ocasiones, al límite. Evidentemente, también desarrollan otros que se hallaban ausentes, tomando como referencia unas creencias bien cristalizadas ya y que se habían propagado durante mucho tiempo a través de las historias de transmisión oral. Las fuentes librescas pudieron determinar alguno de los detalles ofrecidos por los escritores, como es el ejemplo de Torres Villarroel y su alusión a Martín del Río y sus *Disquisiciones mágicas*.

En las páginas de estos relatos encontramos la brujería como grupo organizado, al igual que en el proceso, formado por mujeres, no de distintas edades (Quiteria contaba con 30 años y la Ansarona, con 50), sino todas muy ancianas. El asesinato de niños de pecho ya no es su principal ocupación, aunque sí suelen dedicarse a apalea y pellizcar a sus víctimas. A diferencia de lo hallado en la documentación judicial, se insiste en el aspecto físico de estas mágicas, incidiendo en su desnudez y en el estado en el que su cuerpo queda a causa de la vejez, sin olvidar ciertas deformidades y exageraciones que se suman para completar el retrato. Se mantiene la relevancia del vuelo y del ungüento,

al igual que la presencia de los demonios que acompañan a las brujas a sus conventículos y el diablo mayor en forma de cabrón que todavía comparece en los pronósticos, pero que desaparece en el relato de 1841. La adoración solo pervive en la obra de Torres por medio del ósculo infame. Común es la sugerencia de las relaciones íntimas con los demonios y la concepción que del aquelarre se facilita, atendiendo básicamente al ambiente festivo y al papel central de la danza, idea algo más desarrollada que la que Francisca y Quiteria exponían. La gran novedad es el prisma burlesco, descarnado, casi hiriente, que sirve como hilo conductor en todos los textos que se han abordado.

Los dos autores que ahora nos ocupan completan la imagen heredada con descripciones que reflejan un estereotipo bien consolidado (que todavía no existía como tal a principios del siglo XVI), después de varias centurias, pero respetan los pocos y rudimentarios aspectos que definieron a las auténticas brujas de Barahona³⁰; probablemente sin ser conscientes de ello, echando mano de aquella visión que las narraciones orales habían asentado en sus mentes y que serían una lejana reminiscencia de aquellas féminas reales como la Ansarona y Quiteria de Morillas, cuyos nombres fueron olvidados en pro de una masa informe de mágicas innominadas, que pocas veces se concretarían de mano de los artistas, como es el caso del anónimo autor y su Belífea, en nada parecida a su comadres históricas.

Habrá que esperar a la segunda mitad del siglo XX para hallar una recuperación del proceso y una intercalación magistral de la vida con la letra, despojada esta última de todo escarnio, en *Las brujas de Barahona* de Domingo Miras (1977-1978).

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Ramos, J. A. (2013-2014) "Brujería y magia en la provincia de Guadalajara". *Cuadernos de etnología de Guadalajara*. 45-46: 291-330
- Anónimo (1841) *Las brujas de Barahona y la castellana de Arbaizal*. En *Cuentos fantásticos y sublimes*, tomo I. Madrid: Oficina del Establecimiento Central, 1-122
- Anónimo (1800) "Concluye el discurso de ayer...". *Diario de Madrid*. 163, 12 de junio, 693-695
- Archivo Diocesano de Cuenca, *Proceso contra Francisca la Ansarona*, Legajo 99, exp. 1441
- Archivo Diocesano de Cuenca, *Proceso contra Quiteria de Morillas*, Legajo 96, exp. 1425
- Blasco Lanuza, F. (1652) *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*. Real Monasterio de San Juan de la Peña: Iván Nogués
- Blázquez Miguel, J. (1985) *Hechicería y superstición en Castilla la Mancha*. Toledo: Junta de Comunidades de Castilla la Mancha
- Blázquez Miguel, J. (1989) *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España*. Toledo: Arcano

³⁰ Pedrosa (2018) demuestra que en el siglo XIX existe un estereotipo de la bruja y de sus andanzas bien establecido a nivel popular. Evidentemente, tal imagen de la bruja también se transmite por vía libresca y se genera, en muchas ocasiones, una retroalimentación muy interesante entre lo culto y lo popular.

- Cadalso, J. (1999 [1789]) *Cartas marruecas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes
- Campagne, F. A. (2009) *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*. Buenos Aires: Prometeo
- Cardona, F. (2020) *Historia de la brujería*. Pontevedra: Plutón ediciones
- Carnero, G. (1993) “La holandesa de Gaspar Zavala y Zamora y la literatura gótica del XVIII español”. En *Homenaje al profesor José Fradejas Lebrero*, ed. por Lorente, A., Romera, J. N., Freire, A. M. Madrid: UNED, 517-540
- Caro Baroja, J. (1990) *Vidas mágicas e Inquisición I*. Madrid: Círculo de Lectores
- Caro Baroja, J. (1995) *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza
- Castañega, M. de (2020) *Tratado muy sutil e bien fundado de las supersticiones y hechizos, y vanos conjuros y abusiones, y otras cosas al caso tocantes; y de la posibilidad y remedio de ellas*, ed. por Girassol Sant’Ana. *Lemir-Textos*. 24, 341-400
- Castell, P. (2013) *Orígens i evolució de la cacera de bruixes a Catalunya (segles xv-xvi). Apèndix documental*. Barcelona: Universitat de Barcelona
- Chaves, J. R. (1996) “Magia y ocultismo en el siglo XIX”. *Arte poética*. 17, 291-326
- Cirac Estopañán, S. (1942) *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (tribunales de Toledo y Cuenca)*. Madrid: CSIC
- Cordente, H. (1990) *Brujería y hechicería en el obispado de Cuenca*. Cuenca: Diputación Provincial de Cuenca
- Covarrubias, S. de (1611) *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez
- Diochon, N. y Iglesias, C. (2011) “«E mas son las mugeres viejas e pobres que tienen recurso al demonio»: el estereotipo de la «vieja bruja». Entre demonología y literatura”. *Crisoladas: Revue du C.R.I.S.O.L.* 16/17, 111-149
- Feijoo, B. G. (1728/1730) *Teatro crítico universal*, tomos II y IV. Madrid: Joaquín Ibarra – Blas Román
- Fernández de Moratín, L. (1999 [1811]) *Quema de brujas en Logroño*. Valencia: La Máscara
- Fernández Ortea, J. (2017) “Hechicería y superstición en la Alcarria de Guadalajara”. *Cuadernos de etnología de Guadalajara*. 49, 293-324
- Fernández Ortea, J. (2022) *Alcarria bruja. Historia de la hechicería en Guadalajara y los procesos de la villa de Pareja*. Guadalajara: Océano Atlántico-AH ediciones
- García Berlanga, G. (2006) *De Barahona y de sus brujas*. Soria: Ochoa
- García Escobar, V. (1855) “Los monjes de Matallana”. *Semanario pintoresco español*. 21 (27 de mayo), 164-165
- García Pérez, G. (2010) “Brujas, meigas y afines en el mapa topográfico de España”. *Boletín de la Sociedad Ateneísta de Aire Libre*. 42, 17-21
- Gutiérrez Trápaga, D. (2019) “La narrativa gótica en la historia de la literatura española: un problema de valoración de fuentes y metodología de investigación”. *Bulletin of Spanish Studies*. 96 (9), 1413-1432. DOI: 10.1080/14753820.2020.1686271
- Helman, E. F. (1959) “The younger Moratín and Goya: On duendes and brujas”. *Hispanic Review*. 27 (1), 103-122
- Instititoris, H. y Sprenger, J. (2004 [1486]) *Malleus maleficarum*. Valladolid: Maxtor
- Jacquier, N. (1581 [1458]) *Flagellum haereticorum fascinariorum*. Francofurti ad Moenum
- Lara, M. (2013) *Brujas, magos e incrédulos en la España de los Siglos de Oro*. Cuenca: Alderabán

- Lara Alberola, E. (2014) "Hechiceras celestinescas y nigromantes en la literatura del siglo XVI. ¿De la hechicera «venida a más» al mago «venido a menos»? En *Señales, portentos y demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, ed. por Lara, E. y Montaner, A. Salamanca: SEMYR, 367-432
- Lara Alberola, E. (2021) "Mulier striga, documento atribuido a Bartolo de Sassoferrato. ¿Primera piedra medieval para el retrato de la bruja?". *Medievalismo*. 31. 273-301. DOI: <https://doi.org/10.6018/medievalismo.504991>
- López Santos, M. (2010) "Ampliación de los horizontes cronotópicos de la novela gótica". *Signa*. 19, 273-292. DOI: <https://doi.org/10.5944/signa.vol19.2010.6237>
- Martínez Mata, E. (1989) "La sátira de la justicia en la obra de Diego de Torres Villarroel (1694-1766)". *Anuario de historia del derecho español*. 59, 751-762
- Martínez Mata, E. (2009) *Pronósticos y predicciones de Diego de Torres Villarroel*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes
- Montaner, A. (2014) "El paradigma satánico de la brujería o el diablo como recurso epistémico". *eHumanista*. 26, 116-132
- Montaner, A. y Lara Alberola, E. (2014) "Magia, hechicería, brujería: deslinde de conceptos". En *Señales, portentos y demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, ed. por Lara Alberola, E. y Montaner, A. Salamanca: SEMYR, 33-184
- Muguruza, I. (2011) "De la bruja a la matrona: imágenes contrapuestas de la mujer anciana en la literatura y el discurso moral". En *Compostella Aurea. Actas del VIII Congreso de la AISO*, coord. por Azaustre Galiana, A. y Fernández Mosquera, S. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1467-1475
- Nider, J. (2019 [1437-1438]) *El libro quinto del Formicarius*, trad. por León Mescua, P. E. Valencia: Editorial Independiente
- Pedraza, P. (2001) "La vieja desnuda. Brujería y abyección". En *Atti del XIX Convegno Associazione ispanisti italiani*, coord. por Cancellier, A. y Londero, R., vol. I. Roma: Unipress, 5-17
- Pedrosa, J. M. (2018) "Vecinas viejas y brujas: violencia de género y comunitaria, entre tragedia y carnaval". *Inflexiones*. 2, 39-74
- Pérez López, M. M. (2009a) *Para una revisión de Torres Villarroel*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes
- Pérez López, M. M. (2009b) *Superstición popular y paraliteratura en el siglo XVIII. La ambigüedad burlesca del Gran Piscator de Salamanca*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes
- Rilova Jericó, C. (2002) "Las últimas brujas de Europa. Acusaciones de brujería en el País Vasco durante los siglos XVIII y XIX". *Vasconia*. 32, 369-393
- Río, M. del (1991 [1599]) *La magia demoníaca (libro II de las Disquisiciones Mágicas)*. Madrid: Hiperión
- Ríos, J. A. de los (1871) "De las artes mágicas y la adivinación en el suelo ibérico. Su influencia en las costumbres, así en la antigüedad como en los tiempos modernos". *Revista de España*. 18, 5-26
- Roas, D. (2000) *La recepción de la literatura fantástica en la España del siglo XIX*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona

- Sarmiento, M. (1782) "Carta sobre las brujas". *Correo literario de la Europa*. 55 (27 de junio), 397-400
- Sebold, R. P. (2009) *El costumbrismo y lo novelístico en los "Pronósticos" de Torres: análisis y antología*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes
- Serrano Belinchón, J. (2000-2001) "Sobre las brujas de Pareja". *Cuadernos de etnología de Guadalajara*. 32-33, 387-394
- Tausiet, M. (2004) *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*. Madrid: Turner
- Torres Villarroel, D. de (1795) *Extracto de los pronósticos del Gran Piscator de Salamanca, desde el año 1725 hasta 1753*, tomo x. Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra
- Zavala, I. (1984) "Viaje a la cara oculta del setecientos". *Nueva Revista de Filología Hispánica*. 33 (1), 4-33
- Zavala, I. (2009) *Utopía y astrología en la literatura popular del setecientos: los almanaques de Torres Villarroel*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes