

«Por la pública fama que en esta villa hay...». El segundo proceso
contra las brujas de Barahona (1555-1558)

«Por la pública fama que en esta villa hay...». The second trial
against the witches of Barahona (1555-1558)

Eva LARA ALBEROLA
(Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”)
eva.lara@ucv.es
<https://orcid.org/0000-0001-5063-5424>

RESUMEN: En 1526 Juana de Morillas es acusada por sus vecinos de Pareja (Guadalajara) de bruja infanticida. También son delatadas Juana la Ansarona, Quiteria de Morillas y Violante de Machuca, entre otros, cuyos procesos se desarrollan entre 1527-1529. Alrededor de treinta años después, los fallecimientos de niños motivan que se señale nuevamente a las Morillas y las Machuca. Este artículo aborda las causas contra Ana la Roa y María Parra (1555-1558), hijas de Juana de Morillas y hermanas de Quiteria. Durante tres décadas, se fragua a fuego lento y se perpetúa una determinada imagen de estas mujeres, el caldo de cultivo perfecto para arremeter contra ellas en otros momentos de tensión. La voz pública, basada en la transmisión oral de determinadas historias, determina la concepción que se tiene de estas personas y las conduce a la sala de justicia, donde se genera un relato que bebe del proceso anterior, aunque con algunas variantes.

PALABRAS CLAVE: Brujería, Proceso, Voz pública, Relato, Transmisión oral.

ABSTRACT: In 1526, Juana de Morillas was accused by her neighbours in Pareja (Guadalajara) of being an infanticidal. Other women were also reported to the authorities, like Juana la Ansarona, Quiteria de Morillas, and Violante de Machuca, among others, whose trials took place between 1527 and 1529. Almost thirty years later, further child deaths led to renewed accusations against the Morillas and the Machucas. This article examines the cases against Ana la Roa and María Parra (1555-1558), who were Juana de Morillas' daughters and Quiteria's sisters. Over the course of three decades, a particular image of these women was slowly shaped and perpetuated, creating the perfect environment to target them in other periods of tension. The climate of opinion, based on the oral transmission of certain stories, shaped the community's perception of these individuals and led them to face justice, where a narrative was constructed taking the previous trial as its source, though with some variations.

KEYWORDS: Witchcraft, Trial, Public voice, Narrative, Oral transmission.

INTRODUCCIÓN

El proceso contra las mujeres denominadas «brujas de Barahona» tiene lugar entre 1527 y 1529. Se inicia un año antes con el arresto de Juana de Morillas, la presunta cabecilla de este clan, pero su causa no sigue adelante debido a su suicidio en prisión¹. Las principales acusadas son (Juana) la Ansarona (ADC, Inquisición, Delitos, Legajo 99, exp. 1441), vecina de Pareja señalada por la primera detenida, y Quiteria de Morillas (ADC, Inquisición, Delitos, Legajo 96, exp. 1425)², hija de Juana de Morillas y mencionada por la Ansarona posiblemente como venganza. Otras personas implicadas fueron Violante (conocida como la de Machuca), Juan y Teresa López. También se contó con el testimonio de Ana la Roa y María Parra (en aquel momento María de Morillas), hermanas de Quiteria, que quedaron bajo sospecha por su pertenencia a esta familia y que serían arrestadas casi treinta años después, en 1556³. Una fama pública bien instaurada en la aldea en relación con estas mujeres y sus prácticas brujescas fue la responsable de que, en un determinado momento propicio, se les atribuyeran ciertos delitos y se las usara como chivo expiatorio ante los males sufridos por la comunidad. Una constante en los procesos por brujería (Girard, 1986: 56-57).

El caso de estas brujas de Barahona ha sido estudiado por expertos como Cirac Estopañán (1942), Blázquez Miguel (1985 y 1989), Cordente (1990), Serrano Belinchón (2000-2001), García Berlanga (2006), Lara (2013), Alonso Ramos (2013-2014), Fernández Ortea (2017 y 2022) y Lara Alberola (2022a y 2022b)⁴. De hecho, en nuestro trabajo de 2022(b) nos valemos de la documentación inquisitorial para analizar el suceso desde un punto de vista narratológico y, en consecuencia, literario; atendiendo a la relación establecida entre oralidad y escritura.

Se trata de un interesante punto de partida que allana el terreno para abordar la segunda parte de esta historia, un trabajo muy pertinente en tanto Fernández Ortea (2017: 299) recalca que este caso «ha sido el más notorio y recordado en el ideario colectivo»⁵.

¹ Acerca de la muerte de Juana se realizan algunas consideraciones más adelante.

² Estos legajos se encuentran en el Archivo Diocesano de Cuenca.

³ Según Cordente (1990: 57-59), María Parra comparece ya en 1555 y se declara culpable.

⁴ La fama de este caso y de la ubicación del conventículo (Barahona) se puede ver también en la referencia que incluye Caro Baroja (1990: 175) a los campos sorianos como uno de los emplazamientos más conocidos para las asambleas o en el hecho de que Pedraza no lo pase por alto (2014: 143-147). Por otra parte, este enclave aparece en el mapa topográfico brujesco de García Pérez (2010: 18) y en el reciente libro de Prado Coronel y Dies Valls (2024: 115) es el primer lugar mencionado al hablar de «Los conventículos castellanomanchegos».

⁵ Esta celebridad se observa en las múltiples referencias a las brujas de Barahona que se encuentran en diversos textos. Sebastián de Covarrubias las menciona en su *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611). Igualmente, aparecen en *Lo que quería ver el Marqués de Villena*, de Francisco de Rojas Zorrilla (1645), y el *Entremés de los putos*, de Gerónimo de Cáncer (1668). Ya en el siglo XVIII, hallamos alusiones variadas en, por ejemplo, *Reflexiones sobre el buen gusto en las ciencias y en las artes* de Luis Antonio Muratori, texto traducido y ampliado por Juan Sempere y Guarinos (1782), *Las cartas marruecas* de José Cadalso (1789), numerosos trabajos periodísticos —literarios o no— desde 1782 con la Carta XI, *Sobre las brujas*, del Padre Martín Sarmiento en el *Correo literario de la Europa* (27 de junio); el pronóstico *Las brujas del campo de Barahona. Pronóstico que sirvió para el año de 1731* de Diego de Torres Villarroel (1795); en una de las notas (n. 23) del *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*, editado y anotado por Leandro Fernández de Moratín (1811), *La redoma encantada* de Hartzenbusch (1839), *Las brujas de Barahona y la castellana de Arbaizal*, novela anónima de 1841, *Las brujas de Barahona*, en *Tanda de cuentos* de Ramiro Blanco (1909), algunas menciones menores

En esta ocasión, además, se parte de unos acontecimientos anteriores, unas creencias bien arraigadas y una serie de relatos que circularían tras el primer proceso, sin duda alguna, acerca de las Morillas y sus comadres —de hecho, su reputación como brujas, sobre todo en el caso de Juana, impulsó que se pusiera el foco sobre ellas en el procedimiento inicial—, sus malsanas costumbres y el peligro que suponen para los vecinos. Por tanto, la pretensión del presente artículo es ahondar en las causas de Ana la Roa y María Parra, con el fin de determinar en qué medida conectan con las de 1527 contra la Ansarona y Quiteria de Morillas, y qué papel desempeñan la fama y la voz pública —a través de la oralidad, claro está— antes de llegar a la plasmación escrita que se puede hallar en los legajos 199, exp. 2248 y 212, exp. 2445 del Archivo Diocesano de Cuenca⁶.

Defendemos la hipótesis de que este segundo proceso es una prolongación del primero, con acusaciones similares sustentadas en la voz pública y la fama de las Morillas y algunas otras vecinas que alternaban con ellas. Se concibe como una continuación de la historia de las brujas de Barahona, tal y como fue narrada por los distintos agentes en la sala de justicia entre 1527 y 1529; alentada por los relatos derivados de tal acto judicial, vinculados a unas mujeres concretas de la aldea, y alimentados durante casi treinta años por los rumores y habladurías. Existen, por tanto, unos patrones comunes, aunque se pueden hallar distintas variantes.

En cuanto a la metodología aplicada, nos valdremos de la perspectiva narratológica aplicada al estudio de la brujería, trabajada por autores como, por ejemplo, Dolan (1994 y 1995), Rowland (1998), Gibson (1999), Clark (2001 y 2004), Rushton (2001), Gaskill (2001), Purkiss (2001), Briggs (2002), Gentilcore (2002), Rowlands (2003) y Flores y Masera (2010), quienes conciben la brujería como un relato. Asimismo, optamos por un enfoque interdisciplinar, combinando disciplinas como la historia, la antropología, el folclore y la crítica literaria. Finalmente, nos serviremos, de manera muy incipiente, de la mitocrítica.

No olvidemos, tal y como expone Farge (1991: 28), que en la documentación de archivo «se deslizan también la fábula y la fabulación, y posiblemente la capacidad de una u otra para transformarlo todo en leyenda, para crear una historia o hacer de una vida una ficción». Por lo tanto, y teniendo en cuenta que la brujería en sí es puramente imaginaria (Pico, 2013: 32; Ayuso, 2019: 202), podemos abordar estos materiales desde un prisma literario, tomando como base ineludible el sustrato oral en el que se fraguan todas las creencias acerca de las mujeres juzgadas, todos los relatos que, sin duda, circulan por la aldea e incluso más allá. No olvidemos, tal y como aseveran Montaner y Lara (2014: 87), que «el cargo de brujería carece, en todo caso, de fundamentos de hecho, aunque llegue a tenerlos de derecho». Es más:

En rigor, se trataba únicamente de una categoría penal, a la que conceptualmente podría considerarse una clase de equivalencia vacía, si no fuese porque muchas veces esas incriminaciones acabaron trágicamente en pavorosas condenas y porque las presuntas víctimas de las brujas realmente se veían afectadas por la convivencia con sus pretendidas victimarias.

—similares a las halladas en prensa— en obras como *El caballero encantado* de Benito Pérez Galdós (1909) o *El espectador* de Ortega y Gasset (1926) hasta desembocar en la *magna opera* de Domingo Miras, *Las brujas de Barahona* (1978). Sobre estos escritos diserta también Fernández Ortea (2022) y algunos de ellos ya los analizamos en trabajos anteriores (Lara Alberola, 2022a).

⁶ Agradezco a Javier Fernández Ortea el acceso al manuscrito de la causa contra Ana la Roa. Para la transcripción de los materiales hemos contado con la inestimable colaboración de Francisco José Pérez.

Esto último funcionaría como núcleo en los materiales que vamos a trabajar. Esa convivencia en Pareja y Sacedón con las presuntas brujas genera un contexto muy determinado en el que prevaleció, sin duda, el miedo; no solo ante la reputación de Ana la Roa y María Parra, sino también ante el aprovechamiento que estas hicieron de su condición para conseguir lo que deseaban de sus vecinos (Fernández Ortea, 2022: 58).

La sala de justicia resulta determinante porque no solo se evidencia la materia prima previa sobre la que se alzan las acusaciones, es decir, esa fama pública bien extendida de la que hablan los declarantes, sino que se asiste, de hecho, a la construcción de un relato a partir de tales cimientos. Y tal macrorrelato se erige sobre distintos microrrelatos, que facilitan información normalmente de manera bastante fragmentada. De ahí que Gaskill (2001: 56) se refiera a los reos que confiesan y a los testigos como «storytellers»⁷. Además, es incluso posible analizar elementos como la acción, el cronotopo, los personajes, las voces narrativas, la estructura y la autoría. Esta última compleja e interesantísima por el acto de creación polifónico. Todo esto lo trabajamos en profundidad en un estudio anterior (Lara Alberola, 2022b). Por ello, esta publicación no se centrará en localizar y desarrollar los mismos aspectos narratológicos presentes en los escritos inquisitoriales de 1556-1558, sino que se partirá de lo ya investigado sobre estas brujas de Barahona para realizar nuevas aportaciones al respecto.

SEGUNDA PARTE DE LAS DESVENTURAS DE LAS BRUJAS INFANTICIDAS QUE VUELAN A BARAHONA

El proceso contra Ana la Roa —no se precisa la edad— se inicia en 1556 porque, tal y como señala el licenciado Francisco Brizeno, provisor general de la ciudad y obispado de Cuenca, «[...] en las villas de Pareja, Sazedón y en otras villas y lugares de su comarca an sido muertas çiertas criaturas e se cree e tiene por çierto an sido muertas por bruxas e ay sospecha que una Ana la Roa, vezina de Pareja, e Mari Parra, su hermana, vezina de Sazedón, son bruxas y están ynfamadas por tales» (ADC, Inquisición, Delitos, Leg. 199, exp. 2248, f. 56r)⁸.

Esta convicción con respecto al origen de los infanticidios tenía unas hondas raíces, según Cordente (1990: 23), pues la concatenación de defunciones infantiles⁹ fue lo que inició los primeros brotes brujeles en el obispado de Cuenca a principios

⁷ Otro punto de vista muy interesante es el aplicado por Alonso Calvo en su tesis (2014), pues trabaja desde el análisis del discurso y afirma que en las comparecencias de estos procesos podemos encontrar actos de habla con gran fuerza ilocutiva, dado que por medio de la palabra se acusa, declara, ratifica, abjura, condena... Se trataría de actos de habla rituales jurídicos, regulados por una institución (2014: 113). Esta autora destaca, especialmente, el patrón clásico de pregunta-respuesta del interrogatorio (2014: 102) e incide en los que considera los tipos de discurso más usuales: la testificación y la ratificación (2014: 103).

⁸ Campagne (2009: 151) especifica que «la bruja española es, en esencia, un agente maléfico especializado en el asesinato de niños recién nacidos». De ahí que las muertes de niños pequeños se relacionen con las brujas. Era su principal ocupación. Carreras (2022: 70) habla de la bruja primitiva que secuestra niños y les chupa el seso, que habita en la mente humana. Es más, «la bruja primitiva se nos presenta como emisaria de la noche, la muerte, la desgracia» (Carreras, 2022: 104). Eso es lo que vemos en esta clase de concreciones del mito a través de los procesos.

⁹ Al igual que las muertes de las criaturas fueron un detonante crucial en estos procedimientos judiciales, Alcoberro (2024: 219-221) resalta los desastres climáticos como otro factor que condujo a grandes persecuciones en, por ejemplo, Cataluña; a cargo, eso sí, de la justicia civil. Destacan, en este sentido, los periodos de 1614-1622 y 1627-1629 (2024: 220).

del siglo XVI¹⁰. Hubo dos inquisidores, Juan Yáñez y Pedro Gutiérrez, que decidieron intervenir por el delito de herejía que suponían las prácticas brujescas. Cirac Estopañán (1942: 196) afirma que hubo delaciones sobre brujas desde 1515 y en 1519 fue cuando los inquisidores ordenaron que se hiciera información de oficio sobre los delitos de las brujas en la diócesis. Esto desató una gran sicosis en la población, que veía ratificados sus temores por parte de la Iglesia (Cordente, 1990: 23). De hecho, Cirac Estopañán (1942: 196) asegura que hubo testificaciones contra treinta personas tras esta actuación de las autoridades. Esto es, precisamente, lo que ocurre en Guadalajara en 1526 cuando se detiene a Juana de Morillas.

En este segundo caso de 1555-1556 se observa, por tanto, que el punto de partida es el mismo que en 1527, el fallecimiento de un número considerable de infantes. Fernández Ortea (2022: 59) explica muy acertadamente que «las acusaciones a este colectivo se disparan a partir de brotes en la muerte de niños neonatos o muy jóvenes, cuya desgracia se asocia frecuentemente a la acción de las brujas»¹¹. Y no podemos obviar otra cuestión de

¹⁰ Berrojalbiz (2021: 20) aporta interesantes datos acerca de un proceso en 1370 en la Baja Navarra contra Willem Arnaut, condenado a la horca por homicida, quien confesó ser hechicero junto a otro hombre y una mujer, la cual entró por la noche en forma de perro en una casa y asesinó a un niño. Estas acusaciones de infanticidio relacionadas, además, con las prácticas mágicas, se dan desde bien pronto. Parece un delito tan común este del infanticidio por medio de la brujería que se incluye explícitamente en las *Ordenaciones* del valle de Aneu (1424) en Lérida (Castell, 2014: 176; Berrojalbiz, 2021: 41). Campagne, por su parte, expone que existe un consenso al fijar como inicio de la represión de la brujería como delito colectivo los procesos judiciales del cantón de Valais de 1428 (2009: 26). Da como fecha clave de cacería en territorio ibérico 1520 (2009: 28). Esto último explicaría la visión tosca y simplista que prevalece en los procesos de las mujeres de Pareja y Sacedón. En Aragón, Garcés (2013: 62 y 91) menciona los procesos contra Guirandana de Lay -también por asesinato de infantes- y Narbona Dacal -por causar enfermedades, entre otras cosas- de 1498 como los primeros. También alude a causas en 1512, 1521, 1522, 1524, 1527, 1528, 1531... (Garcés, 2013: 63-67). Tales casos se daban de forma paralela en Castilla y otras zonas de España, la gran diferencia eran las penas impuestas, mucho más duras en otros puntos de la geografía peninsular. Otro ejemplo muy significativo por su crudeza fue el de las brujas de Monzón, de 1532, una acusación colectiva contra cinco mujeres que fueron condenadas a muerte. Una de ellas, Isabel Bielsa, fue implicada por su propio hijo de nueve años por mantener relaciones con el demonio, pero el crimen central de estas presuntas mágicas fue, cómo no, el homicidio de niños pequeños mientras estos dormían con sus padres (Garcés, 2015: 257).

¹¹ Tausiet (2004a: 420-422) focaliza magistralmente en el atentado contra la vida de los más pequeños como uno de los aspectos definitorios de la brujería. Del mismo modo, Campagne explica que la bruja específicamente hispánica se caracteriza por esa práctica del infanticidio, al que suele sumar también el vampirismo (Campagne, 2009: 151). Esta idea estaba totalmente asentada en el imaginario. Seguramente, tomando como base la figura de la *striga*, sobre la que se erige en un porcentaje importante el arquetipo de la bruja. La creencia en mujeres que surcan los cielos por la noche, penetran en las viviendas, sorben la sangre y engullen a las niñas de cuna estaba consolidada a principios del siglo XIV, como podemos ver en el *Libro de las confesiones* (1312-1317) de Martín Pérez, que habla (escépticamente) de «mugeres que se tornan bruxas e que salen de noche e andan por los ayres e por las tierras e entran por los foracos e comen e chupan las criaturas» (Pérez, 2002: III, cap. 53, 608). Norman Cohn (1980: 193) y Michael Bailey (2003: 32-33) consideran que el estereotipo brujesco se construye a partir de la combinación de varios elementos. Cohn se refiere al ente monstruoso nocturno y volador, con base en la *strix*, concebido como un ave, pero también y prioritariamente como una mujer que se transforma en dicha criatura vampírica (Cohn, 1980: 263-264). Igualmente, Cohn recoge la creencia germánica en la bruja cruel y antropófaga, que se desplaza de noche por los aires (Cohn, 1980: 265-267) y menciona el cortejo de Diana (269-278). Para él, en los siglos XIV y XV se combinan las dos fantasías, dando como resultado la idea de un grupo organizado de brujas voladoras capitaneadas por los demonios —entre 1280 y 1330 la demonología se desarrolla totalmente— que se reúnen para celebrar una especie de orgía canibálica (Boureau, 2004). Para completar

gran relevancia que se verá reflejada en el trasfondo de la historia que vamos a presentar: «El reconocimiento de la hechicería en una comunidad puede converger en una atmósfera de miedo que es aprovechado por algunas especialistas para obtener sus fines mediante la amenaza coercitiva» (Fernández Ortea, 2022: 58). Las protagonistas de este gran relato no pueden considerarse profesionales de la hechicería o el curanderismo, pero se valdrán de su fama para obtener lo que piden a sus vecinos. Estos saben bien que «negarse a sus demandas es sinónimo de enfrentarse a su ira y, por consiguiente, a sus efectos mágicos» (2022: 58).

Cordente insiste en que este brote se explica también por la pertenencia de las encausadas al clan de las Morillas, cuya reputación había quedado seriamente dañada tras el procedimiento iniciado hacía casi treinta años. Por otra parte, se ha de atender al hecho de que, cuando los inquisidores fueron informados acerca de los presuntos acontecimientos,

ordenaron leer públicamente en la iglesia de Pareja un edicto por el que se mandaba que toda persona que tuviese noticias de brujas lo comunicase al Santo Oficio so pena de Excomunión Mayor, edicto que fue leído el 21 de mayo de 1554 y que contribuyó a que la sicosis brujo se incrementase entre los vecinos de la villa, aumentándose las alucinaciones, por lo que las delaciones se multiplicaron (1990: 56).

La imagen que la aldea tiene de Ana y María proviene de unos acontecimientos anteriores que superaron lo puramente judicial y pasaron al acervo popular (Fernández Ortea, 2022: 201), seguramente en forma de variopintas narraciones cuyos actantes centrales serían, sobre todo, las féminas del clan Morillas y la familia Machuca, además de Juana la Ansarona (Lara Alberola, 2022b) —aunque a esta última no se la vuelve a mencionar en el segundo proceso—¹². No olvidemos tampoco que María de Morillas —en aquel momento todavía conservaba ese apellido— compareció en el proceso de la Ansarona (ADC, Inquisición, Delitos, Leg. 99, exp. 1441, ff. 50v-52v) y Ana la Roa lo hizo en el de su hermana Quiteria y fue, incluso, sometida a tormento (ADC, Inquisición, Delitos, Legajo 96, exp. 1425, ff. 13r-20v). Ambas asientan sobre una base previa sus discursos, cosa que no sucedía del mismo modo en el proceso anterior -aunque existía una determinada fama de las Morillas, sobre todo de Juana-. De ahí que Fernández Ortea (2022: 272-273) exponga que algunas de las figuras centrales de esta causa ya habían sido sometidas a escarnio público y habían recibido un castigo, dado que pertenecían a las dos estirpes ya mencionadas, pero se añadirán nuevos nombres, a los que se refiere como «actores secundarios». Todo esto tiene lugar porque se da una situación similar a la de años atrás, lo cual provoca temor y tensiones sociales.

El licenciado Brizeno conmina al alguacil a acudir a las villas de Pareja y Sacedón para recabar información de los habitantes de estas poblaciones:

[...] si saben, creen o an oýdo dezir que son bruxas y en tal fama y opinión están en las villas de Pareja, Sazedón y su comarca, e tal es la pública boz e fama, e si saben que acaesçido muchas vezes las dichas Ana la Roa y Mari Parra, o alguna dellas, aver

este conglomerado, se suma el maleficio, un acto relativo a la magia ceremonial que resulta determinante por el peligro que suponen para la comunidad aquellos oficiantes capaces de dañar por este medio (Cohn, 1980: 198-228).

¹² En estos momentos, Quiteria de Morillas ya ha fallecido, tal y como se indica en f. 73r.

palabras con otras personas y amenazados diciendo que se lo avían de pagar e a pocos días amanesçían hijos de las tales personas ahogados de bruxas y se tenía por çierto que las susodichas o algunas dellas los avían ahogado [...] (ADC, Inquisición, Delitos, Legajo 199, exp. 2248, f. 56r).

La alusión reiterativa a «pública boz e fama», que tantas veces vamos a hallar en estos escritos, resulta reveladora en tanto apunta a la oralidad como vía de transmisión de unas creencias y una determinada imagen. De hecho, se pretende averiguar si los vecinos han oído decir de estas mujeres que son brujas. Para comenzar, eso sería suficiente. También se intenta comprobar la relación entre ciertos enfrentamientos con Ana y María, y la posterior muerte de los hijos de esas personas implicadas. En el terreno de la brujería en particular y de la superstición en general, se establece una conexión de causa-efecto que determina las acusaciones y los procedimientos judiciales. Por ello, Vilarroya (2019: 26) explica la necesidad de establecer una causa-efecto en todo relato primordial: todo lo que sucede está provocado por algo o alguien. Gonzalbo Aizpuru, en la misma línea, afirma que «Siempre que los seres humanos nos enfrentamos a enigmas o peligros necesitamos conocer al responsable para tranquilizarnos» (2009: 30). Eso, precisamente, es lo que conduce a la búsqueda del chivo expiatorio (Girard, 1986).

Madalena, la mujer de Juan Moreno, comparece en la sala para compartir lo que sabe, que se transcribe en tercera persona¹³:

no a reñido con ella, pero que a oído dezir a la muger de Alonso de Toledo que estando en el molino de las Coli[n]as el año pasado avía reñido con ella y su marido con la dicha Ana la Roa e que otro día se avían ahogado un niño e que tenía sospecha que ella lo avía ahogado, e que *sabe e a oído dezir e se tiene que muchas mugeres tienen temor de la dicha Ana la Roa por esta mala fama*¹⁴ (ADC, Inquisición, Delitos, Legajo 199, exp. 2248, f. 57r).

La clave en este parlamento, al igual que otros muchos de carácter similar, es «ha oído decir...». No existe una experiencia directa, en este ejemplo, pero sí unos rumores que se transmiten en el seno de la comunidad y conforman no solo una imagen muy determinada de Ana y María, sino también una historia elaborada a partir de las aportaciones de los distintos testigos, que toman como base un miedo primordial a todo aquello que puede ocasionar un mal (Carreras, 2022: 70)¹⁵. Esto parte, se desarrolla y se transmite por vía oral. Seguramente por ello, las autoridades instan a María a no compartir con nadie lo que allí se le ha preguntado ni lo que ella ha respondido (ADC, Inquisición, Delitos, Legajo 199, exp. 2248, f. 74 r). Tal cosa reviste un gran interés porque supone un intento de impedir la contaminación de los testimonios y la propagación de nuevas hablillas.

Las habladurías en relación con la brujería han sido ampliamente estudiadas por Stewart y Strathern, quienes aseveran que en

¹³ Véase Lara Alberola (2022b) en relación con el papel del notario y con lo que supone esa traslación a tercera persona.

¹⁴ La cursiva es nuestra (de aquí en adelante en el caso de citas similares), para resaltar lo relativo a la voz pública y la fama.

¹⁵ No sin razón en los cuentos populares la bruja debe morir —es decir, neutralizarse— para que se restablezca el equilibrio y el bien pueda triunfar, tal y como muestra Cashdan (2017).

[...] contextos a escala reducida o al nivel de la comunidad, las habladurías hostiles sobre los vecinos que se derivan de incidentes concretos o de conflictos, desgracias, celos o rencor hacia la suerte de los demás provocaban acusaciones de brujería o hechicería. En estas habladurías de ámbito local influían mucho los rumores que circulaban libremente de unas comunidades a otras y que reflejaban cambios históricos mayores. Los juicios por brujería representan la confluencia de esos acontecimientos locales e interlocales que culminan en actos de expurgo o de búsqueda de chivos expiatorios, generalmente dirigido contra los débiles o los marginados de la sociedad (2008: 7).

Estos autores, que dedican todo su libro a esta temática, insisten en que «la movilización de la opinión pública es un importante catalizador y, en dicho proceso, el rumor y las habladurías resultan fundamentales» (Stewart y Strathern, 2008: 8).

Al principio de este proceso, se presenta a María Parra también —de unos cuarenta y ocho o cincuenta años— y se especifica que Juana de Morillas se echó de una torre abajo cuando estaba presa y que luego fue quemada. Así se hace referencia a los antecedentes, a la precuela de esta trama que se prolonga en el tiempo con la eclosión de este segundo brote. María introduce a otros personajes en el relato, como Juana la Carretona (mujer de Francisco Mancheño), que según ella también posee fama de bruja en el pueblo (ADC, Inquisición, Delitos, Legajo 199, exp. 2248, f. 73 v); o María de Mingo (f. 161r).

Se acusa formalmente a Ana la Roa y María Parra de manera conjunta (f. 76r) por haberse desviado y apartado de

nuestra sancta fe católica renegando della e an obedecido al diablo e hecho pacto y conçierto con él de ser tales siervas e ministras suyas para que por ellas, como ynstrumento suyo, él pueda usar e hazer el mal que pudiere a los fieles christianos e les matar sus criaturas e maltratar sus personas e otro muchos males que por semejantes ynstrumentos el diablo suele usar e a usado, e así las sobredichas son públicas bruxas e malas mugeres apartadas, como dicho tengo, de nuestra santa fe e de aquel sumo bien que no se puede mudar e se an pasado e obedecido al mayor mal que se puede ymaginar, e así an muerto muchas criaturas ynoçentes e sacándolas a sus madres de las camas estando durmiendo, e an maltratado e pellizados a otras muchas personas honbres e mugeres porque las tales personas, cuyas criaturas así an muerto, no les an dado cosas que las susodichas Ana la Roa e María de la Parra les an pedido e demandado, por lo qual las susodichas aver hecho e an cometido grave e enorme delito digno de muy grave punición e castigo, e an caído e yncurrido en grandes e graves penas (ff. 76 r-76 v).

En concreto, el crimen es el de «apostasía y apartamiento de nuestra santa fe» (f. 76 v). Estas presuntas mágicas se presentan a través de los actos que se les imputan y que exceden los infanticidios por los que se las denuncia, añadiendo el pacto diabólico entre sus delitos. Téngase en cuenta que, desde el mismo momento en que se las tilda de brujas, se aplica la concepción canónico-teológica imperante sobre este fenómeno, de carácter herético según la misma, y ello implica el trato y el reniego (Montaner y Lara, 2014: 76-83; 100-118). Entre las preguntas que se formulará a los testigos para que den cuenta de la personalidad y comportamiento de ambas hermanas, la mayor parte tienen que ver con su fe y sus prácticas religiosas. Solo dos se centrarán en si los testigos tienen constancia de que son brujas y si saben de su fama al respecto (ff. 79v y 80v). Más adelante, se suma otra cuestión: «si saben que después que la dicha Ana la Roa e Mari Parra fueron traídas presas a la cárcel episcopal de Cuenca en las dichas villas de Pareja y Sazedón no se a hallado criatura alguna ahogada ni onbre ni muger maltratado ni pellizado sus carnes» y

se sigue insistiendo en averiguar si esto es voz pública (f. 81r). Si cesa la causa, debe cesar el efecto. De ahí la sensata pesquisa. Eso sí, la voz pública sigue siendo la materia prima en la que se indaga para dilucidar la cuestión.

Precisamente, la dificultad para arribar a la verdad a través de las palabras de los vecinos es el argumento que utiliza el letrado Antón Jordán para desacreditar tales testimonios. Este insiste en que los testigos no poseen pruebas para acusar a estas dos mujeres, Ana la Roa y Mari Parra, pues deponen de oídas, basándose en esa «pública boz y fama» (f. 125 r) en la que tanto se insiste a lo largo del proceso¹⁶. Sería necesario «que se supiese de dónde salió y cómo y de qué manera comenzó, e por qué personas y qué fundamento hubo para la publicidad» (f. 125 r). Esto último remite, nuevamente, a la oralidad a través de la cual se transmiten los cuentos que afianzan esa fama.

RELATO DE ANA LA ROA

Aunque Ana la Roa niega en un inicio los cargos, termina confesando y así contribuye a la construcción de su relato. En esta documentación, a diferencia de aquella que recoge los casos de Juana la Ansarona y Quiteria de Morillas, no encontramos una batería de detalladas preguntas del inquisidor para guiar el discurso de Ana —no parece necesario en tanto las encausadas llevan la lección aprendida—. Hay una confesión fluida de la acusada el 20 de junio de 1556:

e luego la dicha Ana la Roa dixo que podrá ver tres años, poco más o menos tiempo, que estando esta declarante en su casa en la villa de Pareja donde a bibido y bibe un día sola entró en la dicha su casa un hombre que yva muy bien adereçado, que pareçia cavallero y le dixo que fuese a casa de Machuca, vecino de la villa de Pareja, e se juntase con la mujer del dicho Machuca e con otras mujeres que allí estavan que les quería hablar, y esta declarante le dixo que sí haría y ansí el dicho hombre se fue y esta declarante desde a poco fue a casa de la dicha mujer de Machuca e quando fue halló allí en casa del dicho Machuca a la mujer del dicho Machuca que estonces era bivo e a Mari Parra, hermana desta declarante, e a Juana la Carretera, mujer de Francisco Mancheño, vezina de Sazedón, e a María de Mingo, biuda, vezina de la villa de Pareja, e a tres hijas de la dicha Machuca, que las dos dellas biben en Alcoçer e la una está biuda y bibe en Pareja, que se llama María y las otras dos no sabe cómo se llaman, e que al paresçer desta declarante sería después de mediodía quando se juntaron esta declarante e las demás que dichas tiene y en la dicha casa estuvieron hablan[do] e platicando cómo avían de ir al campo de Barahona hasta que fue noche en cosas de vanidades, e después de noche la dicha María de Mingo y la dicha Machuca sacaron çiertos ungüentos en un escudilla y con el dicho ungüento untaron a esta declarante y a las demás que dichas tiene y ellas mismas las piernas y los braços, e después de untadas todas juntas aquella misma noche salieron de la dicha casa de la de Machuca e paresçia a esta declarante que la llevaban en peso y llegaron a un campo que dezían las dichas de Machuca y sus hijas y María de Mingo que era el campo de Barahona, e como llegaron que vido cómo estava allí el cavallero que tiene dicho que la fue a llamar a su casa < e allí supo que era el diablo > e, llegadas en el dicho campo, comieron pan e se regozijaron y el dicho cavallero les dixo que no lo dexasen a él ni desanparasen, e que les haría mucho bien, e vido que el dicho ombre andava retocando con las dichas de Machuca e sus hijas e María de Mingo, y Juana la Carretera y Mari Parra, e el dicho cavallero les dixo a todas ellas y a esta declarante que

¹⁶ Algo bastante habitual, según Tausiet (2004a: 221).

fuesen a matar alguna criatura y esta declarante dixo que no quería sino venirse a su casa, y que de la misma manera que fueron en peso bolvieron hasta la dicha villa de Pareja, e después esta declarante se halló en su casa e que esto fizo so la esta vez, aunque las otras mujeres dixeron que querían yr a matar criaturas esta declarante dixo que no quería sino yrse a su casa (ADC, Inquisición, Delitos, Legajo 199, exp. 2248, ff. 161r-161v).

En primer lugar, hay que aclarar que este modo de proceder no coincide, inicialmente, con lo vertido en el proceso anterior, dado que, en el caso de lo expuesto por la Ansarona (ADC, Inquisición, Delitos, Leg. 99, exp. 1441, ff. 25v-26r), no comparece directamente el demonio y la conmina a acudir a otra vivienda, sino que hay una iniciación a través del unto, la invocación del diablo, el reniego, etc. Solo posteriormente se asiste al conventículo.

Aquí aparecen todos los personajes de esta trama, tan parecida a la enunciada en los casos de 1527 (Lara Alberola, 2022b). La costumbre es reunirse en una de las casas y después untarse —el unto ya se mencionaba en la causa anterior— para acudir al conventículo del campo de Barahona —lugar que ya había quedado fijado para estas reuniones— presidido por el demonio, que no se describe esta vez como hiciera en su día la Ansarona, como un hombre negro (ADC, Inquisición, Delitos, Legajo 99, exp. 1441, f. 26r), sino como un caballero. Juana la Ansarona, además, aseguró que en la reunión el diablo se personaba como el ya mencionado hombre negro, pero se añaden los ojos relucientes (f. 45v). Luego, guiada por el inquisidor durante el interrogatorio con sus preguntas, añade que este ser se presentaba como un macho cabrío hecho con brasas (f. 45v). Esta figura de cabrón aparece en la síntesis recogida al final de la documentación procesual, aunque cuando se habla sobre el trato carnal con tal criatura se cambia a la opción de varón negro con los ojos relucientes (f. 56v). Quiteria, al recibir tormento, ratifica que, cuando invocaban al demonio, este se presentaba tal y como lo describía la Ansarona. Señala, eso sí, que en el campo de Barahona había un diablo más grande que guiaba la danza, además de otros siete u ocho demonios —al parecer, menores— (ADC, Inquisición, Delitos, Legajo 96, exp. 1425, f. 55r).

Hallamos, en consecuencia, una variante en relación con la apariencia del líder de la secta si comparamos las versiones de 1527 y 1556. Por otra parte, en el marco de la causa contra Quiteria de Morillas, se interrogó a Ana la Roa, que presentaba al demonio del aquelarre como un hombre negro con los ojos relucientes —entendemos que las declaraciones de la Ansarona eran conocidas por las otras prisioneras, que se comunicarían entre ellas en las celdas— (ADC, Inquisición, Delitos, Legajo 96, exp. 1425, f. 13v).

En relación con esto, el licenciado Brizeno interviene para aclarar que no es posible que se persone el diablo de esta manera si no media un pacto. Esta observación impulsa a Ana a completar su narración, días después, de la siguiente forma:

Dixo que un día antes que el dicho cavallero que era el demonio le llamase estando esta declarante en su casa la llamaron Juana la Carretera e María de Mingo e fue con ellas a casa de la dicha de Machuca, y estando allí juntas esta declarante e la dicha mujer de Machuca e María de Mingo, e la dicha Juana la Carretera e Mari Parra, hermana desta declarante, e las dichas hijas de la de Machuca y esta, esta declarante e las demás que dicho tiene llamaron al diablo por estas palabras diziendo «Barrabás vení que aquí estamos todas para que nos llevéis a todas a campo de Barahona», e que no vino hasta otro día como tiene declarado e no pasó más por estonçes (ADC, Inquisición, Delitos, Legajo 199, exp. 2248, f. 162r).

La Ansarona, en su día, optó por la fórmula «¡ven, ven! ¡Ven, Berzebú!» (ADC, Inquisición, Delitos, Leg. 99, exp. 1441, f. 26r) y Quiteria añadía, por ejemplo, «ven, ven, ven Judas» como expresión para llamar al diablo (ADC, Inquisición, Delitos, Leg. 96, exp. 1425, f. 54r). En el caso de Ana, es Barrabás la opción escogida primeramente, aunque a continuación aludirá a Satanás. María Parra se inclina también, como veremos más adelante, por este último; lo cual da cuenta, por una parte, de la discrepancia entre las mujeres de uno y otro momento; y, por otra, de la riqueza en cuanto a las distintas materializaciones del diablo que encontramos. La esencia es exactamente la misma, lo que varía es el modo de nombrarlo, cosa que no influye en su papel.

Un mes después, Ana pide audiencia con el fin de desarrollar todavía más su relato, contando lo supuestamente ocurrido diez años antes, momento en que se dio realmente el reniego. Este esfuerzo por parte de la encausada pudo deberse, como de alguna forma indica Fernández Ortea (2022: 280), a la insistencia del letrado sobre la necesidad de emitir una confesión de culpabilidad. Esto propició, indudablemente, la elaboración más minuciosa y atenta de un discurso que sumaba poco a poco más detalles. Lo que se desconoce, tal y como asevera este experto, es en qué medida influyó el abogado en la creación de este cuento o si fue solo la mente de Ana la que lo armó valiéndose de elementos que ya se habían consolidado en la sociedad rural.

Al parecer, como hemos visto anteriormente, la renuncia de la fe era necesaria para que lo expuesto resultara creíble. Los puntos desarrollados tienen que ver con esa iniciación:

«Satanás vení e yremos con vos y faremos todo lo que nos mandáredes»; e luego como lo llamaron vino a ellas en ábito de cavallero e hombre bien tratado y adereçado, y como fue presente les dixo que renegasen de nuestra sancta fe cathólica y de Nuestra Señora la Virgen María y le obedesciesen a él e que les haría mucho bien, y esta declarante se sanctiguó e dixo que no quería renegar e el dicho Satanás e las dichas de Machuca e María de Mingo se ynportunaron que renegase e renegó de nuestra sancta fe cathólica y de Nuestra Señora e por la dicha ymportunidad esta declarante dixo que renegava y renegó de nuestra sancta fe cathólica e de Nuestra Señora, e de la misma manera juntamente a esta declarante renegaron <las susodichas> de nuestra sancta fe cathólica e de Nuestra Señora la Virgen María e todas tres dixieron que prometían e prometieron obediencia al dicho demonio, y de obedecerle e tenerle por señor e fazer quanto les mandase; y así aviendo renegado esta declarante e las dichas de Machuca e María de Mingo besaron a dicho Satanás en el culo e después desto el dicho Satanás tuvo aceso carnal con esta declarante en la dicha casa de la manera que un hombre tiene aceso con una muger, e también vio que tuvo aceso el dicho Satanás con las dichas de Machuca e María de Mingo, e también comieron e bevieron (f. 162 v).

Como se puede apreciar, Ana se refiere a la presión sufrida por parte de la Machuca y María de Mingo, molestas por sus dudas ante el reniego. No se concreta de la misma forma en que la Ansarona relataba el maltrato al que la sometió Juana de Morillas (ADC, Inquisición, Delitos, Leg. 99, exp. 1441, f. 25v), pero parece un recurso común el hecho de mencionar las amenazas y la coacción¹⁷. Tras esta renuncia de la fe, tiene lugar el ósculo infame, el trato carnal con el demonio y el banquete. Todo esto, llamativamente,

¹⁷ Berrojalbiz (2021: 40) habla también, en relación con el temprano caso de 1370, de la coerción externa a la hora de que uno de los implicados aceptase iniciarse en la hechicería.

se da en la cocina de la Machuca. Solo después se opera el desplazamiento a los campos de Barahona. La aportación que sigue tiene que ver, por tanto, con el conventículo¹⁸:

siendo muy noche que no se acuerda la ora, que sería aquella misma noche, la dicha de Machuca sacó cierto unto en un escudillo y con ello untó a esta declarante en los brazos y en las piernas e también se untaron las dichas de Machuca e María de Mingo, e como fueron untadas salieron de la dicha casa e con ellas el dicho Satanás en el ábito que tiene dicho e a esta declarante le paresçe que yva en el ayre, e así fueron fasta que llegaron a un campo que dicho Satanás dezía que era el campo de Barahona e como llegaron, después de aver baylado e holgado, comieron pan e vino que les truxo el dicho Satanás, el qual también comió e allí se ponía el dicho Satanás una vezes en figura de venado y otras vezes como bezerro, e otras vezes como asno negro e otras vezes como hombre, e como ovieron comido baylaron e se regozijaron e de la manera que fueron se tornaron; e que a esta manera fueron dos vezes al dicho campo de Barahona e que el unto con que se untavan hera de sapos e de huesos de finados e de unto de criaturas, e que lo tenía la dicha Machuca e que la una desta vezes esta declarante e la de Machuca e María de Mingo a la venida que vinieron por ynterçesión de la dicha de Machuca fueron a casa de Gil Herrero, [...] y el dicho Satanás les abrió la puerta de la casa y entraron¹⁹, y en un palacio junto a la coquina de la dicha casa dormía la dicha hija de Gil Herrero e tenía una criatura chiquita que no se acuerda si era niño o niña, e todas tres esta declarante e la de Machuca y María de Mingo sacaron la dicha criatura de la cama, donde estava con su madre, y la ahogaron las dichas de Machuca e María de Mingo, porque esta declarante no la ahogó, e como la ovieron ahogado se la dexaron en la cama e se fueron y el dicho Satanás cerró la puerta de la dicha casa (Legajo 199, exp. 2248, ff. 162v-163r).

Observamos en esta asamblea algunas variantes con respecto de lo expuesto en 1527. La Ansarona hablaba de un demonio en figura de cabrón (Leg. 99, exp. 1441, ff. 45v-16r), nada se dice de un venado, un asno o un becerro. En este caso, las figuras animales no incluyen al tradicional macho cabrío. Se da la posibilidad, además, de que se presente como un ser humano. Se incide nuevamente en la comida y la bebida, aunque ya se había disfrutado de las viandas en casa de la Machuca, y no se olvida el baile y el disfrute²⁰. Después de tal celebración es cuando el diablo las acompaña a casa de un vecino y les facilita la entrada, como sucedía en lo depuesto por la Ansarona (ADC,

¹⁸ También en ese proceso de 1370 estudiado por Berrojalbiz (2021: 48) se hace referencia al desplazamiento al «*boque lane*», es decir, al campo o landa del macho cabrío; lo que vendría a ser como el célebre aquelarre. Ya en el proceso de Narbona Dacal de 1498 y, posteriormente, en el de las brujas de Monzón de 1532, se menciona el boc de Biterna, expresión que sirve para aludir al diablo y los encuentros que se tienen con él en los conventículos (Garcés, 2013: 30). Anteriormente, en 1424, había aparecido en las *Ordinacions* del valle catalán d'Aneu (Castell, 2014: 176; Garcés, 2015: 263). Gari (2007: 21) especifica que en 1232 se encuentra el topónimo «La Landa del Buc» en el Pirineo francés y considera que es la primera vez que se menciona aludiendo al macho cabrío en relación con las asambleas brujescas. La siguiente referencia que da es de 1388. En consecuencia, estos viajes y encuentros se hallaban muy arraigados ya. No llegan a través de la tradición hasta los habitantes de Pareja y Sacedón en el caso de 1527, ya que son las autoridades la que suman este elemento a la acusación inicial de infanticidio; pero enraízan bien de cara a la segunda parte de la historia.

¹⁹ Uno de los aspectos que resalta Campagne (2009: 165) en referencia a la bruja española es que posee la capacidad de entrar en las habitaciones cerradas, colándose por cualquier resquicio. Aquí tal destreza es sustituida por la intervención del diablo, que es quien les facilita la entrada.

²⁰ El baile es un elemento común de estas reuniones. Según demuestra Castell (2013: 380-393), ya desde la segunda mitad del siglo XV aparecen detalles en los procesos acerca de estas danzas.

Inquisición, Delitos, Leg. 99, exp. 1441, f. 26r), aunque en este último caso los malos actos se llevaban a cabo directamente tras renegar en casa de Juana de Morillas, sin asistir primero a aquellarre alguno.

En referencia al ungüento, aquí se especifica que se preparaba con sapos y huesos de muertos, así como con grasa de niños, lo cual implicaría la manipulación de batracios, la profanación de tumbas y, evidentemente, el infanticidio. En cambio, la Ansarona, ante la cantidad de preguntas formuladas acerca de esta mixtura, detalla que usaban para su confección tela de niño, unto de caballo y culebra, y corteza de noguera (ADC, Inquisición, Delitos, Leg. 99, exp. 1441, f. 26v). Quiteria, por su parte, explica que se ultimaba con cera, incienso y pez (ADC, Inquisición, Delitos, Leg. 96, exp. 1425, f. 53v). Aunque en el proceso anterior se había aludido a la «tela de niño», esto era así porque una de las cuestiones hechas a la Ansarona se centraba en saber qué habían hecho con la grasa del niño de Linuesa que habían matado. De ahí se deriva que lo habían usado para el ungüento (ADC, Inquisición, Delitos, Leg. 99, exp. 1441, f. 26v). Ana la Roa, sin embargo, plantea una historia más fluida, pues solo era menester echar mano de todo lo que se había armado en 1527, y directamente incluye este unto con un carácter mucho más macabro²¹.

Posteriormente, se presentan otras presuntas vivencias de carácter similar a las ya vistas, pero el eje de la declaración de esta mujer es el arriba ofrecido: reniego / pacto + asistencia a asamblea + práctica del mal que se concreta en el infanticidio.

Antes de pasar adelante, nos detendremos en los patrones comunes y las principales diferencias en las narraciones derivadas de los dos procesos. Recapitulando, vemos que Ana la Roa aporta su discurso en tres momentos diferentes que facilitan distintos datos. En primer lugar, se le aparece en su casa un hombre bien aderezado que le pide acudir a la vivienda de la Machuca, donde también se encuentran otras mujeres. De hecho, a causa de lo expresado por la rea, se interroga a Violante (ADC, Inquisición, Delitos, Legajo 199, exp. 2248, ff. 166r-167r), la de Machuca, y a sus hijas, Teresa López (ff. 168r-169r) y Ana de Machuca (ff. 170r-172r), quienes señalan que tanto Violante como Juan y Teresa López, sus hermanos, estuvieron ya presos año y medio a raíz del pleito de 1527²². También se interroga a Mari Rodríguez (ff. 172r-173r); a Juana Martínez la Carretera²³ (ff. 174r-175r), a la que una vez tildaron de xorguina en una discusión; y a María de Mingo (ff. 176r-177r), preguntándole si ha participado, por ejemplo, en juntas, pero ella lo niega todo.

Según Ana, todas estas féminas hablan el día de autos sobre cómo ir al campo de Barahona y, cuando se hace de noche, María de Mingo y la Machuca sacan unos

²¹ Ya el *Formicarius* de Johannes Nider (1437-1438) se detiene en la fabricación del ungüento, ultimado a partir de los cuerpos de niños previamente asesinados o arrancados de sus tumbas. Se cocinan en calderos y se separa la parte más sólida de la líquida. Con la primera se confeccionan tales untos (*Formicarius*, Libro V, cap. 3, cuestión 20, 30). El *Malleus maleficarum*, de Institoris y Sprenger (1486), en el capítulo 2 de la II Parte (223), indica que, cuando las novicias renuncian a la fe ante el demonio durante una asamblea, reciben pautas sobre la fabricación de ungüentos a partir de la carne y sangre de niños, sobre todo no bautizados. Por tanto, la idea de una mixtura bruñil con estas características existe desde la primera mitad del siglo XV y se instaura como un motivo primordial de las prácticas brujescas.

²² No queda nada clara la relación de Teresa con los procesados anteriormente, al hilo de algunas declaraciones recogidas en la documentación (ADC, Inquisición, Delitos, Legajo 199, exp. 2248, f. 170v), dado que ya hubo una mujer con su mismo nombre en la causa de 1527. Al parecer, Juan y Teresa López serían hermanos de Violante y, por tanto, tíos de esta declarante.

²³ En otro momento, se la denomina «la Carretona».

ungüentos, untan a todas las demás y sus propios cuerpos y salen volando hasta tal espacio silvestre. Allí se encuentra el diablo en forma de caballero, comen pan y se regocijan, el demonio las insta a seguirlo, pues les hará mucho bien, retoza con algunas de ellas y luego les solicita que asesinen a una criatura. Finalmente, regresan volando. Algunas de ellas desean perpetrar tal homicidio, pero Ana prefiere volver a su casa.

Más adelante, la rea completa esta historia haciendo referencia a ese necesario pacto que antes no había explicitado. Explica que un día antes de que apareciera ante ella el demonio la llaman Juana la Carretera y María de Mingo para desplazarse hasta la vivienda de la Machuca. Allí, junto a la propia Violante, sus hijas y María Parra, invoca al demonio utilizando las fórmulas ya vistas. Sin embargo, el reclamado se presenta ya la jornada siguiente en casa de Ana, tal y como ella había expuesto en un inicio. En la última adición que realiza, nos retrotrae a diez años antes, cuando se apela por primera vez al diablo usando, como se ha podido observar, una serie de formulillas. Este comparece de inmediato y les pide que renieguen, Ana no quiere, ante lo cual Violante -la de Machuca-y María de Mingo se importunan. A causa de tal presión, ella renuncia a su fe igual que hacen las demás. Prometen obediencia a Satán y le besan en el ano. Tras esto, se da el trato carnal, comen y beben. Ya por la noche, la Machuca prepara el unto, se embadurnan brazos y piernas, parten por los aires junto al demonio hasta arribar a Barahona, donde bailan y gozan, ingieren pan y vino, e interaccionan con ese diablo que toma distintas formas animales. Dos veces en total nos dice que acudieron al aquelarre y, en una de esas ocasiones, a la vuelta, se dirigen al hogar de Gil Herrero, pues el demonio abre la puerta, toman a una criatura y la ahogan, la dejan en la cama nuevamente, se marchan y el diablo cierra las puertas.

Evidentemente, las confluencias con todo lo vertido en el proceso de 1527 son más que evidentes. Llama la atención esa triple intervención de Ana para construir una historia en varias partes, una inicial y sus precuelas. Bien reorganizadas, evidencian una actividad brujeril de una década. En el primer procedimiento, Francisca la Ansarona (ADC, Inquisición, Delitos, Leg. 99, exp. 1441, ff. 25v-26r) ofrece, desde un principio, un relato afinado de la iniciación, que da cuenta de la coacción a la que la somete Juana de Morillas, que la agrede mediante pellizcos y le deja las carnes amoratadas. De manera que se ve obligada a acudir a su vivienda una noche. Allí Juana la unta y juntas llaman al demonio empleando ciertas palabras -ya hemos cotejado las distintas expresiones usadas- y este se manifiesta en forma de hombre negro -una de las diferencias con respecto de la causa de 1556-. Seguidamente, se produce el reniego, pues es necesario para que el demonio las valga y las haga señoras de todo, renunciando a Jesucristo y la Virgen. Ella promete su alma (aunque no en su corazón) y, como hay un diablo para cada una —otra de las grandes diferencias con respecto de la causa de 1556—, salen volando cada cual con el suyo para trasladarse a la vivienda de un vecino, ahogar a un niño de cuna, extraerle el unto por el sieso —algo propio del procedimiento de 1527— y depositarlo nuevamente en el lecho. Los demonios facilitan la entrada y salida a estos espacios domésticos y devuelve a las dos implicadas a sus residencias. Solo posteriormente, cuando el inquisidor plantea una serie de preguntas a la rea, se añaden más visitas criminales a los vecinos y otros pequeños detalles. Tras el tormento (ff. 45r-46v), se introducen las relaciones sexuales y se hace referencia a la asamblea. Por tanto, el conventículo no posee relevancia en un inicio y comienza a cobrarla más tarde, bajo presión —al contrario de lo que sucede en 1556—. En el encuentro, el demonio posee forma de cabrón, con los ojos como brasas, y está sentado. Se le debe hacer acatamiento y reverencia. Parece ser, además, que la primera vez que Juana se personó en el campo tuvo que ofrecerle el alma. De ahí que, en la

síntesis del notario (ff. 56r-57r), este reordene los acontecimientos y sitúe el conventículo en primer lugar dentro de este relato, ubicando allí la renuncia a la fe; con el consabido trato carnal de cada mujer con su diablo propio, el baile y el canto.

En la causa contra Quiteria de Morillas, que es el otro gran puntal de este caso de 1527, destaca la comparecencia de la propia Ana la Roa, en la que esta mujer comienza también su intervención resaltando el traslado a los campos de Barahona, junto a su madre, su hermana Quiteria, la Ansarona y Violante —Machuca—. Allí cada una tenía relaciones sexuales con su demonio y adoraban a otro diablo negro y con los ojos relucientes que se hallaba sentado. Se desarrolla, además, una anécdota en la que Ana es requerida porque su madre ha orquestado una venganza contra Juan Palomero. Desde casa de Juana, esta realiza la pertinente invocación después de untarse todas. Salen volando cada una con su demonio, acuden a la vivienda de tal vecino, penetran en el lugar gracias a la intervención de los diablos, que les permiten la entrada abriendo la puerta -como ya hemos leído en otros testimonios-, ahogan a un bebé, lo depositan de nuevo en la cama y, finalmente, ella regresa a pie y el resto por los aires. Afirma que solo participó una vez en los infanticidios y solo acudió al conventículo en una ocasión (ADC, Inquisición, Delitos, Leg. 96, exp. 1425, ff. 7r-7v). Como se puede observar, Ana repite el mismo modelo años más tarde, aunque con mayor detalle al añadir la visita de ese caballero en su residencia, su desplazamiento hasta el hogar de la Machuca, a la que otorga un papel preeminente, al estilo de Juana de Morillas, dado que Violante repite como uno de los actantes más importantes de esta historia. Modifica el aspecto del diablo, elimina la presencia de distintos demonios y desarrolla un poco más la reunión en los campos sorianos.

Por otra parte, Quiteria, tras varias sesiones de tormento, reconoce que es bruja y que acompañó a su madre, su hermana (Ana), la Ansarona y la Machuca a casa de Sancha Martínez. Los actos son los siguientes: unto, vuelo, comparecencia de un diablo negro, instigación por su parte para que practiquen el mal, infanticidios por ahogamiento -partían desde la vivienda de Juana-, traslación hasta el campo de Barahona (ADC, Inquisición, Delitos, Leg. 96, exp. 1425, ff. 53v-54r). Las preguntas del inquisidor incitan a completar el discurso aseverando que el demonio poseía unos ojos relucientes, desgranando los ingredientes del ungüento —como ya se ha explicado anteriormente al ver las disimilitudes entre los componentes—, expresando que entregaban el alma y renegaban, que el aquelarre tenía lugar en los campos de Barahona, donde danzaban y había un diablo principal que guiaba el baile y otros menores con los que se establecían relaciones íntimas; que asesinaban a niños pequeños, acompañadas por el demonio, que permitía la entrada en las estancias cerradas, los asfixiaban, pellizcaban y les extraían el unto; Satán insistía en que se apartaran de la fe y no mencionaran el nombre de Jesús y la Virgen —cosa en la que no se hace hincapié en el último proceso—. Igualmente, Quiteria incluye en su confesión que el demonio les entregaba dinero (ff. 54r-56v) —de esto nada dicen Ana ni, como veremos, María, aunque sí puntualiza Ana que su amo aseguraba que seguirle les haría mucho bien—.

De entrada, la gran diferencia de estos relatos centrales y capitales de cada una de las causas es que Juana la Ansarona describe ya inicialmente el pacto con bastantes matices, que tiene lugar en la casa de Juana de Morillas, no introduce todavía el trato carnal ni la asistencia a la reunión en el campo de Barahona. Esto sucederá más tarde y a partir de las preguntas concretas del inquisidor, como también sucede con Quiteria, quien, además, al mantenerse negativa de forma constante, solo confiesa tras el tormento haciendo uso de lo que se ha leído acerca del testimonio de la Ansarona, aunque introduce, como hemos visto, algunas variantes.

Volviendo al segundo proceso, que es el que nos ocupa, cabe destacar que en el escrito presentado por el abogado se niega la culpabilidad de Ana (en primera persona)²⁴. Ni ha sido bruja, ni ha cerrado un pacto; todo se debe a sus antecedentes familiares; y se vuelve sobre la deposición de oídas debida a una determinada fama difundida en la aldea (ADC, Inquisición, Delitos, Legajo 199, exp. 2248, ff. 187r-187v). Lo que más destaca de esta sección enunciada en primera persona, aparte de que se recalque el tema de la voz pública, es la mención a la madre de esta mujer, Juana de Morillas:

la presumpçión que contra mý puede aver es de presumir algunos que Juana de Morillas mi madre defunta fue presa por bruxa, la qual menos lo fue ny tal se provó contra ella. Antes de pena y de desesperaçión que tomó de estar presa por caso tan feo se echó unas ventanas abaxo e se mató estando presa en la villa de Pareja, y aquello no induze contra mý indício bastante ny prueba ser yo tal xorguina (f. 187v).

Explica, además, que confesó en su día por un mal consejo del letrado y procede a negar todo lo dicho entonces: «como soy muger vieja, flaca e caduca, de poco juixio e natural e creyendo al dicho mi letrado me aconsejava lo que me cumplía cómo era obligada a lo acer confesé lo contrario de la verdad» (f. 188r). Así justifica su modo de proceder anterior

Los testimonios de los testigos, a los que se dedica un amplio espacio, ofrecen multitud de ejemplos de las historias que circulaban en la población acerca de las acusadas. Los hay escuetos, no concluyentes, pero que evidencian lo que se pensaba de Ana, independientemente de que su actuación desembocara en infanticidios reales:

Un testigo jurado <y ratificado> que depuso por el mes de abril de 1554 dixo que no sabe si la dicha Ana la Roa es bruxa, mas que *tiene fama que es bruxa* y que *las gentes lo sospechan*, e que no oyó que la dicha Ana la Roa amenazase a çierta persona que nombró, mas de que hubo çiertas palabras de enojo la dicha Ana la Roa con la dicha persona sin aber causa ni razón para ello, e que después a cabo de pocos días allaron muerto a un niño de la dicha çierta persona e que este testigo como vido muerto al dicho niño, e que *dezían que era ahogado de bruxas* y le vido muy magullado y negro²⁵ (f. 194r).

Cada cual extraerá sus propias conclusiones, aunque hay una relación causa-efecto que se desprende claramente de este parlamento. De este otro ejemplo se deriva que Ana no solo atacaba a los infantes, sino también a los adultos:

Otro testigo jurado <e ratificado> que depuso en el mismo tiempo dixo que *no sabe si la dicha Ana la Roa es bruxa, mas de que tiene sospecha que es bruxa y así lo ha oydo dezir y tiene fama dello*, y que *lo sospecha porque a çierta persona que nombró oyó dezir* que le avía pedido çierta cosa de su casa y que reñiendo se lo avía dado porque no le ahogase su criatura, e que también oyó dezir a la misma persona que la dicha Ana la Roa le avía pedido çierta cosa e no se lo avía querido dar y que otro día se alló llena de

²⁴ Al parecer, cambia el letrado, pues más adelante se alude al abogado Calahorra, que es quien lleva la defensa (f. 186v).

²⁵ Según Campagne (2009: 162), la bruja ibérica asesinaba a los más pequeños pellizcando, mordiendo, mutilando o golpeando. De ahí tales señales en los cuerpos de los infantes. No aparece en el caso que nos ocupa el pasatiempo favorito de estas mujeres para terminar con estas criaturas: el vampirismo. Aunque sí les extraían la grasa para la fabricación de ungüentos.

cardenales e los mostró a çierta persona que nombró, la qual le dixo «porque no le distes lo que os pidió os a magullado», y que otra çierta persona <que nombró> le dixo que avía reñido con Ana la Roa çierto día e que luego otro día halló sus carnes negras y llenas de cardenales, e que abrá tres semanas, poco más o menos, estando este testigo en çierta parte pasaba por allí çierta persona que nombró e le preguntó este testigo de dónde venía e le respondió «vengo de casa de Ana la Roa de llevarle un poco de azeite que me pidió que no le osado hazer otra cosa» (f. 194r).

Esto mismo se atribuía a su hermana Quiteria de Morillas (Leg. 96, exp. 1425, f. 9r), aunque aquí se hace referencia en mayor medida a los cardenales causados a los propios vecinos por oponerse a los deseos de Ana. Se recrudecen, en ese sentido, las historias.

Como vemos, estas creencias acerca de las Morillas —que afectan también en la aldea a las Machuca— tienen que ver con lo que unas personas escuchan decir a otras al respecto, lo cual cultiva una determinada reputación que, a su vez, comenzó a fraguarse antes de la detención de Juana en 1526, se desarrolló al hilo del proceso y se consolidó totalmente tras el mismo. Todo ello sin perder, al parecer, un ápice de fuerza con el paso de los años. En la causa contra la Ansarona (ADC, Inquisición, Delitos, Leg. 99, exp. 1441, ff. 25v-26r), los testigos que comparecen solamente apuntan a la fama de Juana de Morillas, de quien se pensaba que era bruja y de la cual se sospechaba que era la responsable de los infanticidios. Por tanto, tal reputación parece que viene de antiguo y seguramente tendría que ver con la personalidad de dicha mujer y con posibles conflictos vecinales²⁶.

Otros testimonios profundizan en detalles dignos de ser reseñados, pero esto solo sucede en contadas ocasiones, como cuando Juana de Matemala expresa:

çierta noche que declaró a las onze de la noche, poco más o menos, estando çierta persona acostada en la cama y tenía una niña de un año consigo y estando durmiendo le parecía que la dicha niña se caía de la cama y la asió y tornó cabe sí, y luego dende a poco rato sintió que le sacaban la niña tirando hazia los pies de la cama y tornola a tomar y porque poner la cabe sí porque pensaba que se le (*tachado*) escurría la niña, y dende a poco rato sintió que le llevaban la dicha niña y estaba ya a los pies de la cama y estonces se levantó en camisa la dicha persona y tomó la niña en el braço yzquierdo y vio dos mugeres y un ombre negro, y la una le pareció que era muger alta de buen cuerpo y colorada y la otra parecía muger seca y alta y morena, y la dicha persona remetió a ellas y ellas a él y peleó con ellas un rato y da[ba voces] a los de su casa y ninguno le oyó²⁷ (ADC, Inquisición, Delitos, Legajo 199, exp. 2248, f. 199r)²⁸.

Esta narración resulta bastante original en comparación con lo que encontramos en los testimonios de 1527. La elaboración es mayor en tanto hay un encuentro directo

²⁶ Llinares (2023: 663) indica que —en el caso de las brujas de Cataluña, pero se trata de algo extrapolable a las del resto del país— las mujeres perseguidas solían ser marginales, solteras o viudas, pobres y excluidas de la sociedad. A causa de estas características, los vecinos las acusaban y las autoridades recibían gran presión por parte de los habitantes de la aldea para intervenir.

²⁷ Las brujas ibéricas solían generar sueño en los habitantes de las casas para llevar a cabo sus execrables actos (Campagne, 2009: 169). De alguna forma, es lo que aquí se observa.

²⁸ Tausiet (2004a: 355) indica que los «sueños de brujería» solían desarrollarse en la cama de la persona durmiente o en su casa, aunque hay testimonios de sucesos que se daban en la calle. «Las narraciones de corte fantástico y espectral en donde las brujas cobraban el papel protagonista tenían lugar muy cerca de la media noche».

con los malhechores que asaltan la vivienda. Eso sí, se habla de «cierta persona», no se facilitan datos concretos. Esa supuesta víctima se apercibió de que la criatura que dormía junto a ella era arrastrada hacia los pies de la cama, al parecer por dos mujeres y un hombre negro —se opta por ese demonio de oscura piel, al igual que décadas antes, lo cual indica que esa imagen era conocida en la aldea—, ante lo cual hay una resistencia y un enfrentamiento. Debía de circular por el pueblo algún rumor acerca de este presunto descubrimiento de los delincuentes y la posterior pelea. Lo curioso es que, a pesar de los gritos y los golpes, nadie escuchó la reyerta. La leyenda y la vida se entrelazan así, en el terreno de la oralidad, para construir relatos que se compartirán en la sala de justicia.

Tal imagen bien constituida de Ana propicia un temor en la comunidad que se plasma en las palabras de estos testigos: «la dicha Ana la Roa suele e acostumbra pedir a muchas personas mugeres del dicho lugar que crían vino, tocino, pan e otras cosas, e que por el gran temor e miedo que le tienen se lo dan, e lo sabe, pero que lo a oýdo dezir a muchas mugeres, e porque a este testigo se lo a pedido e se lo a dado de miedo que della tiene porque no le ague su criatura» (f. 201v)²⁹.

Todas las deposiciones son prácticamente reproducciones de estas que hemos ofrecido, lo cual indica la existencia de unos patrones repetitivos y bien estereotipados, que se han perpetuado con los años, entre el primer proceso y este segundo. De hecho, otro vecino, Juan Cifuentes, ratifica que «cree e tiene por çierto que Ana la Roa es bruxa y *tal fama tiene y tal es la pública voz y fama* que ella y su hermana ambas son bruxas y tal fama tenía su madre» (f. 197v). Lo que en su día se creía acerca de su madre y sus hermanas sigue proyectándose sobre la misma familia, Ana y María son las herederas de Juana y de Quiteria, las protagonistas de la segunda entrega de este cuento. De hecho, con respecto de Quiteria, en su proceso vemos que se ratifica esa notoriedad de las Morillas expuesta por los vecinos que testifican contra la Ansarona. Los declarantes insisten en la «pública voz e fama en esta villa», como es el ejemplo de Juana, mujer de Juan Téllez (ADC, Inquisición, Delitos, Leg. 96, exp. 1425, f. 9r), y Juan del Río apunta a las actividades brujescas de tal clan, pues en la aldea se las tacha de «xorguinas» por la muerte de las criaturas (f. 9v). Se relacionan constantemente los desencuentros con estas mujeres con los posteriores males acaecidos a la comunidad, esencialmente los fallecimientos de niños.

Para terminar, no consta en el manuscrito la pena impuesta a esta rea. Según Cordente (1990: 61), se puede deducir que fue azotada y desterrada como se verá que lo fue su hermana. Fernández Ortea (2022: 285), sin embargo, aduce que quedaría en libertad tras algo más de año y medio de juicio.

RELATO DE MARÍA PARRA

El proceso contra María Parra se recoge en el Legajo 212, exp. 2445, del Archivo Diocesano de Cuenca. Hay que tener en cuenta que gran parte de la información de este caso consta también en la documentación de su hermana. De entre los datos más

²⁹ En ese sentido, Stewart y Strathern (2008: 16) consideran que: «En el trasfondo de los sucesos comunitarios y las sociedades en las que proliferan tales ideas, suele haber comentarios de diverso signo sobre las actividades de brujos y hechiceros. Florecen en la oscuridad, alimentados por los rumores y habladurías, y surgen en el debate público o se convierten en acusaciones en momentos de tensión específica [...]. De forma especial, los rumores siguen el modelo de los supuestos celos, las hostilidades y los rencores que también anidan en la oscuridad o se agazapan en las profundidades de la vida social, listos para manifestarse en momentos de crisis. O entran en juego cuando se producen fallecimientos extraños o epidemias que provocan miedo y pánico».

reseñables aquí incluidos, hemos de destacar una aclaración hecha por María en relación con su madre, Juana. De ella dice, al escuchar lo que se le lee acerca de sus ascendientes, que jamás fue bruja y que no se suicidó dejándose caer desde una torre, sino que «un don Miguel la dio muerte tubularia e la hecharon por la torre abajo» (ADC, Inquisición, Delitos, Legajo 212, exp. 2445, f. 5r). Por tanto, considera la muerte de Juana de Morillas un homicidio.

La acusación por parte del promotor fiscal del Santo Oficio, el bachiller Serrano, resulta muy interesante porque sintetiza la historia protagonizada por María³⁰. En primer lugar, se incide en el reniego y el pacto:

con deseo y afición que tenía de apartarse de nuestra santa fe cathólica y de negar y renegar della por confederarse y tomar compañía con el demonio, se ajuntó con ciertas personas junto con las quales ymbocó y llamó al demonio diziendo «Satanás ven e iremos anbos y aremos todo lo que nos mandárades». El qual Satanás con estas y otras invocaciones vino do la susodicha estaba en zierto hávito. [...] delante dél renegó de nuestra santa fe cathólica y ella y las demás dixerón que davan obediencia al dicho diablo Satanás y le prometían y prometieron sus ánimas, y de tenerle por señor y hazer quanto les mandase (f. 7r).

Se trata de un planteamiento similar al ya visto en el caso de Ana. A continuación, se pasa al unto, el vuelo y la asistencia al aquelarre: «[...] fecho esto la dicha María Parra y las demás se untaron con zierto ungüento y, así untadas, se fueron en compañía del dicho Satanás al campo de Varahona. Todo lo qual así ha hecho muchas y diversas vezes, apartándose de nuestra santa fe cathólica en obediencia e compañía y basallaje del demonio» (f. 7v). No se aportan más detalles aquí, pero conocemos la dinámica de la reunión gracias a la causa anterior.

Por último, se incide en todo el mal practicado por instigación diabólica:

[...] como sierva y ministra del demonio en muchas vezes, porque algunas personas no an querido hazer lo que por ella les a sido pedido y demandado les ha muerto y sido en matar muchas criaturas y las an ahogado, sacándolas para ello dentre sus padres y madres y de otras partes donde estaban, y an pellizado y maltratado a muchas personas, ayudándose para todo ello del demonio y de sus maleficios y ungüentos, y teniéndose ella por tal y por lo dar a entender ella y su hermana <Ana la Roa> an tenido por costumbre de amenazar a muchas personas diziendo que se lo an de pagar y que les a de costar caro el enojo, y sin saber que por su causa reviven y así in continente se an allado criaturas de las tales personas a quien así an amenazado muertas y con cardenales y otras señales de aver sido muertas por tales bruxas y jorguinas (f. 7v).

Se trata de un extracto de lo recopilado a partir de los testimonios de los vecinos. Llama la atención aquí que no solo se incide en el daño perpetrado contra las criaturas, sino también en las lesiones infligidas a las personas adultas, fruto de los maleficios —actos no mencionados hasta el momento—. Igualmente, se destacan las amenazas proferidas por las implicadas, hecho que parece ser uno de los núcleos que genera la mala fama de las Morillas. Se ha esquematizado y sintetizado lo reseñado en las distintas

³⁰ Esta mujer fue sometida a tormento el 19 de junio de 1555, como afirma Cordente (1990: 57), lo cual fuerza su confesión y, por tanto, su elaboración de una determinada historia. No sucedió así en el caso de Ana la Roa.

declaraciones, reduciéndolo todo a lo mínimo imprescindible. Por todo ello, se solicita la pena de muerte. Sin embargo, veremos que, al igual que ocurrió en el proceso de 1527, el caso se solventará con penas menores tanto para María como para Ana.

María Parra niega todos los cargos y aporta una interpretación de los hechos muy reveladora y significativa que resulta original en referencia con lo recogido en la documentación de los demás procedimientos:

por causa ni razón alguna ni sin ella aver muerto ni maltratado ninguna criatura y hecho otro maltratamiento alguno, sino los descuidos que tienen sus madres o padres o las enfermedades que [pade]cen las atribuyen a quien no tiene culpa por no ser notadas de descuidadas. Lo qual acaeçe por la mayor parte en criaturas muy tiernas y poca edad que, durmiendo los padres sin sentilla, las ahogan con sus propios cuerpos, piernas o braços que les echan encima, que poco peso basta para ello; y si alto testifican es a mi odio y enemistad, la qual muestran en dezir que yo y mi hermana Ana la Roa amenazamos muchas personas diziendo que nos lo an de pagar y que les iba a costar caro el enojo, y como ellos an muerto sus criaturas, el odio y enemistad que nos tienen quieren que lo pagemos por lo que ellas merecen, y no ay cosa más agena de la verdad que la vana opinión del vulgo y raras vezes se verán muertas criaturas de personas principales porque tienen cuidado dellas quando duermen si [...] es de personas de poca qualidad, lo qual si fuesse verdad que las que dizen bruxas o xorguinas lo hiziessen no [ten]derán acepción de personas, sino que de todas qualidades de criaturas matarían sin tener más respeto a unas que a otras, pues su intención solamente sería a fin de malhazer y complacer al demonio (f. 10r)³¹.

Fernández Ortea (2022: 291-293) plantea una alternativa a esta posibilidad, que también considera por razones de control natal, ilegitimidad, pobreza..., el hongo *ergot* y las dos enfermedades que causa: el cornezuelo del centeno y el ergotismo. Al parecer, los síntomas coinciden con algunos de los signos hallados en los cuerpos de los infantes, como los moretones, el sangrado por la nariz y la fontanela hundida. La cantidad de muertes de niños acumuladas en cortos lapsos de tiempo descartarían que todas ellas fueran intencionales, incluso algunas pudieron ser accidentales debido, por ejemplo, al alcoholismo, una práctica habitual en sociedades con escasez y muchas dificultades para salir adelante, en las que se hacía necesaria una vía de escape y evasión.

El fallecimiento de los pequeños representa la única dimensión real de este fenómeno, lo único que lo ancla al mundo y que permite que se pase del mito al personaje, de la idea a su materialización. Se trata, sin duda, del referente. La explicación que se conecta con tal referente apunta a lo trascendente, penetra en lo extraordinario y, claramente, mantiene un fuerte vínculo con lo religioso. De ahí que tenga sentido abordar estos materiales y las narraciones que encierran desde la mitocrítica.

Lo que María Parra señala con respecto a la actuación vecinal podría ocultarse, en algunos casos, en los relatos de los propios testigos, que aportan anécdotas similares a las ya vistas en el proceso de Ana la Roa. Un ejemplo muy sencillo sería: «Mari Parra,

³¹ Quiteria también se defendió con uñas y dientes de las acusaciones, pero no en la misma línea que María. Se limita a afirmar que nunca ha sido bruja, jamás se ha untado ni ha asesinado criaturas o invocado al demonio (ADC, Inquisición, Delitos, Leg. 96, exp. 1425, ff. 7r-7v). En otro momento, interviene para resaltar que los testigos deponen de oídas y, por tanto, nada de lo que vierten es demostrable (ff. 21r-22v). Tales deposiciones, como hemos comprobado, se sustentan básicamente en esa fama y en lo que circula como rumores y habladurías.

hermana de Ana la Roa, le pidió le diese un poco de vino e que la dicha persona no se lo quiso dar, e que luego a la noche siguiente alló la dicha persona un niño que criaba todo pizcado e lleno de cardenales e que tubo sospecha que lo avía hecho la dicha Mari Parra» (ff. 11r-11v). A esto añaden otros vecinos la cuestión de la fama:

Dixo que sabe que Mari Parra está infamada por bruxa porque *toda su vida desde niña lo a oído dezir que es bruxa porque tal es la pública voz e fama...* e porque sabe muy bien que dello *es público y notorio* que es fija de bruxa porque su madre estuvo presa de bruxa e se echó una torre abaxo e la quemaron... e porque muchas vezes an visto a la dicha Mari Parra mala de los brazos e otra vezes cosa de las piernas que dizen que es aquello de cómo andan de noche en aquellos malos tratos... (ff. 14r-14v).

Nuevamente, se insiste sobremanera en esa fama y voz pública, enraizada en la reclusión de Juana por bruja y, evidentemente, en el procedimiento contra su hermana Quiteria. Sin esas acusaciones previas, no se habría dado este proceso de mediados de siglo.

Discursos como estos de los testigos se pueden abordar desde un punto de vista poético y retórico, como hicieran ya Montaner y Tausiet (2014), pero lo que nos interesa en el presente artículo es demostrar que el de las brujas de Barahona es un gran relato que se extiende a lo largo de varias décadas y que cuenta con dos grandes entregas por escrito —con base, claro está, en los testimonios orales—, una compuesta de varias partes relativa a las causas de 1527 y otra casi treinta años posterior materializada en los procesos de Ana y María, que corrobora la existencia de toda una tradición en torno a estas mágicas y supone una relevante actualización que conserva idéntica base y presenta algunas variantes dignas de ser estudiadas.

Se ratifica, de esta manera, que el proceso de 1527 tuvo gran repercusión en la aldea; sobre todo el destino de Juana de Morillas. No se menciona en estos documentos, en cambio, a Quiteria o la Ansarona. La celebridad de la madre, en el sentido brujesco, determina la consideración de las hijas. Al parecer, son cuarenta y cinco testigos los que aseguran que María posee reputación de bruja. Esto demuestra cuán extendida estaba esta concepción y explica el hecho de que esta mujer protagonice diversas narraciones sobre muertes infantiles. Estos cuentos, no obstante, no pudieron demostrar una realidad y eso desembocó en la absolución de María Parra (f. 26v), cuyo castigo fueron cien azotes. Además, «se le mandó tener secreto de todo lo que ha visto y pasado en las dichas cárceles» (f. 26v)³².

En esta segunda historia de las brujas de Barahona, construida sobre la base de las narraciones anteriores, se pueden hallar patrones, constantes, que aportan información muy valiosa acerca del relato de estas mágicas. Para sistematizar estos datos, es necesario atender tanto a lo plasmado en la acusación, como a las declaraciones de las propias implicadas y de los vecinos. Estos últimos, eso sí, constituyen los cimientos de la acusación. En consecuencia, resultan cruciales.

Son las «vivencias» expuestas por los aldeanos las que traen al frente la imagen de la bruja ibérica mata-niños, que allana las viviendas utilizando medios mágicos o

³² Estas indicaciones parecen ir en la línea del edicto de silencio que se promulgó en 1614 en referencia a la actividad de las brujas por la sicosis derivada del proceso que desembocó en el Auto de Fe de Logroño de 1610. Alonso de Salazar y Frías determinó que, para extinguir tal histeria, lo mejor era dejar de hablar del tema (Henningsen, 2010: 434-436).

ilícitos y maltrata los cuerpos de los bebés hasta la muerte. Este mito, antes de concebirse como una bruja, se habría identificado, según Campagne (2009: 205), como un espíritu nocturno «infanticida, pesadillesco y vampírico del atávico folklore paneuropeo». Esta creencia, por tanto, es ancestral y primigenia, y conecta con «un miedo primordial y arcaico» (Carreras, 2022: 70).

Los testimonios de los vecinos son determinantes para conocer lo que se decía de estas mujeres en el pueblo. Lo que ha quedado recogido en las actas por escrito da cuenta de lo que se difundía oralmente en las calles y en los hogares. Evidencia las creencias de los moradores de Pareja y Sacedón, aunque también, al parecer, aporta indicios acerca del comportamiento de María y Ana. Esa voz pública, esa fama, circula en dos sentidos, en el del asentamiento de una determinada imagen que toma toda su fuerza y activa las alarmas ante una situación de tensión por los fallecimientos infantiles; y en el del aprovechamiento de tal concepción para conseguir cosas de otras personas por parte de Ana y María.

Nunca conoceremos las motivaciones iniciales del señalamiento de las Morillas, aunque el mal carácter, sin duda conflictivo, y la marginalidad son factores que debemos tener en cuenta. Cuando hizo falta un chivo expiatorio, las sospechas recayeron en aquellas que reunían ya ciertas condiciones. Así comienza el relato. El proceso lo engrandece, suma ingredientes, lo completa. Sobre todo, perpetúa la fama, la solidifica y el paso del tiempo no hace más que reforzarla, cosa que se comprueba en el segundo procedimiento inquisitorial, en la segunda parte de las desventuras de las brujas infanticidas que vuelan a Barahona.

CONSIDERACIONES FINALES

Si el análisis del proceso de 1527-1529 (Lara Alberola, 2022b) evidenciaba las particularidades concretas de este caso, de las brujas que se reúnen en el campo de Barahona, y el hecho de que los documentos que lo recogen se pueden abordar desde una perspectiva narratológica, lo cual contribuye a comprender mejor la construcción del discurso brujo; la continuación de la historia a través de las causas de 1555-1558 arroja nueva luz sobre el modo en que se difunde el relato armado por Juana de Morillas, la Ansarona o Quiteria, diseminado por los vecinos que se presentan como presuntas víctimas y, probablemente, a través del púlpito³³.

Si ya, cuando Juana fue apresada, se apuntaba a la fama y a la voz pública, pues en el seno de la comunidad se creía en la naturaleza brujo de esta mujer, pensemos en cuánto más se acrecentaría la celebridad de las Morillas y también del clan de los Machuca una vez transcurrido el primer proceso. A pesar de la absolución de Quiteria y las penas menores impuestas a la Ansarona, las familias implicadas quedaron estigmatizadas de por vida, como queda aseverado en los materiales manejados. La voz pública a la que se hace referencia constantemente atestigua la circulación oral de esas ideas acerca de las brujas que entraban en las casas para asesinar a los tiernos infantes y que incluso magullaban a los adultos. Se narraban con unas estructuras bastante tipificadas y se repetían con unas pocas variantes en cada caso.³⁴ Las raíces de lo que podríamos denominar «cuentos»

³³ No olvidemos el edicto promulgado por la iglesia de Pareja en 1554 acerca de las brujas.

³⁴ Esto solía ser bastante común en distintas zonas, el hecho de que las confesiones o testimonios fueran siempre prácticamente los mismos, con muy pocos cambios, ya que se ajustaban a patrones previos (Tausiet, 2004a: 219).

se hunden en la tradición y el imaginario, como hemos podido observar, pues no es en absoluto nueva la figura femenina nocturna infanticida.

En esta segunda entrega de «las brujas de Barahona», se respeta lo ya enunciado por los informantes en el caso anterior. A pesar de no tratarse, evidentemente, de los mismos vecinos, sus anécdotas resultan muy similares. Lo verdaderamente curioso es que no integren, tras casi treinta años, el resto de los elementos que definen a este conjunto de féminas: la invocación diabólica, el pacto, el trato carnal, el vuelo a Barahona y la participación en el conventículo, cuestiones que sí forman parte de las declaraciones de las implicadas y podrían haberse difundido tras el procedimiento de 1527. La acusación inicial por parte de los habitantes del pueblo no tiene que ver con el demonio, focaliza en la muerte de infantes. Se detecta en ello cierto pragmatismo. En el marco de una fantasía como es la brujería, los supuestos afectados optan solo por lo que se podría considerar la vertiente más realista³⁵, la que posee una relación directa con los hechos, con algo que ha ocurrido, que es comprobable, el fallecimiento de varios niños pequeños. A poco más se presta atención, al margen del daño que pueden ocasionar las Morillas y sus comadres. La vía que utilicen para ello, si hay o no intervención demoníaca, es secundario. Son las autoridades pertinentes las que deben atender a ello, profundizar en esos aspectos más sesudos.

Para el pueblo llano, ser bruja equivale a matar criaturas y maltratar a los durmientes. Hay otros indicativos de este carácter o naturaleza en las sospechosas, como verlas volar —Juana la Ansarona declaró en su día que había visto a Juana de Morillas y a su hija Quiteria que iban «en el ayre algo altillas» (ADC, Inquisición, Delitos, Legajo 99, nº 1441, f. 28r)—, lo cual presupone una traslación, bien a la vivienda de alguien para cometer un crimen, bien al aquelarre de Barahona. Pero, fuera de la sala de justicia, en la que sí se insiste en los elementos demonológicos y la participación en juntas, se otorga más relevancia a otros actos, como hemos visto.

Sin embargo, estas mágicas pasan a la posteridad como las brujas de «Barahona», de forma que el lugar de reunión resulta determinante en su denominación. A pesar de la celebridad de Ana la Roa, María Parra, Violante Machuca y otros nuevos personajes como María la Carretera y María de Mingo, en cuanto a su implicación en los homicidios infantiles por venganza, lo que va a quedar cristalizado en el imaginario es, básicamente, su viaje a los campos sorianos. Lo significativo en los textos que hablan sobre este tema en el XVII son el vuelo y el sabbat, como ocurre en *Lo que quería ver el Marqués de Villena*, de Francisco de Rojas Zorrilla (1645). Ya en 1610, Covarrubias había incluido estas palabras en su *Tesoro*: «En este campo hay fama juntanse los brujos, y las brujas a sus abominaciones, llevados por el ministerio del demonio, hablilla es, no hay que darle crédito» (120). También podemos ver esta concepción en *Las brujas del campo de Barahona* de Torres Villarroel (1795) que se detiene en la asamblea celebrada en tal espacio. Además, simplemente mencionar Barahona va a remitir inmediatamente a la brujería, como se observa, en el *Entremés de los putos*, de Gerónimo de Cáncer (1668) o, más de un siglo después, en la misiva del Padre Martín Sarmiento *Sobre las brujas* (*Correo literario de la Europa*, 27 de junio de 1782). Sugerir a alguien que se desplace hasta tal espacio agreste va a suponer todo un

³⁵ Es interesante ver que en esta ocasión los delitos de que se acusa a estas mujeres son reales, es decir, remiten a un acontecimiento que sí ha tenido lugar. No era así siempre, como bien afirma Tausiet (2004a: 206), pues a veces los meros rumores eran suficientes.

insulto, como se puede comprobar en *Concluye el discurso de ayer...* de El Alquimista (*Diario de Madrid*, 12 de junio de 1800).

Parece ser que, tras dos procesos, a esas historias sobre mujeres reales, con nombre y apellido, que habían sembrado el miedo en Pareja y Sacedón por sus infanticidios, se impone la visión teologal de la brujería en Guadalajara a nivel oral. Desconocemos, fuera de los procesos, que nos dejan testimonios escritos, cómo funcionaría la transmisión de la información, aunque sí está clara la influencia de los predicadores con sus sermones. Los datos de que disponían estos seguían las directrices teologales y contribuían a la conformación de una determinada imagen de la brujería. Aunque los vecinos parecen seguir anclados en una visión tradicional del mito, las implicadas, tras la experiencia de 1527 y el aprendizaje de un determinado discurso guiado por las autoridades, tienen bien aprendida la lección y ofrecen lo que se espera en sus confesiones. Sin embargo, la falta de pruebas fehacientes las exonera, demostrando que, en estos procesos concretos, la palabra no es suficiente, afortunadamente. Eso sí, la visión que formará parte del imaginario será la de pacto, vuelo y conventículo, con todo lo que ello comporta. Nada recogerá la literatura ya sobre infanticidios, asentando la imagen de bruja demoníaca que asiste al aquelarre, aunque de forma desenfadada y habitualmente burlesca (Lara Alberola, 2022a).

Sí basta con la mera palabra entre la población, de ahí que se apele tantísimo a la voz pública y a la fama. Y es que el boca a boca es fundamental en la transmisión de un mito, que es como concibe la brujería María Tausiet (2004a: 56), quien utiliza expresamente el término «mitología» —que se va ampliando con nuevos elementos sobre la base primigenia— y expresa: «ningún mito tan útil para el conjunto de la sociedad que el de la *brujería*» (Tausiet, 2004a: 254). Además, comenta con respecto del trasvase existente entre lo incluido en los tratados y los cargos presentados en los procesos que «[...] el mito se encarnaba y acrecentaba debido a la falta de crítica de unos jueces que aceptaban como válidas cualesquiera acusaciones en contra de las supuestas brujas con tal de acabar con ellas» (Tausiet, 2004a: 244). Además, incide en que «El mito de la brujería, con su declarado énfasis en los aspectos perversos de ciertas mujeres a quienes se imaginaba entregadas al demonio en cuerpo y alma, cumplía en realidad una función normativa extraordinariamente conservadora» (Tausiet, 2004b: 46). Ya en un trabajo anterior había insistido en que «el mito de la comadrona-bruja entroncaba directamente con el mito por antonomasia de la brujería: el sabbat» (Tausiet, 1997: 379).

En relación con esto último, en los procesos estudiados vemos cómo se combina la figura de la bruja homicida —en este caso no es comadrona, pero sí infanticida— con la asistencia a las asambleas. Alberto Ortiz habla de «el mito del aquelarre» (2015: 103). Justifica con respecto de la asamblea en sí:

[...] la estructura narrativa, ya sea oral o escrita, contiene al mito, a la literatura y a la maravilla. Al mito porque proviene [...] de una cosmovisión empírica que transfiere el sentido primigenio del temor, el poder, la trascendencia y la ruptura humanas, a un acontecimiento nocturno ficticio; a la literatura en razón de su esencial y contundente peso lírico-narrativo, pues todo fenómeno mágico se narra desde su funcionalidad lírica exegética; y a la maravilla en tanto el resultado del acontecimiento imaginado y contado se recrea en el terreno cognitivo del asombro y la credulidad (2015: 16-17)

Ortiz y Ortiz Coss (2021) se refieren en otra publicación a que «El mito de la brujería está compuesto por variados y sorprendentes episodios, entre los que se destaca

el vuelo nocturno, las asambleas de brujos o aquelarres, las posesiones diabólicas y el pacto con el diablo» (2021: s.p.). En consecuencia, ese mito del conventículo se integra en otro mayor, el de la brujería en sí. También reflejan esta concepción Gálvez Soto y Hernández Rojas (2012).

Moncó Rebollo (2004: 189) avala, de algún modo, esta idea: «Decir bruja y mal era todo uno. No existía en este modelo cultural ninguna fisura, ningún atenuante, ninguna imperfección, aunque, desde un análisis antropológico, aprovechemos ciertos poros para preguntarnos sobre la funcionalidad del tipo-bruja y asimismo por el origen, transmisión, valores y representaciones que sustentaba». Utiliza Moncó la expresión «modelo cultural», pero, dada la estructura narrativa con la que se presenta este fenómeno y el peso del elemento sobrenatural, tiene mucho sentido considerar la brujería como un mito, tal y como hacen los autores que ya hemos citado. Como bien asevera Losada (2022: 20), «Más aún que la literatura de ficción —el mito no es reducible al hecho literario— el relato mítico puede ser un instrumento de prospección sistemática de los espacios ignotos de la realidad, material o mental, humana o sobrenatural», cosa que hemos visto que sucede con lo brujesco. El mito de la brujería —también habla Losada del mito del vampiro (2022: 542-544)— posee mucho de literario, tal y como hemos señalado anteriormente, pero no es reducible a eso. Aporta mucha información para comprender el contexto en que se genera, la realidad a la que se aplica y en el marco de la cual se narra, y un determinado sistema de creencias e ideas humanas que poseen, evidentemente, una relación directa con lo numinoso.

En ese sentido y teniendo en cuenta que ya se ha abordado el análisis puramente narratológico del proceso de 1527 (Lara Alberola, 2022b), demostrando que se pueden encontrar diversos microrrelatos y un macrorrelato, la mitocrítica puede ser una nueva e interesante vía que explorar, dado que se vale del auxilio de otras disciplinas que ya hemos ido aplicando a nuestros estudios, como la psicología, la teología, la sociología, la propia narratología... Losada (2022: 28-30) insiste en que la mitocrítica ha de ser nomotética, histórica, filosófica, filológica y ha de indagar en lo numinoso. Todo ello casa a la perfección con la investigación sobre lo mágico y, en concreto, lo brujeril. No olvidemos que el mito conecta realidad con ficción y dicha vinculación resulta fundamental al abordar la brujería. Aunque veamos en estas historias dos mundos que chocan, el immanente y el trascendente (Losada, 2022: 54 y 59), se puede trasladar al mundo real lo que se narra, pues su origen se cifra en ese lugar intermedio y el relato se actualiza muchas veces en un contexto histórico muy concreto, en el que se materializa esa ficción. Observamos también que estas narraciones se hallan sujetas a modificaciones (Losada, 2022: 64) y ocupan un lugar preeminente en el folklore, con sus particulares vías de transmisión (2002: 180).

Así que, si tomamos en consideración la definición que facilita Losada, autor del trabajo más actual, completo y abarcador sobre la mitocrítica, un mito es «un relato funcional, simbólico y temático de acontecimientos extraordinarios con referente trascendente sobrenatural sagrado, carentes, en principio, de testimonio histórico y remitentes a una cosmogonía o escatología individuales o colectivas, pero siempre absolutas» (2022: 193). Ese gran «cuento» que es la brujería casa perfectamente en dicha categoría, aunque posee unas peculiaridades notables, por esa posibilidad de que lo abstracto se encarne y ello posea unas graves consecuencias para la población. Pensemos, además, que si existe el mito del ángel caído y también el del hombre caído (Losada, 2022: 321-325), ahí se inserta la bruja, que reniega de la fe y pasa a engrosar las filas de los servidores del demonio.

No nos detendremos en esta ocasión, a nivel general, en la presencia de una serie de mitemas (Losada, 2022: 198)³⁶, más allá de lo que se puede extraer de las causas analizadas: [invocación y] pacto con el diablo-perpetración de crímenes con asistencia diabólica [infanticidio]-unto y vuelo-participación en la asamblea (baile, banquete y trato carnal)-descubrimiento de las brujas y apresamiento por parte de la justicia. Tengamos presente que, cuando se profundiza directamente en los procesos, una parte importante de lo recogido tiene que ver con la acusación y el hecho de que las presuntas responsables son llevadas ante la justicia. Eso sí, como hemos adelantado, este mito está sujeto a variaciones y actualizaciones, pero existen unos patrones fijos que se repiten y perpetúan una determinada concepción de la brujería.

Este hecho es comprobable a través de los procesos, en los que se enuncia ese mito, con las pertinentes variantes. Tanta es su relevancia, que deja una huella indeleble en la tradición y en la toponimia, resultado esto último de vincular continuamente los conventículos con ubicaciones concretas, que, como Barahona, se convierten en un lugar común. Las causas que hemos estudiado en sí, ya sea la primera o la segunda —que demuestra la importancia de la fama y la voz pública, la pervivencia de la creencia en los poderes de las Morillas y las Machuca principalmente, y la existencia de unos modelos bien establecidos—, no permanecen en la memoria, más allá del papel de sus protagonistas en la creación de un relato cuyo eje fundamental en años y siglos posteriores será el trato demoníaco y la participación en las reuniones. Poco queda de la motivación real que llevó a los vecinos a señalar a estas mujeres. Y nada sobre las procesadas y todo lo que en torno a ellas se desató en Pareja y Sacedón. La historia queda casi al margen. El mito se impone y circula en adelante con vida propia.

CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo, se ha podido verificar la hipótesis inicial, pues hemos demostrado que este segundo proceso es una prolongación del primero. Las acusaciones de los vecinos son similares, en tanto focalizan en las muertes de niños de cuna y, como hemos visto, están sustentadas en la voz pública y la fama de las Morillas, las Machuca y otras vecinas como Juana la Carretera o María de Mingo, aunque los clanes principales son los mismos que fueron ya señalados y juzgados en 1527, sobre todo Juana de Morillas y sus hijas. Los relatos vertidos en la sala de justicia por Ana la Roa y María Parra constituyen una continuación de la primigenia historia de las brujas de Barahona, que no se extinguió al finalizar las causas de las féminas procesadas y absueltas o condenadas con penas menores entre 1527-1529, sino que siguió alentándose a través de las narraciones derivadas del acto judicial, vinculándose a estas mujeres concretas de la aldea y alimentándose durante casi treinta años por los rumores y habladurías.

Ya antes de 1526 circulaba por el pueblo una determinada creencia acerca de Juana de Morillas, su brujeril reputación fue la responsable de que, ante la concatenación de fallecimientos infantiles y la intervención de los inquisidores entre 1515 y 1519 a este respecto, se la acusara directamente de los males que sufría la comunidad. Todo ese caldo de cultivo previo, aderezado con el aprovechamiento que tanto Ana como María pudieron hacer de su propia fama, con el nuevo edicto que se promulgó en Pareja acerca de los

³⁶ «Un mitema es la unidad temática y mitológica mínima cuya indispensable dimensión trascendente o sobrenatural lo capacita para interactuar con otros mitemas en la formación de un mito» (Losada, 2022: 536). Habría, además, «una relación combinatoria fija» (2022: 535).

actos brujescos en 1554 y con los casos reales de muertes de criaturas, prendió otra vez la llama de la sicosis. La voz pública, que se erige sobre la base de rumores y habladurías, es el núcleo de estos casos estudiados.

Por otra parte, nuestra hipótesis defendía, igualmente, que existen unos patrones comunes entre las causas de 1527 y 1556, aunque se pueden hallar distintas variantes. Recordemos que la esencia es exactamente la misma, teniendo en cuenta, además, que tanto Ana la Roa como María Parra estuvieron ya involucradas en el primer procedimiento. Conocen, por tanto, de primera mano los acontecimientos que se narraron, aunque el paso de los años matiza algunas cuestiones.

Las más relevantes tienen que ver con el modo de presentar los hechos, pues Ana, al igual que hiciera en su comparecencia de 1528, comienza aludiendo a la reunión y solo en segunda instancia se refiere, por indicación de las autoridades, a la iniciación. En cambio, en 1527 la Ansarona focalizaba en la coacción por parte de la Morillas, el unto, invocación, reniego, prácticas malignas, etc., un ritual que, una vez completada la renuncia de la fe inicial, se repetía habitualmente y siempre terminaba en la vivienda de algún vecino para perpetrar el consabido infanticidio. Solo más tarde se introduce el conventículo y lo que allí tiene lugar, siendo esto muy parecido a lo que se especifica en esta segunda historia. Una de las grandes diferencias entre el primer y el segundo relato es el aspecto del demonio, que antes era negro y con los ojos relucientes, o bien un macho cabrío en el sabbat, y ahora se describe como un caballero. También se modifica la existencia de diversos demonios, uno para cada bruja, con respecto al diablo único al que aluden Ana y María, aunque la primera en su día siguiera la estela marcada por la Ansarona y hablara también de varios. También es novedoso el beso en el ano a Satán y se incide más en la comida y la bebida; al baile y diversión ya se hacía referencia anteriormente. Además, en la asamblea ahora no se diferencia entre un diablo mayor y otros menores. Tampoco se menciona que se entregue dinero alguno a las brujas, aunque en el momento del pacto el demonio sí asegura que las hará dichosas si se colocan bajo su bandera. Se respetan en todo momento las relaciones sexuales de las brujas con su amo.

En cuanto a los infanticidios, se calca lo que tiene que ver con la invocación usando determinadas fórmulas, el unto, vuelo y desplazamiento a las residencias correspondientes, al igual que la apertura y cierre de puertas, el ahogamiento de las criaturas y el hecho de volver a dejarlas en la cama. Solo en el caso de 1527 se especifica que extraían el unto del niño por el sieso, lo cual revertía en los ingredientes del ungüento según la Ansarona.

Se trata de pequeñas variantes que no empañan en absoluto la existencia de un tronco común bien claro. Eso sí, a pesar de la pervivencia de ese macrorrelato, como ya hemos mostrado con anterioridad, las brujas de Barahona no se asientan en el imaginario desde la concreción en estas protagonistas y sus andanzas, bien afianzadas gracias a su fama y a la voz pública, sino que se despojan de los condicionantes y la situación que las vieron nacer y se transforman en una masa informe de mujeres cuya principal costumbre es acudir a las reuniones presididas por el diablo en los campos de Barahona.

FINANCIACIÓN

El presente trabajo se inscribe en las actividades del Proyecto de I+D para grupos de investigación consolidados de la Conselleria de Innovación, Universidades, Ciencia y Sociedad Digital CIAICO/2022/226: «Figuras del mal: marginalidad, dominación y

transgresión en los siglos XVII-XIX», de la UCV; y del Proyecto I+D del Programa Estatal de Generación de Conocimiento (MCIU/FEDER) PID2021-127063NB-I00: «Narremas y Mitemas: Unidades de Elaboración Épica e Historiográfica», de la Universidad de Zaragoza.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCOBERRO, Agustí (2024): «Witch Hunts and the ‘Little Ice Age’ in Catalonia the Crime of Triggering Natural Disasters and Its Repression (1614–1629)», en *Rethinking violence in Valencia and Catalonia. Fourteenth to Seventeenth Century*, Alejandro Llinares Planells y Guillermo López Juan (eds.), Peter Lang, pp. 219-238.
- ALONSO CALVO, Sara (2014): *Actos de habla en procesos de la Inquisición española*, tesis doctoral, Valladolid, Universidad de Valladolid.
- ALONSO RAMOS, José Antonio (2013-2014): «Brujería y magia en la provincia de Guadalajara», *Cuadernos de etnología de Guadalajara*, 45-46, pp. 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, pp. 1-122.
- ARCHIVO DIOCESANO DE CUENCA (1527): *PROCESO CONTRA FRANCISCA LA ANSARONA*, Legajo 99, exp. 1441.
- ARCHIVO DIOCESANO DE CUENCA (1527): *PROCESO CONTRA QUITERIA DE MORILLAS*, Legajo 96, exp. 1425.
- ARCHIVO DIOCESANO DE CUENCA (1556): *PROCESO CONTRA ANA LA ROA*, Legajo 199, exp. 2248.
- ARCHIVO DIOCESANO DE CUENCA (1556): *PROCESO CONTRA MARÍA PARRA*, Legajo 212, exp. 2445.
- AYUSO, César Augusto (2019): «Brujas de Palencia. De la creencia popular a la recreación literaria», *PITMM*, 90, 199-226.
- BAILEY, Michael David (2003): *Battling demons: Witchcraft, Heresy and Reform in Late Middle Ages*, Pensilvania, Penn.
- BERROJALBIZ, Ander (2021): *Akelarre. Historias nocturnas en los albores de la gran caza de brujas*, Navarra, Pamiela.
- BLANCO, Ramiro (1909): «Las brujas de Barahona», en *Tanda de cuentos*, Madrid, Lib. De Fernando Fe, pp. 124-130.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan (1985): *Hechicería y superstición en Castilla la Mancha*, Toledo, Junta de Comunidades de Castilla la Mancha.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan (1989): *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España*, Toledo, Arcano.
- BOUREAU, Alain (2004): *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob.
- BRIGGS, Robin (2002): *Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Oxford, Blackwell.
- CADALSO, José (1999 [1789]): *Cartas marruecas*, Alicante, Biblioteca Virtual Cervantes.
- CAMPAGNE, Fabián Alejandro (2009): *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo.
- CÁNCER, Gerónimo de (1985 [1668]): «Entremés de los putos», en *Teatro breve de los siglos XVI y XVII. Entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas*, ed. de Javier Huerta Calvo, Madrid, Taurus, pp. 228-234.

- CARO BAROJA, Julio (1990): *Vidas mágicas e Inquisición*, Vol. I., Madrid, Taurus.
- CARRERAS, Júlia (2022): *Vienen de noche. Estudios sobre las brujas y la otredad*, Barcelona, Luciérnaga.
- CASHDAN, Sheldon (2017): *La bruja debe morir. De qué modo influyen los cuentos de hadas en los niños*, Madrid, Debate.
- CASTELL, Pau (2013): *Orígens i evolució de la cacera de bruixes a Catalunya (segles XV-XVI). Apèndix documental*, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- CASTELL, Pau (2014): «‘Wine vat witches suffocate children’. The Mythical Components of the Iberian Witch», en *Magia, hechicería y brujería en la historia, la cultura y la literatura hispánicas de la Edad Moderna*, Eva Lara y Antonio Cortijo (eds.), *eHumanista*, 26, pp. 170-195.
- CIRAC ESTOPAÑÁN, Sebastián (1942): *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva: tribunales de Toledo y Cuenca*, Madrid, CSIC.
- CLARK, Stuart (2001): «Introduction», en *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, Stuart Clark (ed.), London, McMillan, pp. 1-18.
- CLARK, Stuart (2004): «Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna», en *El diablo en la Edad Moderna*, María Tausiet y James Amelang (eds.), Madrid, Marcial Pons, pp. 21-44.
- COHN, Norman (1980): *Los demonios familiares en Europa*, Madrid, Alianza.
- CORDENTE, Heliodoro (1990): *Brujería y hechicería en el obispado de Cuenca*, Cuenca, Diputación Provincial de Cuenca.
- COVARRUBIAS, Sebastián de (1611): *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez.
- DOLAN, Frances E. (1994): *Dangerous familiars: Representations of Domestic Crime in England, 1550-1700*, New York, Cornell University Press.
- DOLAN, Frances E. (1995): «Ridiculous Fictions: Making Distinctions in the Discourses of Witchcraft», *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 7(2), pp. 82-110. <https://doi.org/10.1215/10407391-7-2-82>.
- FARGE, Arlette (1991): *La atracción del archivo*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim.
- FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro (1999 [1811]): *Quema de brujas en Logroño*, prólogo de Eduardo Alonso, Valencia, La Máscara.
- FERNÁNDEZ ORTEA, Javier (2017): «Hechicería y superstición en la Alcarria de Guadalajara», *Cuadernos de etnología de Guadalajara*, 49, pp. 293-324.
- FERNÁNDEZ ORTEA, Javier (2022): *Alcarria bruja. Historia de la hechicería en Guadalajara y los procesos de la villa de Pareja*, Guadalajara, Océano Atlántico-AH ediciones.
- FLORES, Enrique y MASERA, Mariana (2010): *Relatos populares de la Inquisición novohispana. Rito, magia y otras «supersticiones», siglos XVII-XVIII*, Madrid, CSIC-Universidad Nacional Autónoma de México.
- GÁLVEZ SOTO, Francisco y HERNÁNDEZ ROJAS, José (2012): «La sobrenaturalidad como explicación de la realidad: mito, magia y brujería en Chiloé», *Revista Comunicaciones en Humanidades*, 2, pp. 167-174.
- GARCÉS, Carlos (2013): *La mala semilla. Nuevos casos de brujas*, Zaragoza, Tropo editores.
- GARCÉS, Carlos (2015): «De Monzón a Burdeos. Las cinco mujeres quemadas por brujas en 1532», *Cuadernos del CEHIMO*, 41, pp. 249-287.
- GARCÍA BERLANGA, Gumersindo (2006): *De Barahona y de sus brujas*, Soria, Ochoa.
- GARCÍA PÉREZ, G. (2010): «Brujas, meigas y afines en el mapa topográfico de España», *Boletín de la Sociedad Ateneísta de Aire Libre*, 42, pp. 17-21. En línea: <https://oa.upm.es/5803/>

- GARI, Ángel (2007): *Brujería e Inquisición en Aragón*, Zaragoza, Delsan.
- GASKILL, Malcolm (2001): «Witches and Witnesses in Old and New England», en *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, Stuart Clark (ed.), London, McMillan, pp. 55-80.
- GENTILCORE, David (2002): «Witchcraft Narratives and Folklore Motifs in Southern Italy», en *The Witchcraft reader*, Darren Oldridge (ed.), London-New York, Routledge, pp. 97-108.
- GIBSON, Marion (1999): *Reading Witchcraft. Stories of Early English Witches*, London-New York, Routledge.
- GIRARD, René (1986): *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar (2009): «Reflexiones sobre el miedo en la historia», en *Una historia de los usos del miedo*, Pilar Gonzalbo, Anne Staples y Valentina Torres (eds.), México D. F., El Colegio de México / Universidad Iberoamericana, pp. 21-34.
- HARTZENBUSCH, Juan Eugenio (1860 [1839]): *Historia del Marqués de Villena. Célebre hechicero y encantador, o sea la Redoma Encantada: (Leyenda del siglo XV)*, Carmona, Imprenta de don José María Moreno.
- HENNINGSEN, Gustav (2010 [1983]): *El abogado de las brujas. Brujería vasca e inquisición española*, Madrid, Alianza.
- INSTITORIS, Heinrich y SPRENGER, Jacob (2004 [1486]): *Malleus Maleficarum*, Valladolid, Maxtor.
- LARA, María (2013): *Brujas, magos e incrédulos en la España de los Siglos de Oro*, Cuenca, Alderabán.
- LARA ALBEROLA, Eva (2022a): «Las brujas de Barahona: del proceso de 1527 a la literatura de los siglos XVIII y XIX», *Itinerarios*, 35, pp. 109-131. <https://doi.org/10.7311/ITINERARIOS.35.2022.06>
- LARA ALBEROLA, Eva (2022b): «Las brujas de Barahona: la construcción del relato a partir del proceso», *Boletín de literatura oral*, 12, pp. 74-105. <https://doi.org/10.17561/blo.v12.6891>
- LLINARES PLANELLS, Alejandro (2023): «The Songs of the Scaffold: Characteristics, Creation and Diffusion on Execution Ballads in Sixteenth- and Seventeenth-Century Catalonia», *Acta Histriae*, 31(4), pp. 647-672. <https://doi.org/10.19233/AH.2023.29>
- LOSADA, José Manuel (2022): *Mitocrítica cultural. Una definición del mito*, Madrid, Akal.
- MIRAS, Domingo (1992 [1978]): *Las brujas de Barahona*, ed. de Virtudes Serrano, Madrid, Espasa-Calpe.
- MONCÓ REBOLLO, Beatriz (2004): «Demonios y mujeres: historia de una transgresión», en *El diablo en la Edad Moderna*, James S. Amelang y María Tausiet (eds.), Madrid, Marcial Pons, pp. 187-210.
- MONTANER, Alberto y LARA, Eva (2014): «Magia, hechicería, brujería: deslinde de conceptos», en *Señales, portentos y demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Eva Lara y Alberto Montaner (eds.), Salamanca, SEMYR, pp. 33-184.
- MONTANER, Alberto y TAUSIET, María (2014): «“Ojos ayrados”: Poética y retórica de la brujería», en *Señales, portentos y demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Eva Lara y Alberto Montaner (eds.), Salamanca, SEMYR, pp. 277-350.

- MURATORI, Luis Antonio (1782): *Reflexiones sobre el buen gusto en las ciencias y en las artes*, Madrid, Imprenta de don Antonio de Sancha.
- NIDER, Johannes (2019 [1437-1438]): *El libro quinto del Formicarius*, ed. Pedro Eduardo León Mescua, Valencia, s. e.
- ORTEGA Y GASSET, José (1926): *El espectador*, Madrid, Revista de Occidente.
- ORTIZ, Alberto (2015): *El aquelarre. Mito, literatura y maravilla*, Barcelona, Ediciones Oblicuas.
- ORTIZ, Alberto y ORTIZ COSS, Brenda (2021): «Un servicio peligroso. El mito de la brujería y las parteras en Nueva España», *Cuadernos de Literatura*, 25. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl25.spm>
- PEDRAZA, Pilar (2014): *Brujas, sapos y aquelarres*, Madrid, Valdemar.
- PÉREZ, Martín (2002 [1312-1317]): *Libro de las confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*, ed. Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez y Francisco Cantelar Rodríguez, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- PÉREZ GALDÓS, Benito (1999 [1909]): *El caballero encantado*, ed. de Julio Rodríguez-Puértolas, Madrid, Cátedra.
- PICO, Amaranta (2013): *Las voladoras. La red invisible del relato*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Editora Nacional.
- PRADO CORONEL, Javier y DIES VALLS, Clara (2024), *Breve viaje por la España de las brujas. Usos, costumbres, leyendas y realidad*, Vitoria, Sugaar.
- PURKISS, Diane (2001): «Sounds of Silence: Fairies and Incest in Scottish Witchcraft Stories», en *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, Stuart Clark (ed.), London, United Kingdom, McMillan, pp. 81-98.
- ROJAS ZORRILLA, Francisco de (1999 [1645]): *Lo que quería ver el Marqués de Villena*, Alicante, Biblioteca Virtual Cervantes.
- ROWLAND, Robert (1998): «*Fantasticall and Devilishe Persons*: European Witch-beliefs in Comparative Perspective», en *Early Modern European Witchcraft*, Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen (eds.), Oxford, Oxford University Press, pp. 161-190.
- ROWLANDS, Alison (2003): *Witchcraft Narratives in Germany: Rothenburg, 1561-1652*, Manchester, Manchester University Press.
- RUSHTON, Peter (2001): «Texts of Authority: Witchcraft Accusations and the Demonstration of Truth in Early Modern England», en *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, Stuart Clark (ed.), London, McMillan, pp. 21-39.
- SARMIENTO, Martín (27/6/1782): «Carta sobre las brujas», *Correo literario de la Europa*, 55, pp. 397-400.
- SERRANO BELINCHÓN, José (2000-2001): «Sobre las brujas de Pareja», *Cuadernos de etnología de Guadalajara*, 32-33, pp. 387-394.
- STEWART, Pamela J. y STRATHERN, Andrew (2008): *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*, Madrid, Akal.
- TAUSIET, María (1997): «Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: mito y realidad», *Manuscrits*, 15, pp. 377-392.
- TAUSIET, María (2004a): *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Madrid, Turner.

TAUSIET, María (2004b): «Avatares del mal: el diablo en las brujas», en *El diablo en la Edad Moderna*, James Amelang y María Tausiet (eds.), Madrid, Marcial Pons, pp. 45-66.

TORRES VILLARROEL, Diego 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.

VILARROYA, Óscar (2019): *Somos lo que nos contamos*, Barcelona, Ariel.

Fecha de recepción: 29 de octubre de 2024

Fecha de aceptación: 26 de marzo de 2025

