



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

IFCH - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Rafael Edmundo da Silva

*As Bruxas de Zugarramurdi: Estratégias sociais dos
acusados no trato com a Inquisição espanhola no reino
de Navarra (1608-1614)*

Campinas

2023

Rafael Edmundo da Silva

As Bruxas de Zugarramurdi: Estratégias sociais dos acusados no trato com
a Inquisição espanhola no reino de Navarra (1608-1614)

Dissertação apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas
como parte dos requisitos exigidos para a
obtenção do título de Mestre em História,
na Área de História Cultural.

Orientador: Rui Luis Rodrigues

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELO ALUNO RAFAEL
EDMUNDO DA SILVA, E
ORIENTADA PELO PROF. DR. RUI
LUIS RODRIGUES

Campinas

2023

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

Si38b Silva, Rafael Edmundo da, 1992-
As bruxas de Zugarramurdi : estratégias sociais dos acusados no trato com a Inquisição espanhola no reino de Navarra (1608-1614) / Rafael Edmundo da Silva. – Campinas, SP : [s.n.], 2023.

Orientador: Rui Luis Rodrigues.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Feitiçaria. 2. Bruxas. 3. História moderna. 4. Inquisição - Espanha. 5. Navarra (Reino) - História. I. Rodrigues, Rui Luis, 1966-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: The witches of Zugarramurdi : social strategys of the witchcraft suspects in the dealing with the Spanish Inquisition in the reign of Navarre (1608-1614)

Palavras-chave em inglês:

Witchcraft

Witches

Modern history

Spanish - Inquisition

Navarre (Realm) - History

Área de concentração: História Cultural

Titulação: Mestre em História

Banca examinadora:

Rui Luis Rodrigues [Orientador]

Luiz Estevam de Oliveira Fernandes

Philippe Delfino Sartin

Data de defesa: 20-12-2023

Programa de Pós-Graduação: História

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-3001-2390>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/7316925330226401>



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 20/12/2023, considerou o candidato Rafael Edmundo da Silva aprovado.

Prof. Dr. Rui Luis Rodrigues

Prof. Dr. Luiz Estevam de Oliveira Fernandes

Prof. Dr. Philippe Delfino Sartin

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, o Professor Dr. Rui Luis Rodrigues, por toda a ajuda nesta longa jornada. Sem suas contribuições e conselhos este trabalho não seria possível.

Um muito obrigado a Andrezza Canova Pigaiani que foi uma grande parceira, tanto nas pesquisas sobre bruxaria quanto na hora de chorar as pitangas.

Tenho imensa gratidão pela minha família que me apoiou durante todo este processo. Meus pais, Marta e João, que fizeram o possível para que este sonho se realizasse; meus sogros, Valdecir e Vani, que sempre me apoiaram, mesmo depois de eu levar a filha deles para terras distantes; e Monique, que participou diariamente dessa pesquisa, aguentando da ladainha aos surtos. Finalmente chegou a hora de comemorarmos.

Por fim, agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) - Código de Financiamento 131762/2020-6, que apoiou a realização desta pesquisa.

RESUMO

Em 1609 nas pequenas vilas de Zugarramurdi e Urdax, localizadas no reino de Navarra ao norte da Espanha, tem-se início a mais significativa perseguição contra as bruxas de toda a História da Inquisição Espanhola. O caso é marcante não só pelas investigações e condenações promovidas pela Inquisição, mas por sua ampla repercussão, tanto no período quanto em épocas posteriores. A difusão dos feitos maléficos dos bruxos de Navarra gerou grandes tensões sociais por todo o reino, causando elevado número de delações e até perseguições violentas promovidas pela própria população. O caso foi descrito pela bibliografia como bruxomania, que por sua vez é definida como histeria coletiva. Tendo em vista os avanços das pesquisas sobre bruxaria, nosso trabalho propõe problematizar esta acepção, já que ela resume um fenômeno muito amplo a uma única categoria. Mobilizando a historiografia relativa à bruxaria e a noção de estratégias sociais de Giovanni Levi, proposta no livro *Herança Imaterial*, pretendemos analisar o caso sobre outra perspectiva que dê a ver a complexidade de relações que culminaram naquela ampla perseguição às bruxas.

Palavras-chave: Bruxaria; Inquisição Espanhola; Reino de Navarra; Idade Moderna.

ABSTRACT

In 1609 on the small villages of Zugarramurdi and Urdax, located in the Navarre Realm, North of Spain, the most significant persecution against witchcraft in the whole history of the Spanish Inquisition took place. The case is remarkable not just because the investigations and condenations carried out by the Inquisicion, but also because of its wide repercussion, both in the period and in later times. The spread of the evil deeds of the witches of Navarre generated great social tensions throughout the kingdom, causing a elevated number of denunciations and violent persecutions promoted by the population itself. The case was described by the bibliograph as a witchcraze, which is defined as collective hysteria. In view of the advances in researches about witchcraft, our work proposes to question this approach, once it resumes a very large phenomenon in a single category. Mobilizing the historiography related to witchcraft and the notion of social strategies of Giovanni Levi, proposed in the book *L'eredità Immateriale*, we intend to analyze the case from another perspective which reveals the complexity of the relations that culminated in that widespread persecution of witches.

Keywords: Witchcraft; Spanish Inquisition; Navarre Realm, Modern Age.

Sumário

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 – QUATROCENTOS ANOS DE BRUXARIA	16
1.1. O Historiador e o Advogado das Bruxas.....	16
1.2. O Quarto Centenário	28
1.3. Além da Indignação e do Horror	38
CAPÍTULO 2 – A DISPUTA PELAS BRUXAS	48
2.1. As Bruxas de Zugarramurdi	48
2.2. As Entranhas do Auto de Fé das Bruxas.....	57
2.3. Confrontos Eclesiásticos.....	67
CAPÍTULO 3 – AS BRUXAS E SEUS DILEMAS	80
3.1. O Povo das Montanhas	80
3.2. A Visão Turva dos Clérigos	87
3.3. As Estratégias	94
CONCLUSÃO	105
FONTES:	107
REFERÊNCIAS:	107
APÊNDICES	110
1 - Tabela de diferenças entre bruxaria e <i>brujomania</i>	110
2 - Tabela completa de acusados	111

INTRODUÇÃO

No início do século XVII o reino de Navarra foi palco da maior perseguição contra a bruxaria promovida pelo Santo Ofício Espanhol. Apesar das acusações de bruxaria terem se espalhado por todo o reino, o episódio ficou conhecido como o caso das “bruxas de Zugarramurdi”. Zugarramurdi é o vilarejo onde as primeiras suspeitas de bruxaria surgiram em dezembro de 1608. As primeiras acusações foram feitas por María de Ximeldegui, uma jovem de 20 anos que acabava de retornar da França, onde Pierre De Lancre conduzia sua perseguição aos feiticeiros bascos. Dizia-se uma bruxa arrependida e, ao chegar na vila, identificou outras bruxas que participavam com ela dos *aquejarres*, isto é, os encontros de feiticeiros com a presença do demônio. Após uma série de comoções, o caso chegou aos ouvidos da Inquisição.

Os inquisidores interrogaram alguns dos acusados e após serem convencidos da existência de bruxos em Navarra, realizaram uma visita por várias vilas que estariam tomadas pela seita demoníaca. Após meses de investigações, celebrou-se, nos dias 7 e 8 de novembro de 1610, um auto de fé na cidade de Logroño. Trinta e uma pessoas foram condenadas por bruxaria, destas, onze receberam a pena de morte. Cinco efigies foram entregues à fogueira, representando os condenados que morreram no cárcere, e seis pessoas foram queimadas vivas.

As perseguições não se encerraram com o auto de fé. Na realidade, após a repercussão deste, as suspeitas de bruxaria se alastraram por todo o País Basco e causaram grande comoção entre a população. Neste momento há uma cisão entre os inquisidores. De um lado, Alonso Becerra Holguín e Juan de Valle Alvarado seguiram acreditando na existência da seita demoníaca e buscaram solucionar o problema da bruxaria. Do outro, Alonso de Salazar y Frías, considerado um cético pela bibliografia clássica sobre o tema, passou a duvidar da existência da bruxaria nas terras espanholas. É importante frisar desde já que destacamos os inquisidores por eles protagonizarem nossas fontes, entretanto, a discussão da realidade ou não do sabá ocorreu em diversas esferas daquela sociedade, não sendo uma questão encerrada na Inquisição. De todo modo, a figura de Salazar tornou-se símbolo de um suposto racionalismo precoce, um homem de pensamento científico logo na primeira metade do século XVII.

O pesquisador que mais ativamente ajudou a proliferar essa percepção do Inquisidor foi, sem dúvida, o dinamarquês Gustav Henningsen. Em seu célebre trabalho

El abogado de las Brujas, publicado pela primeira vez em 1980, o historiador nos apresenta uma pesquisa exaustiva nos arquivos espanhóis que o possibilitou narrar a perseguição às bruxas navarras em detalhes, resultando numa das obras mais importantes sobre o assunto. Surgido num momento em que a História explorava novas temáticas, que antes eram consideradas de pouca ou nenhuma importância, o livro tornou-se fundamental para as pesquisas sobre o caso de Zugarramurdi e um clássico da historiografia sobre bruxaria.

Como o título já sugere, o inquisidor Salazar é interpretado como um defensor dos suspeitos de bruxaria. No entanto, essa percepção vai além, por seu papel no desenrolar da perseguição, Salazar é considerado um homem racional e justo, que antecipa o pensamento científico. Henningsen chega a considerá-lo como uma espécie de modelo, um homem que está disposto a enfrentar as autoridades de seu tempo, alguém necessário em todas as épocas da história humana. Entretanto, esta reflexão não se sustenta ao historicizar o Inquisidor. Partindo do princípio de que todos os sujeitos históricos existiram e atuaram em seu próprio tempo, de saída já rejeitamos a noção de Salazar como um homem à frente de sua época. Todo o agente histórico está invariavelmente em seu tempo e em diálogo com seu ambiente, por mais que suas ideias pareçam distintas das de seus contemporâneos, elas jamais se dão fora do tempo. No entanto, no caso de Salazar, se contextualizarmos o inquisidor nos debates teológicos que o precederam, percebemos que sua postura não era nem sequer inovadora. As querelas sobre a existência do sabá, as questões sobre o que o diabo era ou não capaz de fazer, a disputa sobre o voo das bruxas e suas metamorfoses foram recorrentes na modernidade. Na realidade, ao observar a disputa dos inquisidores com cuidado, percebe-se que a questão era mais de ordem jurídica do que necessariamente teológica. A argumentação do inquisidor não vai no sentido de negar essencialmente a bruxaria, sua preocupação é com a possibilidade dos acusados terem cometido os crimes imputados a eles.

Outro aspecto importante da obra de Henningsen é que, como muitos de seus contemporâneos, ele descrevia a bruxaria como uma explicação dos infortúnios cotidianos. A bruxaria revelaria tensões internas das sociedades, por exemplo: o medo da fome explicaria por que as bruxas constantemente destruíam os meios de subsistência dos camponeses; a alta mortalidade infantil encontrava sua razão nos infanticídios cometidos pela seita demoníaca; os feitiços explicariam as doenças provocadas, de fato, pelo ambiente insalubre. Toda a ação das bruxas poderia ser deduzida de uma característica social do período. Assim, a razão de ser da bruxaria estaria atrelada a sua função social,

sua capacidade de explicar fenômenos que de outro modo não fariam sentido para as pessoas que acreditavam nas bruxas e em seus feitos.

Não pretendemos descartar essas explicações como facetas possíveis da bruxaria, mas estas percepções não dão conta de encerrar a discussão. O trabalho de Stuart Clark, particularmente no livro *Pensando com Demônios*, é fundamental para demonstrar que a bruxaria e a demonologia se inseriam em um longo debate teológico, cheio de nuances e contradições, com sua própria história. Em outras palavras, a bruxaria é compreendida pelo autor como um fenômeno próprio constituído por debates intelectuais no decorrer de séculos, que possuía uma lógica interna e uma linguagem própria que o dotava de sentido. Essa perspectiva afasta-se da compreensão simplista de que esta é apenas uma ferramenta cognitiva que expressa questões externas a ela.

Gustav Henningsen também faz uso de um extenso repertório patológico para explicar a “caça às bruxas”. Para o autor a perseguição generalizada de bruxos era fruto de um sincretismo entre as crenças populares e as elaborações do clero, o que resultava na *brujomania*, fenômeno descrito como histeria coletiva. Este é apenas um aspecto de uma leitura psicologizante que é frequente no trabalho do historiador. Termos como epidemias oníricas, psicose coletiva, psicose de massa, psicopatia, lavagem cerebral figuram por todo o livro. Estes conceitos foram aplicados por diversos autores do século XX que buscavam, partindo de uma perspectiva racionalista, explicar a perseguição às bruxas por um fenômeno externo à demonologia, uma espécie de resquício da noção de progresso, onde a ciência teria derrotado a magia. Para esta linha, as crenças em bruxos ocorriam como uma psicopatologia coletiva ou como uma deficiência cognitiva. Esta interpretação psicologizante é repertório constante em *El abogado de las Brujas* e surge como uma espécie de calço teórico, preenchendo as lacunas que o racionalismo puro e simples não poderia preencher.

Não causa surpresa que Henningsen apresente esse tipo de abordagem, visto que esta era comum na segunda metade do século XX. No entanto, o que chama atenção no caso de Zugarramurdi é que muitos autores posteriores a Henningsen, particularmente os que escreveram durante a celebração do quarto centenário do auto de fé, seguiram sustentando muitas dessas interpretações. Mesmo que alguns termos novos surgissem, a lógica patológica na análise da caça às bruxas manteve-se nesta bibliografia, bem como o reconhecimento do Inquisidor Salazar como um homem racional e de pensamento científico. A própria compreensão da perseguição como uma *brujomania* perdurou em

muitos destes trabalhos, insistindo em utilizar termos como histeria, psicose, epidemias, etc.

Tendo isso em vista, buscaremos analisar nosso conjunto documental a partir de uma outra compreensão de bruxaria. Entendendo o fenômeno como parte da linguagem demonológica do período, buscaremos explicá-lo em seus próprios termos. Nossas fontes são compostas de duas publicações dedicadas a descrever o auto da fé celebrado em Longroño, em 1610, nos dias 7 e 8 de novembro. Uma é a de Juan de Mogastón, que acessamos através de uma republicação de 1811, bicentenário da primeira publicação, pela imprensa real, com notas críticas do bacharel Ginés de Posadilla, pseudônimo de Don Leandro Fernández de Moratín. A outra é o impresso editado por Juan Bautista Varesio, redigida por Luis de Fonseca, publicada em Burgos, também em 1611 que acessamos pela *Universidad Pública de Navarra* através da plataforma *academica-e*. Também faz parte no nosso conjunto documental a *Relación de auto de fe del Tribunal de la Inquisición de Logroño*, preservada no *Archivo Nacional de Madrid* (seleccionamos dentro desta coleção, identificada como *Inquisición, L.835*, os registros que concernem ao caso de Zugarramurdi e através de reprografia obtemos o formato digitalizado dos mesmos). Servimo-nos também do *Inquisición de Navarra: Cuaderno de actos comprobados de brujos*, documento escrito pelos inquisidores Alonso Becerra Holguín e Juan de Valle Alvarado, que é um compilado de depoimentos que intencionavam ser o veredito sobre a culpabilidade das bruxas navarras e a confirmação de sua existência. O documento foi editado em formato de livro pelo antropólogo José Dueso. Por fim, temos como fonte outro livro de Gustav Henningsen, *The Salazar Documents: Inquisitor Alonso de Salazar y Frías and Others on the Basque Witch Persecution*. A obra traz um compilado de fontes tanto no idioma original quanto traduzidas para o inglês. Através deste conjunto de documentos, Henningsen nos dá seu roteiro de pesquisa, elucidando toda a sua cadeia de raciocínio. No entanto, também nos permite ver aspectos das fontes que foram negligenciados por ele, não por incompetência, visto que é um pesquisador de erudição ímpar, mas pela própria natureza de suas questões.

Buscando contrariar as explicações patológicas que acabam por generalizar a perseguição às bruxas em Navarra, nosso trabalho propõe investigar a complexidade de relações que configurou essa “caça às bruxas”. De partida, assumimos que a população do País Basco era formada por pessoas conscientes e ativas, afastando-nos da imagem de sujeitos históricos que lhes foi imposta por parte da bibliografia. Desta forma, nossos primeiros esforços vão na direção de compreender quem eram essas pessoas para que

possamos entender o que a perseguição às bruxas pode ter significado para elas. O primeiro método que adotamos foi compilar as informações sobre os acusados, formando uma tabela que nos permitiu levantar uma série de informações importantes sobre eles. Com isso não desejávamos necessariamente quantificar os dados, mas identificar estes sujeitos com maior precisão, delimitar quem eram os acusados e quais locais eles ocupavam naquela sociedade.

Reconhecendo que nenhuma fonte histórica goza de neutralidade, ou nos informa as coisas “tal qual elas foram”, nosso próximo passo foi compreender as percepções que os produtores das fontes, isto é, os clérigos, poderiam ter daqueles acusados. Fizemos este trabalho investigando as reflexões que pensadores da Idade Moderna elaboraram sobre os grupos que compunham a totalidade dos acusados, particularmente os camponeses, os pobres, os bascos e as mulheres. Todos estes eram estereotipados de alguma forma pelas lentes desses pensadores. Precisamos levar isso em conta quando analisamos as narrativas presentes nas fontes, pois os clérigos que descrevem a população basca falam de um outro estrato social.

Tendo em mente que estes sujeitos históricos eram ativos frente à realidade, faremos uso da noção de estratégias sociais proposta por Giovanni Levi em *Herança Imaterial*, a qual considera que indivíduos e grupos adotam certas estratégias para agir mesmo dentro de sistemas normativos. Não que se defenda uma autonomia total dos agentes históricos, mas estes tinham recursos, mesmo que limitados, para atuar dentro de suas realidades. Analisando o conjunto documental a partir desta ótica, percebemos uma conjuntura complexa, na qual interesses particulares, relações sociais, crenças, bem como a sagacidade dos indivíduos e sua busca por justiça somaram-se na formação do fenômeno conhecido como as bruxas de Zugarramurdi. Ameaças, subornos, intrigas locais, vinganças, preocupações financeiras e muitas outras questões misturavam-se naquele cenário. Uma dinâmica muito mais ampla do que uma simples histeria coletiva.

Para cumprir os objetivos desta pesquisa, organizamos nosso trabalho da seguinte forma: em nosso primeiro capítulo *Quatrocentos Anos De Bruxaria*, iremos analisar a bibliografia que se dedicou ao caso no decorrer do século XX, buscando entender suas contribuições e limites. No primeiro item, *O Historiador e o Advogado das Bruxas*, iremos nos aprofundar no trabalho de Gustav Henningsen que escreveu a obra mais completa sobre o caso. Buscaremos historicizar seu trabalho, localizando-a dentro de seu contexto de produção, identificaremos suas principais contribuições para o debate e, por fim, realizaremos um balanço de suas ideias frente à bibliografia mais recente sobre

bruxaria. No item dois, *O Quarto Centenário*, demonstraremos como os quatrocentos anos do caso reacenderam os debates sobre Zugarramurdi e suas bruxas. Investigaremos como os autores que escreveram sobre o caso após o quarto centenário se relacionam com o trabalho de Gustav Henningsen e questionaremos quais as contribuições e limites de suas pesquisas. O primeiro capítulo se encerrará com o item três, *Além da Indignação e do Horror*, no qual iremos realizar uma análise crítica de certas acepções sustentadas sobre o caso. Em particular, três pontos serão problematizados: a abordagem patologizante, que atribui a questão da bruxaria a uma histeria coletiva ou *bruxomania*; as análises de caráter funcionalista que ainda permanecem em alguns estudos e, por fim, a interpretação de que o Inquisidor Salazar seria um homem à frente de seu tempo.

No segundo capítulo, *A disputa pelas bruxas*, pretendemos explorar o caso em seus detalhes e analisar nossas fontes dentro dos pressupostos da modernidade. No primeiro item, *As Bruxas de Zugarramurdi*, destacamos os eventos, cenários e sujeitos que estiveram presentes nos primórdios do caso e mostraremos sua evolução de um problema local para uma questão de interesse do Reino. No item seguinte, *As Entranhas do Auto de fé das bruxas*, buscaremos contextualizar a questão da bruxaria a fim de compreender quais parâmetros e lógicas constituem este documento tão complexo que é o auto de fé. Fechamos o capítulo com o item *Confrontos Eclesiásticos*, onde analisaremos a disputa entre os ditos céticos e os crentes na bruxaria. Nossa intenção não é apenas destacar sua oposição, mas também contextualizá-la, buscando compreender as fontes como parte de uma disputa jurídica e não como uma batalha entre razão e obscurantismo, como já foi sugerido por outros autores.

O terceiro capítulo, *As Bruxas e Seus Dilemas*, tratará dos sujeitos históricos acusados de bruxaria. Buscaremos delimitar melhor quem eram estes e como suas atitudes e decisões foram fundamentais para configurar o caso. No item *O Povo das Montanhas* apresentamos um levantamento de dados sobre estes sujeitos históricos. Nome, lugar de origem, sexo, idade, estado civil, relação de parentesco e profissão são as informações compiladas para nos ajudar a compreender quem eram estes acusados. Em seguida, no segundo item, *A Visão Turva dos Clérigos*, apresentamos reflexões e estereótipos produzidos na modernidade sobre estes sujeitos, a fim de lidar com estas percepções presentes nas fontes. Por fim, em *As Estratégias*, partiremos da sugestão de Giovanni Levi sobre as estratégias sociais dos sujeitos históricos para compreender como população e acusados agiam frente à realidade imposta, visando que estes eram ativos e usavam de lógica para tomar suas decisões.

Desta forma, o trabalho tem a intenção de explorar novas dimensões no debate sobre as bruxas de Zugarramurdi. Ultrapassando os limites de conceitos como a bruxomania, pretendemos compreender os agentes históricos e suas decisões, visto que estes são elementos fundamentais do fenômeno estudado.

CAPÍTULO 1 – QUATROCENTOS ANOS DE BRUXARIA

“As bruxas de Zugarramurdi”, foi como ficou conhecida a perseguição às bruxas promovida no século XVII no Reino de Navarra. É, sem dúvida, um caso emblemático, que despertou admiração, repulsa, horror, indignação, mas, sobretudo, curiosidade no decorrer dos séculos. O auto de fé de Logroño, realizado em 1610, foi de tal relevância que no ano seguinte já circulavam versões impressas deste, resumindo os crimes e atos nefastos das bruxas, que repercutiram por todo o reino. Dois séculos depois, novos olhares se voltaram para o caso com uma reedição do auto de fé, contando com notas ácidas de Leandro Fernández de Moratín. O caso fez seu caminho até o século XX, se inscrevendo no centro dos debates históricos sobre bruxaria, num momento em que o assunto ganhava destaque graças às novas tendências da História Cultural, que ampliava seu leque de temas através do contato com outras ciências, particularmente a antropologia. E agora, passado o quarto centenário do auto de fé, nos cabe revisitar e compreender em que ponto estão as discussões sobre as bruxas de Zugarramurdi e é disso que este capítulo trata.

1.1. O Historiador e o Advogado das Bruxas

O historiador dinamarquês Gustav Henningsen é um autor essencial para discutir o caso da bruxaria navarra. Seu célebre livro *El abogado de las Brujas: Brujería Vasca e Inquisición Española*, publicado pela primeira vez em 1980, é fundamental, não só para discussão de seu objeto em específico, mas para os debates sobre bruxaria em geral. A despeito do recorte da obra ser restrito do ponto de vista temporal e geográfico, as investigações do autor sobre o Tribunal de Logroño e o processo, ocorrido entre 1609 e 1614, contribuíram para que estudos posteriores abarcassem épocas e territórios mais amplos e sua metodologia tem sido continuada por numerosos autores europeus e americanos, chegando-se a afirmar que a pesquisa foi um “grande avanço nos estudos sobre a Inquisição e contribuiu com indubitável melhoria da historiografia sobre bruxaria”.¹

Através de uma investigação de grande fôlego nos arquivos espanhóis, o pesquisador elucidou o caso navarro em detalhes, construindo uma narrativa coerente e riquíssima. Não é à toa que seu trabalho é, até hoje, a maior referência no assunto em

¹ “gran avance en los estudios sobre la Inquisición y aportó una indudable mejora a la historiografía sobre la brujería”. JIMENO ARANGUREN, Roldán. “Gustav Henningsen o el porqué del estudio de la Inquisición”. *Revista Internacional de los Estudios Vascos*. Cuad., 9, 22-39, 2012, p.24.

bibliografias espanholas e suas conclusões seguem sendo alicerces para estes textos. Antes de nos aprofundarmos no trabalho do autor, cabe realizar uma pequena contextualização de sua obra a partir de uma breve biografia.

De acordo com o próprio Gustav Henningsen, sua trajetória acadêmica foi: “uma sucessão de ‘amores’ e ‘infidelidades’, dos quais não me arrependo, já que no fundo sempre se tratava de uma nova variante da primeira ‘amada’: a tradição popular”.² Começou seus estudos em linguística clássica na Academia de Sorø em 1953, sua formação em letras prosseguiu na Universidade de Copenhague em 1956-1958. No entanto, seu interesse por bruxaria surgiu ao entrar em contato com a obra de Evans Pritchard sobre os Azande. Este novo interesse, somado a uma conferência sobre bruxaria na Irlanda, fez com que o pesquisador decidisse realizar uma pesquisa de doutorado comparando três comunidades europeias (Dinamarca, Espanha e Irlanda). Em 1964, visitou o antropólogo Julio Caro Baroja, que o aconselhou a estudar a bruxaria galega. Seguindo esta sugestão, no ano seguinte, mudou-se para a Espanha com sua família para realizar a pesquisa. Depois de um extenso trabalho de investigação na Galícia, Henningsen deparou-se com os relatórios de Alonso de Salazar y Frías sobre a bruxaria basca. Além da documentação pesquisada por Henry Charles Lea, que já havia se atentado a Salazar, encontrou uma fonte inédita, “o livro de visita do Inquisidor, composto de 6.200 fólhos, onde foram coletados os interrogatórios das quase 2.000 bruxas confessas e dos testemunhos das oitenta revogadoras que haviam desmentido suas confissões”.³ A partir deste momento, os rumos da pesquisa mudaram e, após anos de trabalho, resultaram no livro *El abogado de las Brujas*.

Importante salientar que Henningsen não é um caso isolado. A pesquisa histórica sobre bruxaria era uma tendência da segunda metade do século XX; como afirma Carlo Ginzburg, era um tema que “passou da periferia para o centro das questões históricas válidas”.⁴ Os pesquisadores da Inquisição, que antecederam este período, concentravam sua atenção nos mecanismos da instituição e davam pouca importância aos relatos de

² “una sucesión de “amoríos” e “infidelidades”, de los que no me arrepiento, ya que en el fondo se trataba siempre de una nueva variante de la primera “amada”: la tradición popular”. HENNINGSEN, Gustav. Andanzas por España de un “inquisidor a la moderna de raza nórdica”. *Huarte de San Juan*. Geografía e historia, Nº 17, 2010 [1980], p.424.

³ “el libro de visita del inquisidor, compuesto de 6.200 folios, donde se recogían los interrogatorios de las casi 2.000 brujas confesas y los testimonios de las ochenta ‘revocantes’ que se habían desdicho de sus confesiones”. JIMENO ARANGUREN, Roldán. “Gustav Henningsen o el porqué del estudio de la Inquisición”. *Revista Internacional de los Estudios Vascos*. Cuad., 9, 22-39, 2012, p.28.

⁴ GINZBURG, Carlo. “O Inquisidor como Antropólogo” In: *A Micro-História e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1991 p. 205.

feitiçaria. Isto ocorreu porque “sempre se considerou que as provas de bruxaria, fornecidas pelos julgamentos, eram um misto de extravagâncias teológicas e superstições populares. Estas eram, por definição, irrelevantes”.⁵ Keith Thomas, que pode ser considerado um dos pioneiros nos estudos históricos sobre bruxaria, defendeu a relevância da antropologia social para a pesquisa histórica e sublinhou que, apesar da maioria dos historiadores considerarem-na um tema periférico ou até mesmo bizarro, a história da bruxaria “sempre foi central para a tradição antropológica britânica”.⁶ Esta aproximação com a antropologia foi um fator importante para a feitiçaria ocupar lugar de relevância dentro da historiografia.⁷ Para Ginzburg:

a tendência cada vez mais difusa de investigar comportamentos e atitudes de grupos subalternos ou pelo menos não privilegiados, como os camponeses e as mulheres, induziu os historiadores a encontrar-se com os temas (e às vezes também com os métodos e as categorias interpretativas) dos antropólogos.⁸

A importância da antropologia é perceptível até mesmo na breve biografia de Henningsen que apresentamos. Figuras importantes na trajetória do historiador como Evans Pritchard e Julio Caro Baroja eram antropólogos. Sobre o último, Gustav Henningsen chegou a afirmar:

No caso de me considerar aluno de alguém, seria de Caro Baroja. Seu já clássico livro sobre a bruxas foi para mim, desde sua aparição em 1961, uma espécie de bíblia. Sua obra me conduziu também a meus outros “pais espirituais”: o inglês E. E. Evans Pritchard [...] e o norte-americano Henry Charle Lea.⁹

Desde então, a bruxaria tornou-se um assunto amplamente pesquisado. Novas questões e abordagens surgiram ao decorrer das décadas e não é inoportuno afirmar que: “a história da bruxaria, evidentemente, não é só sobre o passado, mas sobre como o

⁵ GINZBURG, Carlo. “O Inquisidor como Antropólogo”... p.204.

⁶ “*has always been central to the British anthropological tradition*” THOMAS, Keith. “The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft”. In: *Witchcraft confessions and accusations*. London: Routledge Library Editions, 2013, p. 47.

⁷ GINZBURG, “O Inquisidor como Antropólogo”... p.205.

⁸ GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das letras. 2 ed., 2001, p.10.

⁹ “*En caso de considerarme alumno de alguien, sería de Caro Baroja. Su ya clásico libro sobre las brujas fue para mí, desde su aparición en 1961, una especie de Biblia. Su obra me condujo también a mis otros dos “padres espirituales”: el inglés E. E. Evans Pritchard [...] y el norteamericano Henry Charles Lea*”. HENNINGSEN, Gustav. *Andanzas por España...*, p.428.

passado está constantemente sendo reinterpretado”.¹⁰ Edward Bever considera que os historiadores desenvolveram quatro linhas principais de análise para explicar as crenças populares sobre bruxaria¹¹, que são: “*social-psychological, structural-functional, cultural-linguistic, and realist*”.¹²

A abordagem *social-psychological* considera as crenças em bruxos como uma psicopatologia coletiva ou uma deficiência cognitiva. Originalmente, a tradição racionalista analisou a questão em termos de um pensamento mágico primitivo, eventualmente associando-se o diabólico com a fantasia de mulheres melancólicas. Mais tarde, superou-se o simples preconceito de gênero e classe e se passou a compreender o malefício mágico como uma explicação dos infortúnios, que seriam inexplicáveis de outra forma. Seria uma espécie de projeção, na qual “pessoas que se sentiram culpadas por uma ofensa que cometeram projetavam sua culpa na pessoa que as fez sentir-se desse jeito, ou como resultado da hostilidade que a 'bruxa' despertou por alguma razão psicológica menos direta, mas comum”.¹³

Um bom exemplo desta linha de raciocínio é Robert Mandrou. Já no prólogo de *Magistrados e Feiticeiros* o autor afirma que a “exploração através da vida judiciária do século XVII é uma pesquisa de psicologia coletiva”.¹⁴ É certo que 'psicologia coletiva' tem, em Mandrou, um sentido mais amplo, apontando para preocupações centrais à Escola dos Annales desde sua primeira geração e que se consubstanciavam, no final dos anos 1960, na chamada 'história das mentalidades'; mas é igualmente certo que o trabalho de Mandrou deriva com frequência para uma redução das crenças e temores a questões psicológicas, como é notável neste trecho: “o diabólico feitiço de impotência traduz

¹⁰ “*The history of witchcraft is clearly not just about the past but about how the past is constantly being reinterpreted*”. BARRY, Jonathana; DAVIES, Owen. “Introduction”. In: *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography*. New York: Palgrave Macmillan, 2007, p.1-2.

¹¹ Alain Boureau também apresenta uma divisão quadripartite dos modelos explicativos da bruxaria. É um modelo bastante similar ao de Bever, porém é um tanto mais rígido e não desenvolve alguns itens tão bem. Por exemplo, Bever trabalha com a noção da interpretação realista e historiciza esta linha, compreendendo diversos momentos deste raciocínio, o que lhe permite unir Margaret Murray e Carlo Ginzburg dentro deste termo. Já Boureau tem um raciocínio puramente cronológico e separa estes dois autores. BOUREAU, Alain. *Satã Herético: o nascimento da demonologia na Europa medieval (1260-1350)*. Tradução. Campinas: Editora Unicamp, 2016, p.18-19.

¹² BEVER, Edward. “Popular witch belief and magical practices”. In: (ed) LEVACK, Brian P. *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2013, p.8.

¹³ “*people who felt guilty about an offence they had committed projected the guilt onto the person who made them feel that way, or as a result of hostility the ‘witch’ aroused for some less direct but common psychological reason*”. BEVER, Edward. “Popular witch belief and magical practices...”, p.8-9.

¹⁴ MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Perspectiva, 1979, p.11.

certamente uma preocupação obsessiva largamente difundida”.¹⁵ Hugh Trevor-Roper, ao tentar explicar a confissões de bruxaria espontâneas, nas quais os réus não foram submetidos a tortura, vale-se do mesmo raciocínio, fazendo uso de um extenso repertório psiquiátrico. Questões da psique humana seriam diluídas na teologia, como nota-se neste trecho:

Hoje, todo o psicopata tem suas obsessões privadas. [...] No passado, neuróticos e histéricos da cristandade centralizaram suas ilusões na figura do demônio, assim como os santos e místicos centralizaram as suas na figura de Deus ou Cristo.¹⁶

Por outro lado, a vertente *structural–functionalist* geralmente analisa a bruxaria com uma teoria do bode expiatório, na qual “‘*real’ social tensions were sublimated into witchcraft suspicions*”.¹⁷ As acusações manifestam as linhas de tensão ao mesmo tempo que estabelecem limites dos comportamentos aceitáveis naquela sociedade. Além disso, também atuam como uma explicação para infortúnios.

O renomado trabalho de Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, insere-se neste tipo de análise. O autor compreende que uma das características principais das crenças estudadas era a preocupação de explicar e aliviar adversidades sofridas.¹⁸ Neste sentido, a crença em bruxas

Serviu como um meio de explicar os infortúnios cotidianos que são inexplicáveis de outra forma. Desastres inesperados — a morte súbita de uma criança, a perda de uma vaca, o fracasso de alguma tarefa doméstica — tudo podia, na falta de uma explicação mais óbvia, ser atribuído a influência de algum vizinho maléfico.¹⁹

¹⁵ MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Perspectiva, 1979, p.11, p.69.

¹⁶ “Today, every psychopath has his or her private obsession. [...] In the past the neurotics and hysterics of Christendom centralized their illusions around the figure of the Devil, just as the saints and mystics centralized theirs around the figure of God or Christ”. TREVOR-ROPER, Hugh Redwald. “The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries”. In: *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays*. Harper Torchbooks, 1968 [1956], p.125

¹⁷ BEVER, Edward. “Popular witch belief and magical practices”. In: (ed) LEVACK, Brian P. *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2013, p.9.

¹⁸ THOMAS, Keith. *Religion And the Decline of Magic*. Penguin Books, 1991, p.11.

¹⁹ “served as a means of accounting for the otherwise inexplicable misfortunes of daily life. Unexpected disasters – the sudden death of a child, the loss of a cow, the failure of some routine household task – all could, in default of any more obvious explanation, be attributed to the influence of some malevolent neighbour”. Idem, p.398.

As dificuldades geradas por um ambiente muitas vezes hostil seriam compreendidas, mesmo que não exclusivamente, através das crenças. Em uma sociedade com conhecimentos limitados, doenças, mortes e desastres naturais poderiam encontrar uma razão de ser aceitável nos atos das bruxas.²⁰

Julio Caro Baroja também poderia figurar como um exemplo desta corrente por mobilizar raciocínios como este: “as misérias e doenças individuais e coletivas foram, assim, atribuídas ao jogo perpétuo dos feitiços”.²¹ Também considera, partindo de Bronisław Malinowski, que a magia nasce de um sentimento de frustração e impotência e que numa sociedade dominada por “magicalidade”, a mania persecutória se exprime através da bruxaria.²² Entretanto, a perspicácia do autor o faz sempre duvidar de modelos muito rígidos; como bem observou Stuart Clark, Caro Baroja já percebia a importância de compreender a bruxaria a partir da perspectiva das sociedades que acreditavam nelas, dando atenção às mudanças de consciência que possibilitaram tais crenças. Os argumentos que Caro Baroja tecia na obra *Las Brujas y Su Mundo* eram essenciais e já traziam premissas que “a maioria dos antropólogos e historiadores da cultura agora tomam por certas”.²³

As explicações da vertente *Cultural-Linguistic* procuram compreender a bruxaria inserida na cultura e nas estruturas de linguagem que moldam o pensamento. Embora essa abordagem esteja fundamentada na história intelectual da demonologia, ela tem sido aplicada a culturas populares também. Adota-se a postura antropológica do relativismo cultural, na qual não se nega e nem se afirma se alguém realmente fez ou experienciou as crenças descritas, ao invés disso, assume que a única realidade histórica que pode ser legitimamente investigada é a das crenças em si.²⁴ Considera-se que não há realidade além das fontes históricas para ser compreendida. Os registros de um processo são examinados “não como uma janela para uma realidade separada, mas como o lugar onde a realidade é construída”.²⁵

²⁰ THOMAS, Keith. “17. Witchcraft and Its Social Environment”. In: *Religion And the Decline of Magic*, p.398.

²¹ “*las miserias y dolencias individuales y colectivas se atribuían, así, al perpetuo jugar de los hechizos*”. BAROJA, Julio Caro. *Las Brujas y su mundo*. Madrid: Alianza editorial, v.3, 1969 [1961], p.307.

²² Idem.

²³ “*most cultural anthropologists and cultural historians now take for granted*”. CLARK, Stuart. “Introduction”. In: ____ (ed.). *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. Great Britain: Macmillan Press, 2001, p.2.

²⁴ BEVER, Edward. “Popular witch belief and magical practices”..., p.9.

²⁵ “*not as windows into some separate reality, but as the place where reality was constructed*”. idem.

Stuart Clark, citado pelo próprio Bever como exemplo dessa vertente, elucida bem a questão ao defender a necessidade de adotar uma nova concepção de linguagem, na qual esta não está simplesmente acompanhando a realidade, mas a constituindo.²⁶ O objeto de estudo se tornaria a própria linguagem e “não a relação entre linguagem e o mundo extralingüístico”.²⁷ O objetivo passaria a ser compreender a circunstância linguística que permitiu que as crenças em bruxas fizessem sentido. Portanto, as abordagens vistas anteriormente, que tendem a explicar a bruxaria a partir de um outro fenômeno, que compreende-se como mais racional ou lógico, não caberiam nas análises culturais-linguísticas. Nas palavras de Clark a “aparente falta de realidade da bruxaria como um fato objetivo tornar-se-ia simplesmente uma não-questão, e a conseqüente necessidade de reduzir as crenças em bruxaria a algum aspecto de experiência mais real desapareceria.”²⁸

Por fim, a última abordagem proposta por Bever é a *realist*. Essa, por sua vez, parte do princípio de que há uma realidade objetiva independente do que foi dito ou escrito sobre ela. Esta realidade “pode ser parcialmente reconstruída a partir dos registros”.²⁹ Acredita-se que para compreender a bruxaria moderna é necessário determinar quais crenças e acusações presentes nas fontes refletem atos reais dos acusados. Essa “tradição” interpretativa possui diversas correntes, desde as interpretações “românticas” do século XIX, como Jules Michelet, que compreendeu as bruxas como membros de um grupo de camponesas rebeldes³⁰, passando pelas teorias de Margaret Murray, para quem o Sabá das bruxas realmente ocorria, sendo reminiscência de um antigo culto a um deus de chifres de origens pré-históricas.³¹

Já na segunda metade do século XX, temos Carlo Ginzburg, que, com renovadas metodologias, reaproximou-se deste problema da “realidade” da bruxaria. Sua obra mais relevante neste sentido é *Os Andarilhos do bem*, livro no qual o autor identifica um culto agrário de caráter extático difundido no Friul entre os séculos XVI e XVII.³² Nesta busca por reconstruir a realidade a partir das fontes, Ginzburg mobilizou noções, hoje, já bem conhecidas entre os historiadores, como a de fontes polifônicas, apresentada em “O

²⁶ CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p.30.

²⁷ Idem.

²⁸ CLARK, Stuart. *Pensando com demônios...*, p.31.

²⁹ “can be partially reconstructed from the record”. BEVER, Edward. “Popular witch belief and magical practices”..., p.9.

³⁰ HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...* p.44.

³¹ CARO BAROJA, Julio. *Las Brujas y su mundo...*, p.300.

³² GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

Inquisidor como antropólogo”. Apropriando-se de reflexões de Mikhail Bakhtin sobre a obra de Fiódor Dostoiévski, o historiador traz a noção de “textos dialógicos”, isto é, um texto que contém mais de uma voz. Dada a disparidade de poder destas vozes, o trabalho do historiador seria “por assim dizer, de aprender a desembaraçar o emaranhado de fios que formam a malha textual destes diálogos”.³³ Talvez a frase que de forma mais enfática identifique Ginzburg com a corrente realista seja: “o que temos num texto são vozes contraditórias e não realidades contraditórias”.³⁴

O próprio Bever considera-se parte da vertente realista. O historiador aventura-se em vários aspectos da realidade da bruxaria, mas é interessante notar como, com uma abordagem renovada, ele retoma e atualiza as explicações de cunho psicológico. Diferente de seus antecessores, o autor não está interessado em dar uma razão de ser para a bruxaria, mas, por assim dizer, deseja demonstrar que a feitiçaria poderia de fato ser eficiente. Explorando os efeitos que o estresse psicológico tem sobre o corpo, o pesquisador demonstra casos em que pessoas poderiam ser de fato submetidas ao malefício de um “bruxo”.³⁵ Para o autor, a bruxaria, longe de ser “a racionalização equivocada de infortúnios inexplicáveis, era, em muitos casos, uma tentativa razoável, se não necessariamente correta, de especificar a origem de um malefício”.³⁶

É evidente que esta tipificação é, em alguma medida, artificial, pois cada pesquisador dá seus próprios contornos ao tema e nenhum deles pode ser reduzido a uma destas quatro categorias. No entanto, ela nos serviu bem para apresentarmos um panorama coerente sobre a historiografia da bruxaria e, feito isso, podemos retornar ao *El abogado de las Brujas*. Como é de se esperar de um trabalho tão denso quanto o de Gustav Henningsen, ele não cabe em categorias rígidas e, de certo modo, acaba por borrar as linhas que dividem as vertentes *social-psychological* e *structural-functional*.

Há uma marcante interpretação psicologizante em Henningsen. Em uma passagem curiosa, o autor levanta a possibilidade de os acusados de bruxaria terem sofrido lavagem cerebral. Afirma, inspirado no trabalho do psiquiatra Ralph Lifton, que ao isolar um ser humano por muito tempo nos cárceres da inquisição, coagindo-o, desconectando-o de sua

³³ GINZBURG, Carlo. “O Inquisidor como Antropólogo”..., p.209.

³⁴ Idem, p.210.

³⁵ BEVER, Edward. *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe: Culture, Cognition, and everyday life*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

³⁶ “the misguided rationalization of inexplicable misfortune, they were in many cases reasonable if not necessarily correct attempts to specify the source of a malady”. BEVER, Edward. “Witchcraft, Female Aggression, and Power in the Early Modern Community”. In: *Journal of Social History*, Vol. 35, No. 4. 2002, p.965.

“rede de estímulos sociais que confirmam sua personalidade”, não só se cria o risco de produzir uma confissão falsa, como também é possível que “o acusado se identifique tão vividamente com suas declarações que chegue a trair sua própria personalidade e a duvidar de sua identidade”³⁷. O historiador faz uma ressalva e diz que a lavagem cerebral promovida pela Inquisição, diferente das contemporâneas, não era intencional, que, na realidade, ela deveria “evoluir ao longo de um processo psicológico, no qual o juiz e o acusado se conduziam mutuamente por pistas falsas”.³⁸ Ou seja, mesmo que os inquisidores não buscassem fazer uma lavagem cerebral, ela acontecia porque tanto acusado quanto inquisidor trabalhavam com evidências “falsas”, fazendo com que o suspeito, já vulnerável devido ao cárcere inquisitorial, fosse vítima de uma dissociação e se confundisse com o que confessava.

Outra análise do autor que dialoga com a psicologia é a que diz respeito à existência de uma epidemia onírica. Esta seria causada por “sermões de grande poder sugestivo”³⁹, levando mulheres, homens e crianças a sonharem que eram tirados de suas camas durante o sono e levados aos *aquejarres*⁴⁰. Estas manifestações que “os psicólogos modernos chamariam de ‘sonhos estereotipados’ se estenderam de povo em povo”.⁴¹ Estes sonhos seriam “meros sintomas da expansão da psicose em massa”.⁴² Os termos histeria coletiva e histeria “*brujeril*” também figuram no trabalho e, mesmo que pouco explicados, reafirmam um olhar patológico sobre a questão.

Mesmo fazendo a seguinte ressalva: “devemos sempre tomar cuidado antes de aplicar diagnósticos psiquiátricos nos casos de bruxaria”, o historiador chega a uma conclusão curiosa sobre uma das acusadas. Afirma que: “no caso de Catalina não é arriscado falar de uma personalidade psicopática. Aparentemente, o papel de bruxa combinava perfeitamente com ela e permitiu-lhe expressar suas inclinações mitomaniacas”.⁴³ O autor chega a esta interpretação sobre Catalina por ela apresentar,

³⁷ “*red de estímulos sociales que confirman su personalidad [...] el acusado se identifique tan vivamente con sus declaraciones que llegue a traicionar a su propia personalidad y a dudar de su identidad*”. HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.103.

³⁸ “*evolucionar a lo largo de un proceso psicológico, en el que el juez y el acusado se conducían mutuamente por pistas falsas*”. Idem, p.104

³⁹ “*sermones de gran fuerza sugestiva*”. HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.270.

⁴⁰ Termo basco para o Sabá das bruxas, ver em: GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das letras. 2 ed., 2001, p. 9.

⁴¹ “*los psicólogos modernos llamarían «sueños estereotipados» se extendió de pueblo en pueblo*”. HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.270.

⁴² “*meros síntomas de expansión de la psicosis de masas*”. Idem, p.190.

⁴³ “*debemos andar siempre con pies de plomo antes de aplicar diagnósticos psiquiátricos en los casos de brujería [...]* “*en el caso de Catalina no es aventurado hablar de una personalidad sicópata. Según parece,*

junto de outros quatro jovens, uma série de depoimentos inconsistentes e “fantásticos” que, aparentemente, eram mentiras combinadas. Nas palavras de Henningsen: “Está claro que haviam conspirado entre si para representar a mesma comédia que declararam, um por um, na sala”.⁴⁴ É notável como a psicologia surge como uma maneira de preencher certas lacunas. Na ânsia de explicar esse comportamento intrigante de um grupo de jovens, o autor mobiliza a psicopatia e a mitomania. Onde faltam explicações razoáveis, pelo menos aos olhos do século XX e XXI, o repertório psicológico se faz presente.

Já a definição de bruxaria apresentada por Henningsen o aproxima bastante das análises de Keith Thomas em *Religion and the Decline of Magic* e outros autores da linha *structural-funcionalist*. O autor considera que a bruxaria pode definir-se “como um sistema ideológico capaz de fornecer soluções para os problemas cotidianos”.⁴⁵ Os bruxos seriam pessoas que abandonaram as normas sociais, tornando-se a própria encarnação da amoralidade, e, por consequência, prejudicariam seus vizinhos. Desta forma, o mal torna-se algo concreto, passível de ser combatido. Isto seria “exatamente o cerne da bruxaria, sua função consciente de ‘bode expiatório’”.⁴⁶ Por fim, “uma terceira função da crença em bruxas é servir como uma válvula de escape para o instinto agressivo escondido dentro de cada indivíduo, instinto que não pode se expressar através de meios que a sociedade normalmente desaprova.”⁴⁷

Após o historiador identificar e delimitar as funções da bruxaria, ele conceitualiza, a partir da oposição, a *brujomania* (ou “*witch-craze*” em inglês). O historiador acredita que de um sincretismo entre as crenças populares e as formulações eclesásticas nasce a *brujomanía*. Esta seria uma “forma explosiva do impulso de perseguição”.⁴⁸ Diferente da bruxaria camponesa, não possuiria “nenhuma função reguladora e conservadora da sociedade [...] é destrutiva e não tem função”.⁴⁹ Em outro texto, Henningsen reforça esta ideia de maneira ainda mais incisiva: “a *bruxomania* é totalmente disfuncional, tanto

el papel de bruja le vino como anillo al dedo para exteriorizar unas inclinaciones mitómanas”. HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.311-313.

⁴⁴ “Está claro que se habían conchabado entre ellos para representar la misma comedia según declaraban, uno a uno, en la sala”. Idem, p.315.

⁴⁵ “como un sistema ideológico capaz de aportar soluciones a los problemas cotidianos”. Idem, p.456.

⁴⁶ “exactamente el meollo de la brujería, su función consciente de «chivo expiatorio””. HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.457.

⁴⁷ “Una tercera función de la creencia en brujas es servir de válvula de escape al instinto agresivo oculto dentro de cada individuo, instinto que le está vedado expresar por medios que la sociedad normalmente desaprueba”. Idem, p.458.

⁴⁸ “forma explosiva del impulso de persecución”. Idem.

⁴⁹ “ninguna función reguladora y conservadora de la sociedad, [...] es destructiva y carece de función”. Idem, p.460.

cognitivamente como moralmente, e qualquer possível função como válvula de segurança é pervertida em formas tão explosivas que despedaça a comunidade local”.⁵⁰ O autor chegou a construir uma tabela que opõe a bruxaria e a *brujomania* (ver apêndice 1).

Um último aspecto fundamental para compreender *El abogado de las Brujas* está, justamente, no título, ‘o advogado das bruxas’, que refere-se a Alonso de Salazar y Frías. O inquisidor foi cético em relação à existência do sabá em Navarra e, ao final de sua investigação, concluiu que não havia bruxos até as pessoas começarem a falar desses assuntos. A atuação do inquisidor, dentre outros cétricos, teria sido fundamental para que a Inquisição espanhola introduzisse, em agosto de 1614, regras tão rigorosas de comprovação de bruxaria que, “na prática, se aboliram as queimas de bruxas na Espanha, cem anos antes que no resto da Europa”.⁵¹ Salazar chega a assumir ares de herói na narrativa proposta por Gustav Henningsen:

Se não fosse o inquisidor Salazar [...] o debate sobre a bruxaria em Espanha teria seguramente seguido o mesmo caminho que no resto da Europa, onde os demonologistas emergiram triunfantes e os seus seguidores não hesitaram em alimentar as fogueiras com a carne de mulheres e homens⁵²

As conclusões e os métodos de Salazar levaram Gustav Henningsen a considerá-lo um empirista precoce, que, com a aplicação de um método indutivo, parece “ter estado à frente de seu tempo”.⁵³ Para o autor, “durante a visita de Salazar [...] foram realizadas os tão esperados experimentos, de forma consciente e científica”.⁵⁴ Em diversos momentos do livro, o suposto método científico do inquisidor é sublinhado. A análise de um questionário utilizado por Salazar resulta na afirmação de que esta seria “nossa fonte mais importante para estudar este experimento único na história da pesquisa científica”.⁵⁵

⁵⁰ “*witch-craze is totally dysfunctional, both cognitively and morally, and any possible function as a safety valve is perverted into such explosive forms that it tears the local community apart*”. HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frías and others on the Basque witch persecution*. Holanda: BRILL, 2004, p.47.

⁵¹ “*en la práctica, se abolieron las quemas de brujas en España, cien años antes que en el resto de Europa*”. HENNINGSEN, Gustav. *Andanzas por España...*, p.430.

⁵² “*De no haber sido por el inquisidor Salazar [...] el debate sobre la brujería en España seguramente habría tomado el mismo derrotero que el resto de Europa, donde los demonólogos salieron triunfantes y sus seguidores no vacilaron en alimentar las hogueras con carne de mujeres y hombres*”. HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.452.

⁵³ “*haberse adelantado a su tempo*”. Idem, p.453

⁵⁴ “*durante la visita de Salazar [...] se llevaron a cabo los experimentos largamente esperados, de un modo concienzudo y científico*”. Idem, p.354.

⁵⁵ “*nuestra fuente más importante para estudiar este experimento único en la historia de la investigación científica*”. Idem, p.355.

Sobre certas conclusões do inquisidor, Henningsen chega a dizer que a “a explicação que Salazar dá aqui está tremendamente próxima daquilo que hoje chamaríamos de ciência da comunicação; mas ainda há mais. Salazar esteve a ponto de considerar o fenómeno como um caso de psicose coletiva”.⁵⁶ Esta noção de Salazar como uma espécie de cientista precoce é um dos pilares do *El abogado de las Brujas*.

Em alguns momentos, Henningsen chega a esboçar uma certa relatividade cultural, possivelmente herdada da antropologia. É o que se vê num trecho em que ele compara a perspectiva de Juan de Valle Alvarado, inquisidor que defendia a existência de bruxos, e Alonso de Salazar y Frías, considerado cético pelo autor. Sobre isso, Henningsen afirma: “na verdade, os argumentos de Valle não eram de forma alguma menos razoáveis que os de Salazar; o que ocorria era que ambas as partes analisavam a situação com base em critérios distintos.”.⁵⁷ No entanto, o pensamento tido como racional sempre goza de maior gentileza do autor, relegando os que acreditavam em bruxas ao fanatismo.⁵⁸ A admiração do pesquisador é tamanha que acaba sendo até apologetico com os ditos cétricos. Por exemplo, Salazar, ao achar as evidências de bruxaria insuficientes, sugere que submetam alguns suspeitos ao tormento; sobre isso, Henningsen diz: “era a única forma de salvá-los”.⁵⁹

O capítulo final de *El abogado de las Brujas* termina com uma frase marcante neste sentido: “O mundo sempre precisará de alguém que se atreva a desmascarar o carrasco: de homens tão íntegros quanto Salazar”⁶⁰. O inquisidor não é só um racionalista, um homem à frente de seu tempo, mas também um modelo, um tipo de pessoa necessária, dotada de uma espécie de superioridade moral.

O interesse do autor por estes “racionais precoces” não se limitou ao “advogado das bruxas”. Em um artigo, intitulado *Inquisición y ciencia. La suerte de la olla*, estudou as investigações do Inquisidor don Pedro Hurtado de Gavia e concluiu que este:

Fez uma aplicação rigorosa do "método científico" com os meios da época [...] Assim, concluiu que o fenómeno era uma "coisa natural" e, embora a explicação dada pelo nosso inquisidor não fosse exata, por

⁵⁶ “*explicación que aquí da Salazar se aproxima tremendamente a lo que hoy llamaríamos ciencia de la comunicación; pero aún hay más. Salazar estuvo a punto de considerar el fenómeno como un caso de psicosis colectiva*”. HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.382.

⁵⁷ “*Efectivamente, los argumentos de Valle no eran en modo alguno menos razonables que los de Salazar; lo que ocurría era que ambas partes analizaban la situación partiendo de criterios distintos*”. Idem, p.285.

⁵⁸ Idem, p.339 e p.444.

⁵⁹ “*era la única forma de salvarlos*”. Idem, p.239

⁶⁰ “*El mundo siempre tendrá necesidad de alguien que se atreva a desenmascarar al verdugo: de hombres tan enteros como Salazar*”. HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.461.

fim, puderam deixar de lado a superstição e a magia e a razão e a ciência triunfaram.⁶¹

Assim, podemos dizer que há três aspectos fundamentais na obra de Henningsen. O primeiro, é o teor psicológico/patológico de suas análises. O segundo, é o caráter funcionalista que se atribui à bruxaria. Por fim, a noção de progresso é muito presente, opondo a crença em bruxas com a ciência e a racionalidade. Este debate é sintetizado na figura de Salazar, que assume o papel de homem racional "à frente de seu tempo". Em seguida, iremos nos deter em como as bibliografias posteriores lidaram com estes elementos da obra, a fim de compreender em que termo está o debate sobre a bruxaria navarra atualmente.

1.2. O Quarto Centenário

O quarto centenário do caso de Zugarramurdi reavivou os debates sobre a bruxaria navarra. Diversas bibliografias buscaram se inscrever dentro dos 400 anos das bruxas de Zugarramurdi, independente de utilizarem como marco 1609, quando tiveram início os processos, 1610 com a celebração do auto da fé, ou 1611 com a publicação do mesmo.

Em 2011, Torres e Mantecón afirmaram sobre o quarto centenário: “Tudo isto oferece sentido para recuperar e reconfigurar Zugarramurdi hoje, quando já se passaram quatrocentos anos desde o momento em que as fogueiras foram acesas.”⁶² Gerardo Fernández Juárez, em 2014, também destaca o centenário no resumo de seu artigo ao falar da ênfase que dará às *brujas de Zugarramurdi*, “cujo Auto de Fé, celebrado em novembro de 1610, completou 400 anos”.⁶³ Navajas e Sáinz nos informam que a obra *El abogado de las Brujas* de Henningsen foi republicada graças ao centenário:

É motivo de satisfação que, no momento da escrita destas linhas (novembro de 2010), acabe de surgir a segunda edição deste clássico,

⁶¹ “realizó una rigurosa aplicación del «método científico» con los medios de la época [...] Así, concluyó que el fenómeno era «cosa natural» y, aunque la explicación que dio nuestro inquisidor no era exacta, al fin pudieron ser apartadas la superstición y la magia y triunfaron la razón y la ciencia.”. HENNINGEN, Gustav. “Inquisición y ciencia. La suerte de la olla”. In: *Huarte de San Juan*. Geografía e Historia, 2013, p.94.

⁶² “Todo esto ofrece sentido a recuperar y refigurar hoy Zugarramurdi cuando se cumplen cuatrocientos años del momento en que se encendieron las hogueras”. MANTECÓN, Tomás A.; TORRES ARCE, Marina. “Hogueras, demonios y brujas: significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax”. *Clio e Crimem*, nº 8, p. 247-288, 2011, p.251.

⁶³ “cuyo Auto de Fe, celebrado en Noviembre de 1610 ha cumplido los 400 años”. FERNÁNDEZ JUÁRES, Gerardo. “Comer en el aquelarre: Entre lo sublime y lo repugnante. Una perspectiva trasatlántica”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIX, nº 1, 2014, p.95.

no âmbito das comemorações, em Logroño e Zugarramurdi, do quarto centenário do Auto de Fé de 1610.⁶⁴

O livro *Brujas Sorginak: los archivos de la Inquisición y Zugarramurdi*, de 2008, realizado pelo ministério da cultura da Espanha, no título de sua introdução, *Cuatrocientos años de las brujas y de Salazar*, já situa o leitor neste contexto.⁶⁵

A prefeitura de Logroño organizou eventos para celebrar o quarto centenário: “Para comemorar este Auto de Fé e divulgar este capítulo relevante da história local, a Câmara Municipal programou diversas atividades informativas para este ano.”⁶⁶ Organizou-se visitas a “cenários” importantes do processo inquisitorial, exposições sobre bruxaria e inquisição foram montadas, programaram-se concursos literários tendo os relatos do auto de fé como tema e conferências sobre a história da inquisição com a presença de Gustav Henningsen ocorreram.⁶⁷

Também foi inaugurado, em julho de 2007, na cidade de Zugarramurdi, o *Museo de las Brujas*, que é inteiramente dedicado ao caso, buscando “*perpetuar la memoria histórica y mostrar al visitante cómo era la vida cotidiana de aquellas gentes*”.⁶⁸ A prefeitura de Logroño, em parceria com o museu, chegou a “recriar” a celebração do auto de 1610, em 2017. A diretora do museu, Ainhoa Aguirre, afirma que “*un fragmento de la historia de principios del siglo XVII une a Logroño y Zugarramurdi*”, por isso as cidades têm trabalhado em conjunto desde 2010, quando iniciou-se a celebração dos 400 anos do

⁶⁴ “*Es motivo de satisfacción que, cuando se escriben estas líneas (noviembre de 2010), acabe de aparecer la segunda edición de este clásico, en el marco de las conmemoraciones, en Logroño y Zugarramurdi, del cuarto centenario del Auto de Fe de 1610*”. NAVAJAS, Eloisa twose; SÁINZ, José Antonio Varela. “Una relación inquisitorial sobre la brujería navarra”. *Huarte de San Juan*, Geografía e Historia, p. 347-371, 2010, p.349.

⁶⁵ SAINZ, Jose Antonio Varela; PANIZO, Ignacio Santos. “Introducción: cuatrocientos años de las brujas y de Salazar”. In: Archivo Histórico Provincial De Álava, Archivo Histórico Nacional. *BRUJAS SORGINAK: los archivos de la Inquisición y Zugarramurdi*. Ministerio De Cultura España, 2008.

⁶⁶ “*Para conmemorar este Auto de Fe y dar a conocer este relevante capítulo de la historia local, el Ayuntamiento ha programado para este año distintas actividades divulgativas*”. Logroño comemora el IV centenario del juicio contra ‘Las brujas de Zugarramurdi’. *De Buena Fuente – Periódico del Ayuntamiento de Logroño*, 19 de fevereiro de 2010, p.1.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Museo De Las Brujas. Disponível em: <http://www.turismozugarramurdi.com/seccion/turismo_museo_de_las_brujas/> Acesso em: 04 de abril de 2022.

auto de fé.⁶⁹ A bruxaria basca também figurou em filmes como *Las Brujas de Zugarramurdi*⁷⁰ (2013) e *Akelarre*⁷¹ (2020), e na literatura com *Los Dueños del Viento*.⁷²

Parece seguro afirmar que os últimos anos de produção de conteúdo a respeito do caso de Zugarramurdi estão imbricados em demandas políticas, questões institucionais, projetos governamentais e embates pela memória. O *Museo de las Brujas* deixa claro sua intenção de realizar uma reparação histórica: “*Rompiendo con la imagen folklórica de las brujas, se quiere dar paso a esa otra realidad de unas mujeres y unos hombres acusados de cosas inverosímiles, envueltos en relatos fantasiosos, y finalmente quemados en una hoguera*”.⁷³ O livro *Brujas Sorginak* inicia-se com um breve depoimento do ministro da cultura espanhol, Cesar Antonio Molina, que diz que a história deve servir como um mapa para desbravar o passado.⁷⁴ O filme *Akelarre* tem uma evidente agenda feminista, que suscitou debates desde sua estreia.⁷⁵

Além disso, o Centenário coincidiu com o início da dissolução da organização separatista basca ETA (*Euskadi Ta Askatasuna*)⁷⁶ e esta pauta foi relacionada ao caso. Mikel Azurmendi, autor do livro *Las Brujas de Zugarramurdi*, dissidente do ETA desde os anos 60, foi um grande crítico dos métodos violentos empregados pelo grupo⁷⁷ e, sobre a história da bruxaria basca, considerou que “*lo ocurrido allí podría ser ‘aleccionador’*”

⁶⁹ “Vuelven las brujas de Zugarramurdi: recrean en Logroño el auto de 1610 en el que se quemó a once mujeres”. *OK Diario*, Navarra.com, Logroño, 03 de nov. de 2017. Disponível em: <<https://navarra.elespanol.com/articulo/sociedad/zugarramurdi-logrono-brujas-quemadas-fiesta/20171103193858151516.html>> Acesso em: 15 de abril. de 2022.

⁷⁰ LAS BRUJAS DE ZUGARRAMURDI. Direção: Álex de la Iglesia. Produção de Enrique Cerezo e Franck Ribière. Espanha: Enrique Cerezo P.C. e La Ferme! Productions, 2013.

⁷¹ AKELARRE. Direção: Pablo Agüero. Produção de Koldo Zuazua. Espanha, França, Argentina: Kowalski Films, 2022.

⁷² ESCALADA, Leire. Patxi Irurzun, escritor pamplonés: "El caso de las brujas de Zugarramurdi pasaba en toda Europa". *OK Diario*, Navarra.com, Logroño, 14 de sep. de 2016. Disponível em: <<https://navarra.elespanol.com/articulo/revista/patxi-irurzun-escritor-pamplones/20160913224943066311.html>> Acesso em: 15 de abril. de 2022.

⁷³ Museo De Las Brujas. Disponível em: <http://www.turismozugarramurdi.com/seccion/turismo_museo_de_las_brujas/> Acesso em: 04 de abril. de 2022.

⁷⁴ MOLINA, Cesar Antonio. Archivo Histórico Provincial De Álava, Archivo Histórico Nacional. *BRUJAS SORGINAK: los archivos de la Inquisición y Zugarramurdi*. Ministerio De Cultura España, 2008.

⁷⁵ MAGALLANES, Karen. El Mensaje Feminista de ‘Akelarre’ la ganadora de los Premios Goya 2021. NaciónFlix, 06 de março de 2021, disponível em: <<https://www.nacionflix.com/cine/El-mensaje-feminista-de-Akelarre-la-ganadora-de-los-Premios-Goya-2021-20210306-0020.html>> Acesso em: 15 de abril. de 2022.

⁷⁶ ORMAZABAL, Mikel; AIZPEOLEA, Luis R. “ETA Anuncia Su Disolución”. *El País*: San Sebastián/Madrid, 4 de maio de 2018. Disponível em: <https://elpais.com/politica/2018/05/03/actualidad/1525336524_523980.html> Acesso em: 22 de abril. de 2022.

⁷⁷ GOROSPE, Pedro. “Fallece Mikel Azurmendi, una de las voces pioneras contra ETA”. *El País*: Vitoria, 07 de agosto de 2021. Disponível em: <<https://elpais.com/espana/2021-08-07/fallece-mikel-azurmendi-una-de-las-voces-pioneras-contra-eta.html>> Acesso em: 22 de abril. de 2022.

para el proceso de pacificación de Euskadi, porque se trata de una historia de ‘víctimas y persecución’”.⁷⁸

Nota-se que o quarto centenário está longe de ser um terreno neutro. Evidentemente, nenhuma pesquisa histórica é completamente imparcial, no entanto, as produções sobre Zugarramurdi, a partir do quarto centenário, são particularmente imbricadas em questões que vão além do mero debate histórico. Talvez, isto seja um dos motivos para que tantos autores do centenário estejam escrevendo sobre Zugarramurdi pela primeira vez. Mais do que uma simples celebração, percebeu-se o caso como um marco importante da história do País Basco, tratando de temas caros à região, como a perseguição e a imposição cultural. Por outro lado, também podemos argumentar que, através do apoio do ministério da cultura espanhol a essas iniciativas, há o interesse de integrar estes acontecimentos à História da Espanha. Pode ser que esta característica do centenário também explique por que os avanços em relação a Gustav Henningsen, do ponto de vista historiográfico, sejam tão modestos. Por trás do debate histórico está um cenário de “pacificação” e, nesse sentido, pôr em questão autores consagrados, discutir a premissa persecutória e duvidar do racionalismo precoce de Salazar, em meio a uma Europa tomada pela *witchcraze*, podem ser atos mais belicosos do que nosso olhar estrangeiro supõe.

Um trabalho que condensa bem esta questão do apego aos clássicos é o artigo *La caza de brujas en la Navarra Moderna (siglos XVI-XVII)*, publicado na *revista internacional de los estudios vascos* por Jesús María Usunáriz Garayoa. Logo no início do texto, o autor diz: “Longe de mim afirmar que sou autodidata. [...]. Por isso me reconheço como devedor e admirador das obras clássicas existentes sobre o mundo da bruxaria.”⁷⁹ Como é de se esperar, o clássico a que o leitor é remetido é o “*profesor Henningsen*”, além de outros autores como Julio Caro Baroja.⁸⁰

Dito isso, devemos precisar como a obra de Gustav Henningsen é apropriada por estes autores. Como uma espécie de guia para esta análise, teremos em mente as

⁷⁸ “Azurmendi Disecciona El Caso De Las Brujas De Zugarramurdi”. *El País*. 07 de dezembro de 2013. Disponível em: <https://elpais.com/ccaa/2013/12/07/paisvasco/1386420921_624000.html> Acesso em: 22 de abril de 2022.

⁷⁹ “*Jejos de mí afirmar que soy un autodidacta. [...]. Por esto me reconozco deudor y admirador de los trabajos clásicos existentes sobre el mundo de la brujería*”..USUNÁRIZ GARAYOA, Jesús María. *La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)*. revista internacional de los estudios vascos. Cuaderno 9, 2012, p.306-350, p.308.

⁸⁰ *idem*.

características fundamentais de *El Abogado de Las Brujas* que apresentamos no tópico anterior.

O contraponto entre a bruxaria e a *brujomania* segue sendo um lugar comum nas análises. Navajas e Saínz consideram a bruxaria um fenômeno antropológico, enquanto “*brujomanía*’, por su parte, se refiere a un fenómeno sociológico: a la reacción hostil del grupo humano frente a unas prácticas que cree dañinas para su seguridad”.⁸¹ Para Geraldo Fernández Juárez, Gustav Henningsen compreende de forma correta a “*diferencia entre lo que son las creencias en brujería de corte tradicional frente a la «brujomanía» que es consecuencia de la sesuda reflexión de los intelectuales modernistas*”.⁸² Neste último, é curioso notar que, apesar de referenciar Henningsen, a lógica está mais próxima dos trabalhos de Trevor-Roper, onde a demonologia é uma espécie de motor da *brujomanía*.⁸³ Henningsen, por outro lado, assumia uma ideia de sincretismo entre crenças populares e formulações demonológicas. Provavelmente, dentro dos limites teóricos de seu tempo, o pesquisador já percebia o intercâmbio cultural entre os estratos sociais. Isto pode ser percebido na passagem onde ele compara descrições do auto de fé com contos e lendas populares.⁸⁴

Mantecón e Torres também trabalham com a mesma divisão, no entanto, há algumas alterações no padrão que merecem ser analisadas. Para os autores, as linguagens da bruxaria popular dividem-se em três esferas:

a da bruxaria popular como fenômeno social; a da bruxaria popular como resultado de uma interação entre o sujeito e seus ambientes e, por fim, a esfera da disciplina social da bruxaria, esfera que pode ser referida como própria da *brujomanía* ou do furor confessional que implicou na repressão deste fenômeno tão heterogêneo e poliédrico.⁸⁵

⁸¹ NAVAJAS, Eloísa twose; SÁINZ, José Antonio Varela. “Una relación inquisitorial sobre la brujería navarra”. *Huarte de San Juan*, Geografía e Historia, P. 347-371, 2010, p.348.

⁸² FERNÁNDEZ JUÁRES, Gerardo. “Comer en el aquelarre: Entre lo sublime y lo repugnante. Una perspectiva trasatlántica”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIX, nº 1, 2014. p.96.

⁸³ TREVOR-ROPER, Hugh Redwald. “The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries”. In: *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays*. Harper Torchbooks, 1968 [1956].

⁸⁴ HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.56.

⁸⁵ “*la de la brujería popular como un fenómeno social; la de la brujería popular como resultado de una interacción entre sujeto y sus entornos y, finalmente, la esfera del disciplinamiento social de la brujería, ámbito que puede referirse como el propio de la brujomanía o furor confessional que implicó la represión de este fenómeno tan heterogéneo y poliédrico*”. MANTECÓN, Tomás A.; TORRES ARCE, Marina. “Hogueras, demonios y brujas: significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax”. *Clio e Crimem*, nº 8, p. 247-288, 2011, p.261.

A bruxaria popular como fenômeno social e como resultado da interação do sujeito com o meio, em grande parte, seria uma resposta a medos e incertezas cotidianas como “medos da doença e da morte, das forças da natureza, incertezas sobre o ritmo das colheitas, da saúde ou mesmo das relações amorosas ou sociais”.⁸⁶ Interpretação bastante similar às leituras estruturais-funcionalistas que apresentamos no item anterior. Por sua vez, a *brujomanía* seria uma das expressões da bruxaria popular, que se subdividiria em três esferas. A primeira esfera seria a popular, que se desenvolve através dos conflitos do dia a dia. A segunda seria a esfera oficial, na qual se incluíam questões de ordem institucional, legal e doutrinal no que tange aos comportamentos considerados heréticos, desviados ou anormais. Por fim, a terceira seria uma intersecção das duas, onde, por um lado, atuam fatores como “a configuração das entidades políticas e as especificidades das dependências e laços estabelecidos entre as elites do poder” e, por outro, “preconceitos sociais e a presença ou ausência de tensões confessionais”.⁸⁷

A explicação dá-se em categorias um tanto diversas daquelas usadas por Henningsen, no entanto, as implicações são similares. A bruxaria ainda existiria como uma forma de dar sentido e soluções aos infortúnios e, no que diz respeito a *brujomanía*, o que Henningsen chamou de sincretismo entre crenças populares e formulações intelectuais, é compreendido aqui, como apenas uma das esferas que constituem o fenômeno. A despeito disso, é importante ressaltar como a leitura patológica persiste na análise. Torres e Matecón definem *brujomanía* como: “*la brujomanía o histeria colectiva que alimentó la caza de brujas*”.⁸⁸

Esta característica é notável na maior parte da bibliografia. Em Navajas e Saínz em 2010: “*brujomania [...] se trata de episodios de histeria colectiva que suelen desatarse en momentos de graves conflictos comunitarios*”.⁸⁹ Em 2014, Geraldo Fernández Juárez, apesar de não utilizar o termo *histeria coletiva*, trata a *brujomania* como “*psicosis sociales*” e, calcado em Henningsen, afirma que esta alcança as “massas populares” quando as reflexões eruditas “*sobrepasan los linderos de la intelectualidad*

⁸⁶ “*temores a la enfermedad y la muerte, a las fuerzas de la naturaleza, incertidumbres sobre el ritmo de las cosechas, la salud o incluso las relaciones amorosas o sociales*”. MANTECÓN, Tomás A.; TORRES ARCE, Marina. “Hogueras, demonios y brujas...”, p.261.

⁸⁷ “*la configuración de las entidades políticas y las concreciones de las dependencias y lazos establecidos entre las élites de poder [...] los prejuicios sociales y la presencia o no de tensiones confessionales*”. Idem, p.264.

⁸⁸ Idem, p.249.

⁸⁹ NAVAJAS, Eloísa twose; SÁINZ, José Antonio Varela. “Una relación inquisitorial sobre la brujería navarra”. *Huarte de San Juan*, Geografía e Historia, p. 347-371, 2010, p. 348.

para penetrar desaprensivamente en las mentalidades e imaginarios populares”.⁹⁰ Roldán Jimeno Aranguren, em 2012, num texto sobre a obra de Henningsen, abandona o termo *histeria coletiva* e adota em seu lugar “*sugestión colectiva de brujería*”,⁹¹ sem, entretanto, alterar a interpretação e as implicações do raciocínio de Henningsen. Em 2019, Francisco Javier Alvarez Caperochipi afirma: “*se vivía en Europa una auténtica psicosis de brujomanía*”.⁹² Bárbara Santiago Medina também fala de uma “*auténtica locura de brujería*”.⁹³ Percebe-se que, apesar de alguns casos apresentarem um refinamento nos termos psicológicos, a análise patológica persiste.

Pode-se considerar o livro *Las Brujas de Zugarramurdi* do antropólogo Mikel Azurmendi uma exceção a esta regra. Já no prefácio que fez para o livro *El Abogado de Las Brujas*, Azurmendi reconhecia o aspecto funcionalista da obra de Henningsen.⁹⁴ O autor também abandona o termo *brujomania* e compreende que para o camponês a Inquisição se “*trataba de una justicia incomprensible pero cuyo funcionamiento convenía entender con urgencia para escapar de ella*”⁹⁵. A perseguição às bruxas não teria ocorrido por um sincretismo que resulta num comportamento patológico, mas por uma “*escisión interna, en un «sálveme yo como sea» que propició que un tercio del vecindario fuese perseguido y quedase completamente desamparado*”.⁹⁶ Com esta “*judicialización de la brujería*”⁹⁷ tornou-se necessário que os sujeitos tivessem que lidar com uma nova conjuntura, na qual o Santo Ofício era um fator de grande importância.

Como os outros autores supracitados, Azurmendi compreende a existência de uma bruxaria popular que é transformada pela ação inquisitorial. A comunidade de língua basca do século XVII “*acostumbraba hacer un lavado sacramental público de las acusaciones de brujería, disolviéndolas mediante el perdón de los vecinos*”.⁹⁸ Esta forma camponesa de lidar com a bruxaria foi desfeita pela Inquisição, que tirou a bruxaria

⁹⁰ FERNÁNDEZ JUÁRES, Gerardo. “Comer en el aquelarre...”, p.96.

⁹¹ JIMENO ARANGUREN, Roldán. “Gustav Henningsen o el porqué del estudio de la Inquisición”. *Revista Internacional de los Estudios Vascos*. Cuad., 9, 22-39, 2012, p.25.

⁹² ÁLVAREZ CAPEROCHIPI, Javier. “Los Secretos de Zugarramurdi 1609-1610”. In: *Revista Pregón siglo XXI*, Nº. 54, p. 36-40, 2019, p.37.

⁹³ SANTIAGO MEDINA, Bárbara. “Los memoriales como fuente para el estudio de la Inquisición en el Tribunal de Navarra (1609-1621)”. In: *Revista Príncipe de Viana*, año nº 82, Nº 279, 2021, p.250.

⁹⁴ AZURMENDI, Mikel. “Prólogo”. In: HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.30-31.

⁹⁵ AZURMENDI, Mikel. *Las brujas de Zugarramurdi: La historia del aquelarre y de la Inquisición*. Córdoba: Almuzara, 2013, p.41.

⁹⁶ Idem, p.52.

⁹⁷ Idem, p.22.

⁹⁸ Idem.

popular de seu contexto de significação “*implantando mediante la violencia otro contexto cultural*”.⁹⁹

Apesar de não utilizar o termo *brujomania*, o antropólogo também acaba reduzindo as experiências de perseguição a uma espécie de insensatez. Por exemplo: “*Como una nave de locos que baja Bidasoa abajo, en el año de 1611 toda la comarca vivió radicalmente perturbada, sin la habitual sensatez ni la obligada solidaridad Cristiana*”.¹⁰⁰ Persiste a percepção de que há algo de errado com aquela sociedade, não tardando a rotular os sujeitos como loucos e a pôr o bom-senso destes em xeque.¹⁰¹

Vale a pena observar a definição de bruxaria do autor, que também apresenta alguma novidade neste contexto do centenário:

A bruxaria acaba por ser um coringa do pensamento perturbado por um infortúnio imprevisto para não duvidar do conjunto de crenças e suposições cabais. ‘Se a vida normal corre bem graças aos meus hábitos de pensar e agir, não há razão para que, diante do infortúnio, eu duvide deles’, parece sugerir o senso comum. A bruxaria reforça, portanto, a prudência, a sensatez e a razoabilidade do senso comum e não é um preconceito separado que pode ser eliminado sem eliminar todo o sistema de pensamento. Senso comum é estar cheio de preconceitos, viver neles.¹⁰²

Neste caso, compreende-se a bruxaria como um aspecto fundamental de um sistema de pensamentos e crenças. No entanto, esta leitura ainda parte do pressuposto de que a bruxaria existe para cumprir certa função cognitiva. Em outro trecho do livro, o autor reforça ainda mais esta leitura, afirmando que: “*¿Cómo analizar la frustración de las expectativas, cómo juzgar los imprevistos calamitosos en ausencia de ciencia física, botánica y zoológica? He ahí el fondo de toda la cuestión de la brujería*”.¹⁰³ Além de alinhar o autor com análises predecessoras, este trecho também reforça a oposição entre ciência e bruxaria, tão percebida por Gustav Henningsen na construção de sua narrativa sobre Salazar.

⁹⁹ AZURMENDI, Mikel. *Las brujas de Zugarramurdi...*, p.34.

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ É verdade que o autor utiliza a expressão “*nave de locos*” mais como uma figura de linguagem, entretanto, a implicação de que há alguma espécie de descontrolo com aqueles sujeitos permanece.

¹⁰² “*Brujería resulta ser un comodín del pensamiento atribulado por una desgracia imprevista a fin de no dudar del conjunto de creencias y supuestos cabales. «Si la vida ordinaria discurre bien merced a mis hábitos de pensar y actuar, no hay razón para que ante la desgracia dude de ellos», parece sugerir el sentido común. La brujería refuerza, por consiguiente, la prudencia, sensatez y razonabilidad del sentido común y no es un prejuicio aparte que se pueda eliminar sin eliminar el sistema entero de pensamiento. Sentido común es estar lleno de prejuicios, vivir en ellos*”. Idem, p.16.

¹⁰³ Idem, p.15.

A percepção de Salazar como o advogado das bruxas, ponderado e justo, também está enraizada na bibliografia do centenário. Na introdução do livro *Brujas Sorginak: los archivos de la Inquisición y Zugarramurdi*, afirma-se sobre o inquisidor:

Um nome deve ser destacado neste processo: o do inquisidor Alonso Salazar y Frías. Os que estudaram o processo da fé ficam fascinados pela sua figura. [...] Analisando os resultados com razão fria, chegou a uma conclusão cuja clarividência espanta: não existiam bruxas até que começassem a falar delas.¹⁰⁴

Nesta mesma linha, Jimeno Aranguren chama de “teorias revolucionarias”¹⁰⁵ as percepções céticas de Salazar em relação a bruxaria.

Para José Dueso foi o racionalismo de Salazar que ganhou a batalha contra “*la opinión integrista y retrograda de sus colegas*”.¹⁰⁶ Torres e Mantécon, mesmo que com falas menos apaixonadas, também sublinham a importância do inquisidor:

A reação de pessoas como Salazar y Frías ou Pedro de Valencia durante e após o desfecho do caso de Zugarramurdi e Urdax, têm colaborado para elucidar que a repressão à bruxaria foi, quantitativamente e proporcionalmente, pouco intensa na Espanha Moderna se comparada com o furor desencadeado, sobretudo, na Europa Central.¹⁰⁷

Bárbara Santiago Medina diz que Henningsen abordou a Inquisição de uma maneira muito diferente da do imaginário coletivo. Resgatando a figura do Inquisidor Salazar:

que pouco ou nada tem a ver com o estereótipo do homem obsessivo e intransigente, zeloso da pureza da fé e que deseja acabar com a heresia a sangue e fogo. Pelo contrário, o apresentou como um humanista, um

¹⁰⁴ “Un nombre hay que destacar en este proceso: el del inquisidor Alonso Salazar y Frías. Cuantos han estudiado el proceso de fe acaban fascinados de su figura. [...] Analizados los resultados con razón fría llegó a una conclusión cuya clarividencia asombra: no habían existido brujas hasta que se empezó a hablar de ellas”. SAINZ, Jose Antonio Varela; PANIZO, Ignacio Santos. “Introducción: cuatrocientos años de las brujas y de Salazar. In: *BRUJAS SORGINAK: los archivos de la Inquisición y Zugarramurdi*”. Ministerio De Cultura España, 2008, p.16.

¹⁰⁵ JIMENO ARANGUREN, Roldán. “Gustav Henningsen o el porqué del estudio de la Inquisición”. *Revista Internacional de los Estudios Vascos*. Cuad., 9, 22-39, 2012, p.25.

¹⁰⁶ DUESO, José. *Cuaderno de Actos Comprobados de Brujas: Las Brujas de Zugarramurdi en los papeles de la Inquisición de Logroño*. CreateSpace Independent Publishing Platform; ed. 1, 2014, p.9.

¹⁰⁷ “la reacción de gentes como Salazar Frías o Pedro de Valencia durante y después del desenlace del caso de Zugarramurdi y Urdax, han colaborado a considerar que la represión de la brujería fue, cuantitativamente y proporcionalmente, poco intensa en la España Moderna si se compara con el furor desencadenado, sobre todo, en Europa Central”. MANTECÓN, Tomás A.; TORRES ARCE, Marina. “Hogueras, demonios y brujas: significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax”. *Clio e Crimem*, nº 8, p. 247-288, 2011, p.263.

homem moderno, objetivo e meticuloso, que viveu entre os séculos XVI e XVII, mas que parecia de outro tempo.¹⁰⁸

Nota-se que o inquisidor Salazar segue sendo esta figura clarividente, à frente de seu tempo, protagonista de grandes mudanças. O fascínio com a suposta racionalidade e pensamento científico do inquisidor também se mantém na bibliografia do centenário e adiante. Mesmo os textos que dão pouca atenção para o inquisidor não chegam nem perto de questionar o seu papel como o advogado das bruxas.

O único trabalho que divergiu desta linha foi o de Lu Ann Homza, *Village Infernos and Witches' Advocates: Witch-Hunting in Navarre, 1608–1614*, lançado em 2022. Mesmo que a autora não se detenha em grandes embates teóricos com os clássicos, sua postura crítica fica evidente logo em sua introdução ao se opor à imagem de Salazar como um cético. Homza afirma que Salazar não chegou a duvidar da possibilidade da bruxaria, ele apenas questionava se o seu tribunal teria provas suficientes para condenar aquelas pessoas.¹⁰⁹ No entanto, sua principal contribuição ao tema é a pesquisa nos arquivos diocesanos que permitiram observar a questão da bruxaria navarra a partir de ângulos renovados. Conforme a autora: “os registros de notários e julgamentos em outras jurisdições legais constituem um novo e impressionante corpo de evidência desta caça às bruxas, que é muito mais próximo do chão do que a maioria dos arquivos da Inquisição”.¹¹⁰ Apesar de termos acessado apenas recentemente o livro da historiadora, já ao fim de nossa pesquisa, constatamos que ela corrobora com várias hipóteses que levantamos no item 3.3 de nosso trabalho, intitulado *As Estratégias*, e iremos recorrer à autora particularmente na questão da ofensa pública e da busca camponesa por justiça, que serão detalhados adiante. Mas, sem dúvidas, *Village Infernos and Witches' Advocates* é um trabalho inovador e apresenta avanços em relação aos clássicos.

Por fim, é importante salientar que com esta análise não se pretende dizer que as bibliografias do centenário, e posteriores, se limitam a reproduzir as ideias de Gustav

¹⁰⁸ “que poco o nada tenía que ver con el estereotipo de hombre obsesivo e intransigente, celoso de la pureza de la fe y de acabar con la herejía a sangre y fuego. Al contrario, nos lo presentó como un humanista, un hombre moderno, objetivo y meticuloso, que vivió a caballo entre los siglos XVI y XVII, pero que parecía de otro tiempo”. SANTIAGO MEDINA, Bárbara. “Los memoriales como fuente para el estudio de la Inquisición en el Tribunal de Navarra (1609-1621)”. In: *Revista Príncipe de Viana*, año nº 82, Nº 279, 2021 p.249.

¹⁰⁹ HOMZA, Lu Ann. *Village Infernos and Witches' Advocates: Witch-Hunting in Navarre, 1608–1614*. Pennsylvania State University Press; 1ª ed., 2022, p.9.

¹¹⁰ “Navarrese notarial records and trials in other legal jurisdictions constitute a stunning new body of evidence for this witch hunt, one that is much closer to the ground than what most of the inquisition's holdings can offer”. HOMZA, Lu Ann. *Village Infernos and Witches' Advocates: Witch-Hunting in Navarre, 1608–1614*. Pennsylvania State University Press; 1ª ed., 2022, p.8.

Henningsen. Muitos destes trabalhos são pesquisas originais, com questões próprias e que não têm como objetivo específico fazer um balanço de bibliografias anteriores. Inclusive, conforme demonstramos brevemente, alguns autores, mesmo que sutilmente, afastam-se ou atualizam algumas interpretações do dinamarquês. O que tentou-se mostrar neste item é que aspectos fundamentais da análise presente em *‘El abogado de las Brujas’* seguem figurando na bibliografia com pouca ou nenhuma crítica.

1.3. Além da Indignação e do Horror

Gustav Henningsen fez um trabalho exemplar de erudição ímpar e perfeitamente coerente com as teorias e métodos de pesquisa de seu tempo. No entanto, à luz de bibliografias posteriores, devemos realizar uma leitura crítica de suas análises fundamentais, delimitadas anteriormente, que seguem sendo empregadas por pesquisas mais recentes.

Os limites da análise estrutural-funcionalista já têm sido postos em questão há bastante tempo. Edward Palmer Thompson, em um artigo de 1977, já apresentava uma crítica contundente. Se de um lado a antropologia da época acreditava ser capaz de fazer descobertas sobre sociedades em geral, revelando funções e estruturas básicas, por outro lado, alertava Thompson, “a história é uma disciplina de contexto e processo: todo o significado é um significado-dentro-de-um-contexto e, enquanto as estruturas mudam, velhas formas podem expressar funções novas, e funções velhas podem achar sua expressão em novas formas”.¹¹¹ Portanto, deduzir funções sociais ou psicológicas generalizadas da bruxaria é retirá-la de seus múltiplos contextos de significação. A leitura funcionalista acaba sendo uma simplificação da realidade, que torna mecânica “as relações entre indivíduos e normas e entre decisões e ações”.¹¹²

Julio Caro Baroja, ao explicar o título de sua obra, já compartilhava um raciocínio similar:

¹¹¹ THOMPSON, Edward Palmer. “Folclore, antropologia e história social”. IN: _____. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas, SP: Editora Unicamp, p.227-267 2001, p.243. Vale observar que em outro trabalho o historiador já apresentava crítica a Keith Thomas e Marcfarlane. Ver: THOMPSON, E.P. “Anthropology and The Discipline os Historical Context”. *Midland History*, Vol. 1, 1972 – Issue 3. Pág. 41-55.

¹¹² LEVI, Giovanni. *A herança imaterial...*, p.46.

O título que dei a este livro, as bruxas e seu mundo, indica meu primeiro propósito, que é partir da consideração de alguns personagens específicos centrá-los no mundo que os rodeia, mundo que, em cada época, também pode variar e de fato varia bastante. Em outras palavras, as bruxas, segundo as crenças comuns, realizam uma série de ações em circunstâncias históricas distintas, em países com uma cultura diferente e com uma estrutura social que muda. [...] Mudam também nas mentes dos homens de sociedades distintas as fronteiras da realidade ou, melhor dizendo, do que ‘se tem por real’.¹¹³

No mesmo sentido, Stuart Clark afirma que os historiadores resistiram muito para admitir que a bruxaria tinha uma realidade para os que nela acreditavam. Deu-se preferência por explicações que “apelam para o ‘social’ como algo anterior e subjacente à experiência e ao comportamento”.¹¹⁴ Interpretações funcionalistas, estruturalistas e psicologizantes ocorriam porque assumia-se que a “*witchcraft could not be traced to a different version of reality, but only condemned as unreal in relation to their own*”.¹¹⁵ Os pesquisadores precisavam buscar explicações externas à bruxaria para dar-lhe sentido, pois, aos seus olhos, ela parecia absurdamente irreal. Por isso “*so many accounts of the subject have tried to explain it in terms of something more real - for example, some set of social, political, or psychic conditions - and also why so many of them have been couched in the language of pathology*”.¹¹⁶ Inclusive, a patologia, como vimos, é um recurso teórico praticamente unânime nas bibliografias do centenário.

No lugar destas abordagens, que buscam explicar a bruxaria por fatores externos, pesquisas mais recentes têm se concentrado em compreender a bruxaria como “*a cultural phenomenon with a reality of its own*”.¹¹⁷ Eventos e crenças que podem ser percebidos como “*extraordinary, cruel, stupid, ignorant, the products of a distant credulity, have to be understood in the context of the perceived realities of past societies*”.¹¹⁸ Da mesma

¹¹³ “El título que he dado a este libro, «Las brujas y su mundo», indica mi primer propósito, que es partir de la consideración de unos personajes concretos para centrarlos en el mundo que les rodea, mundo que, en cada época, también puede variar y de hecho varía bastante. En otras palabras, las brujas, según las creencias comunes, llevan a cabo una serie de acciones, en circunstancias históricas distintas, en países con una cultura diferente y con una estructura social que cambia. [...] cambian también en las mentes de hombres de sociedades distintas las fronteras de la realidad o, mejor dicho, de lo 'que se tiene por real'”. BAROJA, Julio Caro. *Las Brujas y su mundo*..., p.9.

¹¹⁴ CLARK, Stuart. *Pensando com demônios*..., p.159.

¹¹⁵ CLARK, Stuart. “Introduction”. In: _____ (ed.). *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. Great Britain: Macmillan Press, 2001, p.5.

¹¹⁶ Idem, p.5.

¹¹⁷ Idem, p.6.

¹¹⁸ BARRY, Jonathana; DAVIES, Owen. “Introduction”. In: *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography*. New York: Palgrave Macmillan, 2007, p.1.

forma, Robin Briggs afirma que temos que ir além da indignação e do horror “*to understand why just about everyone believed in witches and their power and why, within their own thought systems, it was neither irrational nor absurd for them to do so*”.¹¹⁹

Clark acredita que um dos principais fatores que distorceu o assunto foi a noção de *European Witch Craze*, a qual sugere que toda a Europa “*was caught up in a massive panic, during which the church and state in each region or area orchestrated a ruthless campaign to eradicate thousands of innocent people on the spurious grounds that they were ‘witches’*”.¹²⁰ Em outro trabalho, a crítica do historiador é endereçada mais diretamente às interpretações de Hugh Trevor-Roper. Clark afirma que a leitura que esse historiador faz da demonologia é um tipo de “vulgar racionalismo” que mesmo “que quisesse admitir o relativismo de Lucien Febvre e a natureza contingente da racionalidade, descartava a demonologia como ‘histórica’, ‘lunática’, o ‘lixo da mente humana’”.¹²¹

A irracionalidade é indissociável do termo ‘*craze*’; assim também outras categorias que descreveram a perseguição às bruxas, como psicose, histeria, pânico ou ilusão em massa.¹²² Essa ênfase na suposta irracionalidade dos julgamentos de bruxos é uma herança “*from the earlier literature and a by-product of Trevor-Roper’s definition of what the important manifestation of the witch trials was: ‘the crazes’*”.¹²³ Julgamentos que não incluíssem tortura ou descrições do sabá e, por outro lado, tivessem acusações tratadas com cautela, penas leves e suspeitos libertos, não eram considerados importantes para os que recortavam sua pesquisa pela *mania* de bruxas.¹²⁴

Jose Antonio Sainz Varela e Ignacio Panizo Santos talvez sejam aqueles que melhor ilustram as implicações de reduzir a ampla perseguição às bruxas em Navarra a um conceito como a *brujomania*: “*Probablemente la mayor enseñanza de este episodio sea el mostrarnos con qué facilidad la conjunción entre el fanatismo de los prohombres y la ignorancia generalizada de la sociedad puede causar una ola de histeria*

¹¹⁹ BRIGGS, Robin. *Witches and Neighbours: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. Oxford, Blackwell, 2002, p.44.

¹²⁰ CLARK, Stuart. “Introduction”. In: _____ (ed.). *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. Great Britain: Macmillan Press, 2001, p.4.

¹²¹ CLARK, Stuart. *Pensando com demônios...*, p.243-244.

¹²² TOIVO, Raisia Maria. “The Witch-Craze as Holocaust: The Rise of Persecuting Societies”. In: BARRY, Jonathana. *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography*. New York: Palgrave Macmillan, 2007, p.97-98.

¹²³ Idem, p.98.

¹²⁴ Idem.

colectiva”.¹²⁵ Em primeiro lugar, tomar as elaborações demonológicas como fanáticas é problemático, pois, “*such texts could not simply be dismissed as irrational because they came from a world with a different outlook and mental landscape. This would be anachronistic and reductive*”.¹²⁶ Em segundo lugar, todas as variáveis envolvidas nesta ampla perseguição são reduzidas à ignorância e à subsequente histeria dos agentes históricos, em suma, à irracionalidade destes. Além de arrancar a bruxaria do seu contexto de significação, deixa-se de fora, nesta perspectiva, as interações do indivíduo com o universo cultural e social em que está inserido. Não se pode reduzir a complexidade de relações tais como as denúncias, confissões e perseguições, a um comportamento “*histérico*”. Pois, isto seria ignorar que toda a ação social é resultado de “uma constante negociação, manipulação, escolhas e decisões do indivíduo, diante de uma realidade normativa que, embora difusa, não obstante, oferece muitas possibilidades de interpretações e liberdades pessoais”.¹²⁷

Esta análise de Jose Antonio Sainz Varela e Ignacio Panizo Santos parece carregar vestígios daquela história vista de cima, na qual as elites assumem o protagonismo nas perseguições. Promotoras da demonologia, enveredavam a justiça de acordo com sua ideologia, enquanto a bruxaria do povo é simplesmente superstição de ignorantes.¹²⁸ Vale ressaltar que Gustav Henningsen não partilha deste tipo de análise; o autor percebe a importância da população camponesa na configuração do caso e compreende que as relações e tensões entre os sujeitos dão forma aos acontecimentos. Apesar disso, a noção de que a *brujomania* ocorre por causa de um sincretismo entre crenças camponesas e as ideias de intelectuais conserva, em seu âmago, uma dicotomia entre os extratos sociais. São coisas separadas que ao se encontrarem provocam uma explosão.¹²⁹

A noção de judicialização da bruxaria de Mikel Azurmendi traz um refinamento dessa questão. Para o autor, no momento em que tribunais, tanto civis quanto eclesiásticos, começaram a atuar sobre o caso de Zugarramurdi, implantou-se

¹²⁵ SAINZ, Jose Antonio Varela; PANIZO, Ignacio Santos. “Introducción: cuatrocientos años de las brujas y de Salazar”. In: Archivo Histórico Provincial De Álava, Archivo Histórico Nacional. *BRUJAS SORGINAK: los archivos de la Inquisición y Zugarramurdi*. Ministerio De Cultura España, 2008, p.15.

¹²⁶ GIBSON, Marion. “Thinking witchcraft: language, literature and intellectual history” in: BARRY, Jonathan; /DAVIES, Owen (EDs.). *Palgrave advances in witchcraft historiography*. New York: Palgrave Macmillan, 2007, p.164-181, p.169.

¹²⁷ LEVI, Giovanni. “Sobre a micro-história”. In: BURKE, Peter. *A escrita da História. Novas Perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992, p.135.

¹²⁸ TOIVO, Raisa Maria. *The Witch-Craze as Holocaust...*, p.97.

¹²⁹ HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.458.

violentamente outro contexto cultural, que “*a la feligresía seguramente le resultaba ininteligible y esquizofrénico*”.¹³⁰ Para o antropólogo, essa judicialização da bruxaria:

Teve que comportar um grande período de anomia cognitiva na comunidade, pois o que desde sempre todo o cristão considerava um infortúnio maléfico (tais como as catástrofes marinhas, as calamidades camponesas e os desastres familiares) daquele momento em diante teria que ser considerado como um complicado e sujo negócio de gente perversa instigada pelo diabo [...] Desta maneira, em lugar de uma justiça ao alcance das pessoas (para sua compreensão e manejo) emergiu a figura todo-poderosa do tribunal de justiça, com um idioma diferente que era acompanhado de soldados armados, uma prisão sombria, a perda de todos os bens e a degradação moral em caso de alguém querer salvar sua vida a custo de declarar-se culpado. Este foi o primeiro passo para que a cultura explodisse no inverno de 1610-1611 e produzisse na comunidade um estado de ansiedade, pânico e terror.¹³¹

A percepção de Azurmendi é interessante e traz pontos a serem considerados. De fato, a presença ativa de autoridades civis e eclesiásticas modificou a dinâmica daquelas sociedades camponesas. No entanto, temos que notar que, outra vez, a interpretação visa explicar um estado de pânico generalizado, que se assenta numa interpretação patológica. Não que o pânico não existisse, mas, como já se argumentou, caracterizar uma série de eventos complexos como sendo um estado de pânico é bastante redutor. Além disso, ainda há uma divisão bastante rija do popular e do erudito. Para o autor, depois do auto de fé de Logroño, provou-se para a população que existia gente má e endemoninhada, porém, também havia justiça. Era uma justiça “*lejana, extraña, inexplicable e implacable, es verdad, pero tan capaz de actuar en el seno de cada aldea como actuaba el agente malvado*”¹³². Evidentemente, há sim um “intervalo cultural”, por assim dizer, entre camponeses, clero e autoridades seculares, mas, a distância que Azurmendi propõe entre as partes parece exagerada.

A primeira questão que precisamos pensar é que a inquisição já havia atuado em Navarra antes do auto de fé de 1610, inclusive em questões de bruxaria. Há, ao menos,

¹³⁰ AZURMENDI, Mikel. Las brujas de Zugarramurdi..., p.35.

¹³¹ “*comportar un largo período de anomia cognitiva en la comunidad, pues lo que desde siempre todo cristiano consideraba un infortunio maléfico (tal las catástrofes marineras, las calamidades campesinas y los desastres familiares) en adelante habría de ser considerado como un enrevesado y sucio negocio de gente perversa acochambrada con el diablo [...] De esta manera, en lugar de una justicia al alcance de la gente (para su comprensión y manejo) emergió la figura todopoderosa del tribunal de justicia, con un idioma diferente al que iban aparejados soldados armados, una cárcel lóbrega, la pérdida de todos los bienes y el envilecimiento moral en caso de querer salvar uno su vida a costa de declararse culpable. Este fue el primer paso para que la cultura estallase en el invierno de 1610-1611 y produjera en la comunidad un estado de ansiedad, pánico y terror*”. Idem, p.35.

¹³² Idem, p.41.

três outros grandes casos, a perseguição às bruxas nos Vales de Salazar e de Roncal em 1525, o auto de fé celebrado em Calahorra em 1538 e as denúncias iniciadas em Anocíbar, que se expandiram entre os anos de 1575 a 1595, havendo casos de bruxaria de Ciordia a Burgui.¹³³ Mesmo se partimos da suposição que os habitantes de Zugarramurdi estavam completamente alheios a estes casos e não conhecessem a Inquisição, considerar que o tribunal trouxe um contexto cultural “ininteligível e esquizofrênico” é um passo muito largo. Quando a questão da bruxaria emergiu em Zugarramurdi, não se tardou a recorrer ao Pároco Felipe de Zabaleta, ou seja, buscou-se um representante da igreja para dar remédio ao delito de bruxos, afinal, tratava-se de uma comunidade católica. Além disso, parte da população invadiu casas de vizinhos em busca de provas de bruxaria e usou de ameaças e violência para que os suspeitos confessassem. Neste aspecto, a diferença entre a justiça dos habitantes de Zugarramurdi e a da Inquisição é mais de escala do que de método.¹³⁴

A noção de circularidade cultural que Carlo Ginzburg elabora, a partir do trabalho de Mikhail Bakhtin, nos recorda que não é seguro assumir essa dicotomia cultural de forma tão rígida.¹³⁵ Para evitar os equívocos da história vista de cima, é necessário lembrar que as crenças populares e as teorias da “elite” estavam em constante “*interaction, with the elite learning of popular traditions, integrating and developing them, and returning them back into popular culture, which integrated and developed them in turn, in a continuous cycle*”.¹³⁶ Dito isso, reconhecemos as contribuições de Mikel Azurmendi para elucidar o caso, mas também sublinhamos que há de se ter cautela com algumas de suas conclusões.

Por fim, temos que atentar para o retrato que se construiu do inquisidor Salazar. Este seria um homem à frente de seu tempo, de racionalidade precoce, que antecipava, de algum modo, o método científico. Os alicerces desse raciocínio são teleológicos pois,

¹³³ USUNÁRIZ GARAYOA, Jesús María. “La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)”. *Revista internacional de los estudios vascos*. Cuaderno 9, 2012, p.306-350.

¹³⁴ HENNINGSSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.55-57.

¹³⁵ Ver BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1987 e GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p.11-26. Além destes, Hilário Franco Júnior, ao problematizar a acepção de “cultura popular”, avança o debate e propõe a instigante noção de “cultura intermediária”. ver mais em: FRANCO JÚNIOR, Hilário. “Meu, Teu, Nosso: Reflexões Sobre o Conceito de Cultura Intermediária”. In: ____, *A Eva Barbada: Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996, p.31-44.

¹³⁶ BEVER, Edward. “Popular witch belief and magical practices”. In: (ed) LEVACK, Brian P. *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2013, p.7.

compreende-se de frente para trás, no sentido de que, sabendo-se que ocorrerá uma revolução científica, conclui-se que qualquer raciocínio similar que a antecede também a antecipa.

Essa premissa está presente de forma muito evidente no trabalho de Hugh Trevor-Roper. Além de mobilizar sem grandes pudores a noção de progresso da humanidade, este também compreende a ascensão do ceticismo como o fim da linha para a bruxaria:

E de fato, foi na sequência do maior de todos os expurgos — talvez em repulsa depois dele — que a solidez dos caçadores de bruxas começou a ceder. Em meados do século dezessete — nos anos 1650 — o ceticismo, até agora ineficaz, finalmente começou a avançar. Imperceptivelmente, toda a base da mania começa a dissolver, tanto nos países católicos quanto nos protestantes.¹³⁷

Partindo deste mesmo princípio Gustav Henningsen chega às suas conclusões sobre Salazar, já explicitadas anteriormente. No entanto, fazer o caminho inverso, isto é, olhar para o que antecede o inquisidor ao invés do que o sucederá, pode ser mais elucidativo.

O ceticismo em relação a bruxaria certamente não constituía uma novidade. O documento medieval conhecido como *Canon Episcopi* já considerava as descrições de supostas feiticeiras como fantasias. Alguns teólogos e inquisidores modernos defenderam, “apoiados na autoridade do Cânone, que o sabá era mera ilusão, eventualmente inspirada pelo diabo”.¹³⁸ Por exemplo, no início do século XVI, o Bispo Niccolò Cusano recebeu uma confissão inusitada de duas mulheres idosas que descreviam acontecimentos fantásticos (bastante similares ao sabá). Para o Bispo, os relatos eram “bobagens, loucuras, fantasias inspiradas pelo demônio”¹³⁹. Dizia que “quem acredita na eficácia dos malefícios alimenta a ideia de que o diabo seja mais poderoso que Deus”; além disso, alertava para o risco de “trucidar como bruxa qualquer velha desmiolada, completamente inocente”¹⁴⁰.

O próprio Trevor-Roper nos apresenta uma série de cétricos medievais. Alguns destes consideravam que acreditar em lobisomens e bruxas era algo não cristão. Do

¹³⁷ “And indeed, it was in the wake of the greatest of all purges — perhaps in revulsion after it — that the solidity of the witchhunters began to give way. In the middle of the seventeenth century — in the 1650’s — scepticism, unavailing hitherto, begins at last to break through. Imperceptibly, the whole basis of the craze begins to dissolve, in Catholic and Protestant countries alike”. TREVOR-ROPER, Hugh Redwald. “The European Witch-Craze...”, p.97.

¹³⁸ GINZBURG, Carlo. *História Noturna...*, p.109.

¹³⁹ Idem, p.115.

¹⁴⁰ Idem.

mesmo modo, afirmavam que voos noturnos e metamorfose eram alucinações e apenas infieis e pagãos acreditavam nisso. O próprio Carlos Magno decretou pena de morte para quem queimasse bruxas na Saxônia, pois considerava este um costume pagão.¹⁴¹

Em meados do século XVI, Johann Weyer se opôs à caça às bruxas. De acordo com Stuart Clark, seu argumento era de que “sendo a bruxaria específica tanto de sexo como de idade, ela poderia ser explicada em termos de patologia da senilidade feminina e das artimanhas de demônios”¹⁴². Aproximando-nos de Salazar, tanto num sentido cronológico quanto geográfico, temos, em 1538, um caso de bruxaria em Navarra, no qual um inquisidor é instruído pela Suprema a não aceitar as confissões de bruxas como algo literal; recomendava-se ao inquisidor que explicasse à população que “*the loss of harvests and other ills are either sent by God for our sins or are a result of bad weather, and that witches should not be suspected*”¹⁴³.

Entretanto, mais do que catalogar “céticos” que antecederam Salazar, devemos compreender suas opiniões dentro de seu contexto. Os argumentos que, na primeira época moderna, parecem contradizer a bruxaria, eram na verdade argumentos que não operavam fora da demonologia como um todo. Qualquer dúvida que se tinha sobre a realidade de fatos ligados à crença em bruxas (voos para o sabá, encontros noturnos, licantropia etc.) passava necessariamente por discussões sobre o que o Diabo poderia ou não realizar.¹⁴⁴

Tomemos alguns argumentos de Salazar como exemplo. O inquisidor observava que os supostos bruxos não se encharcavam quando iam para aquelarres em noites de tempestade e não caberiam em frestas e chaminés pelas quais alegavam passar no caminho de seus encontros noturnos.¹⁴⁵ Tudo isso pode parecer ao olhar contemporâneo como um debate puramente “cético”, entretanto, de fundo está posta a questão do que o Diabo pode ou não realizar. A demonologia compartilhada no Ocidente durante a primeira época moderna incluía uma cosmovisão para a qual, de forma clara, as ações consideradas 'sobrenaturais' eram miraculosas e, portanto, de alçada exclusivamente divina. Qualquer ação diabólica tinha que se dar nos limites do mundo natural, ainda que por caminhos desconhecidos pelos seres humanos. O Diabo, como profundo conhecedor

¹⁴¹ TREVOR-ROPER, Hugh Redwald. “The European Witch-Craze...”, p.92.

¹⁴² CLARK, Stuart. *Pensando com demônios...*, p.265.

¹⁴³ KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition*. New Haven: Yale University Press, 4 ed., 2014, p.326.

¹⁴⁴ Stuart Clark demonstra isso minuciosamente no capítulo "O Diabo na Natureza", em: CLARK, Stuart. *Pensando com demônios...*, 2006, p.219-240.

¹⁴⁵ “Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frias and others on the Basque witch persecution*. Holanda: BRILL, 2004.

da natureza, era capaz de muitos truques, todavia nada podia realizar fora do âmbito natural.¹⁴⁶

O raciocínio demonológico do inquisidor torna-se bastante evidente numa passagem na qual discute a possibilidade de as pessoas estarem presentes em suas casas ao mesmo tempo em que estão no aquelarre:

9. Y cuando se quisiese traspasar aún todo esto, creyendo de la facultad del Demonio que fuese bastante para ello, haciendo presente al que no lo está y que otro sea invisible cuando pasa por ante quien le conoce, ya que nadie puede asegurar que sea el fingido más éste que el que está con los brujos. Todavía pudiera más fácilmente admitirse, por obra del Demonio que, en efecto, solamente engañó a aquellos invisibles, o a los que piensan que se ausentaron, sin que tal haya pasado, para que así engañados, sean después creídos en ésta y en otras tales mentiras. Y por consiguiente, les crean también que vieron allá ser brujos los que nombran, con que, a menos costa, de una vez deja el Demonio al pueblo enredado en cizaña y a los /3v/ inocentes, sujetos a ser condenados sin culpa¹⁴⁷

Esta passagem torna evidente que Salazar não está à frente do seu tempo, mas em um diálogo com a tradição demonológica, inserindo-se na velha discussão do que o Diabo pode ou não realizar.

O Inquisidor também concluiu que os acusados apenas sonhavam com as aquelarres. A partir disso, Henningsen considerou que uma epidemia onírica ocorria. No limite, aceitar este diagnóstico do inquisidor é o mesmo que considerar reais as descrições das aquelarres feitas por Becerra e Valle Alvarado, pois a hipótese dos sonhos também não escapa à demonologia, que já havia discutido isto exaustivamente. Até autores crentes na bruxaria admitiam que, às vezes, o sabá acontecia só em sonhos.¹⁴⁸ Em outras palavras, não se pode tomar de forma acrítica essa questão. Falar de sonhos, naquele contexto, era mais que um argumento “racional científico” ou uma simples constatação, era um argumento embasado em uma tradição e, por isso, impunha autoridade naquela disputa jurídica. Mesmo que guiados por caminhos diferentes, chegamos à mesma conclusão de Henry Kamen sobre Salazar: “*there is no reason to pick him out either as a pioneer or as*

¹⁴⁶ CLARK, Stuart. O Diabo na Natureza. In: _____. Pensando com demônios..., 2006.

¹⁴⁷ “Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frias and others on the Basque witch persecution*. Holanda: BRILL, 2004, p.281.

¹⁴⁸ CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p.266-268.

a rationalist before the age of rationalism”.¹⁴⁹ A suposição de que Salazar parte de um pensamento cético de tipo científico é enganosa, pois desconsidera o que lhe antecede e nubla a visão para a demonologia que permeia seu raciocínio.

Desta forma, esperamos ter dado conta de realizar uma leitura crítica dos três aspectos fundamentais da obra de Gustav Henningsen, sendo estes o teor psicológico/patológico de suas análises, o caráter funcionalista que se atribui à bruxaria e a noção de progresso, personificada no inquisidor Salazar. Com isto em mente, mergulharemos nos acontecimentos que compõem o famoso caso das bruxas de Zugarramurdi.

¹⁴⁹ KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition...*, p.329.

CAPÍTULO 2 – A DISPUTA PELAS BRUXAS

Para nos aprofundarmos nas questões da bruxaria navarra, precisamos, por assim dizer, refazer os passos de nossos antecessores e mergulhar nas fontes que concernem às bruxas de Zugarramurdi. A documentação extensa nos permite acompanhar as investigações da Inquisição no decorrer dos anos, antes e depois do famoso auto de fé de 1610 celebrado em Logroño, que buscaremos compreender a partir das categorias e lógicas características da modernidade europeia. Por fim, nos deteremos nos conflitos internos da Igreja Católica que sucederam o auto de fé, compreendendo que mesmo que houvesse um conjunto de pressupostos partilhados naquela sociedade, ainda existia o espaço para contradição e disputa.

2.1. As Bruxas de Zugarramurdi

A aldeia de Zugarramurdi era um pequeno povoado ao norte do Reino de Navarra, junto aos Pirineus. O lugar tornou-se famoso por ser onde ocorre o início de uma das perseguições às bruxas que, se não é a mais importante, é, ao menos, a mais famosa da História da Inquisição espanhola. Seu nome segue evocando histórias de violência e horror, de fogueiras e bruxas, memórias tão significativas que permanecem sendo componentes da identidade da cidade até os dias atuais.

Em 1580, o povoado havia se tornado uma paróquia independente sendo desanexada do monastério premonstratense San Salvador, situado em Urdax, vilarejo vizinho. Apesar disso, alguns dos habitantes de Zugarramurdi continuavam a tomar conta dos rebanhos e trabalhar nas forjas do monastério e a sua igreja também era atendida pelo Frei Felipe Zabaleta, um monge de Urdax que recolhia o dízimo. A população de ambas as aldeias era estimada em seiscentos habitantes e Zugarramurdi teria apenas 46 casas. O clima era árduo para a agricultura, que era o principal recurso econômico dos camponeses, as geadas e o granizo atingiam os campos inclusive durante a primavera. Por esses e outros motivos, os camponeses de Zugarramurdi caracterizavam-se como uma população muito pobre, inclusive em comparação a outras aldeias navarras em seu entorno.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Ver: HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas: Brujería Vascae Inquisicion Española*. Madrid: Alianza, 2010, p.46-50 e AZURMENDI, Mikel. *Las brujas de Zugarramurdi: La historia del aquelarre de la Inquisición*. Córdoba: Almuzara, 2013, p.25, p.60.

É neste cenário que surge María de Ximeldegui. Referida apenas como “a francesa” nos autos de fé¹⁵¹, a jovem, que tinha vinte anos de idade no início do caso, havia crescido em Zugarramurdi, mas com dezesseis anos mudara-se com seus pais para Ciboure, no litoral da França. Em dezembro de 1608, retornou sozinha para sua terra natal e trouxe consigo relatos de bruxaria.¹⁵² Não por acaso, naquele mesmo ano, as autoridades locais de Labourd, no sul da França, informavam ao rei Henrique IV que nos últimos quatro anos o número de bruxas havia crescido muito. Para combater a praga de bruxas, o rei designou o juiz Pierre De Lancre. Suas investigações terminaram com oitenta bruxos condenados à fogueira e a absolvição de outras quinhentas por conta da idade.¹⁵³

María dizia que na França uma mulher a teria persuadido a ir a encontros noturnos, nos quais a fizeram renegar Deus e todos os santos. Os bruxos também queriam que ela renegasse Nossa Senhora, mas a jovem recusou-se. Fez parte da seita demoníaca durante um ano e meio, no entanto, desde logo desejou abandonar aquela vida, mas outros bruxos a coagiram, dizendo que se abandonasse a seita seria morta. A culpa por ter abandonado a fé católica tomou conta de María de Ximeldegui quando esta percebeu que não conseguia mais ver a hóstia, em seu lugar, via apenas uma nuvem negra. Tamanho foi seu pesar, que adoeceu chegando à beira da morte, foi quando decidiu confessar-se. Recebeu bons conselhos de um sacerdote, que a consolou e encorajou a dizer com frequência o nome de Jesus e, com a autorização do Bispo de Baiona, a absolveu. Deixando a seita maléfica, María “*comenzó a ver la hostia consagrada como la via antes que se hiciera bruxa*”.¹⁵⁴

De volta em Zugarramurdi, María de Ximeldegui contou sobre seus tempos de bruxa. Disse ter participado algumas vezes dos *aquejarres* daquele vilarejo e nomeou as

¹⁵¹ FONSECA, Luis de. Relación summaria del auto de la fe que los Señores Doctor Alonso Bezerra Holguin, del Ábito de Alcántara, Licenciado Ioan de Valle Alvarado, Licenciado Alonso de Salazar Frías, Inquisidores Apostólicos en el Reyno de Navarra y su destricto, celebraron en la Ciudad de Logroño, en siete y ocho días del mes de Noviembre, de mil y seyscientos y diez años. Juan Bautista Varesio. Burgos: 1611, fol.19; FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. Relación de las personas que salieron al Auto de Fe que los señores don Alonso Bezerra Holguín, del Ábito de Alcántara, licenciado Juan de Valle Alvarado, licenciado Alonso de Salazar Frías, Inquisidores Apostólicos del Reyno de Navarra y su distrito, celebraron en la Ciudad de Logroño en siete y en ocho días del mes de noviembre de 1610 años. Y de las cosas y delitos por que fueron castigados. Madrid: Imprenta real, 1811, p.37 (Os títulos destes impressos serão suprimidos em citações futuras). No entanto, sua identidade pode ser confirmada no documento *Relacion de las personas que saliran al auto de la fee que se celebrara en la inquisicion de Logroño domingo siete días del mes de noviembre de 1610*. Relación de auto de fe del Tribunal de la Inquisición de Logroño, 07-11-1610. ES.28079.AHN/1.1.11.4.21.7.5//INQUISICIÓN,L.835, fol.340, que identifica a francesa como María de Ximeldegui.

¹⁵² HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.52.

¹⁵³ BAROJA, Julio Caro. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza editorial, v.3, 1969, p.41-42.

¹⁵⁴ FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...* 1811, p.40.

peessoas que havia visto nos encontros noturnos. Uma das acusadas foi María de Jureteguía. Cobrada por seu marido, Esteve de Navarcarena, e outros parentes, ela negou com afincos ter qualquer coisa a ver com bruxaria e exigiu que seu marido se vingasse da francesa pelo falso testemunho.¹⁵⁵ No entanto, a acusadora não se intimidou e pediu que a colocassem frente a frente com María de Jureteguía. Ximeldegui contou sobre os feitos que realizavam nas *aquelarres*, mas Jureteguía seguiu negando, jurando que não sabia nada sobre aquele assunto. Porém, “*tanto le supo decir la francesa que todos se persuadieron á creer que era verdad, y apretaban á la dicha María de Yurreteguia á que confesase*”¹⁵⁶. Convencida a confessar, a mulher viu-se acometida por uma fraqueza. As descrições de seu estado variam um pouco entre as fontes¹⁵⁷, mas todas afirmam que, de uma forma ou de outra, ela foi acudida pelos presentes. Um grande desconforto na garganta a impediu de falar, até que um hálito horrível exalou de sua boca e a confissão veio. Disse que tudo que a francesa dizia era verdade, que sua tia, María Chipia, a havia introduzido na seita quando ainda era criança. Assim, ela foi levada até o vigário de Zugarramurdi, que a aconselhou a confessar e pedir perdão publicamente aos seus vizinhos pelo mal que cometeu.

Um pouco antes do início do novo ano, cerca de dez pessoas invadiram a casa de vizinhos suspeitos de bruxaria em busca de sapos e outras provas de que faziam parte da seita diabólica. Miguel de Goiburo, Estevanía de Yriarte e Graciana de Barrenechea são algumas das pessoas que tiveram as casas invadidas. Vários suspeitos foram obrigados a delatar-se através da violência e de ameaças de tortura.¹⁵⁸

Para monitorar ações estrangeiras, bem como a própria comunidade cristã, a inquisição dispunha de um serviço de inteligência próprio, cujos principais agentes eram os comissários de distrito. Cada comissário era auxiliado por um notário da Inquisição e por certo número de familiares, sendo responsável por receber informações, interrogar testemunhas e fazer detenções.¹⁵⁹ Estes comissários deveriam ser sacerdotes seculares de prestígio, geralmente párocos em zonas rurais, dispostos em locais estratégicos como

¹⁵⁵ *Relación de auto de fe del Tribunal de la Inquisición de Logroño*, 07-11-1610. ES.28079.AHN/1.1.11.4.21.7.5//INQUISICIÓN,L.835, fol.340.

¹⁵⁶ FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...* 1811, p.41.

¹⁵⁷ No auto de fé de Moratín p.41 afirma-se que suou muito e desmaiou. No L.835, fol.340 diz-se que foi tomada de uma fraqueza tão grande que a fizeram sentar-se. Por fim, no impresso de Luis de Fonseca, fala-se que em certo dia, ou seja, não no mesmo dia que foi confrontada por María de Ximeldegui, ela deu um grande suspiro e caiu em lágrimas.

¹⁵⁸ HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.57.

¹⁵⁹ HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.65.

portos e fronteiras.¹⁶⁰ É em janeiro de 1609 que um comissário da Inquisição e seu notário se apresentam em Zugarramurdi a fim de preparar um informe. Provavelmente, foi através de León Aranibar, abade de Urdax, que a Inquisição foi informada sobre os casos de bruxaria do lugar; Aranibar tinha contatos com o tribunal e ganhou um cargo de comissário inquisitorial em setembro do mesmo ano.¹⁶¹

Algumas pessoas foram interrogadas e, em 12 de janeiro, chegou ao tribunal de Logroño o resultado das investigações. Alonso Becerra Holguín e Juan de Valle Alvarado, primeiro e segundo inquisidor de Logroño respectivamente, decidiram convocar ao Tribunal os quatro suspeitos mais notáveis, de acordo com o informe, para investigar melhor.¹⁶² Estevanía de Navarcorena, María Pérez de Barrenechea, Juana de Telechea e María de Jureteguía foram levadas aos cárceres secretos da inquisição. As quatro mulheres confessaram serem bruxas de imediato e não foram submetidas à tortura. Num primeiro momento, os inquisidores consideraram as confissões incoerentes e “*aseguraban que no podía haber sido de otro modo, ya que las brujas sólo habían confesado en parte y trataban constantemente de zafarse y retractarse*”¹⁶³. Entretanto, não tardaram a considerar a existência da seita diabólica como um fato. Por fim, outros seis moradores de Zugarramurdi decidiram ir até Logroño para esclarecer sua situação com a Inquisição, mas também tornaram-se prisioneiros e terminaram confessando serem bruxos.¹⁶⁴

Apesar da quantidade de informação provida pelo serviço de inteligência inquisitorial ser abundante “*es indiscutible que los tribunales conseguían los informes más importantes durante las visitas que sus miembros realizaban periódicamente al distrito de su jurisdicción*”.¹⁶⁵ Estas visitas eram realizadas uma vez ao ano e o inquisidor deveria inspecionar uma boa parte do território de seu distrito. O objetivo principal era publicar o édito de fé, que:

Não era mais que um questionaria de inquisição cuja oitos páginas se enumeravam, uma por uma, toda a classe imaginável de delitos de

¹⁶⁰ NAVAJAS, Eloísa. La Inquisición. In: Archivo Histórico Provincial De Álava, Archivo Histórico Nacional. *BRUJAS SORGINAK: los archivos de la Inquisición y Zugarramurdi*. Ministerio De Cultura España, 2008, p.53.

¹⁶¹ HENNINGSSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.85 e AZURMENDI, Mikel. *Las brujas de Zugarramurdi...*, p.25-27

¹⁶² HENNINGSSEN, Gustav, *El abogado de las Brujas...*, p.88-89.

¹⁶³ Idem.p.93.

¹⁶⁴ *Relación de auto de fe del Tribunal de la Inquisición de Logroño, 07-11-1610*. ES.28079.AHN/1.1.11.4.21.7.5//INQUISICIÓN,L.835, fol.385-430.

¹⁶⁵ HENNINGSSEN, Gustav, *El abogado de las Brujas...*, p.148.

heresia. Quando o visitador inquisitorial chegava a um povo, fazia circular cópias do édito para que se lesse em voz alta nos púlpitos das igrejas e das capelas dos conventos vizinhos¹⁶⁶

A partir da publicação do édito de fé abria-se “*el plazo de tiempo durante el cual podían confesar sus errores los afectados por alguna de las herejías y reconciliarse con la Iglesia a cambio de alguna penitencia*”.¹⁶⁷ Qualquer um que tivesse conhecimento de um ato de heresia era obrigado a denunciar, entendendo-se o silêncio como indício de cumplicidade.¹⁶⁸

Em agosto de 1609, por ordem da Suprema, o inquisidor Valle Alvarado começou a visitação aos lugares que estavam sob suspeita de bruxaria. Seu objetivo era confirmar se os feitos confessados teriam ocorrido de verdade. Deveria procurar por evidências que sustentassem o que foi narrado pelos réus, tais como a posse de sapos, a produção de pós e unguentos, o assassinato de crianças e o roubo de cadáveres. Além disso “*llevaba también informes que el tribunal esperaba conducirían al descubrimiento de nuevos brujos en otras partes de Navarra*”.¹⁶⁹

Valle foi recebido com festa e cordialidade em Urdax no dia 19 de agosto. Após proclamar o édito de fé, cinco bruxas se apresentaram à Inquisição. Eram todas jovens, entre doze e vinte anos, e “*dos de ellas (quizá cuatro) tenían a sus madres presas por brujas en las cárceles del tribunal de Logroño*”¹⁷⁰. As informações fornecidas nesses interrogatórios corroboravam, pelo menos na análise dos inquisidores, os depoimentos dos bruxos já aprisionados em Logroño. Desta forma, Valle confirmou alguns acontecimentos, como as perseguições que María de Jureteguía sofreu do diabo e de seus seguidores quando abandonou a seita. Uma das confidentes teria narrado ao inquisidor o caso em detalhes, exatamente como a própria María contou. Parentes de vítimas confirmavam os depoimentos dados no cárcere, dizendo que “*tales muertes y daños fueron cometidos realmente por los brujos, quienes habían hecho de las suyas con sus venenos y habían chupado la sangre a sus víctimas*”.¹⁷¹ Assim, as investigações em

¹⁶⁶ “*no era más que un cuestionario de inquisición en cuyos ocho folios se enumeraban, uno por uno, toda clase imaginable de delitos de herejía. En cuanto el visitador inquisitorial llegaba a un pueblo, hacía circular copias del edicto para que se leyese en voz alta desde los pulpitos de las iglesias y de las capillas de los conventos de los alrededores*”. HENNINGSSEN, *El abogado de las Brujas...*, p.148.

¹⁶⁷ REGUERA, Iñaki. “La brujería vasca en la Edad Moderna: aquelarres, hechicería y curanderismo”. *Revista internacional de los estudios vascos*. Cuad., 9, 2012, 240-283, p.244.

¹⁶⁸ Idem.

¹⁶⁹ HENNINGSSEN, Gustav, *El abogado de las Brujas...*, p.163.

¹⁷⁰ As informações de Henningsen são imprecisas aqui, pois as confissões dessas bruxas foram extraviadas. HENNINGSSEN, Gustav, *El abogado de las Brujas...*, p.164-165.

¹⁷¹ HENNINGSSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.167.

Zugarramurdi chegavam ao resultado esperado e mais quinze pessoas foram levadas aos cárceres secretos da Inquisição.

Em seguida, Valle visitou Lesaca, onde ficou do dia 23 de setembro até 14 de outubro. Na sequência foi a San Sebastián e permaneceu ali até 20 de novembro, por fim, foi a Tolosa e ficou até meados de dezembro. A Suprema desejava que as visitas continuassem, entretanto o tribunal de Logroño comunicou em dois de janeiro, que as visitas não seriam mais possíveis devido ao imenso trabalho que Valle já realizava para produzir o relatório de sua viagem. Além disso, a viagem revelou-se muito cara ao tribunal; devido à pobreza da população, Valle viu-se obrigado a alimentar as pessoas que vinham até ele confessar e ainda precisou levar consigo alguns bruxos crianças que tinham medo da retaliação de membros mais velhos da seita.¹⁷²

Ao fim da visita, mais de trezentas pessoas foram acusadas de bruxaria, dentre crianças, jovens e adultos. Mais prisioneiros chegaram aos cárceres da Inquisição, alcançando o total de trinta e um acusados de bruxaria. A estes somavam-se outros vinte e quatro delitos de heresia. O Tribunal de Logroño precisava concluir todos os cinquenta e cinco processos para realizar um auto de fé.¹⁷³

A tarefa dos inquisidores foi árdua. Além de considerarem o trabalho extenuante, devido ao número de casos de bruxaria, acreditavam que o próprio demônio agia contra eles, lançando doenças sobre os bruxos confessos. Uma série de epidemias tomou os cárceres a partir de agosto de 1610 e, dos trinta e um bruxos, apenas dezoito sobreviveram para ouvir o veredito da Inquisição.¹⁷⁴ Apesar destes contratemplos, no dia 31 de outubro, os inquisidores já estavam com as sentenças prontas. Em uma carta para o rei Felipe III, o tribunal de Logroño anexou uma relação sumária das pessoas que sairiam no auto de fé e um resumo do que se descobriu da seita diabólica, que seria uma amostra “muito pequena” das maldades que se averiguaram.¹⁷⁵ No 1º de novembro, enviaram outra relação das maldades cometidas pela “pérfida seita de bruxos”, esta mais completa que a primeira. Afirmavam ter descoberto vinte e duas aquelarres e juntas de bruxos de diferentes lugares; eram tantos bruxos confessos que precisariam de um grande favor dos céus para extinguir tanto mal.¹⁷⁶

¹⁷² HENNINGSSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.183.

¹⁷³ Idem, p.206.

¹⁷⁴ HENNINGSSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.210.

¹⁷⁵ *Relación de auto de fe del Tribunal de la Inquisición de Logroño*, 07-11-1610. ES.28079.AHN/1.1.11.4.21.7.5//INQUISICIÓN,L.835, fol.343.

¹⁷⁶ *Relación de auto de fe del Tribunal de la Inquisición de Logroño*, 07-11-1610. ES.28079.AHN/1.1.11.4.21.7.5//INQUISICIÓN,L.835, fol.341

O auto de fé literalmente significa “ato de fé”, o “que quer dizer nessa época efeito moral e representação (teatral) da fé”¹⁷⁷ e constitui-se como um evento público, no qual as penas eram lidas, os réus assumiam suas culpas e em seguida cumpriam suas sentenças.¹⁷⁸ Apesar do auto ser uma representação do “Juízo Final”, era uma cerimônia pública “*celebrada com gran pompa y solemnidad en la plaza del lugar donde el tribunal tenía su sede*”,¹⁷⁹ também era considerada uma diversão pública, atraindo um grande contingente de espectadores.¹⁸⁰ A cerimônia era para a Inquisição o “momento mais importante de mobilização da população, de reatualização dos laços com os funcionários e os familiares periféricos, de renovação da solidariedade e do apoio dos diferentes órgãos de poder”.¹⁸¹

A celebração do auto da fé era proposta pelo tribunal de distrito ao Conselho da Inquisição. Teoricamente, fazia-se a proposta no momento em que a maioria dos processos estava em fase de pronunciar as sentenças; o Conselho analisava o resumo destes processos e autorizava, ou não, a celebração da cerimônia.¹⁸² Porém, na prática

o tribunal de distrito concluía às pressas dezenas de processos e retardava a conclusão de outros, com o propósito de reunir o maior número de penitentes – forma de tornar mais brilhante a festa principal da instituição –, enquanto o Conselho aproveitava a ocasião para controlar as atividades dos tribunais de distrito.¹⁸³

Estas sentenças podiam ser: uso de sambenito, confisco de bens e multas, vergonha pública com açoites, reclusão (em monastérios, galera, casas de penitência) e a morte na fogueira.¹⁸⁴ A procissão da cruz verde, que ocorria no dia anterior à cerimônia, nos dá algumas pistas do significado que a Inquisição dava a essas condenações. O objetivo da procissão era levar a cruz do tribunal até o palco onde seria celebrado o auto

¹⁷⁷ BETHENCOURT, Francisco. *Histórias das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 227.

¹⁷⁸ idem, p. 219.

¹⁷⁹ MANRIQUE, Estíbaliz; NAVAJAS, Eloísa; TORRE, Sara. “Las brujas de Zugarramurdi y el Proceso inquisitorial de Logroño (1609-1614)”. In: Archivo Histórico Provincial De Álava, Archivo Histórico Nacional. *BRUJAS SORGINAK: los archivos de la Inquisición y Zugarramurdi*. Ministerio De Cultura España, 2008, p. 85.

¹⁸⁰ Idem.

¹⁸¹ BETHENCOURT, Francisco. *Histórias das Inquisições...*, p. 222.

¹⁸² Idem, p. 221.

¹⁸³ BETHENCOURT, Francisco. *Histórias das Inquisições...*, p.221.

¹⁸⁴ NAVAJAS, Eloísa. “La Inquisición”. In: Archivo Histórico Provincial De Álava, Archivo Histórico Nacional. *BRUJAS SORGINAK: los archivos de la Inquisición y Zugarramurdi*. Ministerio De Cultura España, 2008, p. 55.

da fé.¹⁸⁵ A cruz simbolizava a redenção de Cristo que era “supostamente posta em causa pelos hereges”, esta era transportada velada para representar a ofensa “cometida pela heresia contra o sacrifício de Cristo e a vergonha (expressa pela cruz coberta) sentida pela comunidade”.¹⁸⁶ É a partir da noção de uma ofensa feita a Cristo que “os tribunais da fé justificam seu procedimento: a ofensa só poderia ser reparada pela penitência ou pelo castigo dos culpados”.¹⁸⁷

A procissão também era a ocasião em que “toda a população é convidada uma última vez a acompanhar o auto da fé”.¹⁸⁸ Última porque o anúncio de um auto da fé era feito com no mínimo oito dias de antecedência; particularmente na Espanha esse prazo se alongou a partir da segunda metade do século XVI, podendo ser anunciado quinze dias ou até um mês antes da celebração. No dia 6 de novembro de 1610, véspera do auto da fé de Logroño e, portanto, o dia da procissão da cruz verde, a cidade estava lotada de forasteiros, tendo um empregado do tribunal chegado a falar de trinta mil deles. Deve-se tomar este número “*con cierto escepticismo, pero no cabe duda de que la respuesta al pregón del auto de fe fue abrumadora*”.¹⁸⁹ Os impressos buscam ressaltar a ampla audiência da cerimônia e, conseqüentemente, engrandecer o evento, relata-se que

*Este Auto de la Fe es de las cosas mas notables que se han visto en muchos años, porque á él concurrió gran multitud de gente de todas partes de España y de otros Reynos.*¹⁹⁰

Também se afirma:

*Llegados al tablado, que era bien grande pusieron en su lugar a los penitentes, y se sentaron en el suyo los Señores Inquisidores, que era en lo mas superior debaxo de un dosel de carmesi, adõde con las armas de la Inquisicion estaban bordadas las de los Reys de Castilla, y lo demas del tablado lleno de gente infinita: de manera que por la grande muchedumbre estauan con grande aprieto [...] auia tanta gente que no es creyble, y a los que allí lo estaua reparando, les parecía que llegaría el numero a mas de veynte mil personas de los que a ver tal expectaculo tan digno de ser visto.*¹⁹¹

¹⁸⁵ BETHENCOURT, Francisco. *Histórias das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.236.

¹⁸⁶ Idem, p. 235-236.

¹⁸⁷ Idem.

¹⁸⁸ Idem, p.236.

¹⁸⁹ HENNINGSSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.245.

¹⁹⁰ FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...* 1811, p.13.

¹⁹¹ FONSECA, Luis de. *Relación summaria del auto de la fe...* 1611, fol. A2.

De acordo com Henningsen uma carta para a Suprema dizia que tanta gente do reino e do estrangeiro havia chegado à cidade ao ponto de ser “*imposible alojar a todo el mundo en la ciudad. Muchos tuvieron que hospedarse en los pueblos de los alrededores y, a pesar de ello, las calles de Logroño estaban abarrotadas de gente*”.¹⁹² Apesar de não haver precisão numérica a respeito da audiência da celebração, é certo que no que diz respeito à percepção o evento contou com um público de grandes proporções, comprovando a eficácia da divulgação inquisitorial.

No entanto, o alcance do auto da fé não se limitou apenas ao seu público, seu conteúdo ainda seria difundido através de dois impressos que foram redigidos com base nos relatos lidos durante a celebração. Um, é amplamente conhecido, publicado por Juan de Mogastón, em 1611, intitula-se *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe que los señores don Alonso Becerra Holguín, del Ábito de Alcántara, licenciado Juan de Valle Alvarado, licenciado Alonso de Salazar y Frías, Inquisidores Apostólicos del Reyno de Navarra y su distrito, celebraron en la Ciudad de Logroño en siete y en ocho días del mes de noviembre de 1610 años. Y de las cosas y delitos por que fueron castigados*. Outro, menos estudado, denomina-se *la Relación summaria del auto de la fe que los Señores Doctor Alonso Becerra Holguin, del Ábito de Alcantara, Licenciado Ioan de Valle Alvarado, Licenciado Alonso de Salazar Frías, Inquisidores Apostólicos en el Reyno de Navarra y su destricto, celebraron en la Ciudad de Logroño, en siete y ocho días del mes de Noviembre, de mil y seyscientos y diez años. Recoxida y ordenada por el Maestro Luis de Fonseca, natural de Zaragoza, y residente en Burgos, a ocho de Enero de mil y seyscientos y onze años*, editado por Juan Bautista Varesio, redigido por Luis de Fonseca, publicado em Burgos, também em 1611.¹⁹³

O impresso publicado em Burgos é disponibilizado on-line pela Universidad Pública de Navarra através da plataforma *academica-e*¹⁹⁴. O auto da fé de Mogastón é mais problemático, a versão de 1611 está conservada na Biblioteca Nacional de Madrid, no entanto não está disponível em acervo digital. A única versão acessível do documento é uma republicação de 1811 – bicentenário da primeira publicação – pela imprensa real, com notas críticas do bacharel Ginés de Posadilla, pseudônimo de Don Leandro

¹⁹² HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.246

¹⁹³ LARA, Eva Alberola. “Los ejemplos sobre brujería en las relaciones del Auto de Fe de Logroño de 1610 editadas por Mongastón y Varesio: estudio comparativo”. *Revista de Humanidades*, 30, p. 43-74, 2017, p. 47.

¹⁹⁴ Disponível em: <<http://academica-e.unavarra.es/handle/2454/7363>> Acesso em: 15 de nov. de 2022.

Fernández de Moratín.¹⁹⁵ Esta fonte está conservada na Biblioteca Episcopal do Seminário de Barcelona (BPEB). Tendo em vista, que a biblioteca disponibiliza a consulta apenas no próprio arquivo, consultamos a fonte através da plataforma digital Google Books, que digitalizou e disponibilizou gratuitamente o auto de fé para consulta online e download, intitulada como “*Auto de fe celebrado en la ciudad de Logroño en los dias 7 y 8 de noviembre del año de 1610, siendo inquisidor general el cardenal, arzobispo de Toledo, don Bernardo de Sandoval y Roxas*”.¹⁹⁶

Ainda sobre a publicação de Mogastón, em relação à versão de 1611, o impresso de 1811 teve algumas descrições sobre atos sexuais durante as *aquelarres* censuradas, no entanto, não chega a suprimir nem uma página do original. Também ocorrem algumas atualizações de termos, por exemplo Cigarramurdi passa para a grafia do XIX Zugarramurdi.¹⁹⁷

O auto de fé de Logroño condenou cinquenta e três pessoas por bruxaria. Destas, onze receberam pena de morte, seis foram queimadas vivas na fogueira, as outras cinco foram representadas por efígies, pois haviam morrido na prisão.¹⁹⁸ As descrições dos *aquelarres* e dos atos nefastos dos bruxos apresentados nesses impressos seguem impressionando e chocando seus leitores. Para muitos contemporâneos, parece impressionante que esses atos foram considerados reais e que tantas pessoas sofreram penas tão duras por isso. No entanto, é preciso olhar essas fontes em seu contexto. Para compreendermos as imagens e conceitos evocados nestes documentos, precisamos investigar as práticas e raciocínios pregressos que possibilitaram a realização e a difusão do auto de fé das bruxas.

2.2. As Entranhas do Auto de Fé das Bruxas

A bruxa, na percepção dos inquisidores modernos, era fundamentalmente uma herege. Para estudarmos mais a fundo esses documentos, precisamos inevitavelmente entender

¹⁹⁵ ANDIOC, René. *Las reediciones del Auto de fe de Logroño en vida de moratín*. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/portales/leandro_fernandez_de_moratín/obra-visor-din/andioc-rene-2/html/ff364b82-82b1-11df-acc7-002185ce6064_11.html>. Acesso em: 15 de nov. 2022 s.p.

¹⁹⁶ Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=8bhCAAAAcAAJ&pg=PA3&hl=pt-BR&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false> Acesso em: 15 de nov. de 2022.

¹⁹⁷ ANDIOC, René, op. Cit. s.p.

¹⁹⁸ NAVAJAS, Eloísa twose; SÁINZ, José Antonio Varela. “Una relación inquisitorial sobre la brujería navarra”. *Huarte de San Juan*, Geografía e Historia, 2010, p. 351 – 352.

qual era a compreensão que se tinha deste crime e como esta concepção, somada a outros fatores, delineou a bruxaria que se apresenta no auto de fé.

A heresia foi uma preocupação do cristianismo desde seu início. O termo vem do grego *hairesis*, que significa escolha, mas desde “*Paul the Apostle’s encounters with religious dissidents in the first century CE, hairesis gradually came to be associated with religious errors voiced stubbornly and publicly*”.¹⁹⁹ No entanto, para definir-se a heresia, é preciso definir a ortodoxia, visto que o primeiro termo é uma oposição ao segundo; tendo isto em vista, é natural que o que se considera heresia tenha variado no decorrer do tempo, conforme a própria teologia e o direito transformavam-se.²⁰⁰

A partir da segunda metade do século XII, com as campanhas contra hereges na Itália e na França, têm-se uma reviravolta do ponto de vista legal. As inovações extraídas do direito romano permitem “unir a cominação das penas temporais àquelas espirituais”.²⁰¹ Neste contexto, a heresia passa a ser concebida como uma ruptura da promessa batismal, “como ruptura de um contrato e perjúrio”; sendo assim, é considerada “como a falta anti-social mais grave”²⁰². Inocêncio III colocou a heresia na categoria de *crimen lesae maiestatis*, transpondo a noção de majestade para o plano espiritual e dando origem ao crime de *lesae maiestatis divinae*. O imperador Frederico II retoma este princípio e introduz a tortura e a pena da fogueira para os hereges; constituições posteriores expandiram essa aplicação, o que culminou, nos papas Gregório IX e Inocêncio IV, com a difusão das “penas da fogueira e do confisco dos bens em toda a cristandade”.²⁰³

Apesar de demônios e feiticeiros terem figurado no cristianismo desde seus primórdios, é apenas na bula *Super illius specula*, emitida pelo papa João XXII em 1326 ou 1327, que práticas mágicas passam a ser associadas com a adoração demoníaca e tornam-se heresias.²⁰⁴ Ao considerar reais as pretensões dos bruxos e invocadores de demônios, a bula “rompia de modo brutal com a antiga tradição da Igreja, e notadamente com o cânone *Episcopi* (século X), que tratava os sortilégios e os feitos de bruxaria ou de magia como ilusões diabólicas, sem realidade efetiva”.²⁰⁵

¹⁹⁹ HOMZA, Lu Ann. *Village Infernos and Witches’ Advocates: Witch-Hunting in Navarre, 1608–1614*. Pennsylvania State University Press; 1ª ed., 2022, p.2.

²⁰⁰ Idem.

²⁰¹ PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça: do Pluralismo do Foros ao Dualismo Moderno Entre Consciência e Direito*. São Paulo: Martin Fontes, 2005, p.99.

²⁰² Idem, p.100.

²⁰³ PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça...*, p.100.

²⁰⁴ BOUREAU, Alain. *Satã Herético: o nascimento da demonologia na Europa medieval (1260-1350)*. Tradução. Campinas: Editora Unicamp, 2016, p.25.

²⁰⁵ Idem, p.26.

Com isso, a bruxaria passava a fazer parte da alçada do Santo Ofício. O nascimento e desenvolvimento do tribunal da Inquisição deu-se entre o final do século XII e as primeiras décadas do XIII. Era parte da justiça da Igreja e tinha como objetivo investigar suspeitos de heresia e impor disciplina interna contra a corrupção.²⁰⁶ No entanto, a Inquisição Espanhola, que é a de maior interesse para nossa pesquisa, tem um surgimento mais tardio e específico. Em 1478, o papa Sixto IV autorizou o estabelecimento de um tribunal do Santo Ofício em Castela; diferente dos tribunais medievais, este estaria sujeito à Coroa, que com o casamento dos monarcas Isabel I e Fernando II uniu os reinos de Castela e Aragão, e não ao papa, dando aos monarcas católicos “*power not only over appointments but also, tacitly, over confiscations*”.²⁰⁷ Autorizar reis a nomearem inquisidores era um acontecimento inédito, pois até então, “a nomeação dos inquisidores, cuja jurisdição se sobrepunha à jurisdição tradicional dos bispos em matéria de perseguição das heresias, estava reservada ao papa”.²⁰⁸

O papa “*saw his error in granting independence to a tribunal of this sort, and stated his protest in a brief of 29 January 1482*”²⁰⁹ e na mesma ocasião não permitiu que Fernando estendesse seu controle sobre a antiga inquisição em Aragão. Porém, em 1483 o poder da Coroa alcançaria esse reino graças à indicação de Tomás de Torquemada como inquisidor chefe em Aragão. No mesmo ano ele havia sido indicado como inquisidor geral de Castela, tornando-se “*the only individual in the peninsula whose writ extended (in theory) over all Spain, unlike the king, who enjoyed considerable authority in Castile and rather less in the crown of Aragon and the Basque country*”.²¹⁰ Pela primeira vez havia uma ligação formal entre a jurisdição eclesiástica e civil, “pois a intervenção do príncipe no processo de nomeação dos inquisidores alterava as relações de fidelidade desses agentes”.²¹¹ Não é por acaso que o poder do inquisidor geral era muito limitado e sempre dependia do suporte da Coroa.²¹²

Conforme Henningsen, os inquisidores de Logroño desejavam que seu auto de fé fosse honrado com a presença do Rei Felipe III:

Em meados do outono de 1610 se perguntou ao tribunal sobre a data da celebração do auto. A pergunta vinha de Lerma, povoado a um dia de

²⁰⁶ PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça...*, p.94.

²⁰⁷ KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition*. New Haven: Yale University Press, 4 ed., 2014, p.200

²⁰⁸ BETHENCOURT, Francisco. *Histórias das Inquisições...*, p.17.

²⁰⁹ KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition...*, p. 201.

²¹⁰ KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition...*, p. 201.

²¹¹ BETHENCOURT, Francisco. *Histórias das Inquisições...*, p. 18.

²¹² KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition...*, p. 201.

Logroño, onde se encontrava vossa Majestade Felipe III, por isso, os inquisidores interpretaram que o Rei pensava em os honrar com sua presença. Mais tarde, lhes foi comunicado que sua Majestade, por razões alheias a sua vontade, não poderia assistir o evento. Os inquisidores, desiludidos, se dedicaram a escrever um memorial para que o rei, ao menos, pudesse ler algo sobre o grande processo das bruxas.²¹³

Em uma carta de 31 de outubro de 1611, os inquisidores enviavam o memorial ao rei:

*Humildemente ponemos a los pies de Vuestra Majestad nuestros trabajos, para que Vuestra Majestad, con su cristianísimo celo, se duela de estos miserables vasallos suyos y se sirva de alentar el ánimo con que el Santo Oficio procura cumplir con la obligación en que Vuestra Majestad le tiene, con haber puesto sobre sus hombros el peso de la Santa Fe Católica y conservación de ella, que con tantos ardides el Demonio pretende derribar en estos cristianísimos reinos de Vuestra Majestad.*²¹⁴

O decoro e a reverência dos inquisidores pode nos dar a falsa impressão de que o Santo Ofício se reportava apenas à Coroa, mas o fato é que ele compartilhava aspectos seculares e eclesiásticos.²¹⁵ Por mais que em seus primórdios Fernando e Isabel pretendessem ter monopólio sobre a justiça, no caso do Santo Ofício não poderia operar-se desta forma, tendo em vista que a Inquisição era um tribunal para julgar delitos da fé.²¹⁶ Questões como: bulas de nomeação, regulamentação canônica e a jurisdição, tudo precisava ter aprovação prévia de Roma, sem a autoridade cedida por Roma a Inquisição Espanhola não poderia existir.²¹⁷

Além disso, a Inquisição também podia apresentar suas exigências à Coroa, relembrando seu papel na defesa da cristandade. No auto de fé de Logroño de 1610, se faz um apelo ao próprio Rei Felipe III. Pede-se ‘com muito zelo’ que ele envie ministro

²¹³ “A mediados del otoño de 1610 se preguntó al tribunal sobre la fecha de la celebración del auto. La pregunta venía de Lerma, pueblo a una jornada de Logroño, donde se encontraba Su Majestad Felipe III, por lo que los inquisidores interpretaron que el rey pensaba honrarles con su asistencia al auto. Más tarde, les fue comunicado que Su Majestad, por razones ajenas a su voluntad, no podría asistir. Los inquisidores, desilusionados, se dedicaron a redactar un memorial para que el rey, al menos, pudiese leer algo sobre el gran proceso de los brujos.” HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.243.

²¹⁴ “Carta de los inquisidores a Felipe III (Logroño, 31 de octubre 1610)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frías and others on the Basque witch persecution*. Holanda: BRILL, 2004, p.103.

²¹⁵ PANIZO, Ignacio Santos. “Fuentes documentales para el estudio de la actividad procesal del Santo Oficio: el Tribunal Inquisitorial de Navarra”. *Huarte de San Juan*, nº 20, 2013, p.12.

²¹⁶ PANIZO, Ignacio Santos. “Fuentes documentales para el estudio de la actividad procesal del Santo Oficio: el Tribunal Inquisitorial de Navarra”. *Huarte de San Juan*, nº 20, 2013, p.13.

²¹⁷ KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition...*, p.201.

sábios para as montanhas e “*premiandolos muy bien, para que dando tras el demonio com la espada y armas de la predicacion, e bom exemplo, le saque las almas que assi ha atraydo, de sus uñas e de sus gargantas*”.²¹⁸ Isto parece ser uma insistência do Tribunal, visto que, em agosto de 1610, já havia solicitado ao rei que escrevesse para os bispos e superiores de diversas ordens requerendo o envio de religiosos para pregar nas áreas dominadas pela seita. Em setembro, Felipe III escreveu cartas aos bispos de Pamplona, Calahorra, Burgos e Tarazona, bem como para os superiores dos franciscanos das províncias de Burgos e Vizcaya, a dominicanos e jesuítas de Castilha, dentre outros, atendendo ao pedido dos inquisidores.²¹⁹

Também adverte-se das “*obligaciones en que estan los Gouvernadores para velar em procurar extirpar esta tan grande peste de las Republicas*”²²⁰. Os bruxos são descritos como inimigos domésticos, que andam escondido entre eles, ensinados a enganar pelo pai da mentira. O diabo fará de tudo para que toda a verdade averiguada pelos inquisidores de Logroño, a quem tanto deve a Espanha e a Igreja, seja esquecida, como há tantos séculos há feito, garantindo que sua escola passe adiante seu modo de vida endemoniado. Aos governantes cabe punir e lembrar da seita. Os eclesiásticos têm esta obrigação em maior grau, já que estes conhecem o remédio para o mal. Devem trabalhar para revelar os danos que o Diabo tem feito às “*Republicas christianas*”²²¹.

O emprego do conceito de *Respublica Christiana*²²² no auto de fé é oportuno, porque demonstra que não estava em jogo apenas uma dinâmica particular da Inquisição Espanhola, que formalmente havia conectado a jurisdição cívica e religiosa, mas que uma concepção mais profunda de sociedade permeava o raciocínio. A expressão *Respublica Christiana* refere-se a “compreensão de si mesma que a sociedade ocidental construiu, num processo de longa duração cujos inícios remontam ao fim da antiguidade tardia”.²²³ É característico da cristandade ocidental a separação da esfera cívica da religiosa, ambas “mantiveram-se distintas ao longo dos séculos seguintes, apesar da proximidade e das eventuais sobreposições entre elas”.²²⁴ Mesmo que distintas, as esferas do sagrado e do

²¹⁸ FONSECA, Luis de. *Relación summaria del auto de la fe...* 1611, fol.37.

²¹⁹ HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.266.

²²⁰ FONSECA, Luis de *Relación summaria del auto de la fe...*, fol.36.

²²¹ Idem fol.36-37.

²²² Ou no vernáculo “*Republicas christianas*”, como de fato ocorre na fonte.

²²³ RODRIGUES, Rui Luis. *Entre o dito e o maldito: Humanismo erasmiano, ortodoxia e heresia nos processos de profissionalização do Ocidente (1530-1685)*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2012, p.190.

²²⁴ RODRIGUES, Rui Luis. “Religião e política entre ‘primeira modernidade’ e ‘tempo presente’: Precisões conceituais e intersecções de pesquisa”. In MOURA, Carlos André da Silva; SILVA, Eliane Moura da;

secular encontravam-se na interação entre os elementos *respublica* e *christiana*.²²⁵ Entretanto, essas partes não eram necessariamente equivalentes, pois o religioso permeava o cívico, a estrutura jurídica derivava de Deus e “nela, todas as autoridades eclesiásticas e seculares, mesmo as concorrentes e rivais no seu exercício, são reconduzidas a uma derivação comum; as leis são enquadradas numa hierarquia que tem em seu vértice a lei natural-divina”.²²⁶

As preocupações de ordem religiosa não escapavam ao poder secular, pois as esferas compartilhavam o fundamento divino. Sendo assim, o combate à heresia não se restringia aos eclesiásticos. Isto fica evidente numa breve introdução que Luís de Fonseca faz na impressão do auto de fé de Burgos, ele destaca que é importante conhecer as maldades dos bruxos

*para que los que gobiernam, assi Eclesiasticos como seculares, haziendo lo que ensi es y deven, con gran cuydado reformen en su Republica, esta tan desventurada gente que tanto daño ha hecho y haze en la grey de Dios.*²²⁷

A batalha contra a bruxaria não era uma questão de interesse apenas de religiosos fanáticos, como parte da historiografia quis argumentar; enfrentar o demônio era uma questão fundamental para a *respublica christiana*. Questões de ordem social e institucional eram postas em risco pelos feiticeiros; na compreensão demonológica do auto de fé, era uma luta contra o Diabo e, se este fosse vitorioso, todo o reino ruiria, porque a bruxaria era uma anti-religião, forjada pela desobediência e pela tirania.²²⁸

A lógica que sustenta esta percepção foi muito bem compreendida por Stuart Clark. O autor identifica a existência de uma linguagem de contrários no princípio da era moderna. Partindo de filósofos clássicos como Platão e Aristóteles, compreendia-se que o mundo era formado de contrários, sempre haveria o contraste entre uma condição positiva e sua falta, sendo assim, o “mal era, pois, consequência necessária do bem”.²²⁹ Este raciocínio tornou-se o fundamento da tradição erudita ocidental no medievo e na primeira modernidade, percebido nos mais diversos campos, como, por exemplo, na física

UZUN, Júlia Rany Campos; SOUZA, Sara Cristina de (orgs.), *História, Narrativas e Religiões: Diálogos sob o olhar da cultura*. Recife: Editora EDUPE, 2018, pp. 191-217, p.197.

²²⁵ RODRIGUES, Rui Luis. *Entre o dito e o maldito...*, p.190-192.

²²⁶ PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça...*, p.63.

²²⁷ FONSECA, Luis de. *Relación summaria del auto de la fe...* 1611, s.p.

²²⁸ CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p.128-129.

²²⁹ Idem, p.78.

e na medicina tradicional que se apoiava “na idéia de elementos, qualidades e humores opostos na constituição natural das coisas”²³⁰. Também atuava como uma estratégia de comunicação: livros destinados ao ensino de dialética e retórica, consideravam que o contrário de uma proposição “*era um dos importantes topoi para criar argumentos para sua defesa ou refutação*”²³¹. Essa compreensão estava no âmago dos debates, pois “se pensava que a contrariedade caracterizasse a lógica do próprio pensamento do Criador, não havia nada a que ela não pudesse, em princípio, ser aplicada”²³². O mundo era constituído de contrários, sendo assim, a oposição era um princípio universal da inteligibilidade.²³³

Partindo deste pressuposto, surgem naturalmente as inversões, afinal, um mundo formado por contrários é também um mundo reversível, um universo cultural sensível ao contrário, é também sensível às inversões.²³⁴ Deste modo, em oposição a um bom reino imagina-se um maligno; se há o príncipe, há seu inverso, o tirano; do lar perfeitamente ordenado pensa-se em outro, no qual o pai se ajoelha para o filho.²³⁵ Daí o apelo da imagem do mundo de cabeça para baixo, muito comum em cartazes e folhetos ilustrados que circulavam na Europa dos séculos XVI ao XVIII, nos quais figuravam diversas inversões como: servos batendo em seus amos, mulheres indo à guerra e homens fiando, bois esquartejando açougueiros, burros e cavalos montando o cavaleiro, ratos comendo gatos etc.²³⁶ A inversão era a desordem.

Neste sentido, o reinado do Diabo no inferno precisava ser o inverso do de Deus, tornando seu regime “um compêndio de paradoxos de desgoverno; uma hierarquia regida do ponto mais baixo de excelência, uma sociedade em que a desonra era uma insígnia de *status*”²³⁷. Nas descrições dos *aquejarres* temos um vislumbre deste reino diabólico. Em um trono de ouro, ou às vezes de madeira negra, senta-se o demônio com “*magestad y gravedad*”²³⁸. A bruxa mais velha lhe apresentava um noviço dizendo: “*Señor, este os traygo y presento*”²³⁹. O pacto demoníaco iniciava-se com noviço se pondo de joelhos e o Demônio lhe dizendo as palavras para que renunciasse à fé cristã. Primeiro se renegava

²³⁰ CLARK, Stuart. *Pensando com demônios...*, p.79.

²³¹ Idem, p.91.

²³² Idem, p.82.

²³³ Idem, p.88.

²³⁴ Idem, p.107-109.

²³⁵ Idem, p.107-120.

²³⁶ Idem, p.110.

²³⁷ Idem, p.129.

²³⁸ FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...* 1811, p.25.

²³⁹ Idem, p.27-28.

a Deus, depois, a Virgem Maria, todos os santos e santas, o batismo e a confirmação, padrinhos e pais e, por fim, recebia-se o Demônio por Deus e senhor. Após cobrir o novo senhor de beijos, o noviço era marcado pelas unhas do demônio. Assim, o pacto invertia o batismo e consagrava a união do bruxo com satã.²⁴⁰ Depois do pacto os feiticeiros bailavam e se divertiam, o Diabo, como tirano que é, enganava seus súditos, conjurando fogos falsos que não queimam e dizendo que aqueles eram os fogos do inferno, convencendo a todos, assim, de que não precisam se preocupar com as maldades que cometiam.²⁴¹

Estas cerimônias sugeriam uma festa cortesã da renascença, onde o Diabo simulava majestade, pronto a ouvir o juramento de vassalagem e devoção. Os cortesãos se entregavam a um banquete e havia música e dança. Para Clark o “mundo grotesco do sabá era a antítese lógica e simbólica do mundo ordenado do *ballet de cour* e da *masque*.”²⁴² No caso dos *aquejarres* de Zugarramurdi, sabemos até os nomes dos músicos, são os primos Joanes de Goyburu, como flautista, e Juan de Sansin no tambor.²⁴³

Chamam atenção também as semelhanças com festejos populares da Idade Moderna. Nas noites de São João, por exemplo, a população acendia fogueiras e pulava por cima delas, de modo similar ao que os bruxos faziam com os fogos do inferno.²⁴⁴ O Carnaval possuía três temas principais que dialogavam com os *aquejarres*: comida, sexo e violência. A comida liga-se ao carnaval etimologicamente, já que a palavra advém de carne; não à toa, açougueiros tinham papel de destaque nos desfiles. O sexo surgia não apenas simbolicamente, através de canções e objetos fálicos, mas também através de impactos nas taxas de natalidade. A violência era ritualizada através da agressão verbal, permitida aos mascarados que insultavam desde os vizinhos até autoridades, mas também se manifestavam em batalhas simuladas e brigas.²⁴⁵

O banquete nas juntas demoníacas, pela lógica de inversão, não poderia ser outro além do pior possível. As coisas eram bem diferentes da comilança do Carnaval, no *aquejarre* comiam a carne de bruxos falecidos ou de crianças não batizadas,

²⁴⁰ FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...* 1811, p.125.

²⁴¹ Idem, p.33-34.

²⁴² CLARK, Stuart. *Pensando com demônios...*, p.133-134.

²⁴³ FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...*, p.33-34.

²⁴⁴ BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna. Europa, 1500-1800*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras (Companhia de Bolso), 2010, p.246.

²⁴⁵ Idem, p.253-256.

acompanhando pão e vinho negro de sabor horrível.²⁴⁶ O auto de fé apresenta detalhes sobre os preparativos deste banquete:

Siempre que mueren algunos bruxos, ó los bruxos han muerto algunas personas ó criaturas (despues de enterrados) en las primeras noches que han de ir al Aquelarre, se juntan los bruxos con el Demonio y sus criados, y llevando consigo azadas van á las sepulturas, y desentierran los tales muertos, y quitándoles las mortajas. los parientes mas cercanos (con machetes que para ello llevan), los abren y sacan las tripas, y los desquartizan encima de la sepultura [...] se van con mucho regocijo y contento al Aquelarre, y los despedazan en puestas, y los dividen en tres partes, una cuecen, otra asan, y la otra dexan cruda [...] comiendo el Demonio el corazon, y sus criados la parte que les cabe.²⁴⁷

Terminado o banquete horrendo, os “atos carnis” têm vez. O Diabo, começando pela rainha do *aquelarre*, recebe uma bruxa após a outra, quando estas acabam, é a vez dos bruxos. Depois que o demônio termina, ordena que todos façam o mesmo e “*alli un demonio sucubu en figura de muger muy hermosa, y muy bien arreada, q les cõbida a pecar có el a todos*”.²⁴⁸ Os atos são descritos como carnalidade torpes e adultérios incestuosos.²⁴⁹ Também apresenta-se a seguinte conclusão: “*Al fim estas sensuales y torpes maldades, son el cebo por que acuden de tan buena gana a los Aquelarres y duran tanto en la amistad com el Demonio*”.²⁵⁰ Assim,

Em vez de monarquia divina e amor platônico perfeito, o sabá celebrava a mais extrema tirania e mais ignóbil depravação sexual, e sua meta não era propiciar a ordem moral e a paz civil através da encenação de papéis ideais, mas assegurar o caos pela desumanização e as atrocidades.²⁵¹

Esta lógica de oposições é tão central, que as próprias “*formas del ritual hechiceril siempre siguen a las del eclesiásticos*”.²⁵² Deste modo, o Diabo tem sua própria missa, que é, por assim dizer feita de ponta cabeça, “*y así si la mano derecha sirve para bendecir es con la izquierda con la que los brujos realizan sus maleficios*”.²⁵³

²⁴⁶ FONSECA, Luis de. *Relación summaria del auto de la fe...* 1611, fol.12.

²⁴⁷ FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...* 1811, p.121-123.

²⁴⁸ FONSECA, Luis de. *Relación summaria del auto de la fe...* 1611, fol.13.

²⁴⁹ Idem, fol.27.

²⁵⁰ FONSECA, Luis de. *Relación summaria del auto de la fe...*, fol.13.

²⁵¹ CLARK, Stuart. *Pensando com demônios...*, p.133-134.

²⁵² BAROJA, Julio Caro. *Las Brujas y su mundo*. Madrid: Alianza editorial, v.3, 1969, p.195.

²⁵³ Idem, p.192.

O diabo, acompanhado de outros seis ou sete demônios, que são como seus ministros, compõem um altar de cor negra e, ali, dispõem estátuas “muito feias” de demônios. Seus demônios o vestem com uma roupa preta e ele senta-se em seu trono. De joelhos, os bruxos e bruxas se confessam para o Diabo. Seus pecados são o de terem agido como cristãos. Confessam “*si entraron en la Iglesia, si oyeron missa, o sermon, si confessaron, o comulgaron [...] se acusan de los males que han dexado de hacer*”.²⁵⁴ A penitência imposta pelo demônio é sempre a mesma: “*hagan todo el mal que pudieren a los Christianos, y les dexen de hacer también todo el bien*”.²⁵⁵

Os ministros do demônio iniciam sua missa catando com vozes graves e desafinadas. Em um sermão muito breve o Diabo diz:

*que no sean vanagloriosos en pretender otro Dios sino á él, que los ha de salvar y llevar al Paraíso: y aunque en esta vida pasarán trabajos y necesidad, él les dará mucho descanso en la otra: que hagan á los cristianos todo quanto mal pudieren.*²⁵⁶

Luís de Fonseca chega a pedir perdão às “*castas y limpia orejas*” por terem que ouvir tantas atrocidades. A despeito disso, os autos não nos poupam de detalhes terríveis. Após fazerem oferendas ao demônio os bruxos

*le besan la mano izquierda y los pechos encima del corazon, y dos bruxos, que hacen el oficio de caudatarios, le alzan las faldas para que le besen en las partes vergonzosas, y revolviéndose el Demonio sobre la mano izquierda, le alzan la cola y descubren aquellas partes, que son muy sucias y hediondas, y al tiempo que le besan debaxo de ella tiene prevenida (que les dá) una ventosidad de muy horrible olor, lo qual por la mayor parte hace siempre que le besan en aquellas partes.*²⁵⁷

Para Clark, “um único ato ritual como o beijo anal pervertia a adoração religiosa e a devoção secular [...] simbolizava, da maneira mais óbvia possível, o caráter contestador da política demoníaca, bem como sua preposteridade”.²⁵⁸

²⁵⁴ FONSECA, Luis de. *Relación summaria del auto de la fe...* 1611, fol.16.

²⁵⁵ Idem.

²⁵⁶ FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...* 1811, p.90.

²⁵⁷ FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...* 1811, p.81.

²⁵⁸ CLARK, Stuart. *Pensando com demônios...*, p.135.

Assim percebemos que o auto de fé é, como todas as fontes históricas, um produto de seu tempo e lugar. Não sendo um mero lampejo de fanatismo, mas um documento coerente com as instituições e lógicas de seu contexto. No qual os elementos seculares estão tão presentes quanto os religiosos pois, estes, mesmo que distinguíveis, sobrepunham-se, como era característico da *respublica christiana* enquanto autocompreensão da sociedade cristã medieval e cedo-moderna. Dito isso, é preciso compreender que mesmo que houvesse uma lógica e uma linguagem compartilhada, não era um cenário pacífico. Instituições e sujeitos não deixavam de disputar espaços e contrapor ideias. No próximo capítulo pretende-se explorar essas disputas, afinal, foi de uma dessas, que nasceu o mito do advogado das bruxas.

2.3. Confrontos Eclesiásticos

A Inquisição não era a única autoridade a atuar em casos de bruxaria na Espanha. Os bispos possuíam sua própria jurisdição e podiam agir contra “*religious errors of all kinds*”²⁵⁹. Como a seita maligna causava danos a pessoas e propriedades, a justiça secular também estava atenta a suspeitas de bruxaria. Estes três segmentos da justiça moderna não trabalhavam necessariamente em harmonia para combater os apóstatas; ao contrário, o caso da bruxaria navarra nos mostra esses poderes em conflito e competindo por espaço.

Durante as investigações do Inquisidor Valle Alvarado em 1609, este visitou as vilas de Vera, Lesaca, Echalar, Yanci e Aranaz. Todos estes povoados faziam parte da jurisdição do Bispo de Pamplona, Antonio Venegas de Figueroa. Ao ouvir rumores da questão da bruxaria, o bispo decidiu “*tomar cartas en el asunto e investigar personalmente lo que pasaba*”.²⁶⁰ De acordo com Henningsen, a intervenção do bispo surpreendeu aos inquisidores de Logroño, que em uma carta à Suprema relataram ter tomado conhecimento das visitas do bispo nos lugares onde Valle Alvarado havia passado.

Durante a viagem, o bispo Venegas fez sua própria investigação. Suas conclusões são apresentadas numa carta enviada para a Suprema em 4 de março de 1611 e eram opostas aos resultados apresentados no auto de fé. Ao Inquisidor Geral Bernardo de Sandoval y Rojas, o bispo afirmou:

²⁵⁹ HOMZA, Lu Ann. *Village Infernos and Witches' Advocates: Witch-Hunting in Navarre, 1608–1614*. Pennsylvania State University Press; 1ª ed., 2022, p.5.

²⁶⁰ HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.186.

*digo a Vuestra Señoría Ilustrísima que siempre he tenido por cierto que en este negocio hay gran fraude y engaño, y de tres partes de lo que se dice, las dos no son verdaderas, y que mucho de lo que publican de niños y de mujeres mozas y de hombres es levantado, nacido todo de la demasiada diligencia que los comisarios de la Inquisición han hecho, ahora sea movidos con buen celo, ahora con fines particulares*²⁶¹

Dizia que as pessoas da região só ficaram sabendo sobre bruxos e bruxas após as perseguições ocorridas na França e apresentava suas críticas ao juiz²⁶² que as conduziu:

*Y es que cuando yo estuve en los dichos lugares, hice apretada diligencia para saber desde cuando comenzó a correr que había brujos y brujas en ellos, y hallé que nunca había habido tal nombre ni se había entendido cosa semejante, sino después que en los lugares de Francia, circunvecinos a estos a tres y a cuatro leguas, hubo aquella complicidad de ellos, de que se hizo justicia de muchos por un juez que vino de París, el cual procedió de suerte y tan atropelladamente, sin sustanciar los procesos como los había de sustanciar, que se le quitó la comisión y se le mandó que no pasase adelante; pero fue después de haber hecho justicia de muchos que hoy en día se va verificando que murieron sin culpa.*²⁶³

Numa outra carta, em 1º de abril do mesmo ano, faz questão de sublinhar que os inquisidores de Logroño são “*muy grandes inquisidores y que han procedido en este negocio con muy gran cuidado y celo, y que de su parte han hecho lo que debían hacer*”.²⁶⁴ Apesar disso, recomenda que os inquisidores Valle Alvarado e Becerra Holguín não sejam os responsáveis para apurar a verdade, pois estes já estavam muito convencidos de que tudo que se dizia sobre os bruxos era verdade. Sendo assim, recomendava: “*Y así mi parecer es que Vuestra Señoría Ilustrísima debería mandar venir aquí uno o dos inquisidores que fuesen personas de ciencia y conciencia, y que tomasen este negocio en las manos y fuesen con buena resolución de apurarle y aclararle.*”²⁶⁵

No entanto, o bispo personifica sua crítica à questão da bruxaria, e aos erros que decorrem deste caso, aos comissários da Inquisição, três em particular, dois deles de

²⁶¹ “Primera carta del Obispo de Pamplona al Inquisidor General (Pamplona, 4 de marzo 1611)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frías and others on the Basque witch persecution*. Holanda: BRILL, 2004, p.189.

²⁶² Provavelmente ele está se referindo a Pierre de Lancre.

²⁶³ Idem, p.191.

²⁶⁴ “Segunda carta del Obispo de Pamplona al Inquisidor General (Pamplona, 1 de abril 1611)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frías and others on the Basque witch persecution*. Holanda: BRILL, 2004, p.197.

²⁶⁵ Idem, p.199.

Lesaca e outro de Vera. Ao que parece, sua opinião sobre estes já não era das melhores de antemão. Venegas afirmou que os três não eram nada “*inteligentes ni scientes*”²⁶⁶ e que, “*como son vicarios los conozco y sé sus talentos; y convendría desde luego dar orden que éstos no entendiesen en éste negocio, sino que se estuviesen quedos sin hacer diligencia en él de ninguna manera*”.²⁶⁷

É evidente que o bispo desejava exercer influência sobre as investigações inquisitoriais. Justificava-se evocando a imagem do pastor, dizendo que se suas ovelhas estão doentes é seu dever curá-las, mas se não estão, é preciso fazer saber disso pois, “*es la mayor lástima del mundo ver difamada tanta gente honrada y cristiana vieja, sin mucho fundamento*.”²⁶⁸

O Bispo não estava sozinho em suas conclusões. Em cinco de setembro de 1610, Felipe III escreveu para diversos clérigos do alto-escalão pedindo que estes enviassem pregadores para as montanhas, a fim de combater a seita maligna dos bruxos. Dentre estes estava o jesuíta Hernando de Solarte, que dominava a língua basca. Os informes que este escreveu para o Bispo de Pamplona e seu provincial Gaspar de Vegas em Valladolid foram preservados.

De início, ao ouvir os relatos da população de Vera, ele recomendou às crianças, que eram levadas contra sua vontade aos *aquejarres*, que invocassem o nome de Deus quando estivessem nas juntas ou fizessem o sinal da cruz. Como as crianças replicaram, dizendo que eram impedidas de fazer isso, o jesuíta buscou outras soluções:

*[Decía] que a las noches echasen agua bendita, tuviesen agnus²⁶⁹, rosario, etc.; [contestaban] que de nada aprovechaba al fin éstos y otros remedios [que] les decía, que traen los autores para este mal, y todos se reían. Causóme admiración y lo mismo causaba a otros sacerdotes.*²⁷⁰

²⁶⁶ De acordo com Henningsen: “*a Biblical expression: “Vae igitur qui intelligentes estis in vobismetipsis, et coram ipsis scientes” (Isaiah 5.21), see also Ecclesiastes 20.32 and Matthew 25.25. “Men of knowledge and integrity (personas de ciencia y conciencia)” HENNINGSSEN, Gustav. *The Salazar documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frías and others on the Basque witch persecution*. Holanda: BRILL, 2004, p.198.*

²⁶⁷ “Segunda carta del Obispo de Pamplona al Inquisidor General (Pamplona, 1 de abril 1611)”. In: HENNINGSSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.199.

²⁶⁸ Idem, p.199.

²⁶⁹ De acordo com Henningsen: “*agnus déi, a small disk of wax stamped with the figure of the lamb, as an emblem of Christ, bearing a cross or a banner.*” HENNINGSSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.150.

²⁷⁰ “Primera carta del jesuíta Hernando de Solarte al Provincial de la Compañía de Jesús Gaspar de Vegas en Valladolid (Bilbao, 17 de enero 1611)”. In: HENNINGSSEN, Gustav. *The Salazar documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frías and others on the Basque witch persecution*. Holanda: BRILL, 2004, p.151.

Solarte também conheceu um garoto de 16 anos que, segundo as outras crianças da vila, frequentava o sabá. O rapaz negava tudo. No entanto, o tio dele era um familiar da Inquisição e submeteu o próprio sobrinho à tortura para que confessasse, amarrando-o em uma cama e açoitando-o. O menino seguiu negando que era bruxo; Solarte conversou com o rapaz, tentando entender por que ele seguia negando a verdade. Recebeu o seguinte relato:

Padre, todos esos que lo dicen son muchachos que no se hartaban de borona²⁷¹ y ahora danles muy bien de comer y beber, y dicen lo que quieren que digan los que les preguntan, y a otros pónenlos junto a calderas hirviendo y hacen otras cosas a este modo, y con eso dicen de miedo y mienten largo.²⁷²

Solarte não acreditou no rapaz, a história lhe parecia um punhado de infantilidades e acabou dando mais crédito ao que o familiar inquisitorial e outras pessoas lhe diziam. Entretanto, sua perspectiva transformou-se na vila de Echalar quando ouviu o relato de outro garoto. Este dizia que era levado todas as noites ao aquelarre e lá vigiava os sapos, que se vestiam de panos negros e com uma cinta de sinos. Um bode com três chifres, sendo o do meio uma vela acesa, fazia-se presente no encontro. Desta vez, Solarte não estava propenso a acreditar na história e, abraçando o rapaz, insistiu que este lhe dissesse a verdade. Por fim, o garoto disse que três mulheres haviam lhe oferecido uma camisa, quatro *reales* e outras coisas para que acusasse de bruxaria desafetos delas.

Solarte considera que este foi o princípio de sua descoberta. Seguiu descobrindo mais casos de confissões feitas por suborno ou coerção. Considerava que existiam dois princípios para aquelas maldades: “*ficción de algunas malas personas por odios y venganzas; el otro, por miedo de sus padres*”.²⁷³ De acordo com o jesuíta, ao ouvir de alguém que seus filhos estavam em juntas de bruxos, os pais, zelosos pela fé e pela honra, empregavam todos os meios até obterem uma confissão, pois acreditavam que, feita a confissão, o problema estaria remediado.²⁷⁴ Nas aldeias de Aranaz e Yancí seguiu encontrando mais casos destes.

Solarte também apresentou críticas à justiça secular:

No quiero decir a Vuestra Reverencia las cosas y desafueros que los ministros de justicia han hecho, las personas que se han apedreado,

²⁷¹ Neste contexto, *borona* refere-se a broa, no sentido de ser uma comida de pessoas pobres.

²⁷² Idem.

²⁷³ “Primera carta del jesuita Hernando de Solarte al Provincial de la Compañía de Jesús Gaspar de Vegas en Valladolid (Bilbao, 17 de enero 1611)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.157.

²⁷⁴ Idem.

*hecho pedazos sus casas, sus tejados a pedradas, consintiendo y aún alentándolo los padres de los muchachos, poniendo hogueras alrededor de las casas, y otras cosas que no sé dónde pudieran pasar, disimulando la justicia en ello.*²⁷⁵

Curiosamente, Valle também desentendeu-se com estes. Em sua visitação, o Conselho Real de Navarra estava, de acordo com o inquisidor, fazendo o possível para desacreditar e impedir seu trabalho. Algumas pessoas com fama de bruxos haviam se apresentado à Corte Real e acusado duas moças por serem difamadoras e injuriosas. Um comissário da Corte Real foi enviado para investigar e realizar detenções se fosse o caso. As acusadas, anteriormente, haviam procurado o Inquisidor em Lesaca, e lhe asseguraram que aquelas pessoas eram bruxas. Pareceram moças honradas para Valle e, em uma carta para um dos juízes do tribunal navarro, criticava o fato de terem iniciado um processo e dizia que obstruíam o trabalho do Santo Ofício pois, “*ninguno se atrevería a venir a descargar su conciencia y a hacer sus declaraciones en él, viendo que por ello habían de ser castigados*”.²⁷⁶ Valle saiu vitorioso deste embate quando o Conselho Real de Navarra decidiu retirar o comissário da região antes que prendesse alguém.

Mais marcante que as rivalidades externas, foram as disputas internas do Santo Ofício. Em 13 de julho de 1612, as coisas não iam nada bem entre o Inquisidor Alonso de Salazar y Frías e os seus colegas, Valle e Becerra. Conforme um fiscal do tribunal declarou numa carta, sempre que os três inquisidores se reuniam acabavam discutindo com vozes tão alteradas, que ele precisava interromper as reuniões para avisá-los que seus gritos eram ouvidos na rua.²⁷⁷

Não podemos afirmar de fato quando se inicia a inimizade entre os inquisidores, mas, provavelmente, as desavenças vinham surgido desde processos preparados para o auto de fé. Numa carta de março de 1611 para a Suprema, Salazar denunciava irregularidades que haviam ocorrido no tribunal de Logroño. Dizia que, por falta de espaço na prisão, os presos haviam tido contato, possibilitando que um *buen confitente* instrísse um *mal confitente*.²⁷⁸ Também acusava Becerra de “*querer gobernar el tribunal de un modo absoluto y de tomar decisiones sin consultar con sus colegas*”.²⁷⁹

²⁷⁵ “Primera carta del jesuita Hernando de Solarte al Provincial de la Compañía de Jesús Gaspar de Vegas en Valladolid (Bilbao, 17 de enero 1611)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.161.

²⁷⁶ HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.176-177.

²⁷⁷ HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.374-375.

²⁷⁸ Idem, p.222-223.

²⁷⁹ Idem, p.283.

A rivalidade só iria aumentar a partir das novas visitas. Os casos de bruxaria tornaram-se tão abundantes após o auto de fé que se considerou necessário realizar uma nova visita inquisitorial e, desta vez, era Salazar quem a realizaria. Em 22 de maio de 1611, o Inquisidor inicia sua jornada.²⁸⁰

Numa carta, ainda em março, a Suprema instruía ao tribunal de Logroño que ao iniciar a visita publicasse um Édito de Graça, que daria anistia a todos os bruxos que confessassem dentro de um período de seis meses, incluindo os que estivessem presos, os quais deveriam ser informados do édito.²⁸¹ Em 29 de maio, logo após Salazar publicar o Édito de Graça, um grande número de pessoas que queriam confessar seus crimes procuraram a Inquisição; o Inquisidor precisou aumentar sua equipe com clérigos locais para prestar atendimento em seis tribunais provisórios.²⁸² No ano seguinte, Salazar informou que 1802 pessoas já haviam feito uso do Édito.²⁸³

Salazar separa suas investigações em quatro pontos. O primeiro visa compreender o modo como os bruxos vão e voltam para os *aquelarres*. O segundo trata do que estes bruxos fazem e o que se passa com eles. Em terceiro lugar, faria a busca de atos positivos ou verificações externas dos fatos que “*se han procurado comprobar*”.²⁸⁴ O Quarto ponto refere-se aos testemunhos e comprovações que possam resultar dos itens anteriores para castigar os culpados.²⁸⁵

Apenas observando estas diretrizes já é possível inferir o conflito de Salazar com os outros inquisidores. Afinal, o auto de fé já tinha dado conta dos itens um e dois, mas Salazar certamente não estava contente com as conclusões. As divergências ficam ainda mais claras se fizermos um comparativo destas investigações com um documento elaborado por Alonso Becerra Holguín e Juan de Valle Alvarado, conhecido como o *Cuaderno de actos comprobados de brujos*, um compilado de depoimentos, incluindo

²⁸⁰ HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.251

²⁸¹ “Las instrucciones del Consejo de la Inquisición al Tribunal de Logroño, concernientes a la visita del Edicto de Gracia para los brujos (Madrid, 26 de marzo 1611)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frías and others on the Basque witch persecution*. Holanda: BRILL, 2004, p.241-243.

²⁸² HENNINGSEN, Gustav, *The Salazar documents...*, p.251.

²⁸³ “Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frías and others on the Basque witch persecution*. Holanda: BRILL, 2004, p.267.

²⁸⁴ “Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.269.

²⁸⁵ Idem, p.269.

alguns colhidos por Salazar em sua visita, que intencionava ser o veredito sobre a culpabilidade das bruxas navarras e a confirmação de sua existência²⁸⁶.

Sobre o item 1, como os bruxos vão e retornam dos *aquelarres*, Salazar afirma, a partir de 102 depoimentos, que sempre iam às juntas demoníacas depois de terem começado a dormir em suas camas; o número de pessoas que dizia estar desperta não passava de dez.²⁸⁷ Isso já contrasta com os dados do *cuaderno*, onde o título do *Acto Segundo* afirma: “*Cómo todos los brujos mayores, para ir al aquelarre, se untan primero y siempre van despiertos*”.²⁸⁸ Há todo um ritual que antecede o encontro, os bruxos que já haviam recebido seus sapos demoníacos “*Se untan primero cuando han de ir a sus juntas y aquelarres, con el agua verdinegra hedionda que vomitan sus sapos [...] luego se van al aquelarre, unas veces a pie y otra por el aire, y siempre despiertos*”.²⁸⁹ Como parte deste argumento, trazem um depoimento de Miguel de Goiburú, de 60 anos, onde afirmava que “*nunca aquellas noches dormían hasta haber vuelto del aquelarre*”²⁹⁰ E mesmo que um bruxo adormecesse antes do encontro, ele não iria dormindo, como narra María Dindart, algumas vezes cochilava, mas “*la despertaba el demonio*”.²⁹¹

Num trecho posterior dos informes de Salazar, conseguimos entender melhor a importância dessa questão, de estar desperto ou não. Relata-se que María de Echevarría, conhecida como Zunda, com grande dor no coração e lágrimas contínuas, confessou que, todas as noites, quando dormia, era levada ao *aquelarre* contra sua vontade e, mesmo que alegasse voltar desperta para casa, dizia nunca encontrar ninguém no caminho, nem mesmo a filha, que participava da mesma junta, e dormia na mesma cama que a mãe. Ao ouvir este depoimento, Salazar e os religiosos que estavam junto dele, concluíram que: “*notoriamente era sueño cuanto confesaba de su brujería esta buena mujer*”.²⁹² E o inquisidor afirma “*Y otras muchas manifestaron lo mismo, de haber sido ensueño su brujería, conforme al tenor de sus confesiones*”²⁹³. Ou seja, o inquisidor, que já foi considerado como “à frente do seu tempo”, buscava reafirmar um posicionamento mais antigo sobre a bruxaria: que ela acontecia apenas em sonhos ou era uma ilusão diabólica

²⁸⁶ DUESO, José. *Cuaderno de Actos Comprobados de Brujos: Las Brujas de Zugarramurdi en los papeles de la Inquisición de Logroño*. CreateSpace Independent Publishing Platform; ed. 1, 2014, p.9.

²⁸⁷ “Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.271.

²⁸⁸ DUESO, José. *Cuaderno de Actos Comprobados de Brujos...*, p.23.

²⁸⁹ Idem.

²⁹⁰ Idem, p.24.

²⁹¹ DUESO, José. *Cuaderno de Actos Comprobados de Brujos...*, p.25.

²⁹² “Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.297.

²⁹³ Idem.

(como demonstramos no item 1.3). Por isso o Cuaderno se esforça para demonstrar que os bruxos estão sempre acordados a ir para o *aquelarre*, pretendendo refutar Salazar.

Seguindo sua linha argumentativa, Salazar traz o caso de Catalina de Aresu. Em uma noite de tempestade intensa, ela "*confesó haber ido y venido a su aquelarre, que era ocho leguas de ida y venida, sin haber oído el ruido continuo que hubo de campanas, ni mojándose con toda la dicha tempestad de agua y granizo.*"²⁹⁴ Além disso, várias crianças bruxas que alegavam ter participado do *aquelarre* na mesma noite também não tomaram nota do clima.²⁹⁵ O caderno responde diretamente a estas questões: o ato IV tem como título "*Que, cuando van al aquelarre y vuelven a sus casas, si lueve, se mojan*". Dizem que os inquisidores:

*Para más confirmación del dicho acto segundo y de que los brujos van al aquelarre corporalmente y no entre sueños, se proponen las confesiones de muchas personas que declaran que, cuando iban y volvían del aquelarre, si llovía o nevaba, se mojaban y volvían a sus casas con los vestidos mojados.*²⁹⁶

Segue-se uma longa lista de pessoas que disseram ter sofrido com o tempo quando foram para o *aquelarre*. No entanto, há dois casos excepcionais que parecem dar conta de qualquer brecha deste argumento: Joanes de Sansinena, 20 anos de idade, e Graciana Olberro, de 80 anos, afirmam que o demônio colocava uma nuvem branca sobre os encontros diabólicos, impedindo que os bruxos se molhassem.²⁹⁷

Salazar também destaca que apesar de existir tantos bruxos e tantas pessoas preocupadas com isso, quase não há relatos da população cruzando com os feiticeiros nas noites de *aquelarre*, mesmo pessoas que compartilham a mesma cama não percebiam a partida do parceiro ou sua chegada.²⁹⁸ O ato VI do cuaderno, intitulado *Que en el camino, yendo y viniendo del aquelarre, topan y conecen las personas pasajeras y los brujos de su complicidad*, trata desta questão:

Además, para más confirmación de lo contenido en el acto segundo, y de que van y asisten real y corporalmente a sus aquelarres, se proponen las confesiones de muchas personas, que en el camino, yendo y viniendo

²⁹⁴ "Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)". In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.275.

²⁹⁵ Idem.

²⁹⁶ DUESO, José. *Cuaderno de Actos Comprobados de Brujos...*, p.31.

²⁹⁷ DUESO, José. *Cuaderno de Actos Comprobados de Brujos...*, p.31.

²⁹⁸ "Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)". In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.277.

*del aquelarre, han topado y conocido muchas y diversas personas pasajeros de los que no son brujos y otros muchos que lo son.*²⁹⁹

O ato oito também compõe esse contraponto, apresentando diversos depoimentos que afirmam que pessoas, que não são bruxos, avistaram *aquelarres* ou unguentos utilizados pelos membros da seita demoníaca.³⁰⁰

Há outra questão que inquieta Salazar sobre como os bruxos vão às juntas. Algumas pessoas teriam confessado que estando despertas, em público, comendo e conversando com outros, foram levados subitamente para o *aquelarre*. María de Datereberea, de treze anos, afirmou ter saído voando em plena luz do dia, sem que seus pais e pessoas da casa percebessem.³⁰¹ A explicação apresentada no auto de fé para este tipo de fenômeno foi a do sócia demoníaco. Quando a pessoa se ausentava para participar de um encontro, supostamente, “*Embia el gran señor un demonio, que quede en lugar del brujo, o bruja, y le substituya [...] y toma su figura y semejança exterior*”.³⁰² No entanto, para Salazar, se o diabo tivesse a habilidade de fazer “*presente al que no lo está y que otro sea invisible cuando pasa por ante quien le conoce*”, seria mais simples que o diabo iludisse as pessoas, fazendo-as achar que estão num *aquelarre*, para os enganar e os enredar em mentiras e, por conseguinte, “*les crean también que vieron allá ser brujos los que nombran*” e, assim, o demônio confundiria a todos, deixando inocentes sujeitos a condenações sem culpa.³⁰³ No *Cuaderno*, Valle Alvarado e Becerra insistem na ideia dos sócias demoníacos. Não apresentam grandes novidades em relação ao auto de fé e os depoimentos apresentados cobrem as substituições noturnas, isto é, quando o sócia se deita no lugar do bruxo³⁰⁴, mas não dizem nada sobre os encontros diabólicos diurnos, que admitem existir no item XXVI “*Muchas veces el demonio y los brujos hacen juntas y aquelarres de día*”³⁰⁵.

O segundo ponto elencado por Salazar, “*De las cosas que hacen y pasan como tales brujos*”, consiste na maior parte em relatos do que os supostos bruxos fariam; no

²⁹⁹ DUESO, José. *Cuaderno de Actos Comprobados de Brujos...*, p.37.

³⁰⁰ Idem, p.44.

³⁰¹ “Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.279.

³⁰² FONSECA, Luis de. *Relación summaria del auto de la fe...* 1611, fol.14.

³⁰³ “Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.281.

³⁰⁴ “*Confiesan los brujos de estos aquelarres descubiertos que, cuando van al aquelarre desde sus camas, se pone en su lugar un demonio con cuerpo visible y palpable, del talle y traza de brujo o bruja, qué, mientras está ausente, supla por él para que no se sepa y entienda la ausencia de tal brujo*”. DUESO, José. *Cuaderno de Actos Comprobados de Brujos...*, p.145.

³⁰⁵ Idem, p.135.

entanto, algumas divergências com seus colegas são perceptíveis. O inquisidor começa pontuando que pessoas que se conhecem muito bem nos *aquelarres*, algumas chegando a casar e ter relações duradouras, fora dos encontros nunca conversaram sobre nada e, em contrapartida, nas juntas não comentam o que acontece do lado de fora.³⁰⁶ Valle Alvarado e Becerra consideraram importante apresentar um contra-argumento e o fizeram no ato VII, onde afirmam que

*es cierto lo que pasa en las juntas y aquelarres, con que estando los brujos fuera de ellos, de día y de noche, en cualquiera parte y tempo, comunican los unos con los otros las cosas del aquelarre y lo que en él hicieron y piensan hacer en el primer aquelarre siguiente.*³⁰⁷

Outro caso que Salazar apresenta no segundo ponto é o de mulheres que, duas horas após terem relações sexuais com o demônio, pariram sapos grandes. Uma quarta afirmou que sentia grande dor em sua garganta, até que pariu um sapo pela boca, isso lhe trouxe um grande alívio e lhe permitiu falar das coisas de bruxaria. Entretanto, Salazar sublinha que não conseguiu provas ou testemunhos que confirmassem isso.³⁰⁸ Já seus colegas, trazem de volta a questão com três testemunhos, os quais apresentam algumas variações e maior detalhamento. Diz-se que a gestação duraria de dois a três meses, o próprio demônio costumava comparecer nos partos, chegando a auxiliar um deles, depois, as bruxas amamentavam os demônios por um período, até que os entregavam para o Diabo e nunca mais os viam.³⁰⁹

O último conflito direto que temos neste ponto é sobre comida e dinheiro. A versão de Salazar nos diz que muitas pessoas diziam que as carnes e comidas dos bruxos se desfaziam em ar quando alguém ia comê-las. Da mesma forma, o dinheiro dado pelo demônio sumia e ninguém além dos bruxos “*haya topado ni visto tal vianda, ni dinero en ninguna parte*”.³¹⁰ Este ponto é importante, pois reforça a ideia de que tudo devia se tratar de sonhos e ilusões diabólicas. Precisando contrapor tal ideia, Valle e Becerra dedicam um de seus atos à questão do dinheiro e outros três à comida. No de número XV, nos informam que o demônio dava certa quantidade de dinheiro para todos que renegavam a

³⁰⁶ “Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.283.

³⁰⁷ DUESO, José. *Cuaderno de Actos Comprobados de Brujos...*, p.40.

³⁰⁸ “Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.285.

³⁰⁹ DUESO, José. *Cuaderno de Actos Comprobados de Brujos...*, p.132-134.

³¹⁰ “Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.295.

fé cristã; admitem que de fato havia algumas enganações, às vezes o dinheiro sumia ou virava carvão, entretanto, alguns bruxos fizeram uso do dinheiro e “*los truecan y gastan en comprar lo que tienen necesidad*”.³¹¹ O ato XX narra como as carnes consumidas pelos bruxos, que são de humanos, especialmente de falecidos membros da seita, os fazem vomitar no dia seguinte.³¹² O ato XXI apresenta uma introdução esclarecedora:

*Compruébase asimismo ser ciertas las cenas que se hacen en el aquelarre y que real y verdaderamente comen en él las cosas que los brujos refieren. Porque a los brujos mayores y reys de aquelarre les pertenece y suelen llevar a sus casas lo que sobra en la cena del aquelarre, pan, vino y todo lo demás.*³¹³

De fato, pretende-se mobilizar os banquetes como prova de que os *aquelarres* eram reais. As sobras e o mal-estar no dia seguinte ligam o *aquelarre* com o cotidiano, mostrando que os encontros reverberavam em outros aspectos da vida. Evidenciar que a bruxaria transbordava os limites noturnos do *aquelarre* era importante para a tese de Valle e Becerra. O ato XXII persiste nesta linha, afirmando que quando os bruxos iam desenterrar cadáveres para o banquete, levavam enxadas, facas e espetos de suas próprias casas, reforçando essas conexões entre o comum e o satânico.

Agora, partiremos para o artigo terceiro de Salazar, “*De los actos positivos y verificaciones exteriores de estas cosas que se han procurado comprobar*”. De forma geral, ele traz novos relatos de questões já citadas, particularmente a problemática do sócia, sempre expondo que não foi possível averiguar nada do que é declarado, visando demonstrar que não poderiam ter ocorrido realmente. No entanto, um aspecto interessante abordado aqui é a questão das relações sexuais com o demônio. Catalina de Lizardi, de dezesseis anos, disse que por diversas vezes teve “*ayuntamiento carnal*” com o Diabo e, certa vez, ele lhe tirou tanto sangue que esta caiu, porém, “*por su curiosidad volvió outro día a mirar el puesto y parte donde había caído la dicha sangre, y que no halló rastro ni mancha que diese muestra de haber caído allí jamás*”.³¹⁴ A mesma moça disse que após essas relações sexuais permaneceu virgem e uma “velha” declarou o mesmo. Matronas teriam inspecionado outras moças com narrativas similares e chegaram à mesma conclusão. No *cuaderno* a questão é apresentada no ato XXIII onde, dentre os vários casos

³¹¹ DUESO, José. *Cuaderno de Actos Comprobados de Brujos...*, p.88.

³¹² Idem, p.118-121.

³¹³ Idem, p.122.

³¹⁴ “Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.299.

apresentados, um deles parece rebater diretamente Salazar. Graciana de Azpilcueta, de sessenta anos, disse que o demônio a “desflorou” e, depois, quando se casou, seu marido percebeu e “*le dio con ello en el rostro diversas veces, diciéndole que no estaba doncella cuando com ella casó*”.³¹⁵

No quarto e último item, Salazar apresenta conclusões muito próximas do Padre Hernando de Solarte e do Bispo Antonio Venegas de Figueroa, relatando diversos casos de pessoas que foram coagidas, de algum modo, a confessar, de acusações feitas a desafetos e denúncias realizadas mediante subornos. Os materiais destas confissões serão explorados com mais detalhes no próximo capítulo, no entanto, há um último argumento que gostaríamos de apresentar aqui. Salazar retoma a questão dos sócias e das ilusões que os testemunhos atribuem ao Diabo e afirma que, se consideradas reais, todos os depoimentos perdem o crédito. Afinal, a testemunha, neste caso, não pode “*atinar la verdad, si responde, como debe, solamente lo que percibió con sus sentidos*”.³¹⁶ Este tipo de raciocínio fez com que tantos autores, na ânsia de ver a razão triunfar sobre a “magia”, compreendessem Salazar como um homem da ciência. No entanto, esse tipo de contradição entre inquisidores não era novidade, nem tampouco expressaria uma espécie de progresso. O próprio Salazar cita um inquisidor que, em 1602, não abriu processo para uma denúncia de bruxaria por falta de provas.³¹⁷

Gustav Henningsen considerou Salazar, Venegas e Solarte como parte do “partido dos céticos”³¹⁸, aqueles que se opuseram às crenças em bruxas. No entanto, essa definição não nos parece precisa. Venegas se opunha àquela investigação em específico, porque elas afetaram diretamente seu bispado. O final de sua carta é elucidador neste sentido: “*Dios, por su misericordia, aclare la verdad y libre a esta miserable gente, que hubiere el Demonio hecho presa en sus almas de él y de tan mala secta, y a los demás que no están inficionados de testimonios y embustes*”³¹⁹. Nota-se que ele não chega nem a duvidar da existência de bruxas, apenas defende a inocência de suas “ovelhas” neste caso. Algo similar ocorre com Solarte, que, para argumentar a favor da inocência de alguns acusados, utiliza o próprio auto de fé. Chama-lhe a atenção que as pessoas lhe digam que

³¹⁵ DUESO, José. *Cuaderno de Actos Comprobados de Brujos...*, p.128.

³¹⁶ “Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.315.

³¹⁷ “Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.345.

³¹⁸ HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.276.

³¹⁹ “Segunda carta del Obispo de Pamplona al Inquisidor General (Pamplona, 1 de abril 1611)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.201.

água benta e outros métodos não sejam efetivos contra os bruxos, porque diziam funcionar em uma das edições impressas do auto; além disso,

*Estos no usan de unciones ni de otras preparaciones que dicen los autores y confesaron las del dicho auto. Estas las llevan a todas contra su voluntad, que es cosa nunca vista, a todas horas de la noche, que es contra lo que dijeron las del auto, etc.*³²⁰

Estes “céticos” não escreviam um tratado para negar a existência de bruxas ou discutir o que o demônio poderia ou não fazer; investigavam um caso em específico. Portanto, é difícil delimitar, ao menos fundamentalmente, quais eram suas crenças em um recorte individual.

Outra questão que precisamos ter em conta é que as versões céticas dos acontecimentos não necessariamente são mais confiáveis. Há uma frase ilustrativa de Henningsen neste sentido: “*Solarte había comprobado, a través de confesiones y charlas confidenciales con varios de los llamados brujos, que éstos habían hecho confesiones falsas*”³²¹. Se confissões de bruxaria não são provas, também não podemos assumir que essas alegações de falsas confissões sejam necessariamente verdadeiras. Em ambos os casos o interrogador direciona as questões num sentido e o produto final é filtrado pela pena dos eclesiásticos.

Todos estes relatos nos dizem mais sobre as disputas de narrativa entre os membros do clero do que sobre os fatos. Mesmo que optássemos pelo entendimento de que estes narradores agiram de boa fé e de forma puramente altruísta, ainda não seria razoável considerar sua versão como “verdadeira”, pois estão dispendo as informações com a intenção de formar um argumento que opõe-se, e portanto dialoga, com o de seus colegas. Dito isso, é evidente que são fontes importantes, as quais contribuiram e contribuem de forma incontornável para a elucidação da questão. No próximo capítulo, buscaremos extrair delas informações cruciais sobre as pessoas que estiveram envolvidas no caso, tentando compreender quem eram, afinal, esses bruxos.

³²⁰ “Primera carta del jesuita Hernando de Solarte al Provincial de la Compañía de Jesús Gaspar de Vegas en Valladolid (Bilbao, 17 de enero 1611)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.163.

³²¹ HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.277.

CAPÍTULO 3 – AS BRUXAS E SEUS DILEMAS

Neste capítulo nos deteremos nos sujeitos acusados de bruxaria. Buscar compreendê-los não é uma tarefa simples. Além da pluralidade presente dentre os acusados, há também os limites impostos pelas próprias fontes, que limitam nosso acesso a informações e, por muitas vezes, nos dão um espaço estreito para a especulação. Entretanto, ainda sim esta investigação se faz necessária, pois para irmos além de explicações generalizadas, como a *brujomania* ou as epidemias oníricas, precisamos compreender estas populações, pois o fenômeno emergiu delas. Desta forma, buscaremos identificar quem eram estas pessoas e quais eram suas estratégias para lidar com a situação posta naquele contexto social. Também, será importante lidar com os filtros das fontes, buscando entender qual a percepção que se tinha sobre estes grupos.

3.1. O Povo das Montanhas

Faz parte dos esforços de nossa pesquisa tentar compreender os sujeitos acusados de bruxaria e ir além da interpretação que os limita a históricos ou ignorantes. A partir da bibliografia referente às bruxas de Zugarramurdi e das fontes a que tivemos acesso, organizamos “fichas de indivíduos”. Estas fichas são uma forma de registrar as informações escassas e pulverizadas sobre estes sujeitos históricos que foram acusados de bruxaria a fim de possibilitar uma melhor compreensão destes e de suas relações.

As fichas registram as seguintes informações: nome, lugar, sexo, idade, estado civil, relação de parentesco e profissão. O objetivo destas fichas não é necessariamente quantificar os “resultados”, mas sim produzir material que dê a ver relações que não estão evidenciadas numa leitura superficial. Tal método inspira-se nas sugestões de Carlo Ginzburg e Carlo Poni, de que se tivermos um âmbito de investigação “suficientemente circunscrito, as séries documentais podem sobrepor-se no tempo e no espaço de modo a permitir-nos encontrar o mesmo indivíduo ou grupos de indivíduos em contextos sociais diversos”.³²² Nesta perspectiva, mediante dados seriais “é possível reconstruir o

³²² GINZBURG, Carlo. PONI, Carlo. “O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico”. In: GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro/Lisboa: Bertrand Brasil/DIFEL, 1991, P.173-174.

entrelaçado de diversas conjunturas”³²³. Este levantamento faz parte de um esforço para alcançar uma compreensão mais completa dos acusados.

Entretanto, de saída já devemos sublinhar os limites desta investigação. Esses dados surgem em volumes desiguais nos documentos e, por muitas vezes, não podem ser preenchidos adequadamente. Além disso, os 526 (apêndice 2) sujeitos catalogados não representam o total de suspeitos de bruxaria; na realidade, é uma quantia relativamente pequena se considerarmos os 1384 “*niños brujos*” que tiveram os processos extraviados. No entanto, se utilizados com a devida cautela, estas informações podem ser produtivas em nossa busca para distinguir quem eram estes acusados.

A composição das fichas iniciou-se com a leitura da bibliografia, catalogando nomes e informações citados por elas. Em seguida, utilizaram-se as listagens de acusados de bruxaria presentes na *Relación de auto de fe del Tribunal de la Inquisición de Logroño*, (*Inquisición*, L.835) e no *Cuaderno de actos comprobados de brujos*. Gustav Henningsen também apresenta uma listagem dos acusados e ela foi fundamental para preencher as lacunas de nossa catalogação. As informações presentes nestes materiais por vezes divergem, então, é importante destacar quais foram nossas abordagens diante destes desencontros.

Alguns nomes apresentam variação na grafia. Nesses casos, optamos por manter as grafias sugeridas por autores do País Basco por compreender que estes têm vivência com o Euskera (língua basca) e, diferente dos inquisidores e dos autores estrangeiros, como Henningsen, têm um panorama mais apropriado para compreender as particularidades destes nomes. Neste sentido, Mikel Azurmendi foi o principal autor, mas também tomamos alguns artigos de *Brujas Sorginak* como referência. Porém, devemos destacar que também não há um padrão na grafia sugerida por estes, como é o caso do nome que aparece como María de Jureteguía em *Brujas Sorginak* e Xurutegua em Azurmendi. Nestes casos, optamos pela grafia mais antiga presente na *Relación de auto de fe del Tribunal de la Inquisición de Logroño*, ou seja, Xureteguia. Quando os acusados de bruxaria não são citados por autores do País Basco e não estão presentes nas fontes a que tivemos acesso, mantivemos a grafia da listagem de Gustav Henningsen.

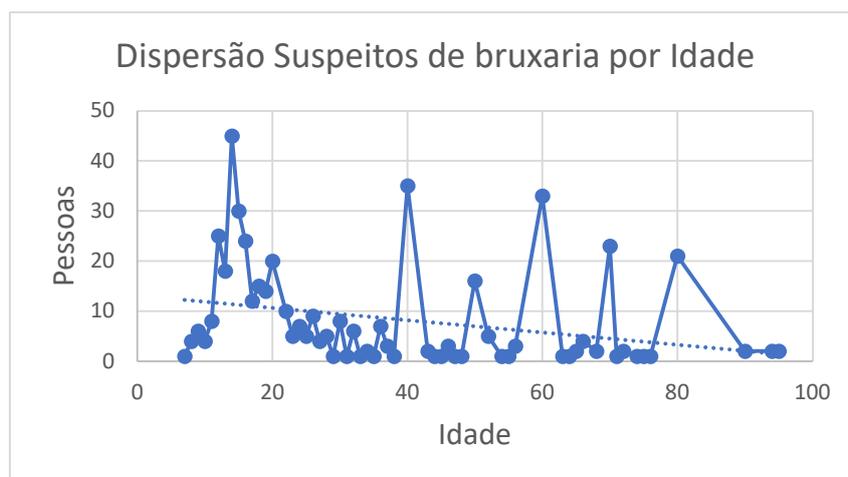
Locais presentes na bibliografia e nas fontes também apresentam divergência de grafia. É o caso de uma vila identificada como Ciga nas fontes e que provavelmente

³²³ GINZBURG, Carlo. PONI, Carlo. “O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico”. In: GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro/Lisboa: Bertrand Brasil/DIFEL, 1991, P.173-174

refere-se ao vilarejo de Ziga (da mesma forma que Zugarramurdi surge como Cigarramurdi em alguns casos). No entanto, mesmo com estas suspeitas, mantivemos a grafia presente na lista de Gustav Henningsen para evitar falsas associações. Afinal, o caso tem mais de 400 anos e não conseguimos averiguar a consistência geográfica das fronteiras destas vilas e cidades para fazer este tipo de correção, sendo assim, a opção mais prudente foi nos ater à grafia de Henningsen.

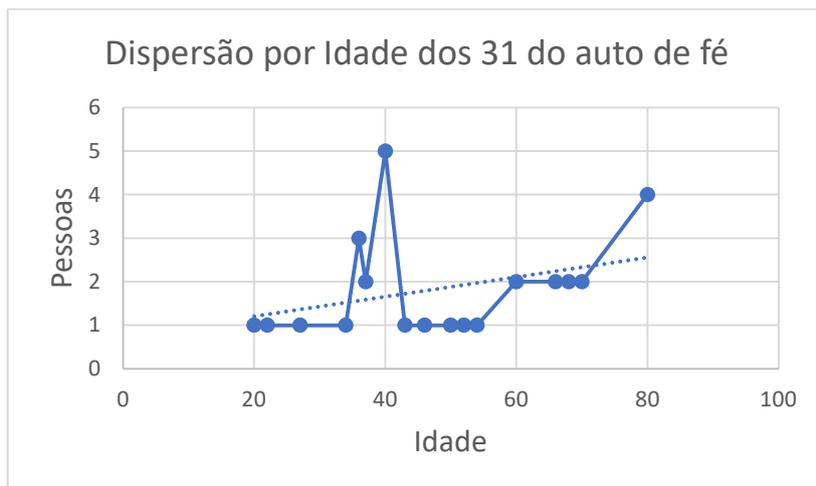
As idades são os dados mais consistentes que temos depois dos nomes, mas também não deixam de causar algumas incertezas. Há variações da idade de certos acusados dependendo da fonte, o que faz sentido, afinal, há processos que se delongaram por anos. Optamos por manter a menor idade nestes casos, pois retratam o primeiro contato do acusado com a Inquisição. Quando a variação de idade se mostrou drástica em réus de mesmo nome e localidade, por vezes diferenças de décadas, consideramos tratar-se de um homônimo. Algumas idades são imprecisas, por exemplo, Graciana de Barrenechea de Zugarramurdi é descrita na lista de Henningsen como tendo 80 ou 90 anos. Neste caso, nos atemos aos 80 anos descritos no documento *Relación de auto de fe del Tribunal de la Inquisición de Logroño, (Inquisición, L.835)*. Existem descrições ainda mais vagas como *niño brujo, niña bruja*, “mais de 70” ou, simplesmente, *vieja*. Quando não conseguimos precisar estas, usamos as categorias propostas na tabela geral, embora para a produção dos gráficos desconsideramos estes.

Feita estas considerações, conseguimos observar a dispersão de suspeitos de bruxaria conforme a idade:



Nota-se uma tendência de queda de suspeitos de bruxaria conforme a idade aumenta, isso tendo em vista que não conseguimos catalogar todas as 1384 crianças que

tiveram os processos extraviados. Pode, em alguma medida, parecer que isso contrapõe o velho estereótipo de bruxaria da mulher velha e solitária. No entanto, este número é deformado pelos éditos de graça, onde as confissões e denúncias ocorrem de forma espontânea. Já se considerarmos os primeiros 31 bruxos que saíram no auto de fé, temos um quadro diferente. Há um pico por volta dos quarenta anos e uma tendência de crescimento de suspeitos conforme a idade progride.



Mesmo que não de forma definitiva, isso pode indicar que os estereótipos de bruxaria relativos à idade tinham um papel importante nas acusações entre vizinhos no país basco. O pico por volta dos quarenta anos é instigante, pois ele surge nos dois cenários propostos. Entretanto, não temos informações suficientes para ir mais a fundo na questão, só podemos supor que tratasse de questões específicas que acabaram por coincidir ou algo relacionado à percepção daqueles tempos sobre a velhice.

A profissão é um dado escasso, mas valioso para compreender o local que aquelas pessoas ocupavam na sociedade. No entanto, além da pouca informação ofertada, outra dificuldade imposta por nossas fontes é a forma como as mulheres eram tratadas naquele período. A profissão das mulheres é raramente descrita, seus ofícios são substituídos pelo trabalho desempenhado pelos maridos. Apesar de ser inapropriado para nossos tempos, mantivemos o ofício do marido dentro da categoria profissão por nos dar indicativos importantes sobre qual era a condição dessas famílias.



Devemos dizer que a tabela de profissões é extremamente arbitrária. Primeiro porque é uma amostragem muito pequena, apenas 44 acusados possuíam este tipo de descrição.³²⁴ Em segundo lugar, tivemos que fazer uma série de simplificações a fim de quantificar os dados, como unir as descrições das esposas com o ofício em si. Por exemplo, esposas de moleiros estão somadas aos moleiros de fato nesta tabela. Lavradores também foram somados a categorias como camponês e *jornalero* (pessoa sem terras que trabalhava nos campos por pagamentos diários). No entanto, insistimos que nosso objetivo final não é a quantificação ou a precisão dos dados, mas delimitar melhor quem eram estes acusados de bruxaria e, neste sentido, estes números ainda são úteis. Não é nenhum exagero supor que a maior parte dos acusados fizesse parte de um estrato social mais baixo, visto que os próprios inquisidores se referem a isso.³²⁵ Neste sentido, os dados parecem refletir uma realidade mais ampla.

A notável quantidade de pastores, por exemplo, faz sentido naquele contexto. Os pastores tinham uma vida diferente dos outros camponeses, viviam a migrar com seus rebanhos, não estando presente em suas vilas por longos períodos. A percepção dos lavradores não era necessariamente positiva em relação a estes, a vida na estrada permitia liberdades bem diferentes das de um servo e isso fazia com que os agricultores os

³²⁴ São 44 acusados, mas no gráfico somam-se 46 profissões. Isto ocorre porque alguns sujeitos tiveram dois ofícios descritos nas fontes.

³²⁵ HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas: Brujería Vasca e Inquisición Española*. Madrid: Alianza, 2010 [1984], p.183.

percebessem como preguiçosos e desonestos. Peter Burke destaca um provérbio catalão que dizia “Vida de pastor, vida regalada/ Cantando e tocando ganha a soldada”³²⁶. Se este ressentimento não fosse o suficiente para atrair acusações, a associação que existia dos pastores com poderes mágicos, conhecimento de astros e habilidades de curas, certamente levantaria suspeitas naquele cenário.³²⁷

A presença considerável dos moleiros não é particularmente notável, já que quase todo o centro habitado da Europa Moderna possuía ao menos um moinho de vento ou de água, fazendo da profissão uma das mais comuns. No entanto, é interessante lembrar que existia uma série de estereótipos em relação a este grupo. Havia uma imagem consolidada entre os camponeses do “moleiro esperto, ladrão, enganador, por definição destinado às penas do inferno.”³²⁸ De acordo com Ginzburg, as acusações de heresia casavam muito bem com o estereótipo dos moleiros.³²⁹

Temos também o curioso par de clérigos. Estes eram Diego Basurto de 95 anos e Juan de la Borda y Arburu de 34 anos. Seus casos têm algumas especificidades que valem a pena ser vistas com mais cuidado. O padre Basurto havia se oposto à perseguição às bruxas na cidade de Ciordia, o que levantou suspeitas de que eles estariam trabalhando a favor do demônio, buscando ocultar a verdade. Os inquisidores Becerra e Valle somavam a isto a má fama do religioso. Diziam que ele era paupérrimo, ignorante e velho. Como veremos no item seguinte, destacar esses três elementos não era um gesto à toa, possuía valor retórico. Estas características indicavam uma predisposição à sedução diabólica. Não bastasse isso, os inquisidores diziam que ele tinha má reputação entre o povo e teria tido vários filhos, vivendo em pecado.³³⁰

Já o padre Juan de la Borda y Arburu foi preso em setembro de 1609, junto com seu primo Pedro de Arburu, o frade que consta na tabela de profissões. Além de muitas pessoas terem testemunhado contra eles, os inquisidores tinham interesse na contribuição que podiam dar para as investigações. Sendo ambos sacerdotes que sabiam falar o castelhano, ou pelo menos o latim, poderiam ultrapassar a barreira linguística que tinham com o povo Basco. Além disso, a dupla teria “discurso e razão” para que pudessem

³²⁶ BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna. Europa, 1500-1800*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras (Companhia de Bolso), 2010, p.52.

³²⁷ Idem, p.52

³²⁸ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p.181.

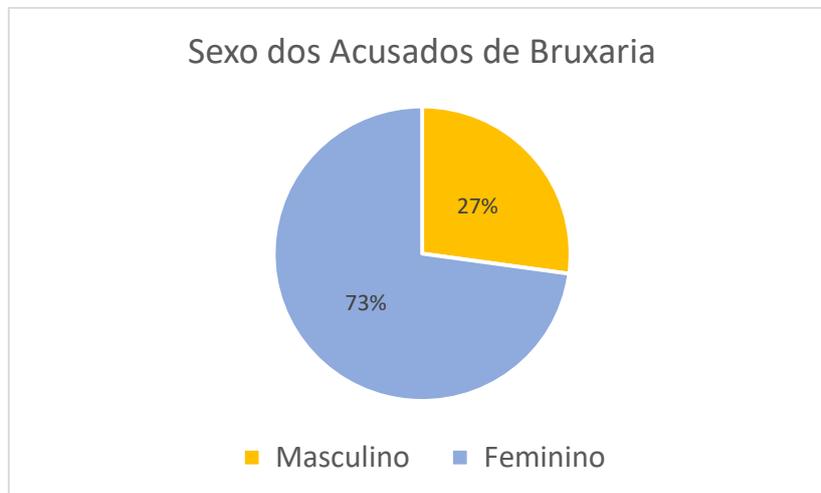
³²⁹ Idem, 2006, p.181.

³³⁰ HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas: Brujería Vasca e Inquisicion Española*. Madrid: Alianza, 2010 [1984], p.330-331.

esclarecer aspectos da seita diabólica. Em outras palavras, não eram “ignorantes” como o resto dos acusados. Em termos de bruxaria, pesava contra a dupla o fato de que suas mães haviam sido acusadas do crime.³³¹

Outro caso que parece excepcional é a proprietária que figura na listagem. A dona da forja era María de Endara, que fazia parte da aristocracia local e que não à toa surge em algumas listagens com o pronome de tratamento *dona* antes de seu nome. Era uma viúva de 25 anos descrita como bela pelos Inquisidores Becerra e Valle³³². Se pelo viés das posses parece um caso excepcional, pelo lado do gênero é o contrário. Algumas pesquisas têm apontado que mulheres de posse que ocupavam um papel relevante na sociedade eram alvos comuns das acusações de bruxaria.³³³

Seguindo com as questões de gênero, podemos analisar esse antigo debate, que em certa medida se mantém polêmico, sobre as mulheres e a bruxaria. Em relação ao sexo dos catalogados temos 386 pessoas do sexo feminino para 140 do sexo masculino. Confirmando a regra, 73% dos suspeitos de bruxaria eram mulheres. O número chama atenção por ser relativamente próximo de algumas estimativas que dizem que 80% dos perseguidos por bruxaria eram mulheres.³³⁴



Esse dado é um dos mais sólidos que se apresentam. Primeiro por termos uma quantidade de informação bastante relevante nesse aspecto. Segundo, porque ela pode ser

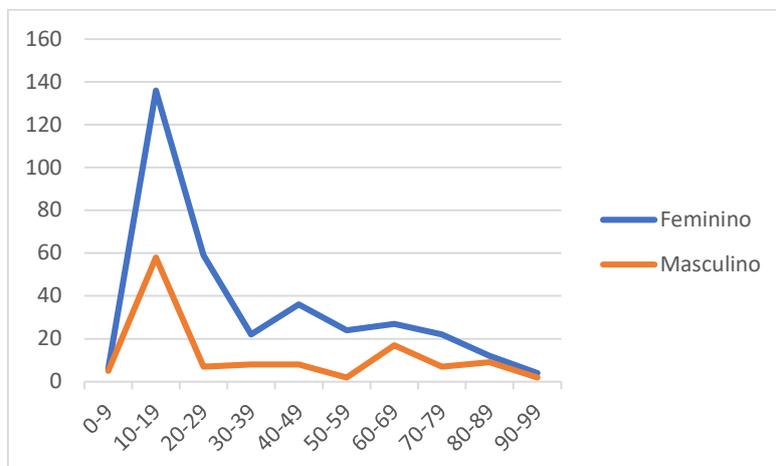
³³¹ HENNINGSSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas: Brujería Vasca e Inquisición Española*. Madrid: Alianza, 2010 [1984], p.170.

³³² Idem, p.200.

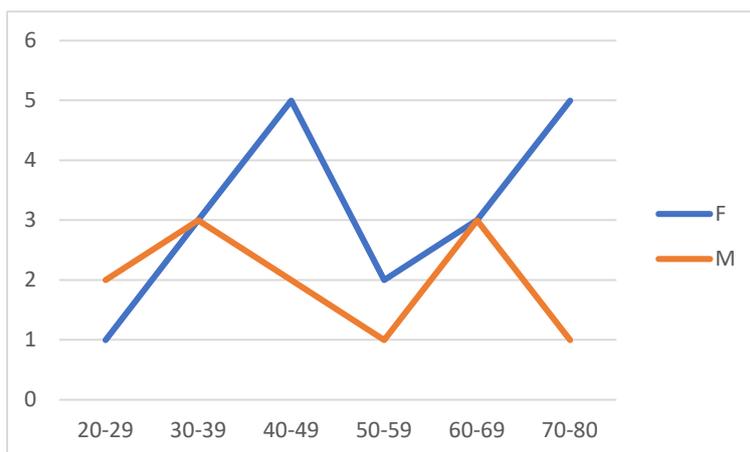
³³³ BEVER, Edward. “Witchcraft, Female Aggression, and Power in the Early Modern Community”. In: *Journal of Social History*, Vol. 35, No. 4. 2002, p.958.

³³⁴ Idem, p.956.

atestada em diversos cenários. Por exemplo, se unirmos o gênero com a questão etária, percebe-se que o número de mulheres bruxas é superior em todas as faixas de idade:



Se isolarmos os 31 primeiros acusados, essa tendência é atenuada, mas ainda se mantém.



Os possíveis motivos dessa prevalência absoluta de mulheres na bruxaria serão discutidos no item seguinte.

Voltamos a sublinhar que nossas quantificações contêm imprecisões devido às informações escassas a que tivemos acesso. Entretanto, é interessante perceber que, mesmo nesse recorte limitado de dados, algumas tendências bem conhecidas sobre a bruxaria se confirmam. Agora nos cabe investigar o porquê destas tendências e o que elas podem significar no contexto da Europa Moderna.

3.2. A Visão Turva dos Clérigos

Como vimos no capítulo anterior, o clero tinha suas contradições. Por mais que todos tivessem a mesma missão de defender a cristandade, a ocorrência de discordâncias e disputas não era rara. Apesar disso, havia um ponto em comum entre os eclesiásticos apresentados no capítulo anterior: trata-se do estereótipo, compartilhado por todos eles, de que as populações acometidas pela bruxaria eram ignorantes.

Num dos impressos do auto de fé lia-se que era preciso ter cuidado com as montanhas, pois as pessoas que nasciam e viviam por lá eram de grande ignorância e por isso o demônio poderia fazer grandes danos por ali.³³⁵ Em uma carta ao Rei, o Conselho Supremo da Inquisição alertou que a bruxaria poderia se estender por toda Navarra “*debido a la ignorancia y simpleza de sus habitantes*”.³³⁶ Os ditos cétricos, por mais que usassem o argumento na direção contrária, ou seja, a fim de inocentar os acusados de bruxaria, não deixavam de elencar a ignorância. Salazar refere-se a María de Arburu como uma “*campesina ignorante*”.³³⁷ Ao falar de outros acusados, também lhes atribuiu estas características.³³⁸ O bispo, tentando desacreditar os relatos de bruxaria, referia-se às populações bascas da França como gente “*ignorantísima*”, além de afirmar que toda a questão da bruxaria foi disseminada por crianças e “*gente ignorante*”.³³⁹

A maioria destes bruxos fazia parte de um grupo bem conhecido, mesmo que seja difícil delimitá-lo: o camponês. O termo em seu sentido literal, isto é, pessoa que vive ou trabalha no campo, não nos diz muita coisa, ainda mais no século XVII, quando a maioria da população vivia fora das grandes cidades. Cerca de 80 a 90% da população europeia era camponesa, o que torna o termo automaticamente amplo.³⁴⁰

Tentar dar uma definição precisa de quem é o camponês na Europa da Idade Moderna é uma tarefa difícil e, francamente, improdutiva. As fontes são raramente produzidas por camponeses e mesmo quando conseguimos vislumbrar uma “cultura camponesa”, como argumentou Carlo Ginzburg ao estudar Menocchio e os *benandanti*, ainda é um vestígio circunscrito que não nos permite uma generalização do camponês.

³³⁵ KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition*. New Haven: Yale University Press, 4 ed., 2014, 1611, fol.37.

³³⁶ HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.266.

³³⁷ Idem, p.236.

³³⁸ “Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frias and others on the Basque witch persecution*. Holanda: BRILL, 2004, p.311.

³³⁹ “Primera carta del Obispo de Pamplona al Inquisidor General (Pamplona, 4 de marzo 1611)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frias and others on the Basque witch persecution*. Holanda: BRILL, 2004, P.193.

³⁴⁰ BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna...*, p.48.

As culturas camponesas eram múltiplas e tinham seus limites indistintos, sendo impossível “dizer onde termina uma e começa outra”³⁴¹.

No entanto, investigar as percepções e estereótipos que se construíram sobre estes é uma tarefa possível e necessária. Os estratos sociais mais altos do medievo percebiam os camponeses como estranhos e inferiores, comparando-os com animais ferozes. Frequentemente, eram descritos “*as filthy, subhuman, and comical, the reverse of the civilized and courtly*”.³⁴² No entanto, havia ambiguidade nessas percepções. Se por um lado desprezavam os camponeses, por outro os enalteciam. Eram compreendidos como os mais próximos de Deus, figuravam em sermões como exemplos de resiliência, humildade e piedade.³⁴³

A modernidade parece ter herdado essas representações. Martinho Lutero dizia que os camponeses eram “uns brutos” que “acham que a religião é inventada por nós, e não criada por Deus”.³⁴⁴ Evidentemente, a oposição de Lutero às revoltas camponesas dá contexto à frase. O teólogo defendia que mesmo diante da injustiça se deveria optar pela obediência absoluta aos reis; a revolta não era condizente com cristãos, uma vez que eram os pagãos que, diante do mal, seguiam o impulso natural ao invés de suportá-lo.³⁴⁵ Dizia que a única liberdade com a qual os camponeses deveriam se importar era a liberdade interior e os únicos direitos que podiam reivindicar eram os da espiritualidade.³⁴⁶

No século XVI a percepção sobre o camponês sofreu algumas mudanças, pelo menos em relação às artes. Durante o Renascimento, diferente da tradição medieval, que atribuía a covardia ao camponês e a coragem ao cavaleiro nobre, passou-se a representar os trabalhadores rurais “*as an Olympian athlete, a Hercules laboring under a Greek sky*”³⁴⁷. O vigor físico era realçado e a vida do campo idealizada, mas as velhas desconfianças permaneciam. Em um poema de 1584 uma paisagem cheia de camponeses é descrita e o autor esboça certo receio da reunião daqueles trabalhadores fortes, urgindo que estes retornassem a seus humildes covis.³⁴⁸

³⁴¹ BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna...*, p.48.

³⁴² FREEDMAN, Paul. *Images of the Medieval Peasant*. STANFORD: Stanford University Press, 1999, p.157.

³⁴³ Idem, p.2.

³⁴⁴ FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero, um destino*. São Paulo: Três Estrelas. 2012 [1928], p.300.

³⁴⁵ Idem, p.264.

³⁴⁶ Idem, p.265.

³⁴⁷ VARDI, Liana. “Imagining the Harvest in Early Modern Europe”. *The American Historical Review*, Vol. 101, N° 5, Dec. 1996, p (1357-1397), p.1364.

³⁴⁸ Idem, p.1373.

A pobreza também era um traço marcante entre os acusados. Mesmo que por muitas vezes se confundia o camponês com pobre, estes eram distintos. Como vimos, Maria de Endara era uma camponesa rica, proprietária de uma forja. Mas certamente ela era uma exceção. É sintomático que na tabela de profissões, mesmo que arbitrária, conforme já indicamos, surjam dois mendigos para uma camponesa de posses.

Mesmo que a cristandade tenha destacado por muitas vezes a virtude da pobreza e de uma vida humilde, isso não necessariamente dava aos menos favorecidos algum *status* especial naquela sociedade. Como demonstra Natalie Zemon Davis, a pobreza podia ameaçar “tanto a saúde física e espiritual quanto a propriedade e o poder”.³⁴⁹ Lidar com os pobres não era uma questão simples para os católicos. Até a caridade podia ser perigosa naquele contexto, pois havia uma fronteira, um tanto difícil de delimitar, entre o bom católico e o herege.³⁵⁰ De forma geral, a percepção sobre os pobres não apresenta grandes novidades em relação aos camponeses. Estes também eram percebidos de uma forma ambígua, de um lado a virtude que nasce da vida simples, de outro eram estereotipados como preguiçosos e vis.³⁵¹

Alguns autores chegaram a sugerir que a perseguição às bruxas poderia ser, em alguns casos, uma forma de lidar com os mais pobres. Keith Thomas, por exemplo, suspeitava que em alguns casos a bruxaria poderia ter a função de negar a caridade aos mais pobres, visto que era perigoso dar algo a suspeitos de bruxaria.³⁵² Este tipo de explicação funcionalista já foi discutida no capítulo 1, mas em suma, o problema que se apresenta é o de tentar compreender a bruxaria por um fator social externo à própria bruxaria.³⁵³ Quando observamos a questão da perspectiva dos pensadores modernos, vemos que a correlação entre pobreza e bruxaria tinha sua razão de ser dentro da lógica do período.

Frei Martín de Castañega achava que os mais pobres, por cobiçarem excessivamente “as coisas temporais”, eram mais suscetíveis às tentações do demônio. Afinal, se este havia tentado o próprio Cristo com coisas mundanas, porque não faria o

³⁴⁹ DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França Moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990 [1975], p.31.

³⁵⁰ Idem, p.23-24.

³⁵¹ Idem.

³⁵² THOMAS, Keith. *Religion And the Decline of Magic*. Penguin Books, 1991, p.421.

³⁵³ GIBSON, Marion. “Thinking witchcraft: language, literature and intellectual history” in: BARRY, Jonathan; /DAVIES, Owen (EDs.). *Palgrave advances in witchcraft historiography*. New York: Palgrave Macmillan, 2007, p. 170.

mesmo com outros homens?³⁵⁴ Afirmava que “Pela experiência vemos cada dia que mulheres pobres e clérigos necessitados e gananciosos, tomam por ofício serem conjuradores, feiticeiros, necromantes e adivinhos para se sustentar e poder comer em abundância”.³⁵⁵ Junto das mulheres, Castañega considerava os pobres o elo mais fraco da cristandade. Por isso, o demônio atuaria mais nestes grupos, pois sabia que nestes a virtude natural desfavorecia e, sendo assim, poderia convencê-los com mais facilidade a renegar Deus.³⁵⁶

Se os estratos sociais mais baixos daquela sociedade da primeira modernidade já não recebiam os olhares mais generosos, os povos bascos das montanhas viviam uma situação ainda pior. Por muitas vezes se tem homogeneizado Europa, particularmente no contraste desta com suas colônias. Entretanto, se havia um estranhamento do europeu para com os povos autóctones de outros continentes, também existia esse olhar assombrado pelo outro “dentro de seu próprio continente, encontrando ali, em diferentes contextos, um Outro quase tão assombroso como aquele que seria localizado do outro lado do Atlântico”.³⁵⁷

Pierre De Lancre considerou os costumes e práticas bascos como denunciante da ação demoníaca em Labourd. Para o magistrado, a cristianização não havia ocorrido de forma apropriada naquela região e, desta forma, ele filtrava todo o traço cultural da região pelo olhar diabólico. Danças em que os participantes saltavam eram comuns em regiões montanhosas da Europa, “provavelmente por serem velhas formas de dança que não sobreviveram nas planícies”.³⁵⁸ No entanto, para De Lancre essas rodas de dança eram associadas aos festejos do Sabá.³⁵⁹ O magistrado também compara o hábito de fumar dos bascos a rituais indígenas, mostrando a sua percepção de que aquele povo era estrangeiro, mesmo que dentro das fronteiras francesas. Mas o magistrado não estava sozinho, o clero espanhol também se espantava com as práticas matrimoniais bascas. Havia uma tradição

³⁵⁴ CASTAÑEGA, Martín. *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras - Universidad De Buenos Aires, 1997 [1529], p.29.

³⁵⁵ “*Por experiência vemos cada día que las mujeres pobres y clérigos necesitados y codiciosos, por oficio toman de se ser conjuradores, hechiceros, nigrománticos y adivinos, por se mantener y tener de comer abundantemente*”. CASTAÑEGA, Martín. *Tratado de las supersticiones y hechicerías...*, 1997 [1529], p.29.

³⁵⁶ CASTAÑEGA, Martín. *Tratado de las supersticiones y hechicerías...*, p.193-194.

³⁵⁷ RODRIGUES, Rui Luís. *Apontamentos para uma geografia da alteridade intra-europeia na primeira modernidade: Reflexões sobre alguns casos empíricos*. Comunicação no Colóquio Heterologias Modernas: Perspectivas e Concepções acerca dos Estudos Históricos, 2022, p.3

³⁵⁸ BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna...*, p.50.

³⁵⁹ SANTOS, Livia Guimarães Torquetti dos. *A demonologia e a narrativa do intruso: do de la démonomanie des sorciers ao Tableau de L'inconstance des mauvais anges et démons, a França e suas ficções diabólicas (1580-1613)*. Tese de Doutorado em História. Campinas: IFCH – Unicamp, 2021, p.256.

de que um casal apenas poderia realizar os ritos matrimoniais depois de terem vivido juntos, para terem certeza de que realmente gostariam de seguir com o casamento.³⁶⁰

A questão geográfica também não favorecia os povos bascos. Em primeiro lugar por habitarem os Pirineus. As montanhas, da mesma forma que as florestas, carregavam em si um ar de mistério devido a sua natureza inóspita. Não é à toa que ao acusar diversos papas de serem “encantadores”, Johannes Weyer diz que estes faziam sacrifícios a demônios em florestas e montanhas.³⁶¹ Como observa Peter Burke, a caça às bruxas foi bastante intensa em regiões montanhosas como os Alpes e os Pirineus, seja porque, “como costumavam pensar os estudiosos, o ar da montanha estimula as fantasias ou, de forma mais plausível, devido à hostilidade dos moradores das terras baixas contra os habitantes das terras altas e as diferenças entre as duas culturas.”³⁶²

Além de um espaço de segredos onde coisas obscuras ocorriam, a montanha também podia ser a fonte de pobreza e da degradação. Numa espécie de determinismo geográfico, Pierre De Lancre considerava que “as montanhas e o mar eram determinantes da situação tanto de pobreza material quanto de corrupção espiritual”.³⁶³ Por isso, ele acreditava que o demônio atuava e permanecia especialmente nestas áreas.

Habitando as fronteiras espanholas, numa área de contato com as heresias vindas da França, o lugar era a borda mais vulnerável do Reino. Esse cenário tornava a Inquisição especialmente importante na região, visto que era o único tribunal que podia agir sobre todo território espanhol, ultrapassando até os *foros* navarros. A entrada de livros heréticos proibidos era controlada pela Inquisição, visto que os oficiais de Castela não poderiam atuar na região. Em suma, para o olhar inquisitorial, esse povo suspeito, os bascos, habitavam justamente numa brecha do reino, corroendo ainda mais aquela fronteira que já era fina.³⁶⁴

A maioria dos acusados eram camponeses, bascos, pobres, mas principalmente mulheres. A associação das mulheres com a bruxaria não era algo necessariamente novo, tendo raízes desde a antiguidade greco-romana.³⁶⁵ Na modernidade esta noção estava bem cimentada na cristandade. Jean Bodin descrevia os praticantes de feitiços como pessoas

³⁶⁰ WITZLER, Nara Barrozo. *O Feminino Pelos Olhos de Demonólogos Espanhóis dos Séculos XVI e XVII*. Dissertação de mestrado em História. Campinas: IFCH – Unicamp, 2020, p.83.

³⁶¹ SANTOS, Livia Guimarães Torquetti dos. *A demonologia e a narrativa do intruso...*, p.155.

³⁶² BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna...*, p.51.

³⁶³ SANTOS, Livia Guimarães Torquetti dos. *A demonologia e a narrativa do intruso...*, p.261.

³⁶⁴ KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition*. New Haven: Yale University Press, 4 ed., 2014, p.135-136.

³⁶⁵ BAROJA, Julio Caro. *Las Brujas y su mundo*. Madrid: Alianza editorial, v.3, 1969, p.32-33.

ignorantes ou velhas mulheres, que eram desprovidos de instrução.³⁶⁶ Se por um lado o comentário de Bodin reforça o preconceito com os estratos sociais mais baixos, que eram desprovidos de instrução e ignorantes, por outro, ele indica um viés ainda maior em relação às mulheres, que são destacadas à parte.

Esta relação, fortemente reforçada pela demonologia, fez com que alguns historiadores do século XX considerassem que a caça às bruxas, na realidade, era uma caça às mulheres.³⁶⁷ Entretanto, para compreender essa associação na modernidade ocidental, precisamos entender que, para a mentalidade daquele período, a mulher não era apenas propensa a feitiçaria, ela era propensa a toda a forma de erro. Vincenzo Borghini afirmava que crianças, jovens, mulheres e a plebe devem sempre ser controlados.³⁶⁸ Frei Alonso Ramón considerava que “Uma das partes que se pode ter por mais fraca e débil no corpo de uma República, ou comunidade nobre, ou plebeia, é a das mulheres e das crianças”.³⁶⁹ A comparação entre mulheres e crianças não era fortuita; as mulheres eram tidas como de tal modo inferiores intelectualmente aos homens que poderiam ser equiparadas às crianças. Supostamente eram mentalmente fracas, suas paixões descontroladas, eram difíceis de disciplinar, seu apetite carnal era muito maior que o dos homens, seu comportamento era instável, em suma, eram “criaturas imperfeitas por natureza”.³⁷⁰

Sendo assim, as mulheres eram o alvo favorito do Diabo. Eram enganadas por ilusões e promessas, fáceis de persuadir, compartilhavam a ambição e a luxúria dos demônios. Para os que escreviam sobre bruxaria, desde o pecado original o Diabo havia se tornado mais simpático ao sexo feminino.³⁷¹ Martín de Castañega dizia que o Diabo enganava a todos, como havia enganado a primeira mulher, prometendo inteligência e saberes que naturalmente não se pode alcançar.³⁷² Ainda de acordo com Castañega, além do coração fraco das mulheres, o demônio as escolhia com mais frequência por oposição

³⁶⁶ SANTOS, Livia Guimarães Torquetti dos. *A demonologia e a narrativa do intruso...*, p. 174.

³⁶⁷ GIBSON, Marion. “Thinking witchcraft: language, literature and intellectual history” in: BARRY, Jonathan; /DAVIES, Owen (EDs.). *Palgrave advances in witchcraft historiography...*, p.169.

³⁶⁸ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013 [1996], p.28.

³⁶⁹ WITZLER, Nara Barrozo. *O Feminino Pelos Olhos de Demonólogos Espanhóis dos Séculos XVI e XVII...*, p.65.

³⁷⁰ CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p.163.

³⁷¹ Idem, p.163-164.

³⁷² CASTAÑEGA, Martín. *Tratado de las supersticiones y hechicerías...*, p.28.

a Deus. Já que Cristo não lhes concedeu a administração dos seus sacramentos, o Diabo lhes dá a autoridade de administrarem suas “execrações”.³⁷³

Essas reflexões estavam de acordo com sua época e cultura e, sendo assim, a bruxaria certamente não existia para punir mulheres. O processo era, de certo modo, o inverso: a bruxaria existia e as mulheres por sua natureza seriam mais propensas a este crime. Em suma, não se tratava de ocultar um ódio generalizado às mulheres por trás da acusação de bruxaria, mas de compreender que, por causa do que se pensava serem suas fraquezas congênitas, as mulheres estariam mais suscetíveis às seduções diabólicas. Com isso, vemos alargar-se o espectro de mulheres passíveis de serem enquadradas na situação de bruxas: sem prejuízo para o fato de que mulheres independentes ou desviantes da norma atraíam suspeitas, fica claro que quaisquer mulheres estariam passíveis de acusação.

Neste capítulo buscamos investigar as percepções que os inquisidores e clérigos compartilhavam dos acusados. No entanto, é importante dizer que isto não é uma mera justificativa da razão pela qual estas pessoas foram acusadas e não outras. Estes processos eram complexos e por muitas vezes envolviam tensões muito particulares de cada vilarejo. O que não se pode perder de vista é que estas percepções são filtros que atuam nas investigações inquisitoriais. Considerando que não temos os processos completos, precisamos lembrar que nossas fontes nos apresentam o que foi retido nos filtros inquisitoriais e parte destes operam através destes estereótipos e percepções. Sendo assim, adentramos nosso próximo tópico que visa analisar as possíveis estratégias adotadas pelos acusados, com cautela extra, pois nada que passou pelo crivo inquisitorial foi leviano ou desprovido de arbítrios.

3.3. As Estratégias

Carlo Ginzburg, em “O Inquisidor como antropólogo”, chama a atenção para a ideia de polifonia nas fontes. Apropriando-se de reflexões de Bakhtin, o autor traz a noção de “textos dialógicos”, isto é, um texto que contém mais de uma voz, mesmo que nestes haja um desequilíbrio total das partes envolvidas. Tal desigualdade “em termos de poder (real ou simbólico), explica porque é que a pressão exercida sobre os réus pelos inquisidores para lhes arrancar a verdade que eles procuravam era quase sempre bem

³⁷³ CASTAÑEGA, Martín. *Tratado de las supersticiones y hechicerías...*, p.63.

sucedida”.³⁷⁴ Entretanto, em “alguns casos excepcionais temos um verdadeiro diálogo: podemos ouvir vozes distintas, podemos detectar um choque entre verdades diferentes ou mesmo contraditórias”.³⁷⁵ Obviamente, nenhum texto é neutro, por isto, temos “por assim dizer, de aprender a desembaraçar o emaranhado de fios que formam a malha textual destes diálogos”.³⁷⁶ Desta forma, “uma realidade cultural contraditória pode transparecer mesmo de textos controlados como os processos da Inquisição”.³⁷⁷

Mesmo que as fontes que utilizamos na pesquisa não sejam os processos propriamente ditos³⁷⁸, a sugestão de Ginzburg é bastante instigante para a nossa leitura, pois, ao analisar a documentação podemos buscar desembaraçar esta malha textual, visando investigar os sujeitos históricos envolvidos no caso, para além das percepções dos produtores destas fontes, no caso, os eclesiásticos.

Se por um lado, estes sujeitos estavam lidando com situações limite, por outro lado, eram ativos frente à realidade com a qual se deparavam. Neste sentido, Giovanni Levi em *Herança Imaterial* atentou-se às “estratégias” sociais que indivíduos e grupos utilizam para “agir nos interstícios e discontinuidades dos sistemas normativos e das estruturas sociais”.³⁷⁹ Diferente das análises funcionalistas, que seriam “simplificações da realidade que tornam mecânicas as relações entre indivíduos e normas e entre decisões e ações”,³⁸⁰ a abordagem de Levi prevê uma “comunidade camponesa ativa e consciente”.³⁸¹ Leva-se em conta a “ambigüidade das regras, a necessidade de tomar decisões em situações de incerteza, a quantidade limitada de informações que, todavia, não impede a ação [...] enfim, a utilização consciente das incoerências entre os sistemas de normas e de sanções”.³⁸² É importante atentar que o que é posto não é uma autonomia total, onde os agente históricos seriam soberanos do seu destino, mas sim, que estes

³⁷⁴ GINZBURG, Carlo. “O Inquisidor como Antropólogo”. In: _____. *A Micro-História e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1991, p.208.

³⁷⁵ Idem.

³⁷⁶ Idem, p.209.

³⁷⁷ Idem, p.210.

³⁷⁸ Os processos, infelizmente, foram perdidos, “*The many thousand pages of trial documents that had been taken down to Madrid were returned to Logroño after the case was over. However, all this material was lost during the Napoleonic Wars, when the hated building of the Tribunal was razed to the ground, and for a long time afterwards the traders used the Inquisition papers to wrap meat and fish in.*” HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frías and others on the Basque witch persecution*. Holanda: BRILL, 2004, p. 4-5.

³⁷⁹ LIMA, Henrique Espada. “Micro-História”. In: Ciro Flammarion Cardoso; Ronaldo Vainfas. (Org.). *Novos Domínios da História*. 1ed.Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2011, v. 1, p.217.

³⁸⁰ LEVI, Giovanni. *A herança imaterial. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p.46.

³⁸¹ Idem, p. 49.

³⁸² Idem, p. 46.

tinham um número limitado de recursos e eram submetidos a pressões desiguais em determinados contextos.³⁸³ A partir destes recursos os sujeitos “deviam orientar-se no mundo social, em primeiro lugar para sobreviver, eventualmente para reforçar sua situação, seu estatuto, seus valores, suas crenças etc.”.³⁸⁴ Existiria uma racionalidade seletiva e limitada que “explica os comportamentos individuais como fruto do compromisso entre um comportamento subjetivamente desejado e aquele socialmente exigido, entre liberdade e constrição.”³⁸⁵ Adotar esta chave interpretativa não é mero exercício teórico, na realidade, ela tem impactos significativos na análise.

Um caso emblemático neste sentido é encontrado no quarto relatório do Inquisidor Alonso de Salazar Frías, no qual encontramos uma passagem interessantíssima. Certa noite, Martín de Igoarzabal, guardião da *Casa de la Penitencia*, ouviu, escondido, duas mulheres encarceradas, ambas de Zugarramurdi, conversando:

*decía la una a la otra que no podía confesar lo que le preguntábamos en el Tribunal, pues en efecto no era bruja, ni sabía que lo fuesen las demás, sino que todo era mentira; a qué la respondía Jureteguía que no podría salir jamás de la prisión, si no lo decía aunque fuese mintiendo, como ella lo había ya hecho.*³⁸⁶

A sugestão de María Xureteguia de confessar era bastante sábia, ao menos, considerando o protagonismo que esta teve no auto da fé de Logroño: “*Doctor Alonso Bezerra, que es el mas antiguo de aquellos señores Inquisidores, la mando quitar la corça que levava, y el sambenito, y la hõro mucho de palabra, y la ofrecio, que la haría la Inquisiciõ los favores que pudiesse.*”³⁸⁷ Além disso, reconheceu-se a moça como exemplo “*á todos la misericordia que con elia se usaba por el dolor con que habia sido buena confitente, y el ánimo con que habia perseverado en se defender de las grandes molestias que los bruxos la habian hecho para la volver á reducir á su seta y bandera.*”³⁸⁸

³⁸³ REVEL, Jacques. “Micro-História, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado”. *Revista Brasileira de Educação*, v.15, n.45, set./dez. 2010, p.440.

³⁸⁴ Idem, p.440.

³⁸⁵ LEVI, Giovanni. A herança imaterial..., p.46.

³⁸⁶ “Cuarta relación de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 3 de octubre 1613)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frias and others on the Basque witch persecution*. Holanda: BRILL, 2004, p. 383.

³⁸⁷ FONSECA, Luis de. *Relación summaria del auto de la fe...* 1611, Fol.42.

³⁸⁸ FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...* 1811, p.22.

Ao deparar-se com esta passagem curiosa, Gustav Henningsen empenha-se em formular uma hipótese sobre a ocorrência de uma lavagem cerebral nos cárceres da Inquisição.³⁸⁹ Desta forma, o autor procura explicar o fenômeno através de categorias psicanalíticas. Quando analisamos a mesma documentação, mas preocupados com a agência dos sujeitos, nos deparamos não com vítimas de lavagem cerebral, encontramos, na realidade, sujeitos agindo, decidindo e adaptando-se frente a um cenário coercitivo.

Entretanto, antes de avançarmos mais neste sentido, é importante refletir sobre os filtros inquisitoriais presentes nesta narrativa. No caso do auto de fé, a narrativa de María de Xureteguia funciona numa lógica de oposição típica da modernidade, conforme já elucidamos no capítulo 2. As mulheres, por este raciocínio, estavam condicionadas a serem excepcionais na virtude ou excepcionais do vício.³⁹⁰ De uma lado, María de Zozaya surge como a rainha do Aquelarre, a bruxa velha e má. Havia doutrinado homens, mulheres e crianças fazendo-os unir-se à seita diabólica; envenenara e matara diversas pessoas inocentes e deitava-se com o demônio quase todas as noites.³⁹¹ Nesta narrativa ela cumpre o papel da mulher viciosa. Por outro lado, María de Xureteguia, era uma jovem bruxa e logo que foi descoberta, pediu ajuda para livrar-se da maldita Seita. Pediu perdão para todos aos quais havia feito mal e prontamente cumpriu sua penitência. Nos dias de aquelarre buscava companhia para que os bruxos não a levassem e erguia a cruz de um rosário contra o Diabo e seus seguidores. Após resistir contra a investida de seus antigos companheiros por várias noites, pode finalmente ver a hóstia.³⁹² Assim, María Xureteguia, ao arrepender-se verdadeiramente de suas maldades e buscar o remédio da confissão, assume o manto de mulher virtuosa na narrativa do auto de fé.

Desta narrativa se deduz a importância do relato de Martín de Igoarzabal, apresentado por Salazar. Como vimos, o inquisidor estava travando uma disputa com seus pares em relação à bruxaria em Navarra, sendo assim, converter a mulher virtuosa e boa confidente do auto em uma mentirosa era um argumento forte para sua causa. Tão forte que pode até levantar suspeitas sobre este conveniente relato. No entanto, é improvável que o inquisidor simplesmente inventasse isso. Os processos inquisitoriais sobre bruxaria eram sérios, submetidos a uma série de burocracias que os validavam e não eram de forma

³⁸⁹ HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.104.

³⁹⁰ CLARK, Stuart. *Pensando com demônios...*, p.178.

³⁹¹ FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...* 1811, p.18; 88; 120.

³⁹² FONSECA, Luis de. *Relación summaria del auto de la fe...* 1611, Fol.20.

alguma levianos. Os inquisidores realizavam investigações extensas e ansiavam pela verdade, mesmo que a deformassem segundo suas próprias referências.³⁹³

Além disso, atesta em favor de Salazar a existência de outros casos europeus nos quais os acusados pareceram entender que deveriam entregar aos inquisidores o que eles queriam. Os conhecidos trabalhos de Carlo Ginzburg demonstram muito bem este ponto. Como é no caso dos *benandanti*³⁹⁴, que ao decorrer de seus processos passam a compreender as expectativas inquisitoriais, ou ainda o caso de Menochio, que mesmo após anos de teimosia, quando já não podia mais suportar a prisão e a tortura, procurava “dizer tudo o que esperavam que dissesse”, chegando a afirmar: “eu sou ignorante”.³⁹⁵

No próprio caso Navarro há outros exemplos além de María de Xureteguia. María de Ulibarri, contou ao inquisidor Salazar que sua mãe, Mariquita de Atauri, havia sofrido grande dor e tristeza ao retornar de Logroño, pois “estava com sua consciência pesada por causa dos que injustamente havia delatado”.³⁹⁶ Após receber o conselho de sua filha para que dissesse a verdade, tentou confessar suas mentiras para o comissário Felipe Díaz. No entanto, este “a repeliu violentamente com injúrias e insultos, a ameaçando que a faria queimar em Logroño, porque maliciosamente vinha a perjurar e desdizer o que com sinceridade já havia confessado”.³⁹⁷ De acordo com a filha, a culpa de Mariquita foi tão grande que essa acabou cometendo suicídio, afogando-se em um rio. Quatro vizinhas de Mariquita também afirmaram ter confessado coisas das quais não sabiam apenas por indução dos comissários.³⁹⁸

Por mais que este caso ateste o cenário coercitivo que havia se instaurado no país basco, ele nos mostra que as coisas são mais complexas que uma histeria coletiva ou uma lavagem cerebral. As pessoas estavam ativamente tomando decisões para tentar se preservar diante daquela realidade. Neste sentido, até mesmo Henningsen, ao analisar uma série de confissões, pôde reconhecer que: “os exemplos citados nos dão motivo para

³⁹³ GINZBURG, Carlo. “O Inquisidor como Antropólogo”..., p.206.

³⁹⁴ GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

³⁹⁵ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes...*, p.166.

³⁹⁶ “traía gravada su conciencia por los que injustamente había delatado” *Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)*. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frías and others on the Basque witch persecution*. Holanda: BRILL, 2004, p.329.

³⁹⁷ “la repelió sacudidamente con injurias y valdones, amenazándola que la había de hacer quemar en Logroño, porque maliciosamente se venía a perjurar y desdecir de lo que con verdad había ya confesado”. “Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.331.

³⁹⁸ “Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.331.

supor que os acusados seriam suficientemente inteligentes para descobrir a intenção daquele interrogatório e não tardaram a averiguar qual classe de verdade desejavam escutar os inquisidores”.³⁹⁹

As pessoas não só confessavam ser bruxos falsamente para se livrarem de penas maiores, mas também procuravam limpar seus nomes assim que possível. Dentro do *Relación de auto de fe del Tribunal de la Inquisición de Logroño*, (*Inquisición*, L.835), há a sentença conjunta⁴⁰⁰ de quatro pessoas de Zugarramurdi, condenadas por bruxaria. Após os inquisidores realizarem um relato detalhado da maldade que estes cometeram ao fazer parte da seita diabólica, narram o primeiro interrogatório com os ditos bruxos. Ao perguntarem aos suspeitos se sabiam por que estavam ali, a resposta foi positiva. Diziam ter sido aprisionados por saberem que certas pessoas de Zugarramurdi achavam que eles eram bruxos, apesar de serem inocentes. As pessoas da vila “*los perseguiron y matrataron para que confessassen [...] y por los malos tratamientos que les hazian vinieron a dezir y confesar que los eran[sic]*”.⁴⁰¹ Mesmo após cederem às perseguições e maus-tratos, confessando que eram bruxos, não tiveram paz em sua vila, por isto “*se determinaraun a Venir a este Santo Officio a buscar en nel su Verdad. Que lo cierto es que no son bruxos[sic]*”.⁴⁰² No entanto, suas intenções foram frustradas, pois, acabaram por confessar, novamente, agora para o Santo Ofício, que eram bruxos e saíram no auto da fé de Logroño de 1610. O bispo de Pamplona, Antonio Venegas de Figueroa, também nos informa que diversas pessoas que haviam confessado serem bruxas falsamente, não conseguiam ser absolvidas pelos padres da região, porque estes tinham medo da Inquisição. Assim, elas não podiam se confessar e aquilo as deixava aflitas e andavam pedindo por uma solução.⁴⁰³

A pesquisa de Lu Ann Homza explorou arquivos de outras jurisdições legais e nos mostra que estes casos não são necessariamente excepcionais. A autora afirma que muitos camponeses buscavam no sistema legal a reparação por terem sofrido desonras e, até

³⁹⁹ “*los ejemplos citados nos dan motivo para suponer que los encausados serían lo suficientemente inteligentes como para descubrir la intención de aquel interrogatorio y no tardaron en averiguar qué clase de verdad deseaban escuchar los inquisidores*”. HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.111.

⁴⁰⁰ *Relación de auto de fe del Tribunal de la Inquisición de Logroño*, 07-11-1610. ES.28079.AHN/1.1.11.4.21.7.5//INQUISICIÓN,L.835, fol.386.

⁴⁰¹ *Relación de auto de fe del Tribunal de la Inquisición de Logroño*, 07-11-1610. ES.28079.AHN/1.1.11.4.21.7.5//INQUISICIÓN,L.835, Fol. 388.

⁴⁰² *Idem*.

⁴⁰³ “Informe del Obispo de Pamplona (Pamplona, 1 de abril 1611)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.223.

mesmo, para vingar-se de seus acusadores.⁴⁰⁴ Ser acusado publicamente de bruxaria era uma afronta profunda naquela sociedade e a vítima da acusação podia recorrer legalmente contra a calúnia, alegando ser vítima do crime de *injuria*. A população navarra da primeira modernidade “rotineiramente processava uns aos outros por este dano na Corte Real de Pamplona”.⁴⁰⁵ Isso dá um contexto interessante para os eventos que narramos, pois sugere que a atuação dos acusados para limpar seus nomes pode ter impactado significativamente os rumos da investigação inquisitorial e até sido influente na postura dos ditos céticos.

Os condenados também não deixavam de buscar sua justiça. Juanes de Sansín e Juanes de Goiburu, primos e bruxos confessos, permaneciam presos em 1613 após saírem no auto de fé de 1610. Em 5 de março do mesmo ano, “rogavam que lhes devolvessem a liberdade e perdoassem o sambenito”.⁴⁰⁶ Sansín dizia que sofria febres desde que havia sido aprisionado. Por outro lado, Goiburu dizia que sua mãe estava sozinha em Zugarramurdi e ela não teria condições para se sustentar. Pedia aos inquisidores que perguntassem sobre ela aos padres do convento onde trabalhava, pois “eles atestariam sua conduta como bom cristão”.⁴⁰⁷ Não temos a data precisa, mas sabemos que em algum momento após maio daquele ano, a dupla alcançou a liberdade. Assim, desembaraçando os fios que formam esta malha textual, encontramos, mais que uma sentença, a história de pessoas tentando recorrer à Inquisição para fazerem valer a “sua verdade”.

Também há casos curiosos de confissões parciais, por assim dizer. Alguns acusados parecem ter conseguido entregar o que os inquisidores queriam, mas preservando-se em certa medida. Claro que estamos no difícil campo da especulação, mas o caso de Juanes de Yribarren, um ferreiro de 40 anos, pode ser elucidativo ou no mínimo instigante neste aspecto. O homem confessou ter sido bruxo, no entanto, já havia 14 anos que teria abandonado a seita. Relata que certa noite, ao estar se dirigindo para uma ferraria, ouviu muitas vozes e ruídos em uma planície chamada de Santa Cruz. Como havia sido bruxo, sabia que era noite de *aquelarre*. Aproximou-se aos poucos e reconheceu o demônio sentado em seu trono. Viu bruxos dançando e outros banhando-se no rio que corria junto a planície. Reconheceu sua sobrinha entre as bruxas e, como já

⁴⁰⁴ HOMZA, Lu Ann. *Village Infernos and Witches' Advocates: Witch-Hunting in Navarre, 1608–1614*. Pennsylvania State University Press; 1ª ed., 2022, p.13.

⁴⁰⁵ “*routinely sued each other for the damage in Pamplona's royal secular court*”. HOMZA, Lu Ann. *Village Infernos and Witches' Advocates: Witch-Hunting in Navarre, 1608–1614*. Pennsylvania State University Press; 1ª ed., 2022, p.20.

⁴⁰⁶ “*rogaban que se les devolviese la libertad y se les perdonase el sambenito*”. HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.385.

⁴⁰⁷ “*ellos darian fe de su conducta de buen cristiano*”. HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.386.

estava quase na hora de acabar o *aquejarre*, o demônio e os bruxos começaram a partir. Juanes aproveitou a chance para abordar sua sobrinha, que estava junto com outra bruxa e repreendeu-as: “Eu prometo que, se outra vez as vejo, ou entender que andam pelos prados ou por lugares ermos a estas horas, como as vi esta noite, terei que matá-las”.⁴⁰⁸

Essa não foi a primeira vez que Joanes entrou em conflito com um parente bruxo. Quando ainda participava da seita, como carrasco nos *aquejarres*, o ferreiro flagrou uma prima sua entregue aos prazeres da carne com o demônio. Diante disso: “foi a sacudi-los corajosamente com um pedaço de pau e um e outro desapareceram e fugiram dele”.⁴⁰⁹ Tão notável foi o antagonismo de Joanes em relação à seita que quando este realizou o pacto diabólico, ao invés do diabo guardar seu sangue em uma vasilha, como fazia com o resto dos bruxos, deu-lhe para que bebesse, como se tivesse um presságio “daquilo que ele se tornaria, que era abandonar [a seita] e mostrar-se muito inimigo do demônio, como veio a ser”.⁴¹⁰

Com uma fonte como o auto de fé temos que tomar muito cuidado ao conjecturar sobre estas narrativas. Porém, chama a atenção como Juanes é um ex-bruxo, de partida já está arrependido, e suas narrativas sempre implicam mais aos outros do que a si. Há ainda outro detalhe curioso. No mesmo auto de fé que afirma que as montanhas têm tantos bruxos por causa “da grande ignorância que têm muita gente que nasce e vive ali”⁴¹¹, surge uma declaração do ferreiro Juanes, dando outra versão do porquê de tantos bruxos. No auto de fé lê-se:

Sirva de advertência, o que disse um bruxo em sua confissão [...] Ainda que falsa, e com termos grosseiros e sentimentos supersticiosos, [o bruxo dizia:] que a razão do porquê havia tantos bruxos era porque os sacerdotes quando os batizavam estavam em mal estado, e viviam desonestamente, para o escândalo do povo, e mesmo que neste modo de dizer errava, declarava muito bem o sentimento de mau exemplo que os clérigos davam com sua vida.⁴¹²

⁴⁰⁸ “yo os prometo que, si otra vez os veo, o entiendo que andáis em los prados o en las ermitas a estas horas, como os he visto esta noche, que os tengo de matar”. DUESO, José. Cuaderno de Actos Comprobados de Brujos: Las Brujas de Zugarramurdi en los papeles de la Inquisición de Logroño. CreateSpace Independent Publishing Platform; ed. 1, 2014, p46.

⁴⁰⁹ “fue a sacudillos a entrambos animosamente con un palo, y el uno y el outro desaparecieron luego, y se fueron huyendo del”. FONSECA, Luis de. *Relación summaria del auto de la fe...* 1611, Fol. 9.

⁴¹⁰ “delo que despues avia de ser, que es salirsele a fuera, y mostrarse muy enemigo del demonio, como lo vino a ser”. FONSECA, Luis de. *Relación summaria del auto de la fe...* 1611, Fol. 9.

⁴¹¹ “la ignorancia gran de que tienen mucha dela gente que nace y vive”. FONSECA, Luis de. *Relación summaria del auto de la fe...* 1611, fol. 37.

⁴¹² “Sirva de advertencia, que dixo un bruxo en su confesión [...] Aunque falsa, y con terminos groseros y sentimiento supersticioso, que la razon porque avia tantos bruxos era, porque los Sacerdotes quando los batizavam estavam en mal estado, y vivian deshonestamente, y con escandalo del Pueblo, y aunque eneste modo de dezir errava este, declarava harto el sentimiento de el mal exemplo, que los clerigos davan con su vida”. FONSECA, Luis de. *Relación summaria del auto de la fe...* 1611, fol. 37.

Do ponto de vista Inquisitorial podia fazer sentido reter essa parte da confissão, pois existia uma grande preocupação após a reforma de Trento com a doutrinação do Clero.⁴¹³ No entanto, mesmo que alertando sobre a falsidade e os termos grosseiros do ferreiro, o auto deixa escapar uma crença daquele camponês. A culpa de existir tantos bruxos na região era dos sacerdotes que viviam desonestamente e batizavam as pessoas estando num mal estado. É irônico observar, que mesmo com todos os filtros existentes em um auto de fé, essa “gente ignorante” conseguiu inscrever uma crítica aos clérigos. Essa crítica vinda dos estratos sociais mais baixos não é necessariamente uma novidade. O próprio Menocchio, citado anteriormente, dizia que “Os padres nos querem debaixo de seus pés e fazem de tudo para nos manter quietos”.⁴¹⁴ Sem falar da sua convicção de que a igreja traía os pobres, pensava que o papa, os cardeais e os padres eram tão ricos que tudo pertencia à Igreja e, deste modo, “arruinam os pobres”⁴¹⁵. Talvez Juanes de Yribarren concordasse com essa crítica, afinal, fora condenado a um ano de cárcere e ao desterro perpétuo. Acabou abandonando a profissão de ferreiro e relatos diziam que vagava pela França como um mendigo.⁴¹⁶

Não podemos deixar de lado o papel da pobreza neste cenário. Essa característica dos acusados extrapolava a questão do estereótipo que apresentamos no item anterior. As perseguições causavam prejuízos muito grandes aos acusados, que tinham bens confiscados e precisavam pagar por sua estadia nos cárceres. Para os próprios inquisidores a questão era custosa. Valle informa que sua viagem através das regiões mais íngremes e desertas dos Pirineus “havia sido muito árdua e, além disso, muito custosa para o Tribunal. A pobreza dos habitantes da área havia obrigado Valle a dar de comer para aqueles que vieram de longe fazer suas declarações.”⁴¹⁷

Não é difícil imaginar porque tantas pessoas atendiam os chamados dos éditos de fé. Ao publicar o édito o tribunal informou que aqueles que se entregassem dentro do prazo determinado seriam livres do confisco.⁴¹⁸ Assim, se acusar antes de ser acusado,

⁴¹³ KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition*. New Haven: Yale University Press, 4 ed., 2014, p.320.

⁴¹⁴ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes...*, p.32.

⁴¹⁵ Idem, p.41.

⁴¹⁶ HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.422.

⁴¹⁷ “había resultado muy duro y, además, muy costoso para el tribunal. La pobreza de los habitantes de la zona había obligado a Valle a dar de comer a aquellos que vinieron hasta él desde lejos para hacer sus declaraciones” HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.183.

⁴¹⁸ HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.182.

poderia ser uma forma eficaz de solucionar o mais rápido possível a questão e ver-se livre destes custos, que podiam ser irremediáveis para alguns.

O grande número de crianças que vieram a confessar e acusar outros de bruxaria pode ser explicado em parte pela pobreza. Muitos pais incentivavam os filhos a confessar, ou até os coagiam por ameaças e violência, para que desta forma protegessem a honra da família e se protegessem do confisco de bens.⁴¹⁹ Não bastasse isso, havia a possibilidade de suborno. Já comentamos sobre um destes casos no capítulo 2, no qual um garoto dizia que as pessoas haviam recebido comida e vinho para denunciá-lo. Além deste caso, padre Solarte, em sua carta, nos conta sobre um rapaz de 16 anos que dizia participar do sabá. No entanto, quando conversou mais um pouco com o jovem descobriu que um trio de mulheres o havia subornado com uma camisa e quatro *reales* para que acusasse certos desafetos delas.⁴²⁰ Salazar também relata que diversas crianças, descritas como “muito pequenas”, se apresentavam para confessar, entretanto, mais tarde, na sala do Tribunal, se encorajavam a dizer que os tinham obrigado a ir até ali mesmo não sendo bruxos.⁴²¹

No entanto, há um motivo mais específico do porquê deste protagonismo infantil. Crianças não podiam ser processadas pelo crime de *injuria* e não havia mecanismos legais que os impedissem de insistir em suas acusações. Desta forma, “tratando-se da calúnia de bruxaria, o sistema jurídico secular concedia às crianças um espaço singular para agir”.⁴²² A questão legal certamente nos dá uma base mais sólida para compreender essa atuação das crianças do que a hipótese de epidemia onírica levantada por Henningsen.

Nós nos detemos até aqui nas estratégias dos acusados num sentido um tanto prático, até temporal, pode-se dizer. No entanto, dentro dos parâmetros de pensamento moderno, a possibilidade de prosperar ou sobreviver a uma adversidade também se dava dentro do campo espiritual. Isto é, não podemos perder de vista que para as pessoas do século XVII a ameaça da bruxaria podia ser real. Mesmo que muitos acusados provavelmente mentiram sobre serem bruxos, isto não quer dizer que necessariamente negavam a existência destes. Na verdade, o contrário era mais provável.

⁴¹⁹ HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas...*, p.278.

⁴²⁰ “Primera carta del jesuita Hernando de Solarte al Provincial de la Compañía de Jesús Gaspar de Vegas en Valladolid (Bilbao, 17 de enero 1611)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frias and others on the Basque witch persecution*. Holanda: BRILL, 2004, p. 155.

⁴²¹ “Segundo informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents...*, p.327.

⁴²² “When it came to the slur of witchcraft, the secular legal system granted children a singular space for action”. HOMZA, Lu Ann. *Village Infernos and Witches’ Advocates: Witch-Hunting in Navarre, 1608–1614*. Pennsylvania State University Press; 1ª ed., 2022, p.22.

Se bruxos e bruxas podiam destruir plantações, envenenar pessoas, causar doenças, trazer escassez e morte, atitudes deveriam ser tomadas para combatê-los. Lutar contra a bruxaria era lutar contra a fome e a miséria. A estratégia mais evidente neste caso era a denúncia de suspeitos de feitiçaria. Não há como esmiuçar as suspeitas reais e as forjadas, por isso não nos deteremos muito neste ponto. No entanto, é importante sublinhar que muitas acusações devem ter emergido de suspeitas reais. Da mesma forma, precisamos compreender, por mais cruéis que nos pareçam as violências locais contra os suspeitos, com suas confissões forçadas e linchamentos, que para as pessoas envolvidas estava em jogo uma luta contra o próprio demônio.

Outra possibilidade para lutar contra a bruxaria era dar o troco com seus próprios feitiços. Diante da expansão da bruxaria pela região basca, também veio a expansão de seus combatentes. Salazar relata que em quase todos os lugares se haviam introduzido muitas superstições, feitiços e tipos de adivinhação.⁴²³ Dentre estes os santiguadores se destacavam. Mostravam ter conhecimento de todas estas artes e ainda sabiam dizer quem era bruxo e quais haviam causado danos. Salazar lamentava que as pessoas da região passaram a acreditar nestas coisas e pagavam para que estes homens resolvessem qualquer assunto que pedissem.⁴²⁴

Desse modo, entendemos que a constituição de uma perseguição às bruxas é plural. Explicações que buscam dar coerência à totalidade destes eventos acabam por restringir a vivacidade de suas circunstâncias. Aspectos sociais, culturais e econômicos atravessam a vida dos sujeitos históricos e é uma tarefa ingrata tentar ver para qual lado a balança da história pendeu. Todos estes elementos estão em jogo nas dinâmicas de acusações e perseguições e, por muitas vezes, sobrepõem-se, não sendo possível discernir se a ação parte de um ou de outro. Com isto queremos dizer que tanto a bruxaria compreendida como explicação de infortúnios, como a *brujomania* entendida como um sincretismo que resulta numa histeria coletiva, resumem a questão de forma inapropriada. A cultura, a relação entre vizinhos, a religiosidade, as experiências, os medos e os interesses pessoais cozinham juntos no caldeirão da bruxaria.

⁴²³ “Primer informe de Salazar al Inquisidor General (Logroño, 24 de marzo 1612)”. In: HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frias and others on the Basque witch persecution*. Holanda: BRILL, 2004, p.261.

⁴²⁴ Idem, p.263.

CONCLUSÃO

O caso das Bruxas de Zugarramurdi é famoso entre os estudiosos da bruxaria moderna. Seus desdobramentos e reviravoltas fizeram parte na construção de um imaginário da caça às bruxas. Na realidade, podemos dizer que participou da construção de diversas imagens no decorrer dos séculos, desde o auto de fé e seus impressos, passando pelas obras de Goya, surgindo como tema de crítica à Igreja Católica no século XIX e ressurgindo no cinema atual. Mesmo um caso tão celebrado e debatido no decorrer dos séculos ainda não foi esgotado pela pesquisa histórica. Através das lentes proporcionadas por outras concepções históricas, podemos vislumbrar novos ângulos do caso. As questões inesgotáveis que se desdobram de cada fonte histórica atestam a vitalidade e capacidade de renovação de nossa ciência que está sempre disposta a procurar novas interpretações.

Fontes tão bem estudadas no século XX ainda podem acrescentar ao debate diante de novos questionamentos. Como as cartas do Inquisidor Salazar, que quando lidas a partir de uma compreensão da linguagem demonológica do período, percebe-se que sua postura não é necessariamente a do cético. Seus escritos revelam muito mais uma disputa jurídica que utilizava como premissa os próprios moldes da Inquisição do que uma postura inovadora ou científica. Ele não tenta refutar a bruxaria como um todo, sua discordância é com as conclusões de seus colegas inquisidores naquele cenário específico. A ideia do homem à frente de seu tempo revela os resquícios de uma História teleológica em busca dos degraus que levaram a humanidade a um suposto progresso.

De forma similar as explicações funcionalistas limitaram as fontes. Mesmo que os relatos de Salazar, tão esmiuçados por Gustav Henningsen, evidenciem de forma muito direta a ocorrência de subornos e ameaças para que denúncias de bruxaria fossem feitas, para a historiografia do século XX as explicações patológicas e funcionalistas eram tentadoras demais. Assim, a *brujomania* tornou-se a explicação preferida, muito embora os vestígios documentais testemunhassem da maior complexidade daquele fenômeno.

Esperamos ter demonstrado que o fenômeno da bruxaria navarra explicado como um sincretismo que resulta em uma histeria coletiva, não faz justiça aos perseguidos que, através de suas estratégias particulares, tentaram sobreviver àquela complexa situação que lhes era imposta e, ao fazer isto, também deram forma ao fenômeno. Generalizar todas estas experiências é sacrificar as possibilidades interpretativas que se desdobram de cada uma delas, caindo em uma espécie de explicação única que explica muito pouco.

Por assim dizer, é acinzentar um contexto social e cultural cheio de cores. Analisando fontes já conhecidas, mas com perguntas e concepções históricas renovadas, ao menos naquilo que concerne ao caso, podemos elaborar interpretações mais ricas destes eventos. Afastando-nos de explicações generalizantes, conseguimos vislumbrar outras cores deste quadro tão complexo que é a História das bruxas de Zugarramurdi.

FONTES:

DUESO, José. *Cuaderno de Actos Comprobados de Brujos: Las Brujas de Zugarramurdi en los papeles de la Inquisición de Logroño*. CreateSpace Independent Publishing Platform; ed. 1, 2014.

FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe que los señores don Alonso Bezerra Holguín, del Ábito de Alcántara, licenciado Juan de Valle Alvarado, licenciado Alonso de Salazar Frías, Inquisidores Apostólicos del Reyno de Navarra y su distrito, celebraron en la Ciudad de Logroño en siete y en ocho días del mes de noviembre de 1610 años. Y de las cosas y delitos por que fueron castigados*. Madrid: Imprenta real, 1811.

FONSECA, Luis de. *Relación summaria del auto de la fe que los Señores Doctor Alonso Bezerra Holguín, del Ábito de Alcantara, Licenciado Ioan de Valle Alvarado, Licenciado Alonso de Salazar Frías, Inquisidores Apostólicos en el Reyno de Navarra y su destricto, celebraron en la Ciudad de Logroño, en siete y ocho días del mes de Noviembre, de mil y seyscientos y diez años*. Juan Bautista Varesio. Burgos: 1611.

Relación de auto de fe del Tribunal de la Inquisición de Logroño, 07-11-1610. ES.28079.AHN/1.1.11.4.21.7.5//INQUISICIÓN,L.835,Fol.385-430

REFERÊNCIAS:

ÁLVAREZ CAPEROCHIPI, Javier. “Los Secretos de Zugarramurdi 1609-1610”. In: *Revista Pregón siglo XXI*, Nº. 54, p. 36-40, 2019.

ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart; MONTER, William. *Witchcraft and Magic in Europe: The period of the witch trials*. London: The Athlone Press, 2002.

AZURMENDI, Mikel. *Las brujas de Zugarramurdi: La historia del aquelarre y de la Inquisición*. Córdoba: Almuzara, 2013.

BARRY, Jonathana; DAVIES, Owen. *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

BAROJA, Julio Caro. *Las Brujas y su mundo*. Madrid: Alianza editorial, v.3, 1969 [1961].

BAROJA, Caro Julio. “De nuevo sobre la historia de la brujería (1609-1619)”. *Príncipe de Viana*, Nº 206, p. 741-802, 1995.

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1987.

BEVER, Edward. “Popular witch belief and magical practices”. In: (ed) LEVACK, Brian P. *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2013.

BEVER, Edward. *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe: Culture, Cognition, and everyday life*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

BEVER, Edward. “Witchcraft, Female Aggression, and Power in the Early Modern Community”. In: *Journal of Social History*, Vol. 35, No. 4. 2002.

BETHENCOURT, Francisco. *Histórias das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BETRÁN, José Luis Moya. “El mundo mágico de Julio Caro Baroja”. *Historia Social*, No. 55, Julio Caro Baroja y la Historia Social, 2006.

- CHARTIER, Roger. *A história cultural - entre práticas e representações*. São Paulo: Difel, 1990.
- CLARK, Stuart. "Introduction". In: ____ (ed.). *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. Great Britain: Macmillan Press, 2001.
- CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- ELIAS, Nobert. *Escritos e ensaios I: Estado, processo, opinião pública*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- FERNÁNDEZ JUÁRES, Gerardo. "Comer en el aquelarre: Entre lo sublime y lo repugnante. Una perspectiva trasatlántica". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIX, nº 1, p. 95-112, 2014.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. "Meu, Teu, Nosso: Reflexões Sobre o Conceito de Cultura Intermediária". In: ____, *A Eva Barbada: Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das letras. 2 ed., 2001.
- GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro/Lisboa: Bertrand Brasil/DIFEL, 1991.
- GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das letras, 2006.
- HENNINGSSEN, Gustav. *The Salazar documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frias and others on the Basque witch persecution*. Holanda: BRILL, 2004.
- HENNINGSSEN, Gustav. *El abogado de las Brujas: Brujería Vasca e Inquisición Española*. Madrid: Alianza, 2010 [1984].
- HENNINGSSEN, Gustav. "Andanzas por España de un "inquisidor a la moderna de raza nórdica"". *Huarte de San Juan*. Geografía e historia, Nº 17, 2010.
- HENNINGEN, Gustav. "Inquisición y ciencia. La suerte de la olla". In: *Huarte de San Juan*. Geografía e Historia, 2013.
- JIMENO ARANGUREN, Roldán. "Gustav Henningsen o el porqué del estudio de la Inquisición". *Revista Internacional de los Estudios Vascos*. Cuad., 9, 22-39, 2012
- KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition*. New Haven: Yale University Press, 4 ed., 2014.
- LARA, Eva Alberola. "Los ejemplos sobre brujería en las relaciones del Auto de Fe de Logroño de 1610 editadas por Mongastón y Varesio: estudio comparativo". *Revista de Humanidades*, 30, p. 43-74, 2017.
- LEVI, Giovanni. "Sobre a micro-história". In: BURKE, Peter. *A escrita da História. Novas Perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992.
- LIMA, Henrique Espada. "Micro-História". In: Ciro Flammarion Cardoso; Ronaldo Vainfas. (Org.). *Novos Domínios da História*. 1ed. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2011.
- MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- MANTECÓN, Tomás A.; TORRES ARCE, Marina. "Hogueras, demonios y brujas: significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax". *Clio e Crimem*, nº 8, p. 247-288, 2011.

- MOLINA, Cesar Antonio. Archivo Histórico Provincial De Álava, Archivo Histórico Nacional. *BRUJAS SORGINAK: los archivos de la Inquisición y Zugarramurdi*. Ministerio De Cultura España, 2008.
- NAVAJAS, Eloísa. La Inquisición. In: Archivo Histórico Provincial De Álava, Archivo Histórico Nacional. *BRUJAS SORGINAK: los archivos de la Inquisición y Zugarramurdi*. Ministerio De Cultura España, 2008.
- NAVAJAS, Eloísa twose; SÁINZ, José Antonio Varela. “Una relación inquisitorial sobre la brujería navarra”. *Huarte de San Juan*, Geografía e Historia, P. 347-371, 2010.
- REVEL, Jacques. “Micro-História, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado”. *Revista Brasileira de Educação*, v.15, n.45, set./dez. 2010.
- RODRIGUES, Rui Luis. *Entre o dito e o maldito: Humanismo erasmiano, ortodoxia e heresia nos processos de confessionalização do Ocidente (1530-1685)*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2012.
- RODRIGUES, Rui Luis. “Religião e política entre ‘primeira modernidade’ e ‘tempo presente’: Precisões conceituais e intersecções de pesquisa”. In MOURA, Carlos André da Silva; SILVA, Eliane Moura da; UZUN, Júlia Rany Campos; SOUZA, Sara Cristina de (orgs.), *História, Narrativas e Religiões: Diálogos sob o olhar da cultura*. Recife: Editora EDUPE, 2018.
- SAINZ, Jose Antonio Varela; PANIZO, Ignacio Santos. “Introducción: cuatrocientos años de las brujas y de Salazar”. In: Archivo Histórico Provincial De Álava, Archivo Histórico Nacional. *BRUJAS SORGINAK: los archivos de la Inquisición y Zugarramurdi*. Ministerio De Cultura España, 2008.
- SANTIAGO MEDINA, Bárbara. “Los memoriales como fuente para el estudio de la Inquisición en el Tribunal de Navarra (1609-1621)”. In: *Revista Príncipe de Viana*, año nº 82, Nº 279, 2021.
- THOMAS, Keith. *Religion And the Decline of Magic*. Penguin Books, 1991.
- THOMAS, Keith. “The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft”. In: *Witchcraft confessions and accusations*. London: Routledge Library Editions, 2013.
- THOMPSON, Edward Palmer. “Folclore, antropologia e história social”. IN: _____. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas, SP: Editora Unicamp, p.227-267 2001.
- TOIVO, Raisia Maria. “The Witch-Craze as Holocaust: The Rise of Persecuting Societies”. In: BARRY, Jonathana. *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- TREVOR-ROPER, H. R. *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*: London: Penguin books, 1990.
- TREVOR-ROPER, Hugh Redwald. “The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries”. In: *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays*. Harper Torchbooks, 1968 [1956].
- USUNÁRIZ GARAYOA, Jesús María. “La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)”. *Revista internacional de los estudios vascos*. Cuaderno 9, 2012, p.306-350.

APÊNDICES

1 - Tabela de diferenças entre bruxaria e *brujomania*

Tabela de Gustav Henningsen apresentando as diferenças entre bruxaria e *brujomania*⁴²⁵:

EPÍLOGO CON ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA DIFERENCIA... 459

<i>Aspecto</i>	<i>Brujería</i>	<i>Brujomanía</i>
Forma de comunicación	Tradición oral durante un período de tiempo largo.	Propaganda de corta duración, rumores.
Función social	Parte de un sistema cognitivo. Parte de un sistema moral. Válvula de escape de agresiones socialmente inaceptables.	Carece de función. Carece de función. Lo mismo, pero en forma explosiva, destructora de la sociedad.
Superestructura mitológica	Deficiente y asistemática.	Abundante y sistematizada.
Daños a individuos, animales y cosechas (<i>maleficium</i>)	Esencial (condición para procesar a alguien).	Carece de importancia.
Relación o pacto con el demonio	Carece de importancia.	Esencial (la acusación se centra en este punto)
Tipo de proceso	Individual.	Masivo.
Tradición local	Ininterrumpida (continua).	Periódica (discontinua).
Candidatos al rol de «bruja»	Individuos marginados por la sociedad local: viejas, viudas, mendigos, inválidos, personas envidiosas, excesivamente zalameras o gruñonas, «aquellos que no nos gustan».	Cualquier persona es bruja en potencia.
Participación numérica en el rol de brujo.	Uno o dos individuos en cada pueblo.	Llega a acusarse hasta a medio pueblo.
Distribución geográfica	Europa (con excepción de algunas partes, como el sur de España), África, América (solamente zonas de influencia europea) y partes de Asia.	Sur de Alemania, Alpes, Saboya, Francia oriental, Pirineos, norte de España, Suecia central y, en África, algunos movimientos detectores de brujos.
Paralelismos en la sociedad moderna y en la historia del siglo XX.	Discriminación de personas disidentes (clichés como «loco», «comunista», «fascista»), Amotinamientos en el colegio o en la fábrica en contra de «los que no nos gustan».	Persecución de judíos, durante la Segunda Guerra Mundial y otras epidemias persecutorias motivadas por razones políticas, religiosas o raciales.

⁴²⁵ HENNINGSEN, Gustav. El abogado de las Brujas: Brujería Vasca e Inquisición Española. Madrid: Alianza, 2010, p.459.

2 - Tabela completa de acusados

Nome	Lugar	Sexo	Idade	Estado Civil	Parentesco	Profissão
Gracia González	Cicujano	F	26	Casada	Filha de Magdalena de Arza	Camponês
Hernauton de Hualde	Zubieta	M	60			Camponês
Martín Vizcar	Zugarramurdi	M	mais de 80	Casado		Camponês
Graciana de Amezaga	Ornoz	F	40			Camponês
Juanes de Arroqui y Labayen	Zubieta	M	46			Camponês
María de Mindeguía	Zubieta	F	40	Solteira		Camponês
Domingo de Subildegui	Zugarramurdi	M	50			Carvoeiro
Juanes de Odiá y Berechea	Urdax	M	60			Carvoeiro e Cedacero
María de Ulibarri	Corres	F	36	Casada		Casada com Camponês
María Chipía de Barrenechea	Zugarramurdi	F	52	Casada	Casada com Sabat de Celayeta	Casada com Carpinteiro
María Pérez de Barrenechea	Zugarramurdi	F	46	Casada	Esposa de Juanes de Burga	Casada com carpinteiro
María Echalecu		F	Não informada	Casada		Casada com Carpinterio
María de Echegui	Zugarramurdi/Urdax	F	40	Casada	Casada com Martín de Machingorena ; Filha de Juanes de Echegui	Casada com lavrador
María de Xureteguia	Zugarramurdi	F	22	Casada	Casada com Esteve Navacorena	Casada com lavrador
Estevanía de Petrisancena	Urdax	F	37	Casada	Casada com Juanes de Azpilcueta	Casada com lavrador

Graciana de Barrenechea	Zugarramurdi	F	80	Casada	Casada com Juanes de Yriarte	Casada com pastor
Estevanía de Yriarte	Zugarramurdi	F	36	Casada	Casada com Juanes de Goiburo; Filha de Graciana de Barrenechea	Casada com pastor
Juana de Telechea	Zugarramurdi	F	36	Casada	Esposa de Juanes de Lecumberri	Casada com moleiro
Juanes de Sancín	Zugarramurdi	M	20		Primos de Juanes de Goiburo; Sobrinho de Miguel de Goiburo	Cedacero
Diego de Basurto	Ciordia	M	95			Clérigo
Juan de la Borda y Arburu	Fuenterrabía	M	34		Filho de María Baztán de La borda; Sobrinho de María de Arburu; Primo de Pedro Arburu	Clérigo
María de Zozaya y Arramendi	Rentería	F	80			Criada
Juanes de Yribarren (Alias de Echalar)	Echalar	M	40			Ferreiro
Juanes de Lambert	Rentería	M	27		Filho de uma homem condenado por bruxaria em Labourd	Ferreiro
María de Yturria	Echalar	F	9	Solteira		Filha de Carvoeiro
Juanes		M	Niño Brujo			Filho de Ferreiro
Pedro de Arburu	Urdax	M	43		Filho de María de Arburu; Sobrinho de María Baztán de la Borda; Primo de Don Juan de la	Frade

					Borda y Arburu.	
Graciana Xarra	Urdax	F	66		Viuva do Pastor Martín de la Borda.	Hospitaleir a
Petri de Juangorena	Zugarramurdi	M	36			Lavrador
Juanes de Echegui	Urdax	M	68		Pai de María de Echegui	Lavrador e Pastor
Beltrana de la Fargua	Vera	F	40	Casada	Casada com mendigo Martín de Huarteburu	Mendiga
Juanico de Aguirre	Fuenterrabía	M	12			Mendigo
Juana de Hualde		F	Não informada			Moleiro
Petri Navarcorena		M	Não informada		Sogro de María de Xureteguia	Moleiro
Martín de Amayur		M	Não informada			Moleiro
Doña Francisca de Alaba		F	Não informada			Monja
Miguel de Goiburu	Zugarramurdi	M	66	Casado	Pai de Juanes de Goiburu; Tio de Juanes de Sansín	Pastor
Juanes de Goiburu	Zugarramurdi	M	37	Casado	Marido de Estevanía Yriarte. Filho de Miguel de Goiburu. Primo de Juanes de Sansín.	Pastor
María de Endara	Echalar	F	25	Viúva		Proprietári a de uma forja
Yricia	Aranaz	M	Não informada			Pastor
María de Echalecu	Urdax	F	40	Viúva	Viúva de Pedro Sáenz	Viúva de carpinteiro

María Baztán de la Borda	Zugarramurdi	F	68	Viúva	Viúva de Martín de Arburu; Mãe de Don Juan de la Borda. Cunhada de María de Arburu. Tia do Frei Pedro de Arburu.	Viúva de lavrador
María de Arburu	Zugarramurdi	F	70	Viúva	Viúva de Juanes de Martinena	Viúva de moleiro
Estevanía de Navarcorena	Zugarramurdi	F	Mais de 80	Viúva	Viúva de Petri De Telechea; Mãe de Juana de Telechea	Viúva de um Camponês
Mari Juanto (alias de Aguirre)	De Zugarramurdi, mas mudou-se para Vera.	F	60	Viúva	Viúva de Juanes de Zapaguindegui ; Irmã de María Presona.	Viúva do trabalhador (jornalero)
Catalina Fernández de Lecea	Araya	F	80	Solteira		
María Martín de Legarra	Lesaca	F	31			
Juana Fernández de Arbiza	Yancí	F	13	Solteira		
Diego de Marticorema	Enchalar	M	14			
Juan de Espinar	Satesteban de Lerín	M	Não informada			
Catalina de Unidearena	Arráyoz	F	60	Casada		
Gracia González	Cicujano	F	24	Casada		
Graciana de Plaza	Lecaroz	F	40	Casada		
Graciana de Serorena	Ciga	F	40	Casada		
Margarita de Lizatea	Aranaz	F	50	Casada		
Marí Martín	Lecaroz	F	40	Casada		
María de Dindart (Yndarte)	Lecaroz	F	56	Casada		

María de Echenique	Ciga	F	26	Casada		
María de Hualde	Lecaroz	F	40	Casada		
María de Yanci	Fuenterrabía	F	70	Casada		
María de Yturreguía	Irurita	F	40	Casada	Mãe de Martín de Yturregui	
Hernautón de Hualde	Zubieta	M	60	Casado		
Pedro de Arrosa	Zubieta	M	50	Casado		
Graciana de Yriart		F	Não informada			
Mariquita de Atauri	Atauri	F	Não informada			
María de Tamborín Xarra	Irurita	F	16			
Catalina de Echetoa	Zugarramurdi	F	14			
Juana de Garagarre	Zugarramurdi	F	Não informada			
Marí Pérez de Burga	Zugarramurdi	F	Não informada			
María De Burga	Zugarramurdi	F	15	Solteira		
María de Ximildegui	Zugarramurdi	F	20	Solteira		
Juanes de Goizueta	Oyarzun	M	40			
Mari Juri	Yanci	F	8			
María de Yriarte	Zugarramurdi	F	40	Solteira	Irmã de Estevanía de Yriarte; Filha de Graciana de Barrenechea	
María Presona	Zugarramurdi	F	Mais de 70		Irmã de Mari Juanto	
María de Iriarte		F	40	Solteira		
Estevanía Petrisancena		F				
Juanes de Aguirre Luberrisime	Vera	M	Não informada			

María de Echachute	Zugarramurdi	F	54	Casada	Esposa de Juanes Francés de Saint-Jean-de-Luz	
Catalina de Areso	Areso	F	52			
Bárbara de Irari	San Sebastián	F	40			
Agueda de Murúa	Larrea	F	14	Solteira		
Ana de Martilopicena	Aranaz	F	20	Solteira		
Ana García (de Arriola)	Larrea	F	10	Solteira		
Catalina de Alonso	Oyarzun (?)	F	14	Solteira		
Catalina de Aranibar	Zubieta	F	26	Solteira		
Catalina de Echetoa	Almándoiz	F	16	Solteira		
Catalina de Yrurita	Zubieta	F	16	Solteira		
Gracia de Amorena	Elvetea	F	20	Solteira		
Gracia de Berrotarán	Fuenterrabía	F	15	Solteira		
Gracia de Galarza	Aranaz	F	52	Solteira		
Gracia de Lizárraga	Lesaca	F	17	Solteira		
Gracia de Macuso y Marquesarena	Zubieta	F	16	Solteira		
Graciana de Larralde	Lecaroz	F	20	Solteira		
Hipólita de Arbiza	Yanci	F	15	Solteira		
Isabela de Gijón	Fuenterrabía	F	11	Solteira		
Juana de Aldeco	Ciga	F	16	Solteira		
Juana de Hualde	Zubieta	F	27	Solteira		
Magdalena de Arza	Cicujano	F	60	Solteira		
Magdalena de Eraso	Fuenterrabía	F	15	Solteira		
Mari Martín de Garagarre	Oronoz	F	12	Solteira		

Mari Pérez de Larralde	Ciga	F	18	Solteira		
María de Arizcum	Arráyoz	F	23	Solteira		
María de Arotzarena	Oronoz	F	36	Solteira		
María de Aynz	Ciga	F	15	Solteira		
María de Azaldegui	Fuenterrabía	F	17	Solteira		
María de Corres	Corres	F	12	Solteira		
María de Dindur	Lesaca	F	40	Solteira		
María de Garagarre	Oronoz	F	15	Solteira		
María de Garbisu	Fuenterrabía	F	16	Solteira		
María de Goyeneche	Ciga	F	20	Solteira		
María de Peña	Vera	F	22	Solteira		
María de Saldrías	Zubieta	F	19	Solteira		
María de Sansetena	Elvetea	F	36	Solteira		
María Gómez	San Sebastián	F	16	Solteira		
María Martín de Graxiarena	Arráyoz	F	20	Solteira		
Mariana de Apecechea	Yanci	F	12	Solteira		
Mariana de Eraso	Asteasu	F	13	Solteira		
Marichipi de Barreneche	Arráyoz	F	19	Solteira		
Marichipi de Garaycoeche	Lecaroz	F	20	Solteira		
Sabadina de Echetoa	Fuenterrabía	F	17	Solteira		
María de Lecumberri	Zugarramurdi	F	Não informa da	Solteira		
Juana de Labayen	Zubieta	F	40	Solteira		
Beltrán de Echegaray	Fuenterrabía	M	16	Solteiro		
García de Gortegui	Ciboure	F	19	Solteira		
Hernautón de Arrosarena	Zubieta	M	20	Solteiro		
Juanes de Bastanbide	Fuenterrabía	M	15	Solteiro		

Juanes de Picabea	Lesaca	M	11	Solteiro		
Juanes de Soraburu y Mayora	Ciga	M	22	Solteiro		
Juanes de Ugarte	Fuenterrabía	M	16	Solteiro		
Martín de Gorosorroeta	Vera	M	12	Solteiro		
Tomás de Saldías	Zubieta	M	14	Solteiro		
Catalina de Sastrearena	Arizcun	F	16			
María de Peña	Vera	F	14			
Catalina de Echevarría	Fuenterrabía	F	60	Viúva		
Catalina de Juangotenea	Aranaz	F	37	Viúva		
Juana de Echetoa	Almándoiz	F	50	Viúva		
Magdalena de Elorza	Atauri	F	50	Viúva		
María de Gardel	Lesaca	F	72	Viúva		
María Pérez Sarrayl	Santesteban	F	60	Viúva		
Magdalena de Elorza	Atauri	F	50	Viúva		
Ana Sáenz	Ilarduya	F	70	Viúva		
Juana de Yrurita	Zubieta	F	40	Viúva		
Mari Juan de Juanescongoa	Zubieta	F	50	Viúva		
Ana de Corres	Maestu	F	55	Viúva		
Agustín de Aguirre	Rentería	M	14			
Ana de Olite	Santesteban	F	Niña Bruja			
Ana de Xamateleo		F				
Catalina de Aldátegi		F	Não informada			
Catalina de Aranburu	Aurtiz	F	14			
Catalina de Arce	Santesteban	F	25			
Catalina de Aremburu	Ituren	F	14			

Catalina de Berentena	Aurtiz	F	12			
Catalina de Bozate	Arizcun	F	19			
Catalina de Busti	Vera	F	30			
Catalina de Cortejeneco	Zubieta	F	12			
Catalina de Dibusti	Mendiondo	F	30			
Catalina de Echeberro	Lecároz	F	15			
Catalina de Echevarría	Fuenterrabía	F	50			
Catalina de Eguilcui	Aránzazu	F	12			
Catalina de Esponda	Vera	F	14			
Catalina de Garaicochea		F	Niña Bruja			
Catalina de Gaztelu	Gaztelu	F	14			
Catalina de Haranibar	Zubieta	F	30			
Catalina de Harze	Santesteban	F	25			
Catalina de Irigoien	Ciga	F	23			
Catalina de Jaurigi	Vera	F	15			
Catalina de Labaqui	Azpilcueta	F	60			
Catalina de Labayen	Santesteban	F	60			
Catalina de Lecheberro	Lecaroz	F	15			
Catalina de Lizardi	Vera	F	17			
Catalina de Mendiburu	Ciga	F	20			
Catalina de Oyarzun	Elizondo	F	20			
Catalina de Pajares	Miranda de Ebro	F	50			
Catalina de Porto	Santesteban	F	60			
Catalina de San Estevan		F	Niña Bruja			
Catalina de Soraburu		F				

Catalina de Valencia	Santesteban	F	Niña Bruja			
Catalina de Xaurigi	Vera	F	15			
Catalina de Yrigoién	Ciga	F	23			
Catalina de Yturralde		F	9			
Catalina de Zozaya	Oiz	F	20			
Catalina de Zuloaga	Senpere	F	14			
Catalina de Zunda	Ornoz	F	27			
Catalina Eguilcui	Senpere	F	13			
Catalina Pérez de Reina		F	Não informada			
Cristóbal de Alcoz	Santesteban	M	14			
Cristóbal de Echarrigue	Aibar	M	15			
Cristóbal de Mayza (Mayz)	Lizárraga	M	16			
Domenja de Casanova	Lesaca	F	40			
Domingo de Orlaneche	Logroño	M	35			
Domingo de Orlaneche	Uztariz	M	25			
Dominja de Casanova	Lesaca	F	40			
Eneco de Elorga	Arizcun	M	14			
Estefanía de Iriarte	Zugarramurdi	F	34			
Estefanía de Tellechea y Navarconera	Zugarramurdi	F	80			
Estevanía de Escobereta		F	60			
Estevanía de Zalderi		F	10			
Felipe de Agesta	Vera	M	14			
Felipe de Ajesta	Vera	M	14			
Felipe de Bizcancho	Lesaca	M	40			

Felipe de Vizcancho Casanova	Lesaca	M	40			
Francisca de Bertol	Arenaza	F	32			
Francisca González		F	47			
Francisco Bertol	Arenaza	M	32			
Francisco de Echevarría		M	8			
Francisco de Echeverría	Vera	M	11			
Francisco Martínez de Aranoz (Aranz)	Aranaz	M	43			
Fray Domingo de Velasco	San Sebastián	M	Não informada			
Gracia de Arreche	Ciboure	F	19			
Gracia de Juareguizar	vera	F	19			
Gracia de Olasorena	Saldías	F	14			
Gracia de Xauriguizar	Vera	F	19			
Gracia Luxea	Uztarroz	F	16			
Gracia Miguel	Uztarroz	F	7			
Graciana de Aguirre	Sumbilla	F	15			
Graciana de Aldalor	Lecaroz	F	14			
Graciana de Arce	Santesteban	F	15			
Graciana de Azpilcueta	Oiz	F	60			
Graciana de Barazunen	Elgorriaga	F	16			
Graciana de Barrenechea	Urdax	F	24			
Graciana de Barrenechea		F	60			
Graciana de Esjumda	Errazu	F	15			
Graciana de Estilarte	Lecároz	F	13			
Graciana de Estunda	Errazu	F	15			
Graciana de Garaicoechea	Errazu	F	14			

Graciana de Harze	Santesteban	F	15			
Graciana de Iturri	Almandoz	F	60			
Graciana de Maritorea	Urdax	F	33			
Graciana de Martilopezena	Aranaz	F	25			
Graciana de Mendiburo	Ciga	F	23			
Graciana de Mendiguro	Ciga	F	13			
Graciana de Miranda	Vera	F	16			
Graciana de Olberro	Santesteban	F	80			
Graciana de Permosa	Vera	F	19			
Graciana de Xaurigizar	Narvarte	F	22			
Graciana de Yturri	Almádoz	F	60			
Graciana de Zubieta	Santesteban	F	Niña Bruja			
Graciana Premosa	Vera	F	20			
Gracianato de Legarrea		M	10			
Gracianato de Oyeretena		M	14			
Grazia de Jauregizar	Narvarte	F	22			
Inés de Corres	Corres	F	66			
Isabel de Castro	San Sebastián	F	12			
Isabel Folca	Villarreal	F	Velha			
Isabela García	Fuenterrabía	F	14			
Joan Díaz de Alda	Araia	M	80			
Joana de Antoco	Lesaca	F	13			
Joana de Argarate	Sumbilla	F	60			
Joana de Arizcun		F	19			
Joana de Echegui	Zugarramurdi	F	18			
Joana de Elizondo	Santesteban	F	40			

Joana de Harraioz	Zuraurre	F	24			
Joana de Hualde	Zubieta	F	27			
Joana de Iturre	Arraioz	F	70			
Joana de Iturrimozta	Arrayoz	F	70			
Joana de Labayen	Zubieta	F	40			
Joana de Lanz	Lanz	F	20			
Joana de Legasa (apelidada Cucurru)	Vera	F	75			
Joana de Miguelena	Donamaría	F	19			
Joana de Miura	Fuenterrabía	F	50			
Joana de Murua	Fuenterrabía	F	50			
Joana de Teleche	Zugarramurdi	F	20			
Joana de Tellechea	Zugarramurdi	F	38			
Joanot de Chabbarri	Apilcueta	M	80			
José de Yrisarri	Santesteban	M	14			
Juan de Garaicoechea (Garaicoche)	Ornoz	M	28			
Juan de Saldías (Juanes de Estevecorena)	Elizondo	M	80			
Juan Díaz de Alda	Araya	M	80			
Juan Pérez de Echevarría	Lesaca	M	12			
Juana de Antoco	Lesaca	F	13			
Juana de Argarate	Sumbilla	F	60			
Juana de Arizcun	Arizcun	F	19			
Juana De Arrayoz	Zuraurre (não localizei)	F	24			
Juana de Echegui	Zugarramurdi	F	18			
Juana De Elizondo	Santesteban	F	40			

Juana De Garro		F	Não informada			
Juana de Goynechea	Tolosa(?)	F	22			
Juana de Lanz	Lanz	F	20			
Juana de Miguelena	Donamaría	F	19			
Juana de Muría (Miura)	Fuenterrabía	F	50			
Juana de Telechea	Zugarramurdi	F	17			
Juana de Xubil	Santesteban	F	Niña Bruja			
Juana de Yturrimozta	Arráyoz	F	70			
Juana de Zuloaga	Aránzazu	F	13			
Juana Legasa Cucurro	Vera	F	72			
Juanes de Alberro		M	Não informada			
Juanes de Arrechea	Irurita	M	60			
Juanes de Arredre		M	9			
Juanes de Arzparren	Villanueva de Araquil	M	13			
Juanes de Bastán	Santesteban	M	Niño Brujo			
Juanes de Bastida		M	80			
Juanes de Bustiola		M	Niño Brujo			
Juanes de Chirripa		M	8			
Juanes de Dolagarai	Irurita	M	65			
Juanes de Echegoiem	Yanci	M	14			
Juanes de Enezcano	Elizondo	M	18			
Juanes de Estebecorena	Elizondo	M	80			
Juanes de Gamio	Lecároz	M	15			
Juanes de Garaicoche	Ornoz	M	28			
Juanes de Igueribar	Ituren	M	14			

Juanes de Iturralde	Arizcun	M	15			
Juanes de Lizardi	Fuenterrabía	M	14			
Juanes De Micho	Gaztelu	M	14			
Juanes de Narvarte	Santesteban	M	15			
Juanes de Nescacoa (Enezcaco)	Elizondo	M	18			
Juanes de Perlichinecoa (Perlichecoa)		M	13			
Juanes de San Estevan	Santesteban	M	Niño Brujo			
Juanes de Sastrerena	Elvetea	M	16			
Juanes de Soraburu	Ciga	M	80			
Juanes de Sorraiz (Solaez)	Logroño	M	9			
Juanes de Sotaez	Uztariz	M	9			
Juanes de Yberibar	Ituren	M	14			
Juanes de Yturalde	Arizcun	M	15			
Juanes de Zubieta	Zubieta	M	30			
Juanes Labaqui		M	16			
Juanes Micho	Gaztelu	M	14			
Juanesto de Bozate		M	Não informada			
Juanor de Chabarri	Azpilcueta	M	80			
Lope de Elzaburo	Berute	M	74			
Lorenzo de Narvarte	Goizueta	M	17			
Lucía Ciriano		F	14			
Madalena de Agramonte (apelido Aranibar)	Rentería	F	56			
Magdalena de Agramonte	Rentería	F	36			
Magdalena de Area	Cicujano	F	56			

Magdalena de Arreche	Rentería	F	13			
Magdalena de Arteche	Arriba	F	16			
Magdalena de Iriarte	Rentería	F	14			
Magdalena de Masalde	Tolosa	F	22			
Magdalena de Oiz	Santesteban	F	Niña Bruja			
Magdalena de Orzaiz	Lesaca	F	23			
Magdalena de Yanci	Fuenterrabía	F	13			
Magdalena de Yriarte	Rentería	F	14			
Margarita de Holaga	Errazu	F	24			
Margarita de Zubipunta	Errazu	F	20			
Mari Cruz de Murguía		F	Não informada			
Mari Juan Anchorenea	Elizondo	F	22			
Mari Juan de Aguirre	Vera	F				
Mari Juan de Anchorena	Elizondo	F	22			
Mari Juan de Laspuria	Ituren	F	16			
Mari Juan de Pijarena	Sumbilla	F	14			
Mari Juan de Sastrearena	Arizcun	F	12			
Mari Juan de Vergara	Elizondo	F	26			
Mari Juan de Zugarramurdi	Vera	F	60			
Mari López Destula	Ornoz	F	19			
Mari Martín de Aguirre	Vera	F	22			
Mari Martín de Aristizábal	Urnieta	F	14			
Marí Martín de Yllarra	Fuenterrabía	F	70			
Mari Miguel de Torrena	Azcárraga	F	30			
Mari Sáenz	Santesteban	F	Niña Bruja			

Mari Sáenz de Ormaechea	San Sebastián	F	60			
María Ansorena (alias Pardio Lessa)	Elizondo	F	70			
María Arrechea	Errazu	F	14			
María Chipi de Charrarena	Elizondo	F	20			
María de Abechuco		F				
María de Aguilaz	Amezaga	F	70			
María de Aitaxorena	Urdax	F	17			
María de Aldabe	Sumbilla	F	29			
María de Alzuara	Lesaca	F	14			
María de Alzqueta	Sumbilla	F	16			
María de Ansorena	Elizondo	F	70			
María de Aranaz	Vera	F	28			
María de Arechea	Irurita	F	32			
María de Arechea	Errazu	F	14			
María de Armiñana	Santesteban	F	90			
María de Arráyo	Santesteban	F	Niña Bruja			
María de Barbarena	Elizondo	F	32			
María de Beteberia	Elizondo	F	12			
María de Bizarrorena	Azpilcueta	F	14			
María de Chabarría	Oronoz	F	70			
María de Dindart	Santesteban	F	40			
María de Donesteve	Santesteban	F	52			
María de Echabarría	Oronoz	F	70			
María de Echebarría	Elbetea	F	13			
María de Echevarría	Elvetea	F	13			

María de Echevarría (apelido Zunda)	Ornoz	F	80			
María de Echeverría	Vera	F	Não informada			
María de Eguilaz (Aguilar)	Amézaga	F	70			
María de Eguino	Eguino	F	11			
María de Epeloa	Donamaría	F	11			
María de Erausate	Vera	F	48			
María de Errazuri	Arizcun	F	14			
María de Garaicoche	Urdax	F	12			
María de Goriti	Aibar	F	70			
María de Gortairi	Arizcun	F	26			
María de Hermiñana (Armiñana)	Santesteban	F	90			
María de Icacetea	Arizcun	F	12			
María de Illara	Fuenterrabía	F	70			
María de Iraizoz	Lizasu	F	94			
María de Iriza	Berute	F	80			
María de Iruingo	Azpilcueta	F	12			
María de Iturregui	Fuenterrabía	F	26			
María de Jornarena	Ezcurra	F	60			
María de La Rain	Zubieta	F	40			
María de Larralde		F	15			
María de Larraspe	Zubieta	F	14			
María de Lecumberri	Zugarramurdi	F	20			
María de Lecumberri	Zugarramurdi	F	12			
María de Lesaca	Elgorriaga	F	60			

María de Lesaca	Oyeregui	F	40			
María de Locaníbal	Arce	F	24			
María de Lonzeneco	Senpere	F	13			
María de Lorenceneco	Aránzazu	F	13			
María de Machintorena	Arizcun	F	14			
María de Maiora	Ciga	F	17			
María de Maxiarena	Zubieta	F	60			
María de Mayaora	Ciga	F	17			
María de Mendeguía	Zubieta	F	40			
María de Mendibe	Elvetea	F	12			
María de Mozotadíe	Oiz	F	26			
María de Ochoa	Arroyabe	F	18			
María de Odia	Zugarramurdi	F	60			
María de Olaga	Errazu	F	15			
María de Onsalona	Izascun	F	32			
María de Ordoqui		F	Não informada			
María de Ormaechea	Errazu	F	30			
María de Orteiza		F	12			
María de Ortiz Garaicoa	Iraizoz	F	60			
María de Otazu	Labastida	F	16			
María de Peloa	Donamaría	F	11			
María de Pérez de Barrenechea	Zugarramurdi	F	46			
María de Perugurría		F	Não informada			
María de Saldías	Santesteban	F	45			

María de Serauten (Sorauren)		F	Não informada			
María de Tornearearena	Ezcurra	F	70			
María de Ycacetea	Arizcun	F	12			
María de Yráizoz	Lizaso	F	94			
María de Yriza (Oriza)	Berute	F	80			
María de Yrugingo	Azpilcueta	F	12			
María de Yturregui	Fuenterrabía	F	26			
María de Zabala		F	8			
María de Zamarguillearena		F	10			
María de Zarandía		F	Não informada			
María de Zaruurre	Santesteban	F	40			
María de Zocanibar	Donamaría	F	24			
María de Zubieta	Santesteban	F	18			
María de Zubieta	Zubieta	F	40			
María de Zunda	Ornoz	F	80			
María González	Corres	F	40			
María Ibáñez	Cicujano	F	12			
María Jaureguía		F	70			
María Joana de Bergara (apelido Machintorenea)	Elizondo	F	26			
María Juan de Azpeleta	Sumbilla	F	50			
María Juan de Larrayn	Zubieta	F	40			
María Juan Nicotena	Irurita	F	40			
María López de Oiarzábal	Fuenterrabía	F	15			

María López Destula	Ornoz	F	19			
María Martín de Sagarbía	Ituren	F	12			
María Martín de Sagardia	Aurtiz	F	13			
María Maxiarena	Zubieta	F	28			
María Miguel	Santesteban	F	Não informada			
María Miguel	Elgorriaga	F	12			
María Miguel	Errazu	F	52			
María Miguel	Santesteban	F	50			
María Miguel	Fuenterrabía	F	44			
María Miguelena (apelido Marito)	Elizondo	F	50			
María Ocha	Arroyabe	F	18			
María Onsalona	Ichaso	F	32			
María Pérez	Atauri	F	65			
María Pérez de Burga	Zugarramurdi	F	12			
María Pérez de Labayen	Santesteban	F	50			
María Permosa		F	Não informada			
María Presona	Zugarramurdi	F	80			
María San Juan de Echandía	Fuenterrabía	F	17			
María Ybáñez	Cicujano	F	12			
Mariana Ancochela	Santesteban	F	Niña Bruja			
Mariana de Maxiarena	Zubieta	F	28			
Marichipi de Charrarena	Elizondo	F	20			
Marichipi de Huarte		F	9			
Martic de Igunen	Gunen	M	64			
Martín de Alcoz	Santesteban	M	Niño Brujo			
Martín de Alcoz	Areso	M	17			
Martín de Arasun	Areso	M	18			

Martín de Babazarte	Inza	M	40			
Martín de Bizcar	Zugarramurdi	M	70			
Martín de Erasun		M	18			
Martín de Errazuri	Arizcun	M	14			
Martín de Hualde	Fuenterrabía	M	15			
Martín de Jalinena	Vera	M	Menos de 14			
Martín de la Aspídia	Ituren	M	76			
Martín de Laspídia	Ituren	M	18			
Martín de Laspídia	Ituren	M	66			
Martín de Sagardia	Aurtiz	M	13			
Martín de Saldías	Santesteban	M	Niño Brujo			
Martín de Sarrate	Vera	M	17			
Martín de Sastrearena	Arizcun	M	15			
Martín de Sastrearena		M	80			
Martín de Ygunén	Igunín (?)	M	60			
Miguel de Echachipía	Zubieta	M	14			
Miguel de Gortairi	Arizcun	M	63			
Miguel de Hurroz (Ustárroz)	Ituren	M	70			
Miguel de Iraizoz	Iraizoz	M	60			
Miguel de Iraizoz	Iraizoz	M	60			
Miguel de Juangorena	Legasa	M	16			
Miguel De Olagüe	Ituren	M	15			
Miguel de Oteiza	Irurita	M	70			
Miguel de Urroz	Ituren	M	71			
Pascuala Miguel	Uztarroz	F	11			

Pedro Capearena	Aurtiz	M	15			
Pedro de Campearena	Aurtiz	M	15			
Pedro de Estebecoreria		M	Não informada			
Pedro de Laspiria	Ituren	M	18			
Pedro de Serasti	Vera	M	11			
Pedro de Zubieta	Santesteban	M	18			
Pedro de Dindarte	Elgorriaga	M	15			
Petri del Espinar	Santesteban	M	70			
Petri del Espinar	Santesteban	M	60			
Pierres de Alfaro	Arizcun	M	14			
Pierres de Argualde	Irurita	M	60			
Pierres de Arquinal	Irurita	M	60			
Sabadina de Aguirre	Vera	F	70			
Sabadina de Celaieta	Arráyo	F	16			
Sabadina de Echetoa		F	60			
Sabbadina de Aguirre	Vera	F	70			
Sabbadina de Zelaieta	Arraioz	F	16			
Sancho de Aldaz	Olagüe	M	14			
Sancho de Iraizoz	Iraizoz	M	60			
Simona de Gaviria	San Sebastián	F	Velha			
Tomás de Gualde	Zubieta	M	30			
Tomás de Jaunearaz	Santesteban	M	Niño Brujo			
Tomás de Mariberticena	Legasa	M	18			
Tomás de Ugalde	Zubieta	M	30			
Tomasa de Ituren	Santesteban	F	80			

Tomasa de Maribertizena	Legasa	F	18			
Tomasa de Yturen	Santesteban	F	80			
Verónica Larrayn	Aranaz	F	14			