Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari

Corso di Laurea Triennale Interclasse in
Lingue, Letterature e Mediazione culturale (LTLLM)
Classe LT-12

Tesina di Laurea

La stregoneria sotto processo: la caccia all'invisibile nella Spagna dell'oro

Relatore
Prof. Giovanni Cara

Laureanda
Eleonora Tonini
n° matr.2072784 / LTLLM

Anno Accademico 2024 / 2025

Sommario

INTRODUCCIÓN **5**
CAPITOLO 1: IL CONTESTO GENERALE **7**
1.1 Contesto storico 7
1.2 Contesto religioso 10
1.3 Las brujas y su mundo: Julio Caro Baroja 12
1.4 Diferencia entre bruja y hechicera 14
CAPITOLO 2: IL PROCESSO INQUISITORIALE **15**
2.1 Noche, Ecate e Diana 17
Capitolo 3: I TRATTATI **19**
3.1 Reginone di Prüm 19
3.1.1 Canon Episcopi 19
3.2 Nicolau Eymerich 21
3.2.1 Manual de Inquisidores 21
3.3 Heinrich Kramer e Jacob Sprenger 24
3.3.1 Malleus Maleficarum 25
3.4 Il confronto 28
CAPÍTULO 4: LA BRUJERÍA EN ESPAÑA **31**
4.1 La brujería a Toledo 31
4.2 La brujería en las provincias vascas 33
4.3 El Aquelarre de Francisco de Goya 36
4.3.1 Algunos detalles 38
CAPITOLO 5: LA CAMACHA **41**
CAPITOLO 6: IL CASO DI ZUGARRAMURDI E URDAX **45**
6.1 Il processo 45
6.1.1 Introduzione e contesto 45
6.1.2 L'avvio del processo e le prime confessioni 46
6.1.3 Arresti, confessioni e figure centrali 47
6.1.4 Secondo gruppo di testimoni e contraddizioni processuali 49
6.1.5 Il ruolo del Consejo Supremo e il questionario 49
6.1.6 Alonso de Salazar y Frías e il nuovo approccio 53
6.1.7 L'editto de fe e il contesto carcerario 53
6.1.8 Conclusione 54
6.2 Gli inquisitori del processo di Zugarramurdi 55
6.3 La rappresentazione del demonio 57
6.4 Le riunioni delle streghe 58
CONCLUSIONE **61**
BIBLIOGRAFIA **63**

INTRODUCCIÓN

La brujería es uno de los fenómenos más contradictorios y atractivos en la historia de Europa, ya que pudo expresar creencias populares, miedos colectivos y mecanismos de represión elaborados por las instituciones religiosas. No se limitó un conjunto de prácticas mágicas o supersticiosas, sino que fue un espejo real a través del cual las sociedades medievales y modernas proyectaron sus ansiedades, sus conflictos y sus tensiones internas.

La península ibérica, y en particular España, son un ejemplo típico de alta centralización política y religiosa, encargadas de configurar, interpretar y reprimir el fenómeno brujeril, encuadrándolo en un contexto jurídico – teológico que aseguraba el orden social. Estudiar la brujería en España significa, por tanto, observar un espacio donde se entrecruzan diferentes dimensiones: las tradiciones populares arraigadas en las comunidades rurales, los temores relacionados con el demonio y a lo sobrenatural, y la acción represiva de las instituciones eclesiásticas y estatales.

El viaje analítico parte del contexto histórico y religioso, donde se dibujan las creencias y representaciones de la brujería en la que colaboraron autores como Julio Caro Baroja, y donde se desarrolla la diferencia entre *bruja* y *hechicera*, necesaria para comprender la evolución del fenómeno objeto de análisis. Posteriormente, se centró la atención en el proceso inquisitorial, concebido como una herramienta que allanó el camino para la elaboración de un lenguaje jurídico que ayudó a crear sospechas y acusaciones en un auténtico sistema de investigación y represión.

Los tratados demonológicos jugaron un papel fundamental, constituían la base teórica de la actividad inquisitorial. Desde el *Canon Episcopi* de Reginone de Prüm, que interpretaba los vuelos nocturnos como simples ilusiones, hasta el *Directorium Inquisitorum* de Nicolau Eymerich, y el *Malleus Maleficarum* de Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, estos textos contribuyeron a definir a la bruja como enemiga de la fe y a proporcionar a los tribunales instrumentos doctrinales y procesales para su identificación y condena.

La parte central de la investigación se concentra en el caso español, donde la realidad de los procesos revela una distancia significativa respecto al rigor de los tratados. Los datos procedentes de los tribunales de Toledo y de las provincias vascas muestran cómo la Inquisición española mantuvo una actitud más cautelosa en comparación con otras áreas de Europa, evitando con frecuencia dejarse arrastrar por la histeria colectiva.

Dentro de este marco se encuadra también la representación artística: la representación *El Aquelarre* del pintor Francisco de Goya, realizada a finales del siglo XVIII, que no solo testimonia la supervivencia del imaginario brujeril, sino que lo hace potente instrumento crítico. Mediante un lenguaje visionario e inquietante, Goya desvela la relación profunda entre superstición, miedo y poder, mostrando cómo el tema de la brujería seguía vivo y seguía sacudiendo a la sociedad en la que vivía.

La tesis se enfrenta también al caso literario de la Camacha, personaje de la tradición española narrativa, y termina con el proceso de Zugarramurdi y Urdax (1609 – 1610), uno de los episodios mas famosos de la historia inquisitorial. Este proceso, inicialmente alimentado por el pánico colectivo, vio emerger la figura de Alonso de Salazar y Frías quien, con su enfoque crítico y racional, puso de manifiesto las contradicciones del sistema inquisitorial, contribuyendo a una mejora de sus procedimientos.

CAPITOLO 1: IL CONTESTO GENERALE

1.1 Contesto storico

Agli inizi del XVII secolo si assiste ad un cambiamento rilevante all'interno della struttura inquisitoriale spagnola. Se inizialmente essa operava sotto la giurisdizione diretta della Santa Fede, in seguito passò sotto l'autorità dell'Inquisitore Generale, ossia la figura designata dal Re di Spagna. Questo passaggio riflette il progressivo rafforzamento del controllo statale sulle istituzioni religiose, grazie al cambio dell'Inquisizione da un punto di vista medievale ad un punto di vista statale.
Il procedimento inquisitoriale prevedeva diverse fasi. L'imputato non veniva informato immediatamente delle accuse a suo carico: tali informazioni venivano comunicate solamente dopo tre udienze preliminari, che dovevano svolgersi entro dieci giorni dall'arresto. Qualora la risposta fosse negativa, l'inquisitore ricorreva a una formula base, utilizzata per introdurre il processo senza rivelare subito l'accusa concreta:

> *In questo Santo Uffizio non si usa imprigionare persona alcuna senza sufficienti indizi che essa abbia detto, fatto e commesso – o visto fare, dire e commettere da altre persone – cosa che sia o appaia essere contro la Nostra Santa Fede Cattolica e Legge Evangelica che possiede, predica, segue e insegna la Santa Madre Chiesa Romana, o contro il retto e libero esercizio del Santo Uffizio.*[1]

Durante le tre udienze preliminari il prigioniero aveva la possibilità di confessare liberamente prima di essere informato delle accuse mosse nei suoi confronti, col fine di accelerare il processo. Qualora il prigioniero decidesse di non confessare autonomamente i suoi reati, il procedimento proseguiva seguendo il corso stabilito dalla legge. Se invece il prigioniero ammetteva le proprie colpe, veniva definito "confesso" o "parzialmente confesso", nel caso in cui non riconoscesse interamente le sue responsabilità.
A seguito della confessione, l'inquisitore richiedeva all'imputato di fornire dettagli e informazioni aggiuntive che potessero rivelarsi utili per l'individuazione di altri eretici, sollecitandolo in questo modo a denunciare eventuali complici sospettati di eresia.

Una volta concluse le verifiche sulle testimonianze fornite dagli informatori, all'accusato venivano attribuite le colpe con la seguente formula:

---

[1] Henningsen, G., Guadalupi, G., (1990). *L'avvocato delle streghe: stregoneria basca e Inquisizione spagnola*. Garzanti

> Nel tal mese del tal anno una certa persona ha dichiarato di aver visto o sentito l'accusato fare o dire la tal cosa.[2]

Successivamente l'imputato era chiamato a rispondere di tutte le accuse a lui attribuite. Una volta giunti a questo punto, se né l'accusato né il suo avvocato difensore avevano ulteriori elementi da presentare, il processo poteva considerarsi concluso.

Il colpevole che ammetteva le sue colpe veniva definito "**riconciliato**" e reintegrato nella Santa Chiesa, mentre colui che negava le accuse, il cosiddetto "**negatore**", veniva destinato al rogo o, in alternativa, gli veniva richiesto di rinunciare alla sua eresia.

Nei casi in cui fossero presenti numerosi indizi, ma la mancanza di prove concrete non consentisse una condanna certa, la giuria poteva decidere di sottoporre l'imputato a interrogatorio mediante tortura. Qualora l'imputato non confessasse la soluzione consisteva in un atto di rinuncia all'eresia accompagnato da una pena meno severa.

La tortura veniva impiegata nei casi in cui la giuria sospettasse che l'accusato stesse cercando di proteggere altri complici. Tuttavia, la resistenza o la non-resistenza dell'imputato durante la tortura non influiva sul processo della causa.

La sentenza finale non veniva comunicata all'accusato prima dell'*Auto da Fé*, durante il quale l'accusato si trovava di fronte a diverse possibilità:

- Qualora l'imputato avesse rinnegato completamente il proprio credo, veniva riammesso nella Madre Chiesa e definito "**riconciliato**";
- Se invece l'accusato avesse persistito nel negare la propria colpa, veniva qualificato come "**negatore**" e, a seconda dei casi, veniva condannato al rogo o costretto a rinunciare alla propria eresia
- Gli accusati di eresie minori che negavano le accuse erano sottoposti a punizioni meno severe, a condizione che rinunciassero alla loro eresia.

L'Inquisizione non eseguiva direttamente le punizioni sui condannati, ma si limitava ad ordinarle, affidando l'esecuzione alle autorità competenti.

[2] Henningsen, G., Guadalupi, G., (1990). *L'avvocato delle streghe: stregoneria basca e Inquisizione spagnola*. Garzanti.

I **riconciliati**, ovvero coloro che rinnegavano completamente il proprio credo, dovevano indossare un abito specifico, chiamato *sambenito* (abbreviazione di *saco bendito*, sacco benedetto), per un periodo prestabilito, al fine di distinguerli da coloro che non erano accusati di alcuna colpa.

Un'altra forma di punizione prevedeva l'esilio del condannato dalla sua località di origine. Questo castigo si articolava in due fasi distinte: la prima, obbligatoria, veniva applicata immediatamente dopo il processo, mentre la seconda costituiva un prolungamento della pena originaria, da applicarsi qualora il condannato non rispettasse l'ordine imposto precedentemente dall'Inquisizione.

Le pene imposte dall'Inquisizione includevano anche la confisca delle proprietà del condannato a favore del Santo Uffizio, oltre a sanzioni pecuniarie.
Tuttavia, l'Inquisizione non si occupava di eseguire le punizioni; questa responsabilità ricadeva sul braccio secolare, responsabile sia di punizioni come la frusta ma anche di punizioni come il rogo degli eretici.
Inoltre, l'Inquisizione non offriva alcun supporto per la reintegrazione sociale del condannato. Al contrario, il suo crimine veniva reso pubblico, con l'apposizione del suo abito da penitente sulla Chiesa di appartenenza, accompagnato da una descrizione che includeva il nome, il crimine commesso e l'anno della sentenza. Questa pratica serviva a mantenere viva la memoria dell'infamia dell'eresia che aveva colpito la comunità.

I condannati a causa dei loro crimini restavano segnati a vita. Venivano infatti esclusi da qualsiasi carica pubblica, non potevano possedere armi, montare a cavallo, indossare seta né ornarsi con oro, argento o perle. L'infamia si estendeva inoltre alle loro famiglie, influenzando negativamente la reputazione dei loro discendenti.

1.2 Contesto religioso

È a partire dal XIV secolo che si può cominciare a parlare in termini storicamente fondati di una vera e propria "caccia alle streghe", con un momento di svolta molto importante rappresentato dalla promulgazione della bolla *Super Illius Specula,* emanata da papa Giovanni XXII nel 1326.
Con questo documento pontificio la stregoneria veniva ufficialmente paragonata all'eresia, autorizzando l'Inquisizione a perseguire e giudicare coloro che fossero sospettati di pratiche magiche o demoniache.

Inizialmente la bolla si applicava soprattutto al territorio tedesco, ma nel corso dei secoli successivi il concetto di stregoneria come crimine eretico si diffuse progressivamente in tutta Europa, consolidandosi come una delle principali categorie di delitto religioso perseguito dall'autorità ecclesiastica. Il fenomeno della "caccia alle streghe'" si intensificò nel XV e XVI secolo, soprattutto attraverso l'adozione di strumenti come il *Malleus Maleficarum* scritto nel 1487 dai domenicani Heinrich Kramer e Jakob Sprenger. Quest'opera infatti è divenuta uno dei testi più influenti nella storia della demonologia cristiana, offriva una giustificazione teologica e una guida procedurale per l'identificazione, l'interrogatorio e la condanna delle presunte streghe, contribuendo così alla sistematizzazione delle pratiche inquisitoriali.

L'Inquisizione riconosceva il delitto di stregoneria in particolari casi in cui l'imputato invocava il demonio, stipulava patti con esso o utilizzava elementi sacri, come oggetti benedetti o preghiere cristiane, all'interno di incantesimi, contaminando così il sacro con l'eresia.

Un'altra differenza che possiamo analizzare è quella tra la bolla ***Super Illius Specula*** (1326) e la bolla ***Summis desiderantes Affectibus*** (1484), questa distinzione ci permette di cogliere l'evoluzione della posizione ecclesiastica rivolta alla stregoneria, nonché il progressivo consolidarsi di un impianto giuridico – teologico con l'obiettivo di legittimarne la repressione.
La prima bolla, la ***Super Illius* Specula**, emanata da Papa Giovanni XXII, costituisce il tentativo iniziale da parte della Chiesa di assimilare le pratiche magiche all'eresia, autorizzando inquisitori e vescovi a perseguirle come delitti contro la fede.

Diversamente invece, la bolla ***Summis desiderantes affectibus***, promulgata da Innocenzo VIII a favore degli inquisitori Heinrich Kramer e Jacob Sprenger, si inserisce all'interno di un contesto marcato da una crescente ansia collettiva nei confronti della stregoneria. Questa bolla non solo riconosce in modo esplicito l'esistenza delle streghe, ma conferisce anche pieni poteri inquisitoriali agli autori del *Malleus Maleficarum*.

Per avere un'idea più generale, Delumeau, storico e saggista francese, ha realizzato una tabella suddivisa in: delitti, I condanna e II condanna.

DELITTI	I CONDANNA		II CONDANNA	
	1563	1604	1563	1604
Uso della magia per cercare dei tesori o ritrovare oggetti perduti	1 anno di prigione	1 anno di prigione	Prigione a vita	Morte
Uso della magia tendente a nuocere alla salute e ai beni altrui	1 anno di prigione	Morte	Morte	Morte
Uso della magia avente come scopo la morte altrui	Morte	Morte	Morte	Morte
Esumazione di cadaveri (allo scopo di praticare operazioni magiche)	/	Morte	/	Morte
Aiuto richiesto agli spiriti maligni	Morte	Morte	Morte	Morte
Intenzione di:				
nuocere alla salute o ai beni altrui con la magia	1 anno di prigione	1 anno di prigione	Prigione a vita	Morte
Causare la morte altrui con la magia	1 anno di prigione	1 anno di prigione	Prigione a vita	Morte
Indurre per magia una persona a un amore disonesto	1 anno di prigione	1 anno di prigione	Prigione a vita	Morte[3]

[3] Agnoletto, A., Abbiati, S., & Lazzati, M. R. (1984). *La stregoneria: Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento.* A. Mondadori

1.3 Las brujas y su mundo: Julio Caro Baroja

Per comprendere meglio il contesto storico che precede l'emergere del fenomeno della stregoneria è essenziale soffermarsi sulle concezioni cosmologiche e simboliche che, all'epoca, guidavano la comprensione del mondo e della vita. Si trattava di un sistema di pensiero profondamente radicato, strutturato attorno a immagini potenti come quelle del Sole e della Luna.
Questi due astri, carichi di valore simbolico, non erano soltanto corpi celesti: venivano percepiti come presenze sacre, custodi di forze misteriose e capaci di influenzare la natura, il tempo e persino il destino umano. La loro presenza si rifletteva nei gesti quotidiani, nei rituali collettivi, nelle preghiere e nei racconti tramandati oralmente. In un'epoca in cui il confine tra il visibile e l'invisibile era molto più sottile rispetto a oggi, la dimensione magico – religiosa non si distingueva nettamente da quella profana ma si intrecciava con essa, dando forma a un universo in cui ogni elemento naturale poteva celare un significato più profondo.

Le credenze fondamentali che caratterizzavano l'epoca si sviluppavano attorno a una visione simbolica del cosmo, che, allo stesso tempo, tendeva a distinguere e a connettere polarità opposte. Al vertice di questo sistema si trovavano immagini potenti e universali, capaci di dare forma all'immaginario collettivo e di orientare le interpretazioni della realtà.
Il **Cielo**, ad esempio, era simbolo del principio maschile: rappresentava la paternità, l'autorità trascendente e l'ordine superiore. In quanto dimora delle divinità e spazio elevato, era percepito come la fonte ultima della giustizia e dell'armonia cosmica.
La Terra, invece, era il simbolo del principio femminile: incarnava la maternità e la fertilità ed era associata alla natura, alla generazione della vita e alla cura. La sua immagine trasmetteva un senso di protezione, continuità e nutrimento, ossia elementi fondamentali per la sopravvivenza e il benessere umano.

Accanto a questi elementi troviamo anche il **Sole** e il **giorno** e la **Luna** e la **notte**, che assumevano un valore profondamente simbolico.

Il **Sole** e il **giorno** venivano letti come manifestazioni del bene, della forza vitale e della chiarezza: la luce solare non era vista solamente come fonte di calore, ma anche come metafora della conoscenza, della verità e della vita stessa.

Al contrario, la **Luna** e la **notte** evocavano significati più ambigui e misteriosi. Pur conservando un'aura sacra, la Luna era spesso legata all'oscuro, all'invisibile e all'inconscio. La notte, con i suoi silenzi e le sue ombre, era ritenuta un momento di passaggio, uno spazio in cui le forze oscure e sovrannaturali potevano manifestarsi con maggiore libertà.

Questa lettura dualistica del mondo – luce e oscurità, maschile e femminile, ordine e mistero – costituiva il cuore delle interpretazioni religiose e metafisiche dell'epoca. Essa offriva una chiave di lettura per comprendere l'universo nella sua complessità, riconoscendo la coesistenza necessaria di forze opposte ma complementari.

È inoltre necessario distinguere tra **magia bianca** e **magia nera**, due categorie che rispecchiano approcci opposti alla pratica magica. La prima, la **magia bianca**, era considerata una forma di magia pubblica, benefica e associata alla luce del giorno, impiegata per scopi protettivi e terapeutici. La seconda invece, la **magia nera**, veniva interpretata come una pratica segreta e perversa, finalizzata al raggiungimento di obiettivi personali mediante l'invocazione di forze oscure. Tale magia nera, percepita come minaccia morale e sociale, era demonizzata e repressa.
Nel contesto di queste credenze, alle streghe venivano attribuite capacità che oltrepassavano le leggi naturali e morali, tra cui la metamorfosi animale: simbolo del superamento dei limiti umani e del contatto con dimensioni altre. Si credeva inoltre che potessero volare durante la notte, rendersi incorporee, attrarre l'amore mediante incantesimi o indurre l'oblio nella mente delle persone, alterando la memoria e i legami affettivi.
Tra le pratiche loro attribuite figuravano anche la capacità di scatenare tempeste, provocare malattie fisiche o esercitare atti di crudeltà. Questi poteri venivano interpretati come alterazione dell'ordine naturale e divino.

Le streghe si riteneva fossero protette da divinità che rappresentavano le forze oscure e arcane della natura. Tra queste si distinguono: **Noche**, personificazione della notte; **Ecate**, dea della magia e della Luna; e **Diana**, dea della caccia e degli spazi selvaggi. Queste figure sacre incarnavano il potere della trasformazione e della conoscenza occulta e venivano venerate da coloro che praticavano la magia.
Tale intreccio tra mondo naturale e sovrannaturale costituiva la base di un sistema di credenze volto a interpretare fenomeni altrimenti inspiegabili e alimentava un incessante desiderio di controllo e dominio sull'ignoto.

Infine, secondo le concezioni demonologiche del tempo, i meccanismi attraverso cui il demonio acquisiva adepti erano essenzialmente tre:

- **Tedio especial**, ovvero tramite la noia o una condizione di insoddisfazione esistenziale;
- **Tentación**, ovvero attraverso proposte seducenti o ingannevoli;
- **Corrupción**, ovvero mediante un processo di decadenza morale e spirituale.

1.4 Diferencia entre bruja y hechicera

Per analizzare le differenze tra ***hechicera*** e ***bruja*** è opportuno fare riferimento a quanto affermato da Julio Caro Baroja, il quale evidenzia come la ***hechicera*** esercitasse le proprie pratiche in maniera solitaria e prevalentemente in contesti urbani, mente la ***bruja*** operava in aree rurali e all'interno di una sorta di comunità.

Un'ulteriore distinzione significativa riguarda il rapporto con il demonio: sebbene la ***hechicera*** lo evochi nei suoi rituali magici, tali pratiche non implicano un'intimità personale con la figura demoniaca. Al contrario la ***bruja*** arriva a rinnegare Dio davanti al diavolo, giurandogli obbedienza e intrattenendo con lui rapporti sessuali, elemento che invece è del tutto assente nella figura della ***hechicera***.

Si può dunque quindi definire la differenza sostanziale nei seguenti termini: mentre la ***hechicera*** si serve del potere demoniaco di Satana per compiere i propri incantesimi, la ***bruja*** arriva a venerarlo, avendo abbandonato la propria fede originaria.
Ne consegue che, pur potendo affermare che ogni ***bruja*** sia anche una ***hechicera***, non si può dire che ogni ***hechicera*** sia una ***bruja***.

Un ultimo elemento distintivo di rilievo riguarda l'origine dei poteri magici: la ***bruja*** li possiederebbe fin dalla nascita, mentre la ***hechicera*** li acquisirebbe attraverso lo studio e la pratica.

Un altro importante aspetto che potremmo prendere in considerazione è che la ***brujería*** è legata alla religione, mentre la ***hechicería*** è legata al folklore.[4]

[4] Callejo, J. (2014). *Breve historia de la brujería*. Nowtilus

CAPITOLO 2: IL PROCESSO INQUISITORIALE

Nel corso dei tre secoli di attività dell'Inquisizione il processo inquisitoriale si mantenne sostanzialmente invariato. Ogni iter giudiziario iniziava con la promulgazione dell'editto di grazia e si concludeva con la celebrazione dell'*auto da fé*. L'editto di grazia prevedeva un periodo compreso tra trenta e quaranta giorni, in cui i sospettati di eresia potevano confessare spontaneamente le proprie colpe in modo da evitare le pene più gravi. Quest'editto venne successivamente sostituito dall'editto generale della fede che, letto annualmente in tutte le chiese, invitava i fedeli a denunciare pubblicamente non solo le pratiche ereticali ma anche altri sospettati. L'omissione della denuncia comportava la minaccia di scomunica.

Il processo si avviava con una denuncia, obbligatoria e segreta, con un'accusa diretta o con un'inchiesta avviata dallo stesso tribunale. L'arresto veniva di norma ordinato dall'inquisitore, su richiesta del *fiscal*; contestualmente all'arresto si procedeva al sequestro dei beni dell'imputato, che, affidato all'*alguacil* e al notaio incaricato, veniva rinchiuso nella "carcere segreta", dove rimaneva isolato e all'oscuro sia delle accuse precise sia dell'identità dei testimoni.

All'interno del tribunale inquisitoriale la figura del ***fiscal*** rivestiva un ruolo centrale nell'avvio e nello sviluppo del procedimento giudiziario. Egli agiva come pubblico ministero, incaricato di raccogliere le denunce, predisporre il capo d'accusa e sostenere l'istruttoria contro l'imputato. Infatti, era proprio il *fiscal* a proporre formalmente l'arresto dell'accusato e a richiedere il sequestro dei suoi beni, fornendo agli inquisitori gli indizi raccolti durante le indagini preliminari. La sua funzione non si limitava alla semplice accusa, ma si estendeva alla supervisione dell'intero processo, garantendo che le procedure si svolgessero in conformità alle norme stabilite.

Complementare al ruolo del *fiscal* era quello dell'***alguacil***, ufficiale con competenze operative e di ordine pubblico. Egli eseguiva materialmente gli ordini emanati dal tribunale, occupandosi dell'arresto degli imputati, della loro custodia durante la detenzione e della vigilanza nelle udienze. Era inoltre responsabile di mantenere la disciplina all'interno e all'esterno del tribunale, nonché durante le cerimonie pubbliche come l'*auto da fé*.

Nei casi di condanna capitale l'*alguacil* accompagnava l'imputato fino alla consegna al braccio secolare, che aveva la competenza sull'esecuzione della pena. La sua figura, quindi, costituiva l'anello di congiunzione tra la sfera giuridica e quella esecutiva del processo inquisitoriale.

La fase processuale era dedicata alla raccolta delle testimonianze ed alla difesa dell'accusato. L'accusato riceveva un documento contenente le sue accuse ma privo del nome dell'inquisitore. La sua confessione, resa sotto giuramento, doveva apparire verosimile e senza alcuna contraddizione. La tortura veniva applicata solamente in presenza di incongruenza, una ripetuta negazione dell'intenzionalità eretica o di una confessione incompleta.

La sentenza, infatti, veniva pronunciata soltanto quando allo stesso tempo sussistevano le seguenti condizioni: la coerenza della prova testimoniale, le prove raccolte dagli inquisitori e le confessioni dell'accusato stesso. La decisione finale poteva essere di: penitenze, atto di riconciliazione o condanna al rogo. Le penitenze solitamente erano: *el sambenito, confiscación de bienes y multas, vergüenza publica con azotes, reclusión (en monasterios o en galeras) y la ejecución en la hoguera.*[5] La pena di morte era riservata agli eretici che non si pentivano e ai recidivi di fatti gravi; se l'accusato invece fosse già deceduto sarebbe stata condannata simbolicamente al rogo la sua effigie.

L'inquisizione non era responsabile dell'attuare le varie pene, i condannati infatti venivano consegnati al braccio secolare, che svolgeva le varie penitenze e le condanne a morte. Questo passaggio al braccio secolare veniva formalizzato durante l'*auto da fé*, ossia una cerimonia religiosa durante il quale venivano svelate le sentenze di vari processi.

In conclusione, il processo inquisitoriale si configurava come un meccanismo complesso, in cui la dimensione giudiziaria e quella religiosa erano legate tra loro in modo inscindibile. Ogni fase, dalla denuncia alla confessione, dalla raccolta delle prove fino alla proclamazione della sentenza, era pensata non solamente per punire la deviazione dottrinale ma anche per riaffermare l'autorità della Chiesa ed il controllo sociale.

[5] Varela, J. A. S. (2008). ¡Brujas! / Sorginak! Los Archivos de la Inquisición y Zugarramurdi. (2008). *¡Brujas! / Sorginak! Los Archivos de La Inquisición y Zugarramurdi. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2008*

L'auto de fé, invece, visto come culmine pubblico e simbolico del processo inquisitoriale, rappresentava non solo la conclusione giuridica dello stesso, ma anche uno strumento di spettacolarizzazione del potere, con lo scopo di rafforzare la disciplina pubblica e di scoraggiare qualsiasi forma di eresia e di dissenso religioso.

2.1 Noche, Ecate e Diana

Nel panorama simbolico e mitologico che accompagna la nascita dell'immaginario stregonesco, assumono particolare rilevanza alcune figure femminili legate alla notte, alla luna e alle forze occulte. Tra queste si distinguono **Noche**, **Ecate** e **Diana**, divinità o personificazioni che, pur appartenendo a tradizioni diverse, condividono un legame profondo con le dimensioni del mistero, del potere magico e del sottile confine esistente tra fede ed eresia.

Noche è la personificazione della notte, rappresenta non solamente l'oscurità fisica ma anche il tempo dell'invisibile e dell'inconoscibile, ossia irraggiungibile mediante le umane capacità di conoscenza. Nell'ambito delle credenze popolari e dei racconti inquisitoriali, la notte diventa lo spazio privilegiato per la manifestazione del soprannaturale, dei riti proibiti e del sabba. La notte è vista come il momento in cui il mondo umano e quello spirituale possono entrare in contatto.

Ecate, figura di origine greca, è considerata una delle divinità più emblematiche della stregoneria. Dea della magia, degli incantesimi e della luna, incarna la potenza ambivalente del femminile, capace tanto di protezione quanto di distruzione. La sua triplice natura, rappresentata dalle figure della giovane, dell'adulta e dell'anziana, incarna in modo potente i cicli della vita, della luna e della trasformazione. Questo aspetto la rende una delle divinità più emblematiche del sapere magico femminile, poiché riflette le molteplici fasi dell'esistenza e i misteri della rigenerazione. Non a caso, nel corso dei secoli, Ecate è stata venerata come protettrice delle streghe e guida nei rituali magici condotti durante la notte.

Diana, che originariamente era la dea romana della caccia e della natura selvaggia, nel Medioevo subisce una rilettura che la trasforma in figura chiave dell'immaginario stregonesco. In diverse testimonianze e testi ecclesiastici si fa riferimento alla cosiddetta "setta di Diana", ossia un presunto culto notturno in cui le streghe avrebbero partecipato a voli magici e riti pagani in suo onore.

Diana viene così reinterpretata come regina delle streghe, simbolo di un sapere ancestrale e indipendente, temuto e condannato dal potere religioso.

Pur nella diversità delle loro caratteristiche, queste tre figure femminili sono accomunate dall'essere state associate a una diversa dimensione, sottratta al controllo razionale, spesso connessa all'occulto e al sacro.

Capitolo 3: I TRATTATI

3.1 Reginone di Prüm

Una delle opere principali di Reginone di Prüm (ca. 840-915), abate benedettino, è il *De synodalibus causis et discplinis ecclestiasticis*, contenente anche il *Canon Episcopi*. L'obiettivo di questa opera era, infatti, quello di fornire indicazioni pratiche per il governo delle comunità cristiane e per le visite pastorali. Inoltre, l'autore affronta anche le questioni legate alle credenze superstiziose diffuse al tempo tra il popolo.

Il contributo di Reginone ha una notevole importanza, in quanto rappresenta uno dei primi tentativi di collocare le credenze superstiziose all'interno di un quadro dottrinale, in quanto venivano considerate come devianze ereticali dovute alla contaminazione della fede cristiana con elementi pagani.

Il trattato di Reginone di Prüm costituì le fondamenta da cui derivò il *Canon Episcopi*, che nei secoli successivi divenne parte integrante della tradizione giuridico-canonica medievale.

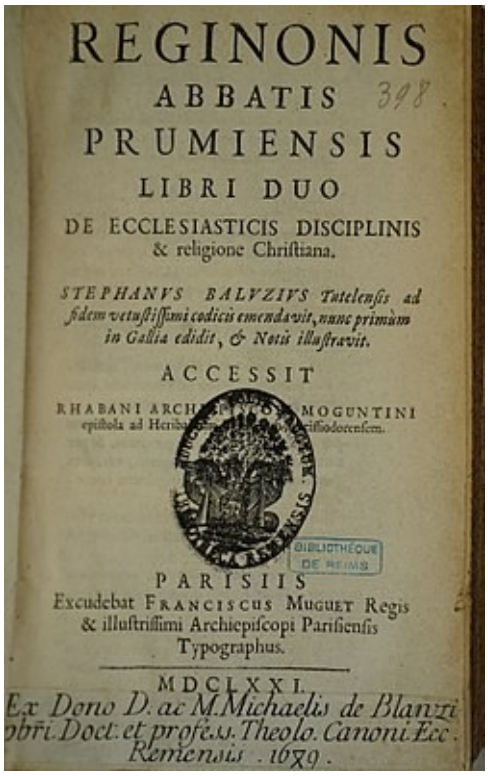
3.1.1 Canon Episcopi

Il *Canon Episcopi* rappresenta una delle testimonianze più antiche della posizione ufficiale della Chiesa nei confronti delle credenze popolari legate alla stregoneria. Quest'opera non rappresenta le streghe come figure reali e pericolose, ma come donne vittime di inganni ed illusioni diaboliche.
Il documento si concentra nello specifico sul fenomeno dei presunti voli notturni, durante i quali alcune donne affermavano di unirsi a cortei guidati da figure mitiche, come ad esempio la dea Diana o altre entità pagane. Secondo il *Canon Episcopi* tali esperienze non avevano alcuna conferma reale, ma costituivano mere suggestioni prodotte dall'artificio del demonio, che riusciva ad illudere allo stesso tempo sia la mente che i sensi delle sue vittime.

La condanna infatti era più riguardante la credulità e la superstizione di chi a tali convinzioni aderiva, piuttosto che l'effettiva pratica di atti magici. Coloro che credevano effettivamente a queste visioni venivano accusati di essere eretici, in quanto la loro fede veniva intaccata e contaminata da residui di paganesimo e idolatria.

Dal punto di vista disciplinare il *Canon Episcopi* non suggeriva ai vescovi di intervenire mediante una persecuzione diretta, ma suggeriva invece di correggere ed istruire i fedeli, con l'obiettivo di riportare i fedeli sulla via dell'ortodossia cristiana, lasciando così da parte la repressione giudiziaria.

In questo documento, quindi, si vede come le presunte streghe non erano ancora considerate come minacce concrete alla società o criminali da eliminare, ma bensì come vittime di illusioni demoniache da riportare sulla retta via.


REGINONIS
ABBATIS
PRUMIENSIS
LIBRI DUO
DE ECCLESIASTICIS DISCIPLINIS
& religione Christiana.

STEPHANVS BALVZIVS Tutelensis ad fidem vetustissimi codicis emendavit, nunc primùm in Gallia edidit, & Notis illustravit.

ACCESSIT

RHABANI ARCH MOGUNTINI
epistola ad Heris rissiodorensem.

PARISIIS
Excudebat FRANCISCUS MUGUET Regis
& illustrissimi Archiepiscopi Parisiensis
Typographus.

MDCLXXI.

Ex Dono D. ac M. Michaelis de Blanzi
obri. Doct. et profess. Theolo. Canoni Ecc.
Remensis . 1679 .

De ecclesiasticis disciplinis di Reginone di Prüm (edizione del 1671)[6]

[6] https://it.wikipedia.org/wiki/Canon_episcopi

3.2 Nicolau Eymerich

Nicolau Eymerich, inquisitore catalano vissuto tra il 1320 e il 1399, è ricordato come una delle personalità più influenti nella storia della legislazione inquisitoriale spagnola. Formatosi in diritto canonico e teologia, sviluppò una conoscenza approfondita dei procedimenti legali dell'Inquisizione. La sua carriera attraversò vari contesti, fino a culminare con la nomina a Gran Inquisitore di Aragona, posizione grazie alla quale poté esercitare una forte influenza sulla disciplina e sull'organizzazione dei tribunali inquisitoriali spagnoli.

Pur essendo famoso per la sua rigidità, Eymerich mostrò anche una notevole sensibilità intellettuale: il suo obiettivo era quello di creare un sistema giudiziario coerente e metodico, capace di limitare l'arbitrio individuale e gli abusi degli inquisitori, pur restando fedele a un modello di repressione centralizzata e rigorosa.

3.2.1 Manual de Inquisidores

Nel *Manual de Inquisidores* anche conosciuto come *Directorium Inquisitorum*, redatto nel 1376, Nicolau Eymerich offre una delle più sistematiche classificazioni degli eretici che si rivolgono al demonio, includendo in modo esplicito le streghe tra coloro che meritano la condanna da parte dell'Inquisizione. Eymerich distingue tre categorie di individui che invocano il diavolo, ponendo così le basi per una precisa identificazione della strega vista come eretica idolatra.

> En tercer lugar conoce el Santo Oficio de los que invocan al diablo, los cuales se dividen en tres clases.
> Los de la primera son los que le tributan culto de latría, sacrificándole, arrodillándosele, cantándole hymnos, guardando castidad, ó ayunando en gloria suya, alumbrando sus imágenes, ó dándoles incienso, etc.
> Los segundos se ciñen al culto de dulía ó hiperdulía, mezclando nombres de diablos con los de santos en las letanías, y rogándoles que sean sus intercesores con Dios, etc.
> Los últimos son los que invocan al demonio, dibujando figuras mágicas, poniendo un niño en medio de un círculo, valiéndose de una espada, una caña, un espejo, etc.
> Por lo común se conoce con mucha facilidad los que invocan al demonio por su mirar horroroso, y su facha espantable, que proviene de su continuo trato con el diablo.
> Todos cuantos invocan al demonio de cualquiera de los tres modos susodichos están sujetos a la jurisdicción del Santo Oficio como herejes, y deben ser castigados como tales.
> Y efectivamente toda invocación al diablo de una de las tres especies que acabamos de indicar es acto de herejía, como quiera que se practique.[7]

[7] Eymerich, N. (1367). *Manual dos inquisidores*

Eymerich classifica le streghe tra coloro che si macchiano del più grave peccato di idolatria, ovvero coloro che tributano al diavolo il culto dovuto solo a Dio, ossia la latria. Tali persone, secondo l'autore, non si limitano a invocare il demonio, ma lo adorano con gesti rituali esplicitamente religiosi: inni, incenso, digiuni e sacrifici. Questo atto di deviazione del culto è ciò che rende la stregoneria, secondo Eymerich, una forma di eresia particolarmente pericolosa, perché mira a sostituire Dio con il diavolo come destinatario della devozione.

La seconda categoria analizzata da Eymerich comprende coloro che, pur non adorando apertamente il diavolo, ne riconoscono implicitamente un ruolo "sacro" accostandolo ai santi cristiani. Inseriscono i nomi dei demoni all'interno delle preghiere e li invocano come fossero intercessori presso Dio, in un sincretismo che mescola il linguaggio della devozione cristiana con figure del male, trasformando la preghiera in un atto eretico e blasfemo.
Infine, la terza categoria, alla quale Eymerich sembra attribuire una connotazione quasi più "magica" piuttosto che liturgica, comprende pratiche rituali che coinvolgono cerchi magici, oggetti simbolici, (come spade, specchi, canne, …), e persino bambini, probabilmente usati in riti che richiamano sacrifici o incantesimi. Queste pratiche sono riconducibili all'immaginario medievale della strega vista come maga, ma sempre sotto l'ottica diabolica.

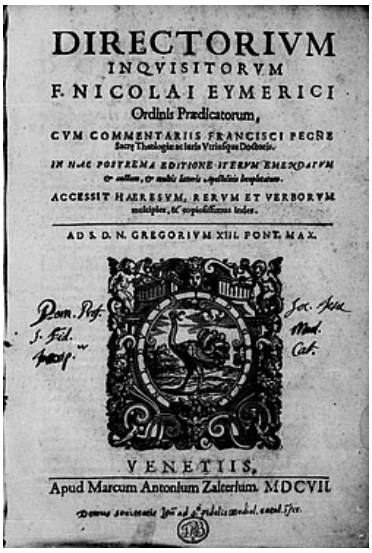
Eymerich conclude dicendo che le persone che invocano il diavolo sono riconoscibili esternamente a causa del loro "sguardo orribile" e "aspetto spaventoso".
Questo è un richiamo a una credenza diffusa secondo cui il male interiore si manifestava esternamente anche nel corpo, rafforzando l'idea della strega come essere visibilmente corrotto.

Successivamente, in ambito inquisitoriale si distinguono tre modalità principali per l'apertura di un procedimento per eresia: per *acusación*, per *delación* e per *pesquisa*.

Nel *Manual de Inquisidores*, Eymerich definisce la ***acusación*** come l'atto formale con cui un soggetto accusa pubblicamente di eresia un altro soggetto. L'accusatore deve essere identificato e accetta il rischio di essere processato per calunnia nel caso in cui l'accusa risulti falsa. Eymerich sottolinea che questa è la via più rischiosa per l'accusatore, poiché comporta la necessità di presentare prove e testimoni e implica gravi conseguenze se l'accusa è infondata. Tuttavia, è una delle forme giuridicamente più solide per aprire un processo.

Diversa era la ***delación***, la forma più comune e favorita dall'Inquisizione, ovvero la denuncia di comportamenti sospetti di eresia, da parte di terzi al Santo Ufficio, spesso in modo anonimo. Questa prassi era fortemente incentivata, in quanto Eymerich insisteva sul fatto che tutti i fedeli avevano il dovere morale e canonico di denunciare qualsiasi eresia di cui venivano a conoscenza, anche in modo vago o sospettoso, pena la scomunica. A garanzia del sistema i testimoni venivano resi anonimi, così da non offrire all'accusato alcun indizio circa l'identità di chi avesse testimoniato contro di lui. La *delación* rappresentava dunque una forma di partecipazione indiretta al processo inquisitoriale, ma non per questo era meno incisiva o pericolosa.

Infine, la ***pesquisa*** costituiva un'iniziativa d'ufficio dell'Inquisizione, la quale, anche in assenza di accuse o denunce specifiche, procedeva autonomamente a indagini su individui o comunità sospettati di devianze dottrinali o morali. Tale pratica si basava su voci, sospetti o indizi raccolti sul territorio e rifletteva la volontà dell'istituzione inquisitoriale di esercitare un accurato controllo sulla popolazione. La pesquisa era il metodo più pervasivo e temuto, in quanto non richiedeva nemmeno un'accusa preliminare ma bastava solamente il sospetto.
Eymerich puntava molto nel dire che la reputazione sospetta di una persona era già motivo sufficiente per avviare un processo, difatti fu proprio questo aspetto a rendere l'Inquisizione particolarmente temuta, in quanto bastava che si "parlasse male" di qualcuno per far scattare l'indagine da parte dell'Inquisizione.


DIRECTORIVM
INQVISITORVM
F. NICOLAI EYMERICI
Ordinis Prædicatorum,
CVM COMMENTARIIS FRANCISCI PEGNE
Sacræ Theologiæ ac Iuris Vtriusque Doctoris,
IN HAC POSTREMA EDITIONE ITERVM EMENDATVM
& auctum, & multis locis copiosius locupletatum.
ACCESSIT HAERESVM, RERVM ET VERBORVM
multiplex, & copiosissimus Index.
AD S. D. N. GREGORIVM XIII. PONT. MAX.
VENETIIS,
Apud Marcum Antonium Zalterium. MDCVII.

Directorium Inquisitorum de Nicolau Eymerich[8]

[8] https://es.wikipedia.org/wiki/Directorium_inquisitorum

3.3 Heinrich Kramer e Jacob Sprenger

Heinrich Kramer (ca. 1430 – 1505) fu un frate domenicano, formatosi in teologia e diritto canonico. La sua carriera si svolse prevalentemente nell'area germanica, dove venne incaricato come inquisitore nelle regioni dell'Austria e della Germania meridionale. Era noto per il suo rigore e per un atteggiamento inflessibile nei confronti delle pratiche considerate ereticali o superstiziose. Tale zelo lo portò spesso a scontrarsi con le autorità locali, sia civili che ecclesiastiche, che non sempre condividevano la durezza delle sue posizioni. Nonostante le difficoltà, la sua figura rimase centrale nella diffusione di un modello inquisitoriale severo e coerente con le direttive della Chiesa del tempo.

Jacob Sprenger (ca. 1436 – 1495), anch'egli domenicano, seguì invece un percorso differente, maggiormente legato all'ambito accademico e religioso. Docente di teologia presso l'Università di Colonia, ottenne grande prestigio. La sua influenza si esercitava soprattutto attraverso la formazione intellettuale e la predicazione, strumenti fondamentali per consolidare l'ortodossia e l'autorità ecclesiastica nella Germania del tardo Quattrocento.

La presenza contemporanea di Kramer e Sprenger, pur nelle loro differenti inclinazioni, rappresenta bene la duplice anima dell'Inquisizione dell'epoca: da un lato l'applicazione pratica e rigorosa delle procedure giudiziarie, dall'altro l'elaborazione dottrinale e accademica destinata a fornire una legittimazione teorica all'azione repressiva. Entrambi contribuirono, con modalità diverse, a rafforzare i confini dell'attività inquisitoriale in area tedesca.

In questo contesto nacque il *Malleus Maleficarum*, la cui diffusione superò rapidamente i confini della Germania stessa. La ragione di tale successo risiedeva nella capacità dell'opera di fornire un modello sistematico e facilmente adattabile a contesti giuridici diversi, modello in grado di unire insieme: teologia, diritto canonico ed istruzioni procedurali.
Inoltre, la sua ampia circolazione a stampa, favorita dalla recente invenzione della tipografia, ne garantì la rapida propagazione in gran parte dell'Europa.
Così il manuale divenne un punto di riferimento anche in aree lontane dal contesto originario, consolidando l'immagine di Kramer e Sprenger come figure centrali della cultura inquisitoriale di fine Quattrocento.

3.3.1 Malleus Maleficarum

3.3.1.1 Introduzione

Il *Malleus Maleficarum* (letteralmente "Il martello delle streghe"), redatto nel 1486 dal domenicano tedesco Heinrich Kramer (Henricus Institor) con la presunta collaborazione di Jacob Sprenger, costituisce uno dei testi fondamentali per la comprensione della costruzione teorica e giuridica della stregoneria nell'Europa tardo – medievale e moderna. Dal punto di vista storico, il Malleus Maleficarum è figlio del clima tardo medievale in cui il confine tra eresia, superstizione e stregoneria si faceva sempre più sottile.

La pubblicazione dell'opera avvenne poco dopo la pubblicazione della bolla *Summis desiderantes affectibus* (1484) di Papa Innocenzo VIII, che riconosceva ufficialmente l'esistenza della stregoneria vista come una minaccia concreta e concedeva a Kramer l'autorità di agire contro di essa. Questa legittimazione papale offrì all'autore Kramer un importante base di appoggio grazie alla quale poteva diffondere il suo testo.

3.3.1.2 Struttura e contenuto

Il *Malleus Maleficarum* si suddivide in 3 parti:

- La prima parte analizza la natura della stregoneria, descrivendo l'esistenza delle streghe e la realtà dei patti demoniaci;
- La seconda parte analizza le pratiche che venivano attribuite alle streghe, come: malefici, voli notturni, infanticidi rituali, incantesimi e relazioni carnali con il diavolo. In questa parte l'attenzione è rivolta principalmente verso i meccanismi attraverso cui le streghe ottenevano i loro poteri e i danni che arrecavano alla propria comunità di appartenenza. Inoltre, si suggerivano modalità di difesa contro le azioni imputate alle streghe;
- La terza e ultima parte invece descrive i metodi da adottare durante i processi per stregoneria. Vengono analizzati aspetti come l'interrogatorio, la tortura, la raccolta delle prove, l'esaminazione dei testimoni e per finire la modalità di sentenza e di condanna.

In sintesi, la tripartizione del *Malleus Maleficarum* risponde all'esigenza di fondere insieme argomentazioni teoriche ed indicazioni pratiche: nella prima parte si stabilisce la legittimità teologica della caccia alle streghe, nella seconda parte si definiscono i comportamenti considerati eretici che giustificano la persecuzione delle streghe e nella terza parte si forniscono agli inquisitori e ai giudici gli strumenti giuridici necessari per condurre i processi.

L'opera, dunque, non si limita a descrivere la stregoneria, ma contribuisce a costruirne un'immagine sistematica e istituzionalizzata, trasformandola da superstizione popolare a reato riconosciuto sul piano sia religioso che giuridico.

3.3.1.3 Il ruolo della donna

Il ruolo della donna è sicuramente un elemento caratterizzante all'interno del *Malleus Maleficarum*, in quanto, secondo l'opinione di Kramer, le donne erano più inclini alla stregoneria a causa della loro presunta inferiorità intellettuale, morale e spirituale. Le donne venivano considerate meno dotate di ragione, più deboli nella fede e più soggette a passioni incontrollate, tutte queste erano caratteristiche che, secondo la visione del tempo, le rendevano ideali per cadere in tentazioni diaboliche.

Un elemento significativo è il richiamo alla narrazione biblica della creazione: la donna, essendo stata plasmata dalla costola dell'uomo, sarebbe segno della sua imperfezione e per questo verrebbe considerata come un essere secondario, ossia non completo in sé ma derivato dall'uomo; ciò portava ad una presunta maggiore fragilità morale e spirituale, ossia era maggiormente predisposta al peccato.
Allo stesso tempo, infatti, la tradizione teologica basata proprio sul peccato originale di Eva, veniva utilizzata per consolidare l'idea che le donne fossero più facilmente corruttibili.

Seguendo quest'ottica, il Malleus trasforma la misoginia medievale in un vero e proprio quadro dottrinale: la donna non solo era sospettata, ma sistematicamente collocata al centro del fenomeno stregonesco. La stregoneria diventa così il riflesso di una debolezza strutturale attribuita al genere femminile, che secondo Kramer era composta da: limiti naturali come l'essere biologicamente donna, inclinazioni peccaminose ed eccessiva emotività.

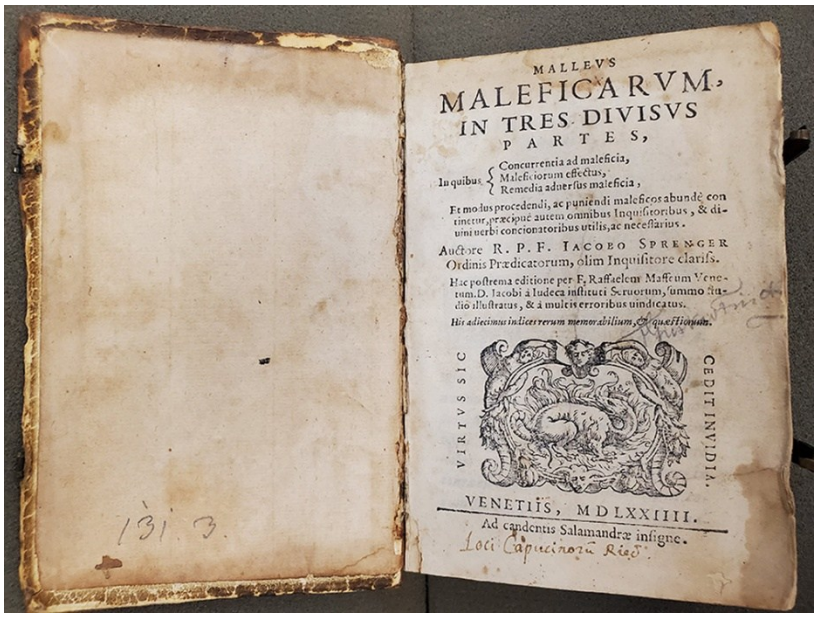
L'approccio inquisitoriale spagnolo, in particolare nei tribunali di Toledo, Valencia e Logroño, mostra una tendenza alla minimizzazione delle accuse e all'impiego di pene spirituali e correttive, come la penitenza pubblica, al posto della pena capitale.

Questo fatto trova conferma nelle *Instrucciones* del 1526, redatte da Alonso de Manrique, che scoraggiavano apertamente la persecuzione indiscriminata di donne accusate di stregoneria, privilegiando invece l'esame critico delle denunce e la verifica delle prove.

Anche il celebre caso di Zugarramurdi (1609–1614) riflette tale situazione: il processo, che inizialmente era mosso da un'ondata di panico collettivo, si concluse con l'assoluzione della maggior parte degli imputati e con un severo ammonimento contro l'uso generalizzato dell'accusa di stregoneria.

Per riassumere, il ruolo della donna nella stregoneria inquisitoriale spagnola va compreso all'interno di una situazione complessa, in cui misoginia teologica, struttura sociale patriarcale e prudenza giuridica si uniscono tra di loro.

Negli anni successivi le donne, pur rimanendo esposte a falsi sospetti e persecuzioni, non furono vittime di una caccia alle streghe di massa come avvenne in altri paesi, grazie ad un sistema inquisitoriale più controllato e cauto verso l'isteria e il panico collettivi.


MALLEVS
MALEFICARVM,
IN TRES DIVISVS
PARTES,
In quibus { Concurrentia ad maleficia, Maleficiorum effectus, Remedia adversus maleficia,
Et modus procedendi, ac puniendi maleficos abundè continetur, præcipuè autem omnibus Inquisitoribus, & diuini verbi concionatoribus utilis, ac necessarius.
Auctore R. P. F. IACOBO SPRENGER Ordinis Prædicatorum, olim Inquisitore clariss.
Hac postrema editione per F. Raffaelem Maffeum Venetum. D. Iacobi à Iudeca instituti Seruorum, summo studio illustratus, & à multis erroribus uindicatus.
Hic adiecimus indices rerum memorabilium, & quæstionum.
VIRTVS SIC CEDIT INVIDIA.
VENETIIS, MDLXXIIII.
Ad candentis Salamandræ insigne.
131. 3.

Malleus Maleficarum[9]

[9] https://library.washu.edu/news/the-malleus-maleficarum-a-15th-century-treatise-on-witchcraft/

3.4 Il confronto

Il filo conduttore tra il *Canon Episcopi* di Reginone di Prüm, il *Manual de Inquisidores* di Nicolau Eymerich e il *Malleus Maleficarum* di Heinrich Kramer e Jacob Sprenger riguarda un'evoluzione significativa della concezione della stregoneria e nel modo in cui la stessa stregoneria venne affrontata dalle autorità ecclesiastiche.

Il *Canon Episcopi* (IX – X secolo), rappresenta il punto di partenza, in quanto le pratiche attribuite alle streghe erano viste come inganni sensoriali e mentali operati dal demonio. La responsabilità di queste azioni non era tanto delle donne poste sotto accusa, in quanto considerate come vittime dell'inganno, ma dei fedeli che credendo alle visioni peccavano in eresia e superstizione. L'approccio non era quindi di condanna ma di correzione.

Con il *Manual de Inquisidores* (1376) invece, nonostante la stregoneria non sia ancora stata pienamente definita come crimine autonomo, si passa ad una migliore descrizione delle eresie, includendo anche le pratiche superstiziose e magiche. Eymerich fornisce agli inquisitori nuovi strumenti giuridici e procedurali, specificando maggiormente metodi d'indagine, interrogatori e raccolta delle prove. L'autore, inoltre, crea una stretta correlazione tra stregoneria ed eresia, rendendo così possibile la loro persecuzione giudiziaria.

La differenza maggiore si vede con il *Malleus Maleficarum* (1486), in cui Heinrich Kramer e Jacob Sprenger creano una visione del tutto nuova. Infatti, le streghe non sono più viste come donne ingannate dal demonio, ma bensì come soggetti colpevoli che stringono veri e propri patti con lui, acquisendo poteri concreti e pericolosi. Quest'opera non si limita a descrivere le pratiche attribuite alle streghe, come: malefici, sabba, relazioni carnali con il diavolo, infanticidi, *aquellares*, ma propone anche nuovi modi giuridici e processuali per la loro individuazione, tortura e condanna.

Per riassumere, questo confronto dal punto di vista storico mette in luce un'evoluzione avvenuta a tappe: dal riconoscimento e comprensione delle illusioni demoniache (*Canon Episcopi*), alla loro qualificazione come eresie da indagare e punire (*Manual de Inquisidores*), fino alla demonizzazione totale della strega come nemica giurata della fede e della comunità (*Malleus Maleficarum*).

Questa traiettoria mette in mostra come la Chiesa sia passata da una prospettiva della stregoneria vista come illusione da correggere ad una prospettiva completamente diversa come di crimine da estirpare.

CAPÍTULO 4: LA BRUJERÍA EN ESPAÑA

4.1 La brujería a Toledo

El análisis estadístico de los procesos por brujería llevados a cabo por el tribunal de la Inquisición de Toledo entre los siglos XVI y XVIII revela una dinámica significativa tanto en la frecuencia de los casos como en la composición de género de los acusados. Las cifras, extraídas de fuentes archivísticas, muestran una evolución no homogénea a lo largo del tiempo y subrayan el peso específico que el factor de género tuvo en la persecución inquisitorial del delito de brujería.

En particular, durante el siglo XVI se registraron 49 procesos por brujería. Esta cifra, aunque no desdeñable, resulta modesta en comparación con el notable incremento del siglo siguiente, cuando los procesos ascendieron a 217. Este aumento se concentra de forma especial en la primera mitad del siglo XVII, con 165 procedimientos frente a los 52 de la segunda mitad del mismo siglo. Esta triplicación de los casos en los primeros decenios del Seiscientos sugiere un momento de máxima alarma social y religiosa en torno al fenómeno de la brujería, probablemente relacionado con el clima de tensión doctrinal, las ansiedades colectivas y la mayor atención inquisitorial hacia formas de disidencia percibidas como ocultas o heréticas.

Un análisis más detallado de la primera mitad del siglo XVII permite observar que los periodos de mayor numero de procesos se situaron entre 1620 y 1645.
Concretamente, se registraron 29 casos entre 1620 y 1625, 36 entre 1625 y 1630, y otros 26 entre 1640 y 1645. Estas concentraciones temporales indican la existencia de fases especialmente intensas de actividad inquisitorial, probablemente en respuesta a acontecimientos locales, episodios de histeria colectiva o a la propagación de creencias populares que alimentaron el clima de sospecha y denuncia.

Desde el punto de vista de la composición de género de los procesados, los datos evidencian un marcado desequilibrio. En el siglo XVI, de los 49 procesos, 34 correspondieron a mujeres y solo 15 a hombre. La tendencia se confirma y amplifica en el siglo XVII, con 163 mujeres procesadas frente a 54 hombres. Incluso en el siglo XVIII, a pesar de una disminución general de los casos (80 en total), las mujeres acusadas fueron 55 frente a 25 hombres. Este patrón demuestra que las mujeres estuvieron constantemente sobrerrepresentadas entre los acusados de brujería.

Dicha disparidad no puede considerarse fruto del azar ni un mero desinterés hacia los hombres por parte del tribunal, sino que debe interpretarse como el reflejo de un imaginario social profundamente sexista.

La figura de la bruja, construida y alimentada a lo largo de los siglos por las creencias populares, los tratados demonológicos y la predicación eclesiástica, se encarnaba de manera preferente en la mujer, a menudo pobre, solitaria, anciana o marginalizada. Como señala Miguel de la Pinta Llorente, histórico español, una parte significativa de los procesos inquisitoriales se centraba en mujeres implicadas en cuestiones "místicas o sobrenaturales", es decir, causas que se apartaban de la ortodoxia espiritual e incluían visiones, éxtasis, practicas curativas o creencias populares ajenas a la doctrina oficial.

A la luz de estos datos, se desprende una de las primera y más claras conclusiones: no existía una distribución homogénea de las sospechas de brujería en función del sexo de los acusados. Por el contrario, el blanco privilegiado de las acusaciones era la mujer, considerada mas propensa al pecado, más frágil desde el punto de vista mental y, por lo tanto, más vulnerable a la influencia del demonio. Esta visión se inscribe en un marco más amplio de control social y religioso, en el que la represión de la brujería se convierte también en un instrumento de disciplina del cuerpo femenino y de sus comportamientos, especialmente cuando estos se apartaban de las normas de sumisión y silencio impuestas por el contexto patriarcal.

En conclusión, el estudio de los datos cuantitativos y de su desglose por género permite no solo seguir la evolución histórica de las persecuciones por brujería en el tribunal de Toledo, sino también comprender los mecanismos culturales e ideológicos que hicieron posible semejante desproporción en la represión inquisitorial. El caso toledano, aun estando geográficamente delimitado, se presenta así como un ejemplo emblemático del fenómeno europeo de la caza de brujas, en el que la mujer se convirtió en el chivo expiatorio de miedos, tensiones sociales y fantasías demonológicas profundamente arraigadas.

4.2 La brujería en las provincias vascas

En las tres provincias vascas existen muchos mitos y supersticiones sobre las brujas, vinculados a la tradición oral, entre ellos encontramos:

- Las brujas tenían los ojos muy rojos.
- Cuando uno tiene algún "cardenal" (hematoma) en el cuerpo, dicen que se lo ha producido alguna bruja, golpeándole.
- Las brujas se podían convertir en gato, de esta manera accedían a las casas por la gatera de la puerta y cometían todo tipo de maldades.
- Las brujas escribían sus encantamientos con la primera pluma del ala de los pájaros, por eso se denominaba a ésta "pluma de brujas".
- Cuando alguien se cortaba el pelo procuraba quemarlo, pues de lo contrario las brujas podían utilizarlo para elaborar un maleficio contra su dueño.
- Las hilanderas de algunos lugares, cuando dejaban de trabajar el sábado por la noche, si les había quedado lino en la rueca lo solían quemar, para evitar que las brujas lo llevasen al aquelarre.
- Las mujeres evitaban acostarse con las medias puestas, pues las brujas las podían arrastrar valiéndose de las ligas.
- Las brujas hacían la colada de noche en los ríos.
- El toque de las campanas, al alba, deja inmovilizadas a las brujas.
- Las brujas tenían poder para entrar por las chimeneas, quedando negras por el hollín, no pudiendo así ser reconocidas por nadie.
- Para ahuyentarlas no hay que golpearlas directamente a ellas, sino a sus sombras; también el signo de la cruz o el nombre de Jesús las ahuyenta.
- Una bruja no podía morir hasta que comunicaba su poder a otra persona. Por eso era muy peligroso darle la mano en su lecho de muerte.
- Para saber si un animal era un sorgin hay que sumergir el corazón de una gallina en agua hirviendo y pincharlo con un aliler: al instante, se transformaría en persona. Lo mismo se lograba metiendo alileres en el corazón de un gallo.[10]

[10] Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. (2008). *¡Brujas! / Sorginak! Los Archivos de la Inquisición y Zugarramurdi*

Muchas de estas creencias relacionadas con las brujas y sus supuestos poderes maléficos se originaron en el ámbito doméstico y se transmitieron oralmente de generación en generación, especialmente en los espacios centrales de la vida familiar, como la cocina de los caseros. El lugar de la cocina no era únicamente el espacio destinado a preparar los alimentos, sino que representaba el verdadero núcleo simbólico de la vivienda: allí se reunía la familia, funcionaba como sala común y poseía además un fuerte valor ritual.

Los ciudadanos, para protegerse de los hechizos de las brujas y de los espíritus malignos hacían uso de diferentes objetos, como, por ejemplo:

- *Kutun*: saquito de tela que se colgaba a los niños y que solía contener algunos elementos "mágicos" como apio, ceniza, romero, pata de tejón… Con el tiempo esta costumbre se cristianizó mezclando o sustituyendo éstos por elementos religiosos como laurel, cera, carbón o pan bendecido.
- *Argizaiola*: vela acompañada de una tabla que suele tener forma antropomorfa y símbolos mágico-protectores; se emplea para llevar el fuego del hogar familiar hasta los difuntos.
- *Eguzkilore*: la "flor del sol" es un símbolo protector que se coloca en la puerta principal o en los dinteles de casas y caseríos. Se cree que con sus espinas sujeta a los espíritus dañinos que pretendan entrar y también que las brujas se entretienen contando los pelillos y así les sorprende la madrugada.
- *Evangelios*: exorcismos que se podían adquirir en lugares determinados y que se colocaban en las puertas de cuadras y casas; en Álava se adquirían en el Monasterio de Barría, lugar al que la tradición otorgaba un poder especial para desembrujar.
- *Nóminas*: eran cédulas con palabras y símbolos que se colgaban del cuello del enfermo para curarlo. Podían ser lícitas o no sospechosas si llevaban palabras del Evangelio y la señal de la cruz o ilícitas, como las que rogaban "no morir en agua ni fuego, ni de parto, ni en armas". En 1545 el obispo Bernal de Luco, de visita pastoral en Vitoria, elaboraría una constitución contra las nóminas prohibiendo su utilización y también curar con ensalmos.[11]

En las provincias vascas, la llegada de la noche era tradicionalmente interpretada como el momento en que se despertaba el mundo sobrenatural. Según las creencias populares, durante las horas nocturnas las brujas se reunían en los aquelarres para rendir culto al demonio, que solía manifestarse bajo la forma de un macho cabrío.

[11] BAZÁN DÍAZ, Iñaki, 1998: "El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal-Herria (siglos XIII al XVI), Vasconia, 25; pp. 103-133

El ritual más característico consistía en que las brujas acudían al lugar de la asamblea volando sobre una escoba, saliendo por las ventanas o por las chimeneas de sus casas; al encontrarse se saludaban con una inclinación ceremonial. Para recuperar su apariencia humana y desprenderse de las formas brujeriles, debían regresar a sus hogares antes del amanecer, en particular, antes de que cantase el gallo.

En el marco de estas reuniones, según la tradición, las brujas danzaban y mantenían relaciones sexuales no solo con el demonio, sino también en prácticas orgiásticas entre ellas. Además, se les atribuían acciones destructivas contra el entorno natural y la comunidad:

> arrasar cosechas, secar ríos, destruir la caza, producir monstruos en el vientre de las embarazadas, transformar hombres en perros, enfermar frutales, robar niños, provocar epidemias, dejar impotentes a los hombres, etc[12].

Quienes no cumplían con las normas establecidas por la asamblea eran castigados por las propias compañeras.

Estas narraciones, transmitidas de forma oral y profundamente arraigadas en la vida cotidiana de los caseríos vascos, muestran cómo la brujería se concebía no solo como como una amenaza sobrenatural, sino también como una explicación simbólica de infortunios colectivos e individuales. La combinación de ritos, objetos protectores y relatos fantásticos contribuyo a conformar un imaginario popular en el que lo mágico, lo religioso y lo social se entrelazaban, otorgando sentido y orden a una realidad marcada por el temor a lo desconocido y por la necesidad de protección frente a las fuerzas consideradas malignas.

[12] Varela, J. A. S. (2008). ¡Brujas! / Sorginak! Los Archivos de la Inquisición y Zugarramurdi. (2008). *Ministerio de Educación, Cultura y Deporte*

4.3 El Aquelarre de Francisco de Goya

Nombre: El aquelarre

Año: 1797 – 1798

Dimensiones: 43 x 30 cm

Autor: Francisco de Goya

Técnica: óleo sobre lienzo

Estilo: Romanticismo

Francisco de Goya (1746 – 1828) ocupa un lugar central en la historia del arte europeo, tanto por su versatilidad técnica como por su capacidad de reflejar las tensiones políticas, sociales y culturales de su tiempo. Formado en un entorno inicialmente dominado por el rococó y el neoclasicismo, supo adaptarse a los encargos oficiales de la corte española, sin renunciar a una mirada profundamente crítica hacia la realidad que lo rodeaba. El pintor alcanza su máxima fuerza expresiva en aquellas composiciones donde explora la irracionalidad, la superstición y la violencia.

El artista vivió en una época marcada por transformaciones decisivas, como el ocaso del antiguo régimen y las guerras napoleónicas. Además de todo esto se suma su biografía: la enfermedad que lo dejó sordo en 1793 y el progresivo aislamiento que acentuó su mirada introspectiva y sombría. Estas circunstancias explican el transito de un pintor de corte refinado hacia un creador que se convirtió en testigo incomodo de los miedos colectivos y de las contradicciones de la modernidad.
En este marco se sitúa la serie conocida como *Asuntos de brujas* (1797 – 1798), un conjunto de seis obras encargados por los duques de Osuna para decorar su finca de recreo, el palacio de El Capricho. Estas pinturas se inspiran en las creencias populares sobre la brujería y en las representaciones demonológicas transmitidas por la tradición inquisitorial, pero son reinterpretadas por Goya con un lenguaje visual que combina sátira, crítica social y un gusto deliberado por lo grotesco.

Dentro de este ciclo destaca *El* aquelarre, un óleo sobre lienzo de pequeñas dimensione ,43 x 30 cm, en el que Goya representa una asamblea de brujas presidida por el diablo en forma de macho cabrío. La escena se organiza en torno a este eje central: a su alrededor se disponen figuras femeninas de aspecto decrépito y siniestro, que parecen entregarle ofrendas humanas.
En primer plano se distingue una mujer de espaldas al espectador, cuya identidad permanece desconocida, pero bajo su mantilla parece ocultar un niño, del cual solo son visible las piernas. A la derecha una bruja presenta un recién nacido al macho cabrío, mientras otra, situada en un plano inferior, sostiene un infante de aspecto esquelético. A la izquierda, una figura femenina porta una vara de la que penden varios fetos humanos, en signo de ofrenda al Diablo; este detallo intensifica el carácter macabro de la escena. Las brujas rinden culto a la figura demoníaca del macho cabrío, al que presentan como ofrenda niños sustraídos supuestamente de las ciudades cercanas. En el segundo plano es representado un conjunto de cuatro mujeres vestidas con túnicas blancas, sobre cuyas cabezas revolotean murciélagos, símbolos tradicionales asociados a la oscuridad y a lo maligno.

4.3.1 Algunos detalles

1. **Macho cabrío**.

   El macho cabrío constituye la figura central de la composición, en torno a la cual se organiza la asamblea demoníaca. Esta forma zoomórfica es una de las representaciones más habituales del diablo en la tradición europea. De hecho, como explicado después, el término *aquelarre* procede del euskera y significa literalmente "prado del macho cabrío".

2. **Lascivia pagana**.

   Desde la antigüedad el macho cabrío ha sido considerado un emblema de fuerza y fertilidad sexual. En la tradición griega, la figura de Pan (divinidad híbrida entre hombre y cabra) representaba la virilidad y la fecundidad, apareciendo con rasgos fálicos marcados y protagonista de relatos que exaltaban sus encuentros eróticos con jóvenes y adolescentes.
   En esta obra de Goya, el cabrón aparece con ojos ardientes, asociados al deseo y a la agresividad. Una descripción de un auto de fe celebrado en Logroño en 1610 señalaba que el demonio presentaba "ojos redondos, grandes, muy abiertos y espantosos". Los enormes cuernos de la figura pintada evocan la potencia viril, mientras que la corona de hojas de vid que adorna su cabeza refuerza su carácter pagano y lujurioso.

3. **Tétrica noche**.

   La escena se sitúa en paraje desolado, alejado de cualquier asentamiento humano. Según la tradición, los aquelarres tenían lugar en espacios apartados y durante la noche, ocultos por la oscuridad y el anonimato. Goya plasma este escenario mediante pinceladas rápidas y escuetas, creando la impresión de un terreno seco y estéril. El trasfondo nocturno se matiza con la luz de la luna, que anticipa el amanecer y confiere a la composición una atmósfera inquietante y espectral.

4. **Brujas**.

   La figura del macho cabrío aparece rodeada por un grupo de mujeres de diferentes edades que le rinden culto. A partir del siglo XIII, la tradición teológica consolidó la idea de que satanás intervenía en la realidad mediante brujos y brujas que atentaban contra el orden cristiano.

5. **Desnudo lujurioso**.

Todas las figuras femeninas aparecen cubiertas por mantillas translúcidas. El exceso sexual constituía uno de los principales tabúes de la iglesia católica y se asociaba con frecuencia a la práctica de la magia. En este contexto, el pintor representa a las mujeres como subordinadas a la voluntad y al impulso sexual del diablo, enfatizando la dimensión erótica y transgresora de la escena.

6. **Viejas**.

Las principales acusadas de brujería eran mujeres de edad avanzada, consideradas socialmente menos útiles o productivas. A esto se añadían dos factores: en primer lugar, habían perdido la capacidad reproductiva y, en segundo, muchas eran viudas y carecían de un hombre que las sustentasen, lo que las situaba en una posición de vulnerabilidad dentro la estructura social de la época.

7. **Infanticidio**.

La figura de una de las ancianas decrépitas sostiene entre sus manos el cuerpo demacrado de un niño, del que parece emanar restos de sangre chupado por la bruja. De hecho, el infanticidio constituía una de las maldades que la tradición popular atribuía a las brujas. Detrás del macho cabrío se observa otra anciana que mantiene una vara de la que cuelgan tres fetos que ya eran sin sangre; este detallo acuerda que el aborto también era considerado como crimen execrable. Entre las varias creencias más extendidas sobre la brujería figuraba la creencia que se utilizaba la sangre de los más jóvenes para elaborar pociones, en cuanto la sangre misma era concebida como elixir de juventud y como sustento para el Maligno.

8. **Murciélagos**.

Las criaturas de la noche que surcan el cielo son murciélagos, que constituyen otros entre los animales tradicionalmente vinculados a la brujería. La superstición atribuía a las brujas la facultad de transformarse y desplazarse en el aire adoptando la forma que deseasen. La actividad nocturna y el carácter esquivo de los murciélagos hizo de estos mamíferos voladores un símbolo habitual de las fuerzas malignas asociadas ambos a la magia y al demonio.

En conclusión, *El aquelarre* representa la maestría de Francisco de Goya para combinar observación social, tradición demonológica y exploración de lo irracional. Cada elemento: desde el macho cabrío como figura central hasta las brujas de distintas edades, los niños ofrecidos como sacrificio, el paisaje desolado y los murciélagos que sobrevuelan la escena, contribuye a crear una atmósfera que oscila entre el horror, el deseo y la fascinación, transformando la superstición en un espejo de la condición humana y de los miedos colectivos.

CAPITOLO 5: LA CAMACHA

La **Camacha**, introdotta da Cervantes nel *Coloquio de los perros* (1613), rappresenta un esempio emblematico di come la letteratura si appropri delle credenze popolari per rielaborarle in chiave narrativa. La vecchia strega di Montilla, che nel racconto istruisce altre donne all'arte della magia, non trova riscontro né nei registri inquisitoriali né nelle fonti processuali dell'epoca, dove non si documenta alcuna figura storica corrispondente. La sua esistenza va dunque compresa non come realtà fattuale, ma come costruzione letteraria alimentata dal ricco immaginario andaluso relativo a *hechiceras* e fattucchiere, spesso denominate *camachas* nel linguaggio popolare.
La forza del personaggio non risiede in una base storica verificabile, bensì nella capacità di sintetizzare e dare voce ad un universo di paure, superstizioni e racconti tramandati oralmente. Cervantes non inventa dal nulla una nuova figura, ma seleziona e trasforma materiali folklorici, fissandoli nella memoria culturale. In questo modo, la Camacha diventa un ponte tra mito e letteratura, un personaggio che, pur non avendo mai vissuto concretamente, incarna un tipo umano ben radicato nella mentalità collettiva del suo tempo.

Durante l'età moderna l'interesse per il mondo magico costituiva una delle principali fonti di inquietudine all'interno del corpo ecclesiastico.
Proprio per tale motivo vennero condotte numerose visite inquisitoriali in diverse località dell'Andalusia. In occasione di una di queste, precisamente a Montilla, fu processato un importante gruppo di streghe, tra cui Leonor Rodríguez, figura divenuta particolarmente nota anche grazie alla visibilità conferitale da Miguel de Cervantes.

Leonor Rodríguez nacque nel 1532 da genitori ignoti, i cui nomi non compaiono in alcuna documentazione disponibile. Tuttavia, sono attestati i nomi dei suoi nonni: Anton García Camacho e Leonor Rodríguez. Da questa unione nacque Elvira García, la quale sposò Alonso Ruiz Agudo. Dall'unione tra Elvira ed Alonso nacque Leonor Rodríguez, che ricevette il nome e il cognome della nonna. Sia Elvira che la nipote Leonor sono ricordate con il soprannome di "*Las Camachas*", appellativo derivante dal cognome del nonno.

È documentato con certezza che la vera "*Camacha*" riconosciuta per i suoi poteri magici, fosse la nipote e non la nonna, dalla quale successivamente la giovane erediterà il nome. Leonor Rodríguez godeva di grande influenza grazie alla padronanza di numerosi incantesimi e si distingueva anche per un atteggiamento particolarmente superbo.

Tra le sue affermazioni più celebri si ricorda la seguente: "*si pensáis que me han de llevar a la Inquisición, también me libraré de ella como libré a mi hijo de la cárcel de Granada*".
Indubbiamente era tra le streghe più esperte in materia di incantesimi, arrivando a conoscerne ben trentacinque, alcuni dei quali si basavano esclusivamente sulla parola, mentre altri richiedevano l'uso di cerchi rituali.

Uno dei più noti, un potente e controverso incantesimo amoroso, è il seguente:

"Marta, la mala,
Que no la santa;
La que los fuegos enciende,
Y los polvos levanta;
Mi figura tomedes
Y delante de mi amigo os paredes;
De mi contad,
De mi le concedes.
Marta, hermana,
Traédmelo, Marta".

"Lucifer, Satanás,
Belcebú y Barrabás:
Ven a hacer lo que te mando,
Que yo te daré mi alma
Y te daré este mi miembro…"

"Equis, ocos, Corpus Cristi,
Sangre consagrada de mi Señor Jesucristo[13],
No te lo digo para te consagrar,
Sino para te legar y atar,
Que vengas a mi querer y mandar,
Dándome todo lo que tuvieres"[14]

Il gruppo di streghe in questione fu denunciato al Tribunale Inquisitoriale di Córdoba dai Padri Gesuiti di Montilla, i quali vennero a sapere che in quella località, ossia Montilla, erano attive oltre cinquanta donne accusate di stregoneria.

L'esistenza di tali figure e le pratiche a loro attribuite furono confermate da più di venti testimoni, le cui dichiarazioni convalidarono tutte le accuse mosse.

Oltre alle testimonianze furono utilizzate anche le confessioni della stessa *Camacha*, la quale ammise di possedere nella propria abitazione una stanza dedicata all'esecuzione dei riti magici. In tale ambiente si trovavano numerosi strumenti e materiali ritenuti essenziali per le pratiche magiche, tra cui: pentole (*ollas*), padelle (*redomillas*), brocche (*jarras*), un coltello a manico (*cuchillo de cachas*) utilizzato per tracciare i cerchi rituali sul terreno; nonché diversi animali come rospi (*sapos*), salamandre morte (*salamancas muertas*), scarabei (*cera*), erbe (*hierbas*), fave (*habas*), uova (*huevos*), vino (*vino*), sale (*sal*) e pepe (*pimienta*).

Leonor Rodríguez, nota con il soprannome di *La Camacha*, fu processata dall'Inquisizione nel corso del XVI secolo. Nonostante non fosse condannata al rogo – poiché le pene inflitte per reati legati alla stregoneria nella Spagna moderna tendevano ad essere meno estreme rispetto ad altri contesti europei – fu comunque sottoposta a tortura al fine di ottenere una confessione completa.
Tale tortura avvenne mediante l'uso del cosiddetto "puledro di legno", uno strumento di supplizio in cui la vittima veniva legata alle mani e piedi e sottoposta a un doloroso processo di stiramento, che le procurò sofferenze tali da indurla a confessare nei minimi dettagli le proprie pratiche.

[13] *(nombraba a la persona por quien lo decía)*
[14] Alamillos, Rocio. "Entre bruja y hechicera: la Camacha. La condena de Leonor Rodríguez, una hechicera montillana"

L’8 dicembre 1572 Leonor Rodríguez partecipò a Córdoba all’*Auto Público de Fe*, in qualità di penitente, portando sul capo una corona decorata con simboli distintivi della stregoneria. La sentenza prevedeva per lei la somministrazione di cento frustate a Córdoba e altre cento a Montilla, dieci anni di esilio da quest’ultima città, l’obbligo di prestare servizio per due anni presso un ospedale cordobese, oltre al pagamento di una somma pari a centocinquanta ducati.

Consapevole della durata dell’esilio da Montilla si stabilì a Córdoba, dove intraprese una nuova attività commerciale. Durante il periodo in cui era impiegata presso l’ospedale, il figlio si occupava della vendita di panni e tessuti in fiere e mercati.
Tale impresa si rivelò talmente redditizia da consentirle di cambiare residenza ben tre volte, una delle quali nel prestigioso quartiere della Cattedrale.

Leonor Rodríguez, la Camacha, morì nel 1585, ma le cause della sua morte non sono documentate.

CAPITOLO 6: IL CASO DI ZUGARRAMURDI E URDAX

6.1 Il processo

6.1.1 Introduzione e contesto

Il caso di Zugarramurdi e Urdax costituisce uno degli episodi più significativi e complessi della repressione della stregoneria nell'ambito dell'Inquisizione spagnola, che vede come protagonisti due piccoli villaggi situati in Navarra, Zugarramurdi e Urdax.

Nonostante si trattasse di comunità rurali scarsamente popolate e prive, fino a quel momento, di precedenti legati alla stregoneria, la loro posizione di confine con le regioni francesi, dove era presente una violenta persecuzione contro le streghe, le rendeva particolarmente esposte all'influenza di tali fenomeni. Questa condizione favorì quindi un processo di diffusione del panico collettivo che gli studiosi contemporanei definiscono "contagio psicosociale", ovvero la propagazione di un clima persecutorio scatenato dal racconto o dalla testimonianza di presunte pratiche stregonesche, anche in assenza di prove concrete o eventi effettivi a sostegno di tali accuse.

Il tribunale di Logroño, che si trovò spaesato di fronte a questo sempre crescente allarme, decise di ricorrere all'elaborazione di un interrogatorio standard e alla pubblicazione di un editto di fede che imponeva la delazione obbligatoria. Per delazione obbligatoria si intendeva che i fedeli avevano sei giorni di tempo per denunciare conoscenti, vicini o familiari sospettati di stregoneria. Questo editto alimentò un clima di sospetto, paura e sfiducia reciproca.

Le conseguenze furono gravissime, centinaia di persone vennero coinvolte e numerosi sospettati vennero incarcerati, ma l'evento maggiore avvenne durante l'auto de fe del novembre del 1610, dove era presente la figura di Alonso de Salazar y Frías, che si mostrerà tra i più critici contro il sistema inquisitoriale.

L'inquisitore Alonso si distingueva dagli altri inquisitori principalmente per una caratteristica, ossia la sua diffidenza verso le confessioni estorte sotto pressione, fu così che cominciò a mettere in dubbio l'attendibilità dell'intero impianto accusatorio.

Le sue azioni portarono il Consiglio dell'Inquisizione a rivedere interamente i propri protocolli e, grazie all'"Editto del silenzio" del 1620 si sancì un mutamento d'approccio.

6.1.2 L'avvio del processo e le prime confessioni

Un momento cruciale nell'avvio del processo di Zugarramurdi fu la confessione di **María Ximildegui**, la quale, una volta tornata nel proprio villaggio natale, accusò **María de Jureteguía** di aver partecipato ad una congrega di streghe. Quest'ultima inizialmente negò ogni coinvolgimento, ma le pressioni della comunità, incluse quelle del marito e dei familiari, la indussero a cedere. La confessione di María de Jureteguía avvenne pubblicamente nella chiesa di Zugarramurdi, alla presenza del parroco Felipe de Zabaleta, monaco del monastero di Urdax.
In quell'occasione María de Jureteguía affermò:

> *"A los doce años había renegado de la fe cristiana y había sido aceptada como miembro de la secta de las brujas; pero nunca llegó a alcanzar la categoría de bruja profesa, ni a formar parte del grupo selecto del conventículo. Siendo niña, había sido guardiana del rebaño de sapos del aquelarre. A los niños se les encarecía que tratasen a los sapos con el mayor respeto. Su tía María Chipía era su maestra y le había aleccionado en el oficio de bruja. A la hora de ir al aquelarre, su tía la untaba con el ungüento volador. En una ocasión, al salir por un agujero pequeño en la pared y notar que su tamaño se reducía hasta hacerse diminuta, María preguntó a su tía […] y esta le contestó que no debía preocuparse, ya que luego volvería a su tamaño natural."* [15]

A seguito di questa confessione iniziale, avvenuta alla fine del 1608 o all'inizio del 1609, María fornì i nomi di altri presunti adepti, provocando un'ondata di panico che portò la popolazione ad irrompere nelle case degli accusati alla ricerca di prove di stregoneria. Le accuse si moltiplicarono e vennero raccolte in sede locale da autorità ecclesiastiche e civili, prima dell'intervento ufficiale dell'Inquisizione.

[15] Henningsen, G. (1983) El abogado de las brujas: Brujería vasca e Inquisición. Madrid: Alianza Editorial. (Pág. 55-56)

6.1.3 Arresti, confessioni e figure centrali

Successivamente, quando il caso fu preso in carico dal Tribunale dell'Inquisizione di Logroño, le persone accusate, tra cui: **María de Jureteguía**, **María Chipía**, **Juana de Telechea**, **María Pérez de Barrenechea**, **Estevanía de Navarcorena** e **Graciana de Barrenechea**, ritenuta una delle principali accusate, furono trasferite nella prigione segreta del Tribunale di Logroño e, a partire dai primi mesi del 1609, vennero sottoposte a interrogatori formali da parte degli inquisitori **Juan del Valle Alvarado** e **Alonso de Becerra Holguín**, spesso sottoposte a pressione psicologica.

Juana de Telechea nel corso del suo interrogatorio dichiarò di aver consacrato al demonio quattro dei suoi figli. Confessò inoltre di essere stata oggetto, l'anno precedente, di una brutale punizione da parte delle streghe a causa della sua assenza al sabba nella notte di *San Juan*.
La sua mancata partecipazione era dovuta all'obbligo di prendere parte alla festa popolare di Zugarramurdi, nella quale, secondo la tradizione locale, erano soliti rappresentare la lotta simbolica tra mori e cristiani: suo marito era stato scelto per impersonificare il re dei mori e a lei spettava il ruolo della regina. Sebbene lei ritenesse legittima tale giustificazione, gli altri membri della congrega non pensavano lo stesso e, nella notte del sabba, si introdussero nella loro stanza mentre dormivano. Dopo aver fatto cadere lui in un sonno profondo per tenerlo all'oscuro di tutto, la aggredirono violentemente e lei, il giorno seguente, per non destare sospetti a causa dei lividi, raccontò ai presenti di aver avuto un attacco di cuore.

Altra figura di importante rilevanza fu **María Pérez de Barrenechea**, la quale si auto identificò come la terza in ordine gerarchico all'interno della congrega delle streghe di Zugarramurdi. Durante il suo interrogatorio dichiarò di aver formato all'arte della *brujería* i propri tre figli e di aver preso parte in modo attivo a vari episodi di omicidio.

Graziana de Barrenechea è una figura centrale nella narrazione inquisitoriale, è spesso identificata come "*reina de los brujos"*. Venne arrestata insieme alle sue due figlie, **Estevanía** e **María de Yriarte**, anche loro implicate in presunti rituali eretici. Le tre furono trasferite nella prigione segreta del tribunale di Logroño.

Ancora più in alto nella presunta scala gerarchica si collocava **Estevanía de Navarcorena**, che confessò di essere stata strega fin da piccola. Le sue ulteriori dichiarazioni, segnate da una chiara componente vendicativa, includevano:

- L'uccisione della nipote, avvelenata perché le aveva bagnato il grembiule nuovo;
- L'uccisione di un giovane del villaggio che, dopo essersi sentito offeso dallo sguardo insistente della donna, le gridò "¡Ah, puta vieja, el pescuezo se te tuerza!"[16].

Nonostante la gravità e la precisione delle auto – confessioni, la veridicità di queste confessioni fu presto oggetto di sospetto. Secondo la testimonianza di un carceriere del tribunale di Logroño, fu intercettata una conversazione tra **María de Jureteguía** e sua zia **María Chipía**, durante la quale quest'ultima avrebbe espresso il proprio disagio nel formulare dichiarazioni false, affermando di non essere coinvolta in alcuna pratica eretica e di ritenere innocenti anche le altre donne incarcerate. In risposta sembra che María de Jureteguía le avrebbe suggerito di confessare comunque, anche mentendo completamente, qualora avesse avuto la speranza di ottenere la liberazione, ammettendo inoltre di aver adottato lei stessa tale strategia per cercare di sfuggire alla detenzione.

Questo episodio mette in mostra le dinamiche psicologiche oppressive che si instauravano all'interno del carcere inquisitoriale, dove la confessione, spesso presentata come unica via di salvezza, si trasformava in uno strumento di auto – accusa obbligata.
Il meccanismo inquisitoriale infatti premiava la dichiarazione, anche se falsa, come forma di cooperazione e pentimento, alimentando in questo modo un sistema in cui la verità processuale era subordinata alla necessità di estorcere consenso e controllo.

L'Inquisizione considerò le confessioni dichiarate da María de Jureteguía come elementi fondamentali per lo smantellamento dell'intera rete di pratiche stregonesche attive a Zugarramurdi.

[16] Henningsen, G. (1983). *El abogado de las brujas: Brujería vasca y control inquisitorial*. Barcelona: Ediciones Península

6.1.4 Secondo gruppo di testimoni e contraddizioni processuali

Il secondo gruppo di testimoni coinvolti nel processo di Zugarramurdi era composto da sei pastori che, nel tentativo di difendersi dalle accuse di stregoneria, si recarono spontaneamente al tribunale inquisitoriale di Logroño, sotto consiglio dei parenti, per denunciare le confessioni precedenti, da loro dichiarate come ottenute con la forza.

I sei accusati erano **Graciana de Barrenechea** e le due figlie **María de Yriarte**, **Estevanía de Yriarte** e il marito **Juanes de Goiburu** e **Juanes de Sansín**. Malgrado la coerenza delle loro dichiarazioni individuali, le autorità inquisitoriali li considerarono sospetti e li fecero arrestare. I sei pastori vennero rinchiusi nelle carceri segrete del tribunale e separati, col fine di evitare qualsiasi contatto reciproco. Nei giorni successivi ciascuno di loro fu sottoposto a interrogatori preliminari, durante i quali prestarono il consueto giuramento inquisitoriale di dire tutta la verità, senza omissioni né falsificazioni.

Va osservato che **Graciana de Barrenechea** e le sue due figlie compaiono sia tra le principali imputate arrestate per sospetti atti di stregoneria, sia tra i testimoni che si presentarono spontaneamente al tribunale per ritrattare confessioni precedenti. Questa apparente contraddizione potrebbe riflettere un'evoluzione nella loro posizione processuale, da imputate centrali a testimoni collaboranti, oppure essere frutto di una confusione onomastica o di una trascrizione incorretta delle fonti inquisitoriali.

6.1.5 Il ruolo del Consejo Supremo e il questionario

Nel frattempo, la notizia degli avvenimenti di Zugarramurdi si era diffusa rapidamente, raggiungendo il tribunale inquisitoriale di Logroño già nei primi giorni del gennaio 1609.
In risposta, gli inquisitori **Juan del valle Alvarado** e **Alonso de Becerra Holguín** decisero di inviare un commissario a Zugarramurdi, con l'incarico di raccogliere informazioni dettagliate e valutare l'effettiva gravità del fenomeno.

Il 2 gennaio 1609 arrivò a Logroño una relazione ufficiale redatta dal commissario e sottoscritta dai due inquisitori, che si dichiaravano convinti della realtà del crimine di stregoneria.

Successivamente, il 2 marzo dello stesso anno, il *Consejo Supremo de la Inquisición* a Madrid ricevette il loro rapporto, accompagnato dagli atti relativi alle prime quattro imputate arrestate, mostrando tuttavia una certa riserva nei confronti dell'operato degli inquisitori locali.

L'11 marzo il *Consejo Supremo de la Inquisición* restituì i Quattro fascicoli processuali ricevuti da Logroño, aggiungendo un questionario da loro redatto, da utilizzare per sottoporre ad un nuovo interrogatorio tre differenti categorie di persone:

- Coloro che si trovavano già incarcerati con l'accusa di stregoneria
- Gli individui che erano stati messi in libertà a Zugarramurdi
- Alcuni testimoni esterni, presumibilmente estranei alla presunta setta.

L'intenzione del *Consejo Supremo de la Inquisición* era quella di ottenere una visione generale e complessiva dei fatti, mediante un confronto incrociato di tutte le varie testimonianze.

Per questo motivo infatti venne considerato essenziale che gli interrogatori avvenissero simultaneamente, al fine di evitare contaminazioni o manipolazioni causate dalle versioni fornite dai vari soggetti coinvolti. Di conseguenza la visita ispettiva a Zugarramurdi divenne di importanza immediata.

È in questo contesto che si colloca il questionario inviato dal *Consejo Supremo*, il quale non si limitava a fornire un elenco di domande standardizzate ma costituiva una vera e propria guida metodologica con lo scopo di orientare gli inquisitori nella conduzione degli interrogatori.

Alcune domande, infatti, si distinguevano per la loro capacità di indagare aspetti concreti e verificabili della vita quotidiana, oltre ad esplorare il flebile confine esistente tra esperienza reale e suggestione immaginaria e mentale.

Tra le domande contenute nel questionario alcune risultavano particolarmente significative, come ad esempio:

1. Durante el aquelarre, de camino a él o a la vuelta, ¿oían los brujos relojes de las torres, campanas, perros o gallos procedentes de los pueblos y caseríos cercanos?
3. ¿Notaban su ausencia aquellos que compartían con ellos el aposento de dormir? Si ello no era así, ¿cómo les era posible ocultar su falta de presencia?
6. ¿Cuánto tiempo tardaban en trasladarse de sus casas al lugar de las juntas? ¿Solían encontrarse con alguien a la salida o a la vuelta? ¿Ocurría alguna vez, mientras se celebraba el aquelarre, que se viera pasar algún viajero o pastor u otra persona por delante de ellos?
9. ¿Era necesario untarse con ungüento para acudir al aquelarre?
10. ¿Hablaban entre ellos después del aquelarre para comentar las cosas que habían hecho en él?
12. ¿Estaban convencidos de que habían asistido a la asamblea de brujos corporalmente o cayeron dormidos como consecuencia del ungüento, de modo que todo aquello había quedado impreso en sus fantasías?[17]

Il questionario inviato dal *Consejo Supremo de la Inquisición* non era solamente una semplice raccolta di domande da porre agli imputati, ma fungeva anche da guida metodologica per lo svolgimento degli interrogatori.

Alcuni punti infatti contenevano precise istruzioni operative, come ad esempio la domanda 8, *(*si se untan para yr a las dichas juntas y en que parte y si dizen algunas palabras y quales y con que unguento y de que se haze y quien lo haze y si tienen el onguento o las cosas de que se haze y diziendo que lo tiene lo harán buscar y hallado lo muestren a médicos y boticarios para que declaren la confection de que esta hecha y los effectos que naturalmente pueden obrar)[18]*,* che riguardava la preparazione e l'utilizzo dell'unguento magico. In caso di ammissione da parte della persona interrogata, l'inquisitore avrebbe dovuto reperire fisicamente l'unguento per sottoporlo ad una perizia tecnica, coinvolgendo anche medici e farmacisti col fine di determinare la composizione e i potenziali effetti dell'unguento.

[17] Henningsen, G. (1983). *El abogado de las brujas: Brujería vasca y control inquisitorial*. Barcelona: Ediciones Península
[18] https://www.licenciahistorica.com/2015/04/eres-bruja-o-brujo-las-catorce.html

La domanda 13, (si resultare muertes de niños o de otras personas, o, haver sacado los coraçones a los niños, se procure varificar estos delictos y actos con testigos)[19], riguardava il problema della ricerca di conferme fattuali riferite a confessioni particolarmente gravi, come l'omicidio rituale, il cannibalismo o l'uccisione di bambini o adulti per estrarne il cuore e mangiarlo. Per queste accuse era necessario cercare testimoni che potessero confermare che tali delitti si fossero verificati sul serio, col fine di evitare che accuse infondate o deliranti potessero condurre a condanne ingiustificate.

La domanda 14, (Quando examinaren algún testi.° o reo le pregunten los cómplices y a cada uno de los cómplices le pregunten lo mismo para ber si contestan en los actos y delictos y en la complicidad, para que mejor se pueda averiguar y aclarar la verdad)[20], riguardava la ri-esamina degli imputati e dei loro presunti complici, con l'obiettivo di verificare la coerenza di tutte le versioni fornite e stabilire i legami tra i vari individui coinvolti.

Nel complesso, questo documento dimostra come il *Consejo Supremo* intendesse rafforzare la dimensione probatoria e razionale delle indagini, ponendo attenzione non solo agli aspetti religiosi ma anche alla verifica effettiva e concreta dei fatti sospettati.

L'obiettivo non era tanto quello di raccogliere confessioni estorte, quanto di distinguere tra testimonianze attendibili e suggestioni collettive, segnando così una differenza sostanziale rispetto alle pratiche più repressive che avevano caratterizzato le prime fasi del processo di Zugarramurdi.

[19] https://www.licenciahistorica.com/2015/04/eres-bruja-o-brujo-las-catorce.html
[20] https://www.licenciahistorica.com/2015/04/eres-bruja-o-brujo-las-catorce.html

6.1.6 Alonso de Salazar y Frías e il nuovo approccio

Una differenza notevole si vide grazie ad **Alonso de Salazar y Frías**, figura molto importante all'interno dell'evoluzione dell'approccio inquisitoriale alla stregoneria. Alonso fu inviato a Zugarramurdi come commissario incaricato della visita ed applicò il questionario con molto spirito critico.

Durante la somministrazione del questionario, infatti, mostrò una crescente diffidenza verso tutte le confessioni ottenute sotto pressione, mettendo in dubbio tutto quello che sentì. Mise in evidenza le varie contraddizioni tra le testimonianze, l'inconsistenza delle prove materiali e mise in mostra anche il dubbio che molte delle accuse nacquero da casi di suggestione collettiva o di coercizione.

6.1.7 L'editto de fe e il contesto carcerario

L'editto de fe era visto come lo strumento principale all'interno dell'apparato procedurale dell'Inquisizione spagnola. Era visto come una sorta di appello alla coscienza dei fedeli ed era pubblicato periodicamente nelle varie diocesi.
Allo stesso tempo offriva l'opportunità agli eretici di presentarsi spontaneamente ammettendo le proprie colpe, ottenendo in cambio una penitenza più mite, e invitava i fedeli a denunciare comportamenti sospetti e persone sospette. Questi editti illustravano in modo chiaro e preciso le pratiche considerate contrarie alla fede cattolica, e servivano a educare la popolazione su cosa veniva considerato come devianza dottrinale.

Nei due anni precedenti all'auto de fe celebrato nell'autunno 1610 le condizioni carcerarie dei prigionieri si aggravarono a causa della diffusione di due gravi epidemie, che causarono un elevato numero di decessi.

La prima ondata si manifestò ad agosto 1609, provocando la morte di vari imputati, tra cui Estevanía de Navarcorena. Gli inquisitori per garantirle una morte in stato di grazia la spinsero a riconciliarsi con la Chiesa.

La seconda ondata avvenne tra agosto e settembre 1610 e portò alla morte di altri sette imputati, tra cui Graciana de Barrenechea e le sue figlie.

Tuttavia, lo stato di salute degli imputati in alcuni casi peggiorava velocemente a seguito di qualche miglioramento; questa successione venne interpretata come una manifestazione di un intervento demoniaco. Pensiero che venne ulteriormente alimentato dalle testimonianze di alcune presunte streghe che dichiararono di aver subito visite dal diavolo anche all'interno delle carceri. Nonostante tutto i medici non esclusero dalle possibilità la questione soprannaturale, in quanto sembrava che la morte colpisse in modo selettivo i testimoni chiave, ostacolando così l'avanzare del processo.

I medici, per arginare la diffusione del contagio e allontanare le influenze malefiche decisero di allestire un'infermeria provvisoria all'interno delle carceri, dal momento che l'infermeria veniva considerata come un luogo inviolabile dal demonio. All'auto de fe il bilancio delle vittime risultava drammatico: dei trentuno imputati ne erano rimasti in vita solamente diciotto, i restanti vennero giudicati in effigie e altri cinque destinati al rogo, si decise di bruciare le spoglie insieme alle loro rappresentazioni simboliche.

6.1.8 Conclusione

La conclusione del caso di Zugarramurdi, quindi, non rappresentò solamente la chiusura di una vicenda locale, ma segnò una vera e propria svolta a livello istituzionale. Da questo momento l'Inquisizione spagnola si distinse da altri tribunali europei grazie ad un maggior scetticismo verso le accuse di stregoneria, limitando così le condanne capitali e pretendendo prove maggiormente solide e verificabili.

6.2 Gli inquisitori del processo di Zugarramurdi

Tra le figure centrali nelle prime fasi del processo di Zugarramurdi spicca la figura di Juan del Valle Alvarado, inquisitore del tribunale di Logroño, inviato nella Navarra nel 1609 con il compito di indagare sui presunti fenomeni di stregoneria.

Insieme al collega Alonso Becerra y Holguín, Valle condusse numerosi interrogatori, durante i quali vennero raccolte centinaia di confessioni, spesso ottenute in condizioni di estrema pressione psicologica e sicuramente anche fisica.
Il suo operato si colloca nelle fondamenta della prassi inquisitoriale tradizionale, caratterizzata da una netta fiducia nella veridicità delle confessioni e da una visione teologica rigidamente repressiva nei confronti della devianza religiosa.

Prima di iniziare l'attività sul campo, Valle ritenne necessario ricevere indicazioni dettagliate su come affrontare i casi in base all'età degli imputati. La documentazione ufficiale dell'epoca testimonia che gli inquisitori distinguevano tra tre fasce: i cosiddetti ***brujos niños*** (bambine sotto i dodici anni e bambini sotto i quattordici), considerati parzialmente irresponsabili; i ***brujos mayores*** (ragazzi e ragazze tra i quattordici e i venticinque anni), ritenuti responsabili ma ancora redimibili; e infine gli **adulti**, sui quali gravava la piena colpevolezza morale e giuridica.

Questa classificazione non era puramente anagrafica, ma implicava livelli differenti di trattamento giudiziario, che spaziavano dalla semplice ammonizione e penitenza per i più giovani, fino all'incarcerazione e persino alla condanna capitale per gli adulti recidivi o ritenuti impenitenti.

Un'altra modalità di classificazione della figura dello stregone è analizzata da studiosi contemporanei come Julio Caro Baroja, che individua tre principali livelli di appartenenza al culto stregonesco: gli **stregoni bambini** o aspiranti, i **novizi** e i **professi**.

I **bambini stregoni** prendevano parte ai sabba anche senza aver formalmente rinunciato alla fede cristiana. Il demonio li contrassegnava con un graffio ma il loro unico compito era accudire il gregge di rospi. Non erano in grado di raggiungere autonomamente il luogo del raduno e venivano condotti lì da stregoni adulti o dai propri maestri. In molti casi gli adepti portavano con sé anche bambini molto piccoli, con o senza il loro consenso, a meno che i genitori non li avessero protetti preventivamente con amuleti benedetti o con il segno della croce prima del sonno.
I bambini un po' più grandi invece, dovevano acconsentire volontariamente alla partecipazione al sabba, ma spesso venivano illusi con promesse di giochi e divertimenti.

I **novizi** invece erano coloro che, dopo aver abiurato la fede, erano stati accolti nella setta ma non avevano ancora pieno accesso a tutte le cerimonie e ai rituali. Restavano sotto la supervisione di un maestro, che si occupava dei loro rospi e li ungeva con appositi unguenti prima della partenza per l'aquelarre.

Infine, gli **stregoni professi** rappresentavano il grado più elevato all'interno del culto. Possedevano la conoscenza completa delle ricette dei veleni e dei rituali segreti, erano autonomi nel raggiungere il sabba grazie ai propri rospi e ricevevano dal demonio incarichi speciali e titoli d'onore.
Tra i loro doveri principali vi era quello di reclutare nuovi membri e di fungere da guida per gli iniziati.
Il metodo impiegato da Valle si basava sulle convinzioni che il sabba, le pratiche magiche e i patti con il demonio costituissero realtà concrete e tangibili e che, in quanto tali, meritassero una risposta giudiziaria esemplare. Tale approccio contribuì alla rapida costruzione di una narrativa uniforme e reiterata, alimentata da confessioni stereotipate che finivano per rafforzarsi a vicenda, senza possibilità di verifica autonoma.

Un netto cambio di paradigma si registrò con l'ingresso nel collegio inquisitoriale di Alonso de Salazar y Frías, il quale, a differenza dei suoi colleghi, adottò un atteggiamento critico e razionale nei confronti delle dichiarazioni raccolte. Salazar mise in discussione l'attendibilità delle confessioni, evidenziando incongruenze, elementi fantastici ricorrenti e la possibilità che molte testimonianze fossero il risultato di suggestione, paura o imitazione. Il contrasto tra l'approccio repressivo di Valle e quello investigativo di Salazar rivela le tensioni interne all'apparato inquisitoriale spagnolo, diviso tra il mantenimento dell'ordine religioso e l'emergere di un'esigenza più lucida di verità processuale.

Questo confronto mette in luce l'evoluzione dell'atteggiamento inquisitoriale nei confronti della stregoneria, e, più in generale, l'inizio di un lento e parziale superamento delle forme più dogmatiche e violente di repressione dell'alterità.

6.3 La rappresentazione del demonio

Nei processi contro i sei presunti stregoni, il loro dio veniva chiamato "demonio" e riconosciuto come "signore", senza un nome specifico condiviso. In un'occasione, María de Yriarte menzionò "Juan Gaicoa", che in realtà rappresentava il dio cristiano Juan Goicoa nella tradizione basca.

Secondo la descrizione fornita da Miguel de Goiburu, capo degli stregoni di Zugarramurdi, questa figura aveva pelle scura, occhi spalancati e una voce profonda simile al raglio di un asino. Indossava una veste nera di buona fattura, ma il corpo presentava deformità, con una coda d'asino, quattro corna, mani simili a zampe di gallina con artigli e piedi somiglianti a quelli di un'oca. La sua forma poteva variare tra quella umana e quella caprina, talvolta priva di corna.

Graciana de Barrenechea riferì che il demonio emanava un odore sgradevole, mentre María ed Estevanía de Yriarte fornirono versioni diverse riguardo al numero e alla posizione delle corna. Alcune delle streghe dichiararono inoltre che il demonio era solito sedersi su una sedia nera con braccioli scolpiti.

Nel complesso, le testimonianze si completano a vicenda, con le principali divergenze riguardanti le corna nella loro forma e collocazione.

6.4 Le riunioni delle streghe

Le riunioni delle streghe erano conosciute con il termine *aquellares*, una forma castigliana derivata dal basco *akerr* (caprone) e *larre* (prato)[21]. Il termine *aquellare* era sinonimo di *prado del cabrón*, in quanto le riunioni venivano celebrate in un prato il cui nome proprio era *berroscoberro*, dato che il demonio era solito apparire ai suoi devoti sottoforma di caprone.

Solitamente le assemblee iniziavano alle nove di sera e si scioglievano o a mezzanotte o più tardi, ma era importante non superare il canto del gallo.

Tali adunanze si svolgevano abitualmente nelle notti di lunedì, mercoledì e venerdì, nonché alla vigilia delle principali festività cristiane, tra cui Natale, Pasqua, Pentecoste, Ascensione, Corpus Domini, Ognissanti, San Giovanni e le celebrazioni dedicate alla Vergine Maria.
Durante il periodo festivo, nelle riunioni, i protagonisti, infatti, confessavano al diavolo i loro peccati, che erano:

> "haber asistido á misa y otros actos de religion cristiana; él reprende con acrimonia, manda no hacerlo mas, y por fin absuelve por lo pasado si le prometen la enmienda; castigando á veces con azotes á los culpados, para lo que un brujo tiene oficio de verdugo."[22]

Il rito di apertura prevedeva un'unzione rituale con un unguento dall'odore acre e penetrante.
Le partecipanti lo applicavano su mani, tempie, volto, capezzoli, genitali e pianta dei piedi, accompagnando il gesto con una formula di rinnegamento: "Io sono il Demonio, da ora in poi sarò una sola cosa con il Demonio. Io sono il Demonio, e non voglio avere nulla a che fare con Dio".
Compiuta l'unzione prendevano parte all'assemblea, dove il primo atto era l'omaggio a Satana, baciandogli "la mano sinistra, il petto in corrispondenza del cuore, sulle parti intime e sotto la coda"[23].

---

[21] Alonso, M. *Enciclopedia del idioma, Madrid, 1968, vol. I, p. 444*
[22] Llorente, J. A. (1835). *Historia crítica de la Inquisición de España*
[23] Henningsen, G., & Guadalupi, G. (1990). *L'avvocato delle streghe: Stregoneria basca e Inquisizione spagnola, Garzanti*

Le sedute si dissolvevano repentinamente qualora qualcuno evocasse il nome di Gesù, della Vergine o dei santi, oppure compisse il segno della croce: in questi casi, l'incontro veniva interrotto bruscamente tra clamore e disordine. Una volta ristabilito l'ordine e ricostituita l'assemblea, i responsabili dell'interruzione venivano puniti. Altro elemento importante delle riunioni erano la musica e la danza; l'orchestra del sabba, infatti, aveva il compito di intrattenere le streghe suonando il flauto, il tamburo, il tamburello e in alcuni casi anche il violino.

CONCLUSIONE

Il percorso di ricerca ha evidenziato come la stregoneria non possa essere ridotta ad un fenomeno marginale o puramente folklorico, ma debba essere intesa come una costruzione culturale e giuridica che rispondeva a precise esigenze religiose, sociali e politiche. Le fonti analizzate mostrano chiaramente che l'immagine della strega non derivava soltanto da superstizioni popolari, ma era il risultato di una progressiva elaborazione dottrinale, resa concreta dai tribunali inquisitoriali.

Un primo risultato riguarda la trasformazione del concetto di stregoneria. Se nei testi medievali la stregoneria appariva come un'illusione o un inganno diabolico, con Prüm, Eymerich e successivamente soprattutto Kramer e Sprenger, venne ridefinita come crimine reale e minaccia diretta alla fede. La diffusione del *Malleus Maleficarum* al di fuori della Germania conferma come questo processo non fosse solamente locale ma europeo.

Un secondo punto è la specificità spagnola. A differenza di altri contesti, dove le cacce alle streghe si tradussero in persecuzioni di massa e migliaia di condanne a morte, l'Inquisizione spagnola mantenne un atteggiamento più prudente. I processi di Toledo e, soprattutto, il caso di Zugarramurdi, mostrano che i tribunali si trovarono a bilanciare la spinta repressiva con la necessità di contenere l'isteria collettiva. Le risposte di Alonso de Salazar y Frías ne sono l'esempio palese: la sua analisi razionale ridimensionò l'entità del fenomeno e segnò un momento di svolta, in cui la stregoneria venne riconosciuta più come costruzione immaginaria che come minaccia concreta.

In questo senso la caccia alle streghe in Spagna appare come un fenomeno ambivalente: da un lato strumento di controllo e disciplina, dall'altro lato, invece, campo di confronto tra credenze popolari e strategie istituzionali. La sua particolarità sta proprio in questa tensione continua tra repressione e razionalizzazione, che impedì lo sviluppo di persecuzioni di massa analoghe a quelle avvenute in altri paesi d'Europa.

L'elemento conclusivo che emerge da questo studio è che la stregoneria fu soprattutto un prisma interpretativo: attraverso di essa, infatti, la società proiettò paure, conflitti e tensioni. Le paure collettive sono dimostrazione di come possano essere trasformate in strumenti politici e religiosi.

Per terminare, la stregoneria in Spagna non fu un fenomeno isolato, ma parte integrante della costruzione culturale dell'età moderna. Essa contribuì a plasmare i rapporti tra potere, religione e società, lasciando un'eredità che ancora oggi invita a riflettere sui meccanismi attraverso cui il controllo istituzionale si alimenta delle paure collettive.

BIBLIOGRAFIA

Agnoletto, A., Abbiati, S., & Lazzati, M. R. (1984). *La stregoneria: Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento.* A. Mondadori.

Alamillos, R. (s.d.). *Entre bruja y hechicera: La Camacha. La condena de Leonor Rodríguez, una hechicera montillana*. Recuperato 26 settembre 2025, da https://www.academia.edu/11791253/_Entre_bruja_y_hechicera_la_Camacha_La_condena_de_Leonor_Rodr%C3%ADguez_una_hechicera_montillana_

Alamillos, R. (s.d.). *Las hechiceras de Montilla: Saber marginal y transmisión oral en el siglo XVI*, da https://www.academia.edu/11791345/_Las_hechiceras_de_Montilla_saber_marginal_y_transmisi%C3%B3n_oral_en_el_siglo_XVI_

Alberola, E. L. (s.d.). *El terror de la brujería: Antecedentes de un motivo literario gótico*.
Alejandría, R. de estudiantes y doctorandos de H. y A. (2023). Evolución de la Inquisición y su implicación en la brujería en el Reino de Navarra durante los siglos XVI y XVII Evolution of the Inquisition and its involvement in witchcraft in the Kingdom of Navarra during the 16th and 17th centuries. *Alejandría*. https://www.academia.edu/106594398/Evoluci%C3%B3n_de_la_Inquisici%C3%B3n_y_su_implicaci%C3%B3n_en_la_brujer%C3%ADa_en_el_Reino_de_Navarra_durante_los_siglos_XVI_y_XVII_Evolution_of_the_Inquisition_and_its_involvement_in_witchcraft_in_the_Kingdom_of_Navarra_during_the_16th_and_17th_centuries

Alonso, M. (s.d.). *Enciclopedia del idioma, Alonso, M., Madrid, 1968, vol. I, p. 444*.

Amran, R. (2015). Conversos: Magia, brujería y hechicería en la Castilla de finales del siglo XV y principios del siglo XVI. *Minorías Ebooks*. https://doi.org/10.4000/E-SPANIA.306

Bazan, I. (1998). El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal-Herria (siglos XIII al XVI), Vasconia, nº 25 (1998), pp. 103-133. *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*. https://www.academia.edu/62433769/_El_mundo_de_las_supersticiones_y_el_paso_de_la_hechicer%C3%ADa_a_la_brujoman%C3%ADa_en_Euskal_Herria_siglos_XIII_al_XVI_Vasconia_no_25_1998_pp_103_133

Callejo, J. (2021). *Breve historia de la brujería* (4ª.ed). Nowtilus.

Destéfano, A. (s.d.). *Aquelarre, de Francisco de Goya y Lucientes*, da https://www.academia.edu/10352692/Aquelarre_de_Francisco_de_Goya_y_Lucientes

Domínguez Nafría, J. C. (2006). *La «copilación» de las instrucciones inquisitoriales de Gaspar Isidro de Argüello. Revista de la Inquisición, 12, 137–276*.

El aquelarre (1798). (2025). In *Wikipedia, la enciclopedia libre*. https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=El_aquelarre_(1798)&oldid=168491800

El aquelarre, las brujas feministas de Goya. (2024, ottobre 25). Historia National Geographic. https://historia.nationalgeographic.com.es/a/aquelarre-brujas-feministas-goya_22477

Eymerich, N. (1367). *Manual dos inquisidores*.

González Merino, I. (2014). *El miedo a las brujas. Conocimiento, sexo, paganismo, mujer y cristiandad: La construcción de un chivo expiatorio. Las brujas de Zugarramurdi. Recordando el patrimonio inmaterial navarro*. https://www.academia.edu/93892621/El_miedo_a_las_brujas_Conocimiento_sexo_paganismo_mujer_y_cristiandad_la_construcci%C3%B3n_de_un_chivo_expiatorio_Las_brujas_de_Zugarramurdi_Recordando_el_patrimonio_inmaterial_navarro

Henningsen, G. (1983). Henningsen, G. (1983) El abogado de las brujas: Brujería vasca e Inquisición. Madrid: Alianza Editorial. (Pág. 55-56).

Henningsen, G. (1983). *Henningsen, G. (1983). El abogado de las brujas: Brujería vasca y control inquisitorial. Barcelona: Ediciones Península.*

Henningsen, G. (2020). Los documentos de Alonso de Salazar Frías. Una polémica sobre la brujería en España, 1610-1614. *Príncipe de Viana*, *81*(278), 947–968.

Henningsen, G., & Guadalupi, G. (1990). *L'avvocato delle streghe: Stregoneria basca e Inquisizione spagnola. Garzanti.*

Hogueras, demonios y brujas: Significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax, Clio&Crimen 8 (2011), pp. 247-288. (s.d.). *ResearchGate*, da https://www.researchgate.net/publication/361561875_Hogueras_demonios_y_brujas_significaciones_del_drama_social_de_Zugarramurdi_y_Urdax_ClioCrimen_8_2011_pp_247-288

Https://www.licenciahistorica.com/2015/04/eres-bruja-o-brujo-las-catorce.html. (s.d.).

Iribarren Rodríguez, J. M. (1944). Interesante documento acerca de lo probado en el auto de fe celebrado en Logroño el año 1610 contra las brujas de Zugarramurdi. *Príncipe de Viana*, *5*(17), 422–427.

Llorente, J. A. (1835). *Historia crítica de la Inquisición de España*. [s. n.].

Londoño, A. F. J. (2024). SIGNIFICADO DE LA OBRA; FRANCISCO DE GOYA Y SUS OBRAS OSCURAS. *SIGNIFICADO DE LA OBRA; FRANCISCO DE GOYA Y SUS OBRAS OSCURAS*. https://www.academia.edu/124753469/SIGNIFICADO_DE_LA_OBRA_FRANCISCO_DE_GOYA_Y_SUS_OBRAS_OSCURAS

López, A. S. (s.d.). *Las «Pinturas negras» de Goya. La planta baja de la Quinta del Sordo*, da https://www.academia.edu/41562095/Las_Pinturas_negras_de_Goya_La_planta_baja_de_la_Quinta_del_Sordo

Martínez Peñas, L. (2019). *Los testigos en el proceso inquisitorial según el Malleus Maleficarum. Ihering. 2*.

Martone, L. I. (s.d.). La procedura inquisitoria dal Malleus (1486) all'Instructio (1620), da https://www.academia.edu/8691693/La_procedura_inquisitoria_dal_Malleus_1486_all_Instructio_1620_

Moliné, M. (2021, ottobre 19). Goya: El Aquelarre. *Bitácora Almendrón*. https://www.almendron.com/blog/goya-el-aquelarre/

Pérez, C. V. (s.d.). *Las Brujas de Zugarramurdi: El caso de María de Jureteguia, su testimonio y su defensa*, da https://www.academia.edu/12794177/Las_Brujas_de_Zugarramurdi_el_caso_de_Mar%C3%ADa_de_Jureteguia_su_testimonio_y_su_defensa

Rubio, E. P. (2019). Estereotipos referidos a la persecución inquisitorial de la brujería. *Revista Aequitas*. https://www.academia.edu/38683564/Estereotipos_referidos_a_la_persecuci%C3%B3n_inquisitorial_de_la_brujer%C3%ADa

Sofía. (2021, luglio 21). El Aquelarre. *Acércate a la pintura*. https://acercatealapintura.com/2021/07/20/el-aquelarre/

Varela, J. A. S. (2008). ¡Brujas! / Sorginak! Los Archivos de la Inquisición y Zugarramurdi. (2008). *¡Brujas! / Sorginak! Los Archivos de La Inquisición y Zugarramurdi. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2008; 122 p. ISBN-13: 978-8481813913.* https://www.academia.edu/33302743/_Brujas_Sorginak_Los_Archivos_de_la_Inquisici%C3%B3n_y_Zugarramurdi_2008_

Vicente, A. M., Jacob. (2023, marzo 21). *Recorra 'El aquelarre' y descubra cómo Goya criticó ya en el siglo XVIII la superstición contra las mujeres*. El País. https://elpais.com/cultura/2023-03-21/recorre-el-aquelarre-y-descubre-como-goya-critico-ya-en-el-siglo-xviii-la-supersticion-contra-las-mujeres.html