

Clío & Crimen

REVISTA DEL CENTRO DE HISTORIA DEL CRIMEN DE DURANGO

Nº 8

I.S.S.N. 1698-4374 • D.L. BI-1741-04

2011

MAGIA, SUPERSTICIÓN Y BRUJERÍA EN LA EDAD MEDIA

Iñaki BAZÁN (ed.)



Clio & Crimen

REVISTA DEL CENTRO DE HISTORIA DEL CRIMEN DE DURANGO

Zuzendaria | Director

Dr. BAZÁN, Iñaki
(Euskal Herriko Unibertsitatea/Universidad del País Vasco)

Erredakzio Kontseilua | Consejo de Redacción

Dr. BARAHONA, Renato
(Univ. of Illinois at Chicago, USA)

Dr. BARROS, Carlos
(Univ. de Santiago de Compostela)

Dr. CÓRDOBA de la LLAVE, Ricardo
(Univ. de Córdoba)

Dra. CHARAGEAT, Martine
(Univ. de Bourdeaux, France)

Dr. DUARTE, Luis Miguel
(Univ. de Porto, Portugal)

Dra. GARCÍA HERRERO, Carmen
(Univ. de Zaragoza)

Dra. GAUVARD, Claude
(Univ. de la Sorbonne, París)

Dr. GARNOT, Benoît
(Univ. de Bourgogne, France)

Dr. GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César
(Euskal Herriko Unibertsitatea/Universidad del País Vasco)

Dra. HANAWALT, Barbara
(Univ. of Ohio, USA)

Dra. JIMÉNEZ, Pilar
(Centre d'Études Cathares, Carcassonne, France)

Dr. MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás
(Univ. de Cantabria)

Dr. MITRE FERNÁNDEZ, Emilio
(Univ. Complutense, Madrid)

Dr. MOLINA MOLINA, Ángel Luis
(Univ. de Murcia)

Dr. NARBONA VIZCAÍNO, Rafael
(Univ. de Valencia)

Dr. SABATÉ, Flocel
(Univ. de Lleida)

Dr. VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco
(Univ. de Cádiz)

Dr. VINCENT, Bernard
(École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris)

Dr. ZORZI, Andrea
(Università degli Studi di Firenze)

Clio & Crimen aldizkariak artikulua ebaluatzeko kanpoko iruzkingileak ditu.

La revista *Clio & Crimen* cuenta con revisores externos para evaluar los artículos.

Idazkaritza Teknikoa | Secretaría Técnica

AIZPURUA, Joseba
(Museo de Arte e Historia de Durango)

IRÍGORAS, Inés
(Museo de Arte e Historia de Durango)

OROBIO-URRUTIA, José Ángel
(Museo de Arte e Historia de Durango)

Bibliografía fitxa aholkatua | Ficha Bibliográfica Recomendada

Clio & Crimen : Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango. - Nº 1. (2004)-. Durango: Museo de Arte e Historia de Durango, Centro de Historia del Crimen, 2004.- Anual
I.S.S.N.: 1698-4374
D.L.: BI - 1741-04

Clio & Crimen aldizkaria datu-base eta katalogo (Dialnet, Latindex, DICE, New Your, eta abar) desberdinetan dago.

La revista *Clio & Crimen* se recoge en distintas bases de datos y directorios, como Dialnet, Latindex, DICE, New Your (Georgetown), ...

Diseinu Grafikoa eta Maketazioa | Diseño Gráfico y Maquetación

RIAZA ESTUDIO TÉCNICO
Plaza Simón Bolívar, 13-Bajo
01003 Vitoria-Gasteiz (Álava)
Tel: 945 28 24 13
riazagraf@riaza.org

© Edizio hauena | De esta edición

Krimenaren Historia Zentroa
Centro de Historia del Crimen

© Testuak | Textos

Sus autores

Zuzendaritza | Dirección

Palacio Etxezarreta Jauregia
San Agustinalde, 16
48200 DURANGO (Bizkaia)
Tel: 94 603 00 20
khz@durango-udala.net
www.khz-durango.org

Clio & Crimen aldizkariak bere eskerrona adierazi nahi die zenbaki honetan parte hartu duten egileei Guztien iritzia errespetatzen ditu, nahiz eta honek ez du esan nahi iritzi guztiekin bat datorrenik. Era berean, autoreek beren testuetan erabiltzen dituzten inudi guztien eskubideak lortzea beren esku uzten da.

Clio & Crimen muestra su agradecimiento a los autores que han colaborado en este número, respeta todos sus criterios y opiniones, sin que ello signifique necesariamente que asuma en particular cualquiera de ellos. Igualmente, los autores se responsabilizan en exclusividad de disponer los derechos de reproducción de todas las imágenes que incluyan en sus textos.

Clio & Crimen

REVISTA DEL CENTRO DE HISTORIA DEL CRIMEN DE DURANGO

SUMARIO / SOMMAIRE / SUMMARY / AURKIBIDEA

BAZÁN DÍAZ, Iñaki

Presentación del n° 8 de Clio & Crimen

Présentation du n° 8 de Clio & Crimen

Presentation of the n° 8 of Clio & Crimen

Clio & Crimen aldiskariaren 8. zenbakiaren aurkespena

[pp. 6-12]



Magia, superstición y brujería en la Edad Media

Ed. a cargo de Iñaki BAZÁN DÍAZ

Magie, superstition et sorcellerie dans le Moyen Âge

Magic, superstition and witchcraft in the Middle Ages

Sineskeria, magia eta sorginkeria Erdi Aroan

[pp. 13-288]

GIRALT, Sebastià

Magia y ciencia en la Baja Edad Media:

la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia (c. 1230 - c. 1310)

Magie et science au Bas Moyen Âge:

la construction des limites entre magie naturelle et nigromance, c. 1230 - c. 1310

Magic and science in the Middle Ages:

the building of the boundaries between natural magic and necromancy, c. 1230 - c. 1310

Magia eta zientzia Behe Erdi Aroan:

magia naturalaren eta nekromantziaren arteko mugak eraikitzea, 1230 – 1310 bitarte

[pp. 14-72]

CABALLERO NAVAS, Carmen

El saber y la práctica de la magia en el judaísmo hispano medieval

Le savoir et la pratique de la magie dans le judaïsme espagnol au Moyen Âge

Magic knowledge and practice in medieval Iberian Judaism

Magiaren jakintza eta praktika Erdi Aroko judaismo hispaniarrean

[pp. 73-104]

ÁLVAREZ DE MORALES, Camilo

Magia y seres maléficos en el Islam

Magie et créatures maléfiques dans l'Islam

Magic and evil beings in Islam

Islameko magia eta sorginkeriazko izakiak

[pp. 105-124]

BUENO DOMÍNGUEZ, María Luisa

La brujería: los maleficios contra los hombres

La sorcellerie : les maléfices à l'encontre des hommes

Witchcraft: evil beings against Man

Sorginkeria: gizonen aurkako begizkoak

[pp. 125-142]

MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael M.

Magias y brujerías literarias en la Castilla medieval

Magies et sorcelleries littéraires dans la Castille médiévale

Literary references to magic and witchcraft in medieval Castile

Magia eta sorginkeria Erdi Aroko Gaztelako literaturan

[pp. 143-164]

ESPAÑOL, Francesca

*Las manufacturas artísticas como instrumento en los usos
apotropaicos y profilácticos medievales*

Les manufactures artistiques comme instrument dans les usages apotropaïques et des prophylactiques médiévaux

Artistic production as an instrument in medieval apotropaic and prophylactic uses

Arte-eskulanak Erdi Aroko tresna apotropaïko eta profilaktiko gisa

[pp. 165-190]

BAZÁN DÍAZ, Iñaki

*Superstición y brujería en el Duranguesado
a fines de la Edad Media: ¿Amboto 1507?*

Superstition et sorcellerie dans la région de Durango dans la fin du Moyen Âge: Amboto 1507?

Superstition and witchcraft in the region of Durango in the late Middle Ages: Amboto 1507?

Superstizioa eta sorginkeria Durangaldean Erdia Aroko bukaeran Herria: Amboto 1507an?

[pp. 191-224]

VINYOLES VIDAL, Teresa

*De medicina, de magia y de amor: saberes y prácticas
femeninas en la documentación catalana bajomedieval*

De médecine, de magie et d'amour:

savoirs et pratiques féminines dans la documentation catalanne a la fin du Moyen Âge

About medicine, about magic and about love:

feminine knowledge and practices in the Catalan documentation in the late Middle Ages

Medikuntza, magia eta maitasuna: emakumeen jakintza eta jarduna

Behe Erdi Aroko Kataluniako dokumentazioan

[pp. 225-246]

MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás A. y TORRES ARCE, Marina

*Hogueras, demonios y brujas:
significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax*

Bûchers, démons et sorcières:

significations du drame social de Zugarramurdi et Urdax

Fires, demons and witches:

the meaning of Zugarramurdi and Urdax social drama

Sua, deabrua eta sorginak:

Zugarramurdi eta Urdazubiko dramaren esanabi sozialak

[pp. 247-288]



Beca de investigación 2010 del Centro de Historia del Crimen de Durango

Bourse de recherche 2010 du Centre d'Histoire du Crime de Durango
Scholarship of investigation 2010 of the Centre of History of the Crime of Durango
Durangoko Krimenaren Historia Zentroaren 2010eko ikerketa beca

GONZÁLEZ ZALACAÍN, Roberto José

El perdón real en Castilla: una fuente privilegiada para el estudio de la criminalidad y la conflictividad social a fines de la Edad Media.

Primera parte. Estudio

Le pardon royal en Castille: une source privilégiée pour l'étude de la criminalité et de la conflictualité sociale à la fin du Moyen Âge. Première partie. Étude

Royal pardon in Castile: a privileged source for the study of criminality and social conflict at the end of the Middle Ages. First part. Study

Errege-barkamena Gaztelan: Erdi Aroaren bukaerako kriminalitatearen eta zarte-gatazkaren iturri pribilegiatua. Lehenengo zatia. Azterketa

[pp. 289-352]



Documentación para la Historia de la criminalidad y del sistema penal

Documents pour l'Histoire de la criminalité et du système pénal
Documents for the History of the crime rate and of the penal system
Dokumentuak kriminalitazuanaren Historiarentzat eta sistema penalarentzat

GONZÁLEZ ZALACAÍN, Roberto José

El perdón real en Castilla: una fuente privilegiada para el estudio de la criminalidad y la conflictividad social a fines de la Edad Media.

Segunda parte. Documentos

Le pardon royal en Castille: une source privilégiée pour l'étude de la criminalité et de la conflictualité sociale à la fin du Moyen Âge. Duxième partie. Documents

Royal pardon in Castile: a privileged source for the study of criminality and social conflict at the end of the Middle Ages. The second part. Documents

Errege-barkamena Gaztelan: Erdi Aroaren bukaerako kriminalitatearen eta zarte-gatazkaren iturri pribilegiatua. Bigarren zatia. Agiriak

[pp. 353-454]

Varia

ARCELUS ULIBARRENA, Juana María

Alonso de Mella en clave de lenguaje ortodoxo: tribulaciones vs perfecta alegría

Alphonse de Mella en clef de langage orthodoxe: tribulations vs parfaite laetitia

Alonso of Mella in key of orthodox language: tribulations vs perfect laetitia

Alonso de Mella hizkera ortodoxoaren gakoaz: tribulazioak vs laetitia perfektua

[pp. 455-480]

BERNAL SERNA, Luis María

Contenidos principales y conclusiones de la tesis doctoral Crimen y violencia en la sociedad vizcaína del Antiguo Régimen (1550-1808)

Principaux contenus et conclusions de la thèse doctorale

Crime et violence dans la société biscayenne de l'Ancien Régime (1550-1808)

Main contents and conclusions of PhD thesis

Crime and violence in Biscayan society during the Old Regime (1550-1808)

Krimena eta indarkeria Antzinako Erregimeneko Bizkaiko gizartean (1550-1808)

izeneko doktorego-tesiaren eduki nagusiak eta ondorioak

[pp. 481-522]



Normas de Edición

Procédure d'édition

Procedure of edition

Edizio arauak

[pp. 523-531]

Presentación del nº 8 de Clio & Crimen

Présentation du nº 8 de Clio & Crimen

Presentation of the nº 8 of Clio & Crimen

Clio & Crimen aldizkariaren 8. zenbakiaren
aurkezpena

Iñaki BAZÁN

Director de *Clio & Crimen*

Clio & Crimen, nº 8 (2011), pp. 6-12

Presentación del nº 8 de Clio & Crimen

Présentation du nº 8 de Clio & Crimen

Presentation of the nº 8 of Clio & Crimen

Clio & Crimen aldizkariaren 8. zenbakiaren
aurkezpena

Iñaki BAZÁN

Director de *Clio & Crimen*

Clio & Crimen, nº 8 (2011), pp. 6-12

El lector tiene en sus manos el octavo número de *Clio & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango* (www.durango-udala.net). Esta revista, de periodicidad anual, nació en octubre de 2004 con la finalidad de publicar los coloquios que organiza el referido Centro, así como también los resultados de las investigaciones que financia y los artículos que remitan los investigadores que trabajan sobre la Historia de la criminalidad y del sistema penal, o temáticas afines. Los contenidos de este octavo número se estructuran en cuatro apartados, que son referidos a continuación.

1. La edición de las actas del VIII Coloquio del Centro de Historia del Crimen de Durango, dedicado al estudio de la *Superstición, magia y brujería en la Edad Media* y que se celebró en Kuruzesantu Museoa de Durango los días 4 y 5 de noviembre de 2010.

La razón de la elección de la temática del coloquio se justifica porque ese año 2010 se conmemoró el 400 aniversario del Auto de Fe de 1611, en el que fueron condenados a morir en la hogue-

Clio & Crimen Durangoko Krimenaren Historia Zentroaren (www.durango-udala.net) aldizkariaren zortzigarren alea du irakurleak esku artean. Urtean behin argitaratzen den aldizkari honek 2004ko urrian ikusi zuen lehenengoz argia, helburu jakin batekin: aipatutako zentroak antolatzen dituen mahai-inguruak, hark finantzatzen dituen ikerketen emaitzak eta kriminalitatearen nahiz zigor-sistemen historiaren edo antzeko gaien inguruan lan egiten duten ikerlariak bidaltutako artikuluak kaleratzea, hain zuzen. Zortzigarren ale honen edukiak lau ataletan banatzen dira, eta honako hauek dira:

1. Durangoko Krimenaren Historia Zentroaren Nazioarteko VIII. mahai-inguruaren akten argitalpena. Mahai-inguru horretan, *Superstizioa, magia eta sorginkeria Erdi Aroan* gaia jorratu zen, Durangoko Kuruzesantu Museoa, 2010eko azaroaren 4an eta 5ean.

Urte hartan, 2010ean, 1611ko Autofedearen 400. urtemuga zelako aukeratu zen mahai-inguruan gai hori; haren ondorioz, Logroñoeko Inkisizioaren Ofizio Santuko auzitegian

ra 11 vecinos de Zugarramurdi, de los 31 que habían sido procesados por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Logroño acusados por brujería. Ese tribunal a fines del siglo XV y a comienzos del XVI había tenido su sede, precisamente, en Durango.

Muchas han sido las iniciativas que se han realizando para conmemorar esta efeméride, que supuso el proceso por brujería más importante de cuantos tuvieron lugar en España. Eusko Ikaskuntza, por ejemplo, ha realizado un congreso homenaje a Gustav Henningsen, autor de la obra titulada *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*; en Logroño se ha realizado una exposición conmemorativa; en la revista *Huarte de San Juan. Geografía e Historia* (nº 17, 2010) se ha publicado un dossier monográfico sobre la Inquisición y Zugarramurdi; etc. El Centro de Historia del Crimen de Durango, por la temática que aborda y las investigaciones que impulsa, no podía dejar de lado esta ocasión para analizar el fenómeno de la brujería medieval y de comienzos de la Edad Moderna aprovechando la efeméride de Zugarramurdi.

El profesor Sebastià Giralt presenta un trabajo titulado «*Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia, c. 1230 - c. 1310*», donde analiza las diversas concepciones que diversos intelectuales cristianos de los siglos XIII y XIV tuvieron sobre la magia natural y la nigromancia.

La profesora Carmen Caballero estudia los orígenes y el desarrollo de la magia en las comunidades judías de la Península Ibérica y Provenza a partir de diversos autores y tratados de la Antigüedad y la Edad Media en «*El saber y la práctica de la magia en el judaísmo hispano medieval*».

sorginkeria zela-eta auzipetu zituzten 31 pertsonatatik Zugarramurdiko 11 lagun sutan hiltzera kondenatu zituzten. Auzitegi horrek Durangon izan zuen egoitza, hain zuzen, XV. mendearen bukaera eta XVI. mendearen hasiera bitarte.

Estatuan gertatu ziren sorginkeria-auzietatik garrantzitsuena hura izan zen, eta urteurren hori ospatzeko hainbat egitasmo egin dira. Eusko Ikaskuntzak, esaterako, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española* lanaren egileari, Gustav Henningseni, omenaldia egiteko biltzarra antolatu zuen; Logroñon oroipen-erakusketa antolatu zen; *Huarte de San Juan. Geografía e Historia* aldizkarian (17. alea, 2010) Inkisizioari eta Zugarramurdiri buruzko txosten monografikoa argitaratu zen; eta abar. Durangoko Krimenaren Historia Zentroak, lantzen dituen gaiak eta sustatzen dituen ikerketak kontuan izanik, eta Zugarramurdin gertatutakoaren urtemuga aitzaki hartuta, ezin zuen abagune hau baztertu eta Erdi Aroko eta Aro Moderno hasierako sorginkeria gaia landu gabe utzi.

Sebastià Giralt irakasleak, «*Magia eta zientzia Behe Erdi Aroan: magia naturalaren eta nekromantziaren arteko mugak eraikitzea, 1230 – 1310 bitarte*» izeneko lanean, XIII. eta XIV. mendeetan zenbait aditu kristauek magia naturalari eta nekromantziari buruz zituzten iritziak aztertzen ditu.

Carmen Caballero irakasleak, bere aldetik, Iberiar penintsulako eta Proventzako juduen erkidegoetan magiak zer jatorri eta garapen izan zuen aztertzen du, Antzinateko eta Erdi Aroko egileak eta tratatuak abiapuntu hartuta, «*Magiaren jakintza eta praktika Erdi Aroko judaismo hispaniarrean*» lanean.

El profesor Camilo Álvarez de Morales se ocupa, en «*Magia y seres máficos en el Islam*», de los seres extranaturales propios de la cultura musulmana, como el *yinn*, el *ifrit*, el *gul*, el *saytán*, etc. Todos ellos son caracterizados a partir de los males que causan, donde viven, modos de enfrentarse a ellos, etc.

La profesora María Luisa Bueno, a través de su estudio titulado «*La brujería: los maleficios contra los hombres*», realiza un recorrido por el proceso de construcción de la mujer como hechicera y bruja servidora del maligno que engaña a los hombres para causarles males.

El profesora Rafael M. Mérida Jiménez, por su parte, en «*Magias y brujerías literarias en la Castilla medieval*», aborda algunas de las creaciones literarias más relevantes sobre la magia y la brujería de la literatura castellana medieval, como, por ejemplo, las realizadas por don Juan Manuel, el arcipreste de Hita o Juan de Mena, demostrando sus especificidades y los préstamos adoptados de otras tradiciones literarias allende los Pirineos.

La profesora Francesca Español repasa la función apotropaica, taumatúrgica y profiláctica de diversas manufacturas artísticas empleadas con fines curativos y protectores por los hombres y mujeres de la Edad Media en su trabajo titulado «*Las manufacturas artísticas como instrumento en los usos apotropaicos y profilácticos medievales*».

El profesor Iñaki Bazán realiza, en su estudio titulado «*Superstición y brujería en el Duranguesado a fines de la Edad Media: ¿Amboto 1507?*», un repaso por el rico mundo de las supersticiones, de la magia, de la hechicería y de la brujería vasca medieval, centrándose especialmente en el foco de brujería que afectó a la comarca del Duranguesado y que ha pasado a la historiografía y a la tradición

Camilo Álvarez de Morales irakasleak «*Islameko magia eta sorginkeriazko izakiak*» izeneko azterlanean, kultura musulmaneko naturaz kanpoko izakiak hartzen ditu mintzagai, besteak beste *yinn*, *ifrit*, *gul*, *saytan*, etab. Horiek guztiek bereizgarri dituzte sorrarazten dituzten gaitzak, bizilekuak, haiei aurre egiteko moduak, etab.

«*Sorginkeria: gizonen aurkako begizkoak*» izeneko ikerketaren bitartez, María Luisa Bueno irakasleak gizonen kalte egiteko haiek engainatzen dituen sorgin eta Deabruaren zerbitzari gisa emakumeak duen paperaren eraikuntza-prozesua aztertzen du.

Rafael M. Mérida Jiménez irakasleak, berriz, «*Magia eta sorginkeria Erdi Aroko Gaztelako literaturan*» lanean, Erdi Aroko Gaztelan magiari eta sorginkeria buruz izan ziren literatur sorkuntzarik garrantzitsuenak jorratzen ditu, adibidez, don Juan Manuelek, Hitako artzipresteak edo Juan de Menak egindakoak, eta haien espezifikotasunak eta Pirinioetatik haragoko tradizioetatik hartutako maileguak erakusten ditu.

Francesca Español irakasleak, Erdi Aroko gizon-emakumeek sendatzeko eta babesteko erabiltzen zituzten arte-eskulan askoren funtzio apotropaikoa, taumaturgikoa eta profilaktikoa errepasatzen du «*Arte-eskulanak Erdi Aroko tresna apotropaiko eta profilaktiko gisa*».

Iñaki Bazán irakasleak «*Superstizioa eta sorginkeria Durangaldean Erdi Aroko bukaeran Herria: Anboto 1507an?*» izeneko azterketan, Erdi Aroko Euskal Herriko superstizioen, magiaren, aztikeriaren eta sorginkeriaren mundu jorriaren errepaso egiten du, eta Durangaldeko sorgingunea hartzen du ardatz, historiografian eta herri-tradi-

popular bajo el sobre nombre de *brujas del Amboto*.

La profesora Teresa Vinyoles se adentra, en su estudio «*De medicina, de magia y de amor: saberes y prácticas femeninas en la documentación catalana bajomedieval*», en las prácticas de magia maléfica y curanderismo a través de la documentación de las visitas pastorales y de la legislación de algunas localidades, como son, por ejemplo, las ordenanzas del valle pirenaico de Àneu, compiladas en 1424 por el conde Arnau Roger IV de Pallars, en las que se alude a «*les bruixes de nit al Boc de Biterna*».

Por último, los profesores Tomás A. Mantecón y Marina Torres, en «*Hogueras, demonios y brujas: significaciones sociales del drama de Zugarramurdi y Urdax*», comprueban la vigencia y la significación de las diversas interpretaciones que la historiografía española e internacional han realizado sobre el foco de brujería de Zugarramurdi a partir de las nuevas evidencias documentales.

2. El resultado de la séptima beca de investigación concedida por el *Centro de Historia del Crimen de Durango*, correspondiente al año 2010.

Anualmente se convoca una beca con el fin de incentivar las investigaciones sobre la Historia de la criminalidad y del sistema penal, privilegiando la cronología medieval. La convocatoria se publica en el primer trimestre del año en la página web del Centro (www.durango-udala.net) y en el Boletín Oficial de Bizkaia (www.bizkaia.net/info/boletin). Está abierta a todos los investigadores que deseen presentarse, cuenta con una dotación de 3.600 euros y tiene una duración de un año. Hasta la fecha se han efectuado ocho convocatorias: en 2004, en 2005, en 2006, en 2007, en 2008, en 2009, en 2010 y en 2011. El

zioan *Anbotoko sorginak* izenaren pean ezaguna dena.

«*Medikuntza, magia eta maitasuna: emakumeen jakintza eta jarduna Behe Erdi Aroko Kataluniako dokumentazioan*» izeneko azterketan, Teresa Vinyoles sorginkeriazko magiaren eta petrikilotzan murgilduko da, bisita pastoralei eta zenbait tokitako legediari buruzko dokumentazioaren bitartez, hala nola, Pirinioetako Àneu harango ordenantza, Pallarsko Arnau Roger IV. kondeak 1424an bildu zituenak eta «*les bruixes de nit al Boc de Biterna*» aipatzen dituztenak.

Azkenik, Tomás A. Mantecón eta Marina Torres irakasleek, «*Sua, deabrua eta sorginak: Zugarramurdi eta Urdazubiko dramaren esanahi sozialak*» ikerlanean, Espainiako eta nazioarteko historiografian Zugarramurdi sorginkeriaguneari buruzko askotariko interpretazioen indarra eta esanahia egiaztatzen dute ebidentzia dokumental berrietatik abiatuta.

2. Durangoko Krimenaren Historia Zentroak emandako zazpigarren ikerketa-bekaren emaitza, 2010. urteari dagozkiona.

Urtero egiten da beka horren deialdia, kriminalitatearen eta zigor-sistemen historiari buruzko ikerketak sustatzeko, garaien artean Erdi Aroa lehenetsita. Deialdia urte-amaieran edo hurrengoaren hasieran argitaratzen da urtez urte, bai Zentroaren webgunean (www.durango-udala.net), bai Bizkaiko Aldizkari Ofizialarenean (www.bizkaia.net/info/boletin). Aurkeztu nahi duten ikertzaile guztiek har dezakete parte; 3.600 euroko saria ematen du, eta urtebeteko iraupena dauka. Orain arte zortzi deialdi egin dira: 2004an, 2005ean, 2006an, 2007an, 2008an,

resultado de la primera beca se publicó en el nº 2 de esta revista, el de la segunda en el nº 3, el de la tercera en el nº 4, el de la cuarta en el nº 5, el de la quinta en el nº 6, el de la sexta en el nº 7 y el de la séptima en este nº 8. Esta última fue concedida a Roberto J. González Zalacain para realizar la investigación titulada «*El perdón real en Castilla: una fuente privilegiada para la historia de la criminalidad y la conflictividad social a fines de la Edad Media*».

En ella se analiza el perdón real en la Europa medieval, realizando un estado de la cuestión historiográfico y un recorrido por las fuentes para su estudio; se pasa revista al marco legal al que remite el perdón en la legislación castellana medieval; se realiza una aproximación cuantitativa del perdón en la Corona de Castilla desde la segunda mitad del siglo XV y los primeros compases del XVI, prestando especial atención a su distribución cronológica, geográfica y por delitos; y, por último, se analizan los tipos de perdones y los mecanismos procesales para solicitarlos y otorgarlos.

3. La edición de fuentes para el conocimiento de la Historia de la criminalidad y del sistema penal.

Con objeto de establecer una reflexión racional y con rigor metodológico para solventar los muchos problemas que plantea el conocimiento científico de una materia, en este caso la Historia de la criminalidad y del sistema penal, es necesario localizar, recoger, investigar y comparar los diferentes documentos generados por las diversas instancias que los producen y que pertenecen a las variadas geografías y tradiciones culturales que componen el occidente europeo medieval. Por ello, a través de *Clio & Crimen* se aspira a crear un corpus docu-

2009an, 2010ean eta 2011n. Lehenengo bekaren emaitza aldizkari honen bigarren alean argitaratu zen, bigarrenarena 3. alean, hirugarrenarena 4. alean, laugarrenarena 5. alean, bosgarrenarena 6. alean, seigarrenarena 7. alean eta zazpigarrenarena honako 8. ale honetan. Azken hori, Roberto J. González Zalacaini eman zitzaion, «*Errege-barkamena Gaztelan: Erdi Aroaren bukaerako kriminalitatearen eta gizarte-gatazkaren iturri pribilegiatua*» ikerlana egin dezan.

Bertan, Erdi Aroko Europan zegoen errege-barkamena aztertzen da, eta horretarako gaiaren egoera historikoki zein izan den ikusi eta horri buruzko iturriak aztertu dituzte; Erdi Aroko Gaztelako legedian barkamena zer legeesparrutan gertatzen zen xehe-xehe ikertu da; Gaztelako Koroaren barkamenerako hurbilketa kuantitatiboa egin da XV. mendeko bigarren erditik XVI. mendeko lehenengo urteetara, eta arreta berezia eskaini zaio banaketa kronologikoari, geografikoari eta delitu motei dagokien banaketari; azkenik, barkamen moduak eta horiek eskatzeko eta emateko auzibide-mekanismoak landu dira.

3. Kriminalitatearen eta zigor-sistemaren historia ezagutzeko iturriak argitaratzea.

Zehaztasun metodologikoz jantzitako hausnarketa arrazionala ezarri nahirik, gai baten –kasu honetan kriminalitatearen eta zigor-sistemaren historiarena– jakintza zientifikoak eragiten dituen arazoak gainditzeko, horiek eragiten diren instantzietan sortzen diren dokumentuak kokatu, bildu, ikertu eta konparatu egin behar dira, eta dokumentu horiek Erdi Aroko Europa osatzen duten geografia eta kultura-tradizio ugarietako dagozkie. Horrexegatik, *Clio & Crimen* aldizkariaren bidez, gai horri buruzko dokumentuen corpusa eratu nahi dugu, ikert-

mental sobre esta materia con objeto de facilitar a los investigadores y docentes el acceso a los textos y a su estudio. En este sentido se pretende impulsar la publicación de procesos criminales, cartas de perdón, cartas ejecutorias, legislación penal, pesquisas judiciales, interrogatorios de testigos, libros de visitas a presos, sentencias judiciales, etc.

En este apartado de la revista se recogen documentos relacionados con el perdón durante el reinado de los Reyes Católicos y que han servido de base a Roberto J. González Zalacain para la realización de su investigación titulada «*El perdón real en Castilla: una fuente privilegiada para la historia de la criminalidad y la conflictividad social a fines de la Edad Media*». La procedencia de la documentación es doble: del Registro General del Sello del Archivo General de Simancas y de la Cámara de Castilla del Sello del Archivo General de Simancas.

4. El apartado de *Varia*, donde se recogen los artículos que han sido ofrecidos a la revista, en este caso se incluyen dos.

El primero pertenece a la profesora Juana María Arcelus, se titula «*Alonso de Mella en clave de lenguaje ortodoxo: tribulaciones vs perfecta alegría*» y en él se analiza, en primer lugar, el contenido y difusión de las *Fontes Franciscani*, para, en segundo lugar, demostrar la influencia de éstas en el discurso realizado por el heresiarca Alonso de Mella en su carta remitida al monarca de Castilla para explicar su doctrina.

El segundo pertenece al doctor Luis María Bernal, se titula «*Contenidos principales y conclusiones de la tesis doctoral Crimen y violencia en la sociedad vizcaína del Antiguo Régimen (1550-1808)*» y, como su mismo título señala, se trata de un amplio resumen de contenidos y

zaileek testuetara erraz jo, eta horiek aztertzeko aukera izan dezaten. Ildo horretatik, prozesu kriminalak, barkamen-gutunak, betearazpen-gutunak, zigor-legeria, epai-ikerketak, lekukoei egindako galdeketak, preso en bisita-liburuak, epaiak, etab. argitaratzeko prozesua bultzatu nahi dugu.

Aldizkariaren atal horretan Errege-erregina Katoliko en agintaldiko dokumentuak biltzen dira, barkamenarekin zerikusia dutenak; Roberto J. González Zalacaini baliagarriak izan zaizkio «Errege-barkamena Gaztelan: Erdi Aroaren bukaerako kriminalitatearen eta gizarte-gatazkaren iturri pribilegiatua» ikerlana egiteko. Dokumentazioen jatorria bitarikoa da: Simancasen Artxibategi Nagusiko Zigiluaren Erregistro Nagusia eta Simancasen Artxibategi Nagusiko Zigiluaren Gaztelako Ganbera.

4. *Varia* atalean aldizkariari eskainitako artikuluak biltzen dira, eta kasu honetan, bi erantsi ditugu.

Lehenengoa, Juana María Arcelus irakaslearen eskutik jaso dugu, eta «*Alonso de Mella mintzaira ortodoxoan: hersturak vs poztasun oparoa*» du izena. Bertan, lehenik eta behin, Fontes Franciscani deritzenen edukia eta hedapena aztertzen da, eta ondoren, Alonso de Mellak Gaztelako erregeari bere dotrina azaltzeko bidalitako gutunean egindako diskurtsoaren eragina.

Bigarrena, Luis María Bernal dokto-rearena da, eta «Krimena eta indarkeria Antzinako Erregimeneko Bizkaiko gizartean (1550-1808) izeneko doktorego-tesiare en eduki nagusiak eta ondorioak» du izena. Izenburuak berak adierazten duenez, Bizkaiko jaurrerian Aro

resultados de una tesis doctoral en la que se analiza la violencia en el Señorío de Vizcaya a lo largo de la Edad Moderna, a través de sus tipos, circunstancias, agresores, víctimas y formas de persecución.

★ ★ ★ ★ ★

Finalmente, conviene recordar que las páginas de la revista *Clio & Crimen* están abiertas y a disposición de cuantos investigadores y profesores quieran colaborar con ella publicando sus trabajos o documentos relativos a la temática de la Historia de la criminalidad y del sistema penal, o materias afines.

Iñaki Bazán
Director de *Clio & Crimen*
23 de septiembre de 2011,
festividad de Santo John Stone

Modernoan zehar egon zen indarkeria moduen, egoeren, erasotzaileen, biktimen eta jazarpen-eren bidez aztertzen duen doktorego-tesiaren edukien eta emaitzen laburpen zabala da.

★ ★ ★ ★ ★

Azkenik, gogoan izan *Clio & Crimen* aldizkariaren orrialdeak bertan parte hartu nahi duten ikertzaile eta irakasle guztiei irekita eta haien eskura daudela, kriminalitatearen eta zigorsistemaren historiari edo antzeko gaiet buruzko lanak edo dokumentuak argitaratzeko.

Iñaki Bazán
Clio & Crimenen zuzendaria
2011ko irailaren 23a
Saint John Stonen jaieguna

Magia, superstición y brujería en la Edad Media

Ed. a cargo de Iñaki BAZÁN

Magie, superstition et sorcellerie dans le Moyen Âge

Magic, superstition and witchcraft in the Middle Ages

Sineskenia, magia eta sorginkeria Erdi Aroan

Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia, c. 1230 - c. 1310¹

*Magie et science au Bas Moyen Âge:
la construction des limites entre magie naturelle et nigromance, c. 1230 - c. 1310*

*Magic and science in the Middle Ages:
the building of the boundaries between natural magic and necromancy, c. 1230 - c. 1310*

*Magia eta zientzia Behe Erdi Aroan:
magia naturalaren eta nekromantziaren arteko mugak eraikitzea, 1230 – 1310 bitarte*

Sebastià GIRALT

Universitat Autònoma de Barcelona

Clio & Crimen, n° 8 (2011), pp. 14-72

Artículo recibido: 31-V-2011

Artículo aceptado: 27-VII-2011

Resumen: *El presente trabajo pretende analizar la concepción que los intelectuales más destacados del siglo XIII e inicios del XIV desarrollan acerca de la magia natural y de la nigromancia —la una lícita en tanto que se basa en las propiedades ocultas de origen astrológico, la otra ilícita porque se fundamenta en la invocación a los espíritus—, así como los criterios a los que recurren para trazar la frontera entre ambas. A partir del juicio que expresa cada uno de los autores ante los diversos recursos mágicos se buscan los puntos de acuerdo y las divergencias entre ellos en la discriminación entre lo legítimo y lo ilegítimo.*

Palabras clave: *Magia natural. Propiedades ocultas. Nigromancia. Ciencia. Edad Media.*

Résumé: *Cet article analyse la conception qu'ont développée les grands intellectuels du XIII^e siècle et du début du XIV^e siècle sur la magie naturelle et la nigromance — l'une licite parce que fondée sur les propriétés occultes d'origine astrologique, l'autre illicite car assise sur l'invocation des esprits— ainsi que les critères utilisés pour dessiner la limite entre les deux magies. Partant du point de vue exprimé par chacun des auteurs sur les différentes ressources magiques, on s'attache à déterminer leurs accords et leurs divergences, à propos de la discrimination à opérer entre ce qui est légitime et ce qui ne l'est pas.*

Mots clés: *Magie naturelle. Propriétés cachées. Nigromance. Science. Moyen Âge.*

¹ El presente trabajo se inscribe en el proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación titulado “*Sciència.cat. Hacia un corpus digital de la ciencia y de la técnica en catalán en su contexto románico durante la Edad Media y el Renacimiento*” (FFI2008-02163/FISO). La traducción castellana de los textos originales citados, normalmente latinos, es mía. Agradezco a Antoine Calvet su ayuda.

Abstract: *This paper aims to analyze the concept developed by the leading intellectuals of the 13th and the early 14th century concerning natural magic –licit as it is based on the occult properties of astrological origin– and necromancy –illicit because it is founded upon the invocation of spirits–, as well the criteria used by them to draw the boundaries between both kinds of magic. From the view expressed by each of the authors regarding the different magical resources it is intended to detect the agreements and divergences among them when they are trying to discriminate what is considered legitimate from what is not.*

Key words: *Natural magic. Occult properties. Necromancy. Science. Middle Ages.*

Laburpena: *Honako lan bonen bitartez, XIII. mendetik XIV. mende hasierara bitarte izan ziren aditu nabarmenenek magia naturalari eta nekromantziari –bat, zilegi da jatorri astrologikoko ezkutuko propietateetan oinarritzen delako; bestea, ez da zilegi espirituen hel-egitean oinarritzen delako– buruz zituzten iritziak aztertzen saiatzen da, bai eta horien arteko mugak zehazteko baliatutako irizpideak ere. Egile bakoitzak baliabide magiko anitzen inguruan egindako epaiketetatik abiatuta, zilegi denaren eta ez denaren arteko antzekotasunak eta desberdintasunak bilatzen dira.*

Giltza-hitzak: *Magia naturala. Ezkutuko propietateak. Nekromantzia. Zientzia. Erdi Aroa.*

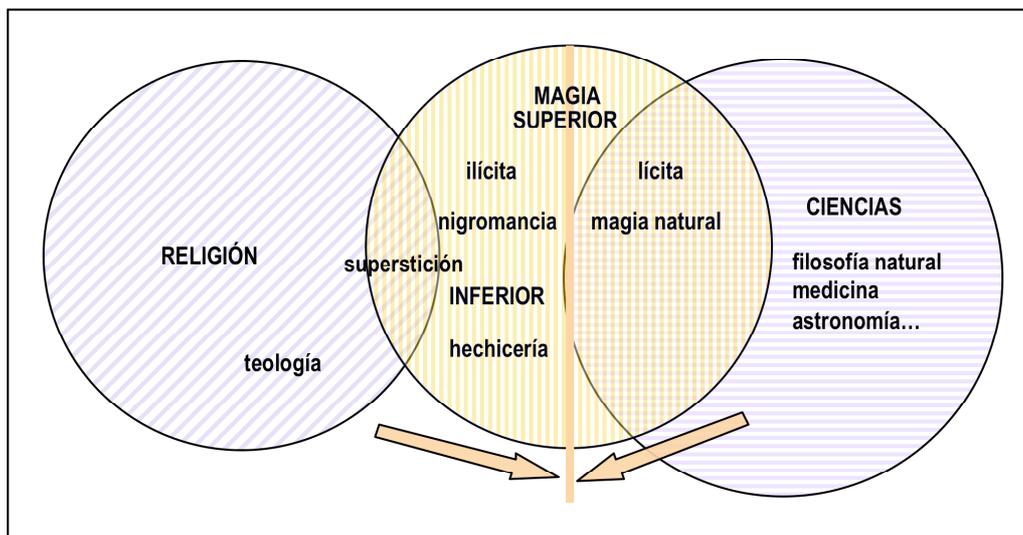
1. Un problema de límites

En la Europa latina del siglo XIII se observan dos procesos paralelos y relacionados entre sí: por un lado una eclosión mágico-astrológica provocada por el aumento del interés y conocimiento por parte de las élites del caudal ocultista y, por otro lado, una creciente preocupación por la magia y por la presencia del demonio perceptible en los escritos teológicos y filosóficos. Hasta entonces los intelectuales medievales habían desdeñado como supersticiones rurales no solo el uso de fórmulas y rituales de raíz cristiana aunque no aceptados por la Iglesia, sino también las prácticas de la magia inferior o hechicería (*maleficium*). Sin embargo, las traducciones latinas de textos mágico-astrológicos realizadas sobre todo en la península Ibérica durante los siglos XII y XIII y que llegaron a Occidente junto con los demás saberes de la tradición greco-arábiga permitieron la recuperación de la magia superior de transmisión escrita, cuyo poder de atracción y prestigio resultaba mucho mayor que la hechicería gracias tanto a una cosmovisión y unas técnicas más complejas como a la autoridad que le conferían unos orígenes antiguos, a menudo míticos. Cuando los nuevos saberes naturales y las artes ocultas se extendieron por la Europa occidental los intelectuales vinculados a las universidades se enfrentaron a la necesidad de filtrarlos, integrándolos en la alta cultura cuando fueran lícitos o, en caso contrario, rebatiéndolos contundentemente por medio de la fe y la razón.

Así, es sobre todo durante el siglo XIII cuando teólogos y filósofos naturales —especialmente vinculados a la Universidad de París, como Guillermo de Auvernia, Alberto Magno o Tomás de Aquino—, empiezan a distinguir entre dos tipos de magia de tradición escrita: una, a veces llamada magia natural, es compatible con la religión y las ciencias, mientras que la otra, normalmente denominada nigromancia —y en la actualidad magia ritual, ceremonial o destinativa—, es contraria a ellas, pues va dirigida al dominio de los espíritus —que los escolásticos consideran siempre demonios— con el objetivo de servirse de su poder². La primera resulta más cercana a las ciencias, en la medida que

² Sobre la distinción entre nigromancia y magia natural, véanse KIECKHEFER, Richard, *La magia en la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1992, pp. 16-25, 194-197 y 213; DAXELMÜLLER, Christoph, *Zauberpraktiken*, Zürich, 1993, traducción castellana: *Historia social de la magia*, Barcelona, Herder, 1997, pp. 239-243; WEILL-PAROT, Nicolas, *Les "images astrologiques" au Moyen-Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIe - XV^e siècle)*, Paris, Honoré Champion, 2002, esp. pp. 223-553; WEILL-PAROT, Nicolas, «Astral magic and intellectual changes (twelfth-fifteenth centuries): astrological images and the concept of addressative magic», BREMMER, J. N. - VEENSTRA, J. R. (ed.), *The metamorphosis of magic from late Antiquity to the early modern period*, Lovaina, Peters, 2002, pp. 167-187; WEILL-PAROT, Nicolas, «Science et magie au Moyen Âge», HAMESSE, J. (coord.), *Bilan et perspectives des études médiévales (1993-1999). Euroconférence (Barcelone 8-12 juin 1999). Actes du Congrès Européen d'Études Médiévales*, Tournhout, Brepols, 2004; PERRONE COMPAGNI, Vittoria, «Precetti sulla magia, consigli sulla magia», CASAGRANDE, C. et al. (ed.), *Consilium. Teorie e pratiche del consiglio nella cultura medievale*, Florencia, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 281-298; BOUDET, Jean-Patrice, *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe-XV^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, pp. 205-278; FEDERICI VESCOVINI, Graziella, *Medioevo magico: la magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Torino, UTET, 2008, pp. xxi-xxxii, 35-46 y 171-204; LÁNG, Benedek, *Unlocked books: manuscripts of learned magic in the medieval libraries of Central Europe*, University Park, Pennsylvania State, University Press, 2008, 17-47. Acerca

pretende conocer y explotar aquellos mecanismos de la naturaleza ocultos porque escapan al conocimiento racional. En cambio, la segunda es conceptualmente más próxima a la religión, puesto que aspira a obtener la ayuda de unos poderes sobrenaturales por medio de ritos, y por eso mismo es la más combatida por la Iglesia. Así pues, la diversa causalidad –natural o sobrenatural– que se atribuye a una y a otra se evidencia como el fundamento de la diferenciación entre magia natural y la nigromancia. Sin entrar en el largo y espinoso debate de la definición de ‘magia’, estoy de acuerdo con Nicolas Weill-Parot cuando apunta que la causalidad es también lo que distingue a todos los tipos de magia ante la ciencia o conocimiento racional: las causas que se atribuyen a los procedimientos mágicos son ocultas, ya sean naturales o sobrenaturales³. Por consiguiente, ese debe ser el criterio para discriminar si un recurso es mágico o coherente con el sistema racional al que responda su contexto, no la impresión que merezca a los ojos actuales. Así, un mismo recurso puede ser considerado mágico o no por autores diferentes si dan explicaciones distintas acerca de él. En cambio no creo que se deba considerar el rasgo de ‘no habitual’ para caracterizar un hecho como mágico, como hace el mismo Weill-Parot en su definición, lo que le lleva a negar la categoría de magia a los efectos de la triaca o el ruibarbo explicados por la *forma specifica* porque su uso resulta parecido al de los medicamentos basados en la complejión en el marco del sistema racional del galenismo, pese a que la explicación de sus propiedades era la misma que para los amuletos o los talismanes. De esta forma, siguiendo criterios actuales, se cae en la incoherencia –a mi modo de ver– de dividir dos tipos de recursos que para los intelectuales bajomedievales respondían a un mismo fenómeno.



Relaciones de las diversas modalidades de la magia con las ciencias y la religión en la Edad Media. La línea vertical representa la separación entre las prácticas legítimas y las ilegítimas establecida desde la teología y la filosofía natural.

de la realidad de la nigromancia véase, además de algunos de los títulos citados: KIECKHEFER, Richard, *Forbidden rites: A necromancer's manual of the fifteenth century*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1997, reimpr. 1998, esp. 1-198.

³ «Tout phénomène dans la production duquel l'homme intervient d'une façon ou d'une autre et dont le processus n'obéit pas à la causalité habituelle et est donc occulté à la perception et à la compréhension ordinaires –à exclusion des miracles», WEILL-PAROT, «Science et magie...». Véase también HANSEN, Bert, «Science and

Ni la nigromancia ni la hechicería deben confundirse con lo que en la historiografía medieval y moderna recibe el nombre de brujería. Ésta bien poco tiene que ver con las prácticas mágicas documentadas históricamente sino con una imagen que se desarrolla a partir del siglo XIV en la mente de los teólogos y creyentes como antítesis del cristianismo y que, por consiguiente, se podría calificar más bien de “antirreligión”.

En el presente artículo me propongo revisar las opiniones de los pensadores más representativos de la época con el objetivo de definir qué se puede entender exactamente por magia natural frente a la nigromancia y discernir qué saberes y prácticas acerca de lo oculto eran percibidos por las élites intelectuales como lícitos y qué otros como peligrosos o prohibidos durante el período clave que se extiende desde entrada el siglo XIII hasta inicios del XIV. En ese sentido resultará esencial averiguar si había un acuerdo básico entre las posiciones de los diferentes autores a la hora de aceptar determinadas ideas y prácticas, o bien si, por el contrario, es posible detectar divergencias notables que revelen sensibilidades o intereses distintas. El primer paso de nuestro recorrido consistirá en determinar cuál es el objeto de la magia natural a partir de las ideas sobre la causalidad u origen de los fenómenos que investiga, y qué características, qué alcance y qué virtualidades les son atribuidos. En segundo lugar interesa dilucidar el diferente valor epistemológico que se da al estudio de la magia permitida y de la ilícita. A continuación vamos a analizar qué juicio merecen las diversas clases de usuarios de las artes ocultas, tanto desde el punto de vista moral como en relación con su dominio técnico. Pero donde van a resultar más claros los criterios empleados por cada autor para discriminar lo que es aceptable y lo que no lo es será en su reflexión sobre los recursos mágicos utilizados por los sabios o los magos —a saber: el alma humana, las figuras, los caracteres y las palabras, y por último las imágenes—, a fin de discernir cuáles resultan apropiados para canalizar la magia natural y cuáles, en cambio, tienen un carácter nigromántico. Finalmente nos detendremos en los argumentos desplegados a favor de la concepción de la nigromancia como un arte ilusoria promovida por los demonios, frente a la validez de la magia natural.

2. Las propiedades ocultas

Mientras que la nigromancia parte de un enfoque espiritualista, la magia natural se fundamenta en las propiedades ocultas existentes en la naturaleza, que establecen una interrelación simpática entre todos los elementos del universo y que son causa de efectos portentosos en nuestro mundo, unos efectos que se corresponden con el gusto medieval por la maravilla. Su causalidad astral liga estrechamente la magia natural con la astrología no espiritualista. La muestra más clara y tópica de las propiedades ocultas es el poder atractivo del imán, ejemplo usado ya por Avicena y retomado por muchos otros autores latinos. Pero el mismo concepto servía para justificar otros fenómenos tan variados como las descargas eléctricas de la raya, las premoniciones o el mal de ojo, con el denominador común de que se salían del marco

magic», LINDBERG, D. C., *Science in the Middle Ages*, Chicago - Londres, The University of Chicago Press, 1978, pp. 483-506.

racional de la filosofía natural escolástica. Desde la perspectiva actual la noción de ‘propiedades ocultas’ tiene una función equivalente a lo que Marcel Mauss llamó *mana*, palabra procedente de las lenguas del sur del Pacífico: la fuerza indeterminada con que opera el pensamiento mágico, de la que se podrían considerar equivalentes los términos *dýnamis* en griego y *vis* o *virtus* en latín. El *mana*, al igual que las propiedades ocultas, explica la transmisión de potencia benéfica o maléfica por contacto, por la mirada y por la palabra, el mal de ojo, los amuletos, la aparición de la enfermedad y las facultades de la materia médica. En realidad *mana* es uno de los términos característicos del pensamiento mágico: tiene un significado vago que sirve para denominar lo que se desconoce con el objetivo darle un sentido, proporcionando ilusión de conocimiento⁴.

Para la formulación bajomedieval del concepto de las propiedades ocultas resulta fundamental su desarrollo bajo la autoridad médica de Avicena sobre todo (*Canon, De viribus cordis*), Costa Ben Luca (si es el verdadero autor del *De physicis ligaturis*) y Galeno. En dicho desarrollo los tres autores son interpretados con libertad: a la explicación de Avicena sobre la *proprietas* y la *forma specifica* se le añade una causa astrológica que este no especifica, del opúsculo de Costa se pasa por alto su explicación de los efectos de las suspensiones y los encantamientos a partir del poder del alma y, en cuanto a Galeno, se convierten en propiedades desligadas de las cualidades primarias las facultades de la totalidad del individuo, aunque él no las concibe así. La noción resultante encajaba en la concepción neoplatónica de la jerarquía de las causas llegada a través de los tratados pseudoaristotélicos *De causis* y *De proprietatibus elementorum* y permitía explicar de un modo aceptable para la fe los innumerables efectos maravillosos que se creía que existían en la naturaleza transmitidos desde la antigüedad grecorromana o desde el mundo islámico por lapidarios, literatura de experiencia (*experimentatores*) y otros libros naturales, así como por la tradición hermética⁵.

Uno de los textos más esclarecedores para definir las propiedades ocultas se encuentra en el *De parte operativa* de Arnau de Vilanova, un compendio de medicina práctica que quedó inacabado a su muerte en 1311⁶. Las cualidades primarias

⁴ MAUSS, Marcel, «Esquisse d’une théorie générale de la magie», *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1966, traducción castellana: “Esbozo de una teoría general de la magia”, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, pp. 34-152; GIL, Luis, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, Guadarrama, 1969, pp. 152-213.

⁵ GIRALT, Sebastià, «*Proprietas*. Las propiedades ocultas según Arnau de Vilanova», *Traditio*, n° 63 (2008), pp. 327-360; DRAELANTS, Isabelle, «La *virtus universalis*: un concept d’origine hermétique? Les sources d’une notion de philosophie naturelle médiévale», LUCENTINI, P. – PARRI, I. – PERRONE COMPAGNI, V. (eds.), *Hermetism from late Antiquity to Humanism*, Turnhout, Brepols, 2004, pp. 157-188; COPENHAVER, Brian P., «Scholastic philosophy and Renaissance magic in the *De vita* of Marsilio Ficino», *Renaissance Quarterly*, n° 37 (1984), y MCVAUGH, Michael, «The development of medieval pharmaceutical theory», *AVOMO*, II: *Aphorismi de gradibus*, Granada - Barcelona, Universitat de Barcelona, 1975, pp. 1-136.

⁶ ARNAU DE VILANOVA, *Opera*, ff. 126vb-127rb. Para la concepción y los usos de las propiedades ocultas en Arnau véase GIRALT, «*Proprietas*...», y la bibliografía allí citada, también en referencia a la fortuna que esta noción tuvo en la Edad Media y el Renacimiento (nota 2). Más recientemente véase WEILL-PAROT, Nicolas, «Astrology, astral influences, and occult properties in the thirteenth and fourteenth centuries», *Traditio*, n° 65 (2010), pp. 201-230.

(caliente, frío, seco, húmedo) y las secundarias que se desarrollan a partir de aquellas en los compuestos farmacológicos son previsibles por la razón. Ahora bien, además de esas cualidades complejionales, todo lo que es creado bajo el cielo per *naturam* o *per artem*, sea mineral, vegetal, animal o artificial, recibe unas propiedades que proceden de la influencia de los astros y que a veces son conocidas y otras veces no. En efecto, su conocimiento y su uso son muy difíciles porque no son accesibles por la razón como las cualidades comunes sino tan solo por la experiencia. Por esta razón Arnau a veces las llama *vires occulte* o *virtus occulta*, a pesar de que suele referirse a ellas simplemente con el nombre de *proprietates*. Hay que decir que la diversidad léxica no es exclusiva de Arnau, sino que a lo largo del siglo XIII se observa una gran variedad de denominaciones para referirse a la misma noción. Así, además de *virtus* o *proprietates occulta* en Pietro d'Abano, encontramos *occulte operationes nature* en Tomás de Aquino o *secreta opera nature et artis* en Roger Bacon —dos expresiones que, según comprobaremos, reflejan una concepción esencialmente diferente en uno y otro autor. Bacon las llama también *species*, a través de las cuales, según él, se propaga no solo la luz, de acuerdo con la teoría óptica en boga, sino también la influencia astrológica. Por su origen astral Alberto Magno emplea el nombre de *virtus celestis*, que identifica con la *virtus universalis* de la tradición hermética⁷. Aquí voy a usar principalmente la designación que se terminará imponiendo, “propiedades ocultas” (*proprietates occulte*), que resulta conceptualmente compatible con todas las demás.

Al hablar de dichas propiedades resulta fundamental la distinción que establecen Arnau y otros autores entre las facultades específicas y las individuales, puesto que, como veremos, la existencia de las segundas es negada por Tomás de Aquino y eso le sirve de fundamento para restringir en gran medida el alcance de la magia natural. En efecto, las propiedades ocultas reciben el nombre de *forma specifica* cuando lo dispuesto a recibirla es toda la amplitud (*latitudo*) de la mixtión o complexión que abarca el conjunto de la especie en toda su variabilidad y, por lo tanto, se da en todos y cada uno de los individuos de la especie, aunque con variaciones de grado. Pero en otras ocasiones lo que se dispone a recibir las propiedades ocultas es tan solo uno de los grados en particular de toda la gama que abarca la mixtión de la especie, como resultado accidental de una concurrencia fortuita de factores, por ejemplo una posición de los astros poderosa dada en el momento en el que el individuo es engendrado, nace o bien, en un objeto de creación humana como las figuras o imágenes astrológicas, cuando se completa su fabricación —y entonces es exclusivamente individual. Volvemos a encontrar la misma distinción entre las cualidades maravillosas *secundum speciem* o *secundum individuum* en el marco de la exposición sobre el mismo tema desarrollado en el *De mirabilibus mundi* atribuido a Alberto Magno⁸. Arnau subraya el hecho de que ciertas propiedades se encuentran únicamente en unos individuos de la especie, advirtiendo que los cuerpos superiores no pueden infundir una facultad en los inferiores si éstos no han sido puestos en disposición por agentes naturales o con el apoyo de la técnica (*adminiculo artis*). Un ejemplo muy claro de

⁷ DRAELANTS, «La *virtus universalis*...».

⁸ [ALBERTO MAGNO], *The Book of Secrets of Albertus Magnus...*, ed. M. R. Best y F. H. Brightman, Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 76-77.

estas dos acciones son las gemas que tienen un poder dotado por la “naturaleza maravillosa” o por “el artesano sabio”. Otra distinción que hallamos en Arnau, igual que en otros autores bajomedievales, es que las propiedades ocultas de un ser pueden ser activas, cuando actúan sobre otro ser, o bien pasivas, cuando lo hacen susceptible de sufrir una acción procedente de otro ser.

A continuación Arnau aborda un tipo específico de propiedades ocultas, sean específicas o individuales: aquellas que perjudican a las operaciones fisiológicas o mentales. Ello nos lleva a la definición de *ligatio*, que, según él, consiste en impedir la realización de una operación propia de un órgano o de un elemento. Entre los ejemplos que aduce está el diamante que no permite al imán atraer el hierro, el sello astrológico de Leo, que impide a los sentidos percibir el dolor del cálculo, determinadas plantas, piedras o animales que, suspendidas sobre el cuerpo o cosidas a vestidos, privan de las funciones sexuales, u otros elementos que impiden comer a los animales. Dado que la *ligatio* provoca disfunciones físicas, a Arnau le impulsa, como es lógico, un interés especial para tratarla: sus importantes repercusiones médicas.

Cercana a la de Arnau es la concepción de las propiedades ocultas que desarrolla su contemporáneo Pietro d’Abano, también médico. Según él las diferencias en la magnitud de la *forma specifica* constatables entre individuos de la misma especie se deben a las divergencias entre sus complexiones y materias, además de las complexiones y materias de los agentes externos que la han introducido en ellos (los astros). Dedicó toda una cuestión (*differentia* 71) de su *Conciliator* a dilucidar si la *forma specifica* es una sustancia o un accidente¹⁰. Como es lógico en un autor que otorga un papel fundamental a la astrología en sus obras, su explicación del influjo de los astros es mucho más articulado que en Arnau, cuyo interés por la astrología fue secundario y probablemente tardío.

Pensadores anteriores habían dado explicaciones sobre las propiedades ocultas y de otras nociones vinculadas con la magia natural en parte coincidentes, en parte divergentes con respecto a las exposiciones de Arnau y Pietro. Así, Guillermo de Auvernia por una parte da ejemplos similares para explicar la noción de *ligatio*: ladrones que no pueden robar en una determinada región, mercaderes incapaces de vender y comprar, fuentes truncadas, naves que el viento no puede empujar fuera del puerto..., pero, por otra parte, a diferencia de Arnau y otros autores, excluye tales operaciones de toda causalidad artificial, es decir humana –por lo que desvincula de ellas los sellos astrológicos, que considera idolátricos– y las atribuye exclusivamente a Dios en tanto que milagros o bien a lo que llama *sensus nature* “sentido natural”, entendido como “una de las raíces de la magia natural”. Aquí, pues, encontramos

⁹ *Antidotarium*, ARNAU DE VILANOVA, *Opera*, f. 244rb.

¹⁰ PIETRO D’ABANO, *Conciliator*, Venecia, Giunta, 1565, *differentiae* 71, ff. 107r-109r. Véanse WEILL-PAROT, *Les “images astrologiques”...*, pp. 500-531; FEDERICIVESCOVINI, *Medioevo magico...*, pp. 192-204, y MCVAUGH, Michael, «The development of medieval pharmaceutical theory», *AVOMO*, II: *Aphorismi de gradibus*, Granada - Barcelona, Universitat de Barcelona, 1975, pp. 1-136 (p. 19, n. 11). Los tres estudiosos no están de acuerdo en la interpretación de la *differentia* 71: mientras que para McVaugh Pietro considera la *forma specifica* una sustancia, Federici Vescovini lo niega y Weill-Parot cree que Pietro no ve las dos conclusiones opuestas sino complementarias.

otro concepto perteneciente a la magia natural: el *sensus nature* podría considerarse en cierta medida equivalente a nuestras expresiones “sexto sentido”, “presentimientos” o “instinto de conservación” y estaría relacionado con la adivinación natural. Guillermo describe este fenómeno como «*más sublime y noble que cualquier aprensión humana*» y muy parecido al don de la profecía. Permite a un animal o a una persona advertir la proximidad del peligro –y por eso a menudo causa un pánico injustificado– o de aquello que le es útil, como la oveja intuye al lobo que se acerca o bien una persona o un perro percibe la presencia de un ladrón en una casa. Funciona en un doble sentido, porque, de un lado, los facinerosos concentran en sí mismos el *sensus* de su propia nocividad y, del otro, todo ser natural tiene un sentido maravilloso de autopreservación. De todas formas reconoce que las manifestaciones más elevadas de dicho fenómeno constituyen un don concedido a unas pocas personas¹¹.

Con una prudencia semejante a la de Guillermo, Tomás de Aquino reconoce igualmente la existencia de las propiedades ocultas naturales y considera legítimo su uso, como queda patente en varios pasajes de su obra. No obstante, su preocupación se dirige principalmente a discernir entre las operaciones ocultas de causa natural y las que son de origen sobrenatural, sea diabólico o milagroso. En especial dedica a la causalidad de las propiedades ocultas una epístola titulada *De operationibus occultis nature ad quendam militem ultramontanum*, escrita hacia 1270¹². En la jerarquía de las formas que configuran su cosmovisión distingue entre acciones y movimientos de un origen manifiesto, porque derivan de la propiedad y la facultad de los elementos que componen los cuerpos que los realizan, y otras acciones y movimientos que no pueden ser producidos por los componentes de los cuerpos, como la atracción del imán o la capacidad purgativa de ciertas medicinas. Estas últimas deben provenir de un agente superior, bien porque proceden de la *forma* o la *virtus* que dicho agente le ha imbuido, bien porque son provocadas directa y exclusivamente por él. Los agentes superiores son, en el primer caso, los cuerpos celestes; en el segundo pueden ser no solo los cuerpos celestes –como la luna atrae el agua del mar en las mareas– sino también las sustancias superiores separadas. En esta segunda situación, según quienes sean las sustancias separadas, las operaciones serán milagrosas o diabólicas. Tomás distingue entre las causadas por la *forma* impresa por los astros y las causadas directamente por un agente superior porque las segundas no se encuentran en todos los individuos de una especie, mientras que las primeras sí, en tanto que las provoca un principio intrínseco de la misma especie. Asimismo el hecho de que una acción no proceda siempre de la misma especie demuestra que depende de un agente superior. Por el contrario, las propias de una especie producen siempre unos efectos similares.

Queda por resolver cuál es el principio intrínseco y permanente del que provienen dichas operaciones ocultas pertenecientes a una especie, sean activas o pasivas.

¹¹ GUILLERMO DE AUVERNIA, *De legibus*, cap. 27; *De universo*, I, 1, 46, *Opera omnia*, Paris, 1674, I, pp. 91 y 660-661.

¹² TOMÁS DE AQUINO, *De operationibus occultis nature*, *Opera omnia*, ed. Roberto Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1980, III, p. 590. Véanse MCALLISTER, Joseph B., *The letter of Saint Thomas Aquinas De occultis operibus naturae ad quemdam militem ultramontanum*, Washington, Catholic University of America Press, 1939, esp. pp. 66-110, y LINSENMAN, Thomas, *Die Magie bei Thomas von Aquin*, Berlin, Akademie Verlag, 2000, pp. 216-227.

Se trata, según Tomás, de una potencia derivada de la *forma specifica* —esto es: la impresión astral que origina las operaciones ocultas en todos los cuerpos de la misma especie y que tan solo puede afectar a su materia natural. Como estas operaciones son consecuencia, pues, de un principio intrínseco común a toda la especie, no es posible que un individuo adquiriera una tal facultad de modo excepcional por haber sido generado en una determinada situación astrológica, sino que, en todo caso, los astros o una diversa disposición de la materia únicamente podrían proporcionar a un determinado individuo una intensidad mayor o menor de la facultad propia de su especie. El corolario del razonamiento tomista es que las operaciones ocultas naturales no se pueden introducir en un objeto mediante la técnica (*ars*). Sin embargo, como Tomás introduce en este punto de su argumentación las imágenes mágicas, resulta más oportuno dejarlo para más adelante, cuando abordemos dicha cuestión. Justo en estos dos puntos esenciales, estrechamente relacionados entre sí —el reconocimiento de las propiedades ocultas individuales y de las conferidas de modo artificial— se aleja de Tomás el pensamiento de Arnau, que hasta aquí se mantiene bastante próximo.

En cambio, el maestro de Tomás, Alberto Magno, muestra, al menos en ciertas ocasiones, menos cautela ante las propiedades ocultas. Alberto declara recopilar noticias sobre sustancias animales, vegetales o minerales con unas cualidades maravillosas no procedentes de sus componentes o de su composición sino causadas en toda la especie por las facultades del cielo o del alma, conocidas por experiencia (*experimentum*) y empleadas por los magos. Entre ellas menciona las ligaduras y las suspensiones que curan y benefician por medios naturales. Si se conocen bien estas virtudes, se puede conseguir por medios naturales todo lo que alcanzan las ciencias mágicas¹³. En el *De vegetabilibus et plantis* (V, 2, 1) afirma que las propiedades de las plantas se producen por la combinación de la virtud del elemento predominante en la complejión de la planta, la de los demás elementos mezclados con el primero, la influencia de los astros y la virtud del alma vegetal. Las propiedades ocultas de la planta, derivadas del influjo astral en el momento de su formación, proceden en gran parte de la *forma specifica*. El proceso por el cual se adquieren las propiedades ocultas aparece descrito del siguiente modo:

«Así son las formas imbuidas por los motores de las esferas en los seres generables a través de las constelaciones, formas que también se mueven por sí mismas en una dirección hacia la que no las mueven en absoluto de ese modo las cualidades elementales. [...] Y así tienen más eficacia los motores de las esferas para imbuir las formas en sus materias por medio del movimiento de las estrellas y del cielo de la que tiene el alma para imbuir dichas formas al cuerpo unido a ella. Y estas formas, al alcanzar las materias de los seres generables y corruptibles, se demuestran por muchos efectos, sobre todo en piedras y plantas»¹⁴.

¹³ ALBERTO MAGNO, *De vegetabilibus et plantis*, ed. H. Stadler y C. Jessen, Berlin, 1867, pp. 474-475; ALBERTO MAGNO, *De mineralibus*, II, 2, 10, *Opera omnia*, ed. Auguste Borgnet, París, Louis Vives, 1890-1899, V, p. 40; *ibidem*, II, 3, 6, p. 55.

¹⁴ «Ita sunt formae a motoribus orbium per figuras stellarum influxae generabilibus, quae sunt formae moventes etiam per ipsas ad quaedam, ad quae qualitates elementales per illum modum nullo modo movent. [...] Et secundum hunc modum efficaciores sunt motores orbium —moventes formas influere suis materiis, quas movent motu stellarum et coeli— quam sit anima ad influendam formas tales corpori sibi coniuncto. Hae autem formae, obtinentes

Por otra parte, en el *De natura locorum* (I, 5), subraya el hecho de que los seres inferiores no solo reciben las virtudes de los astros directamente sino también a través de los lugares, que conservan el influjo y lo transmiten a los seres que se hallan en ellos y que, por lo tanto, pueden recibir efectos distintos e incluso contradictorios. Esta idea será recogida más tarde por Pietro d'Abano.

Según Lynn Thorndike Alberto distingue claramente la magia lícita y la ilícita en sus escritos teológicos, pero en sus obras naturales muestra una actitud mucho más abierta hacia la nigromancia, a tenor de sus breves alusiones a las prácticas, recogidas sin reticencias, de nigromantes y encantadores o a las imágenes nigrománticas¹⁵. Edward Peters se muestra de acuerdo con él, explicando dicha incoherencia por el hecho de elaborar sus comentarios de textos religiosos sobre una larga y sólida tradición teológica contraria a todo tipo de magia, sin distinciones, aunque incluso en estos escritos parece intentar definir ciertas áreas en las que la magia es natural y no dañina. Peters también observa que una condena sistemática de la magia ilícita no es incompatible con un interés por la magia legítima¹⁶. En mi opinión habría que añadir que Alberto sigue su tendencia, reconocida por él mismo, de respetar a las autoridades en cada uno de los saberes de los que se ocupa: a las religiosas en las obras teológicas, a las filosóficas en las naturales y a las médicas en medicina¹⁷. Resulta evidente que dicha actitud frente a las autoridades no es un rasgo exclusivamente suyo sino que responde al espíritu de la época y a lo que promovían las jerarquías eclesásticas¹⁸. En cambio, Paolo Lucentini defiende la coherencia de fondo existente en Alberto, imbuida de hermetismo, y cree que las aparentes incongruencias son sobre todo léxicas, mientras que Vittoria Perrone Compagni cree que el debate contemporáneo y la lectura directa de las fuentes herméticas, con su aparato ceremonial, le disuadió de la posibilidad de interpretarlas de acuerdo con la filosofía natural¹⁹.

En conjunto, las propiedades ocultas de origen astral sirvieron en buena medida para la “desacralización de la naturaleza” que se produjo en la Baja Edad Media, porque naturalizaban los hechos prodigiosos en vez de atribuirlos a una causa sobrenatural²⁰. Pocos eran los que las negaban, sobre todo desde un punto de vista racionalista. En este sentido creo significativa de una posición alternativa a la magia natural

materias generabilium et corruptibilium, multis probantur effectibus, in lapidibus praecipue et plantis», ALBERTO MAGNO, *De vegetabilibus et plantis*, VI, 2, 1, pp. 474-475.

¹⁵ THORNDIKE, Lynn, *A history of magic and experimental science*, New York, The Macmillan Company, 1923-1958, II, pp. 554-555.

¹⁶ PETERS, Edward, *The magician, the witch and the law*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1978; reimpr. 1992, p. 95.

¹⁷ ALBERTO MAGNO, *Super II Sententiarum*, 13, C, 2, Borgnet, XXVII, p. 247.

¹⁸ BIANCHI, Luca, «Censure, liberté et progrès intellectuel à l'Université de Paris au XIIIe siècle», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, n° 63 (1996), pp. 45-93.

¹⁹ LUCENTINI, Paolo, «L'hermetismo magico nel secolo XIII», FOLKERTS, M. – LORCH, R. (ed.), *Sic itur ad astra. Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften, Festschrift für den Arabisten Paul Kunitzsch zum 70. Geburtstag, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000*, pp. 409-450, PERRONE COMPAGNI, «Precetti sulla magia...».

²⁰ CHENU, Marie-Dominique, *La théologie au douzième siècle*, Paris, J.Vrin, 1957, reimpr. 1976, pp. 19-51.

la explicación que, frente a la justificación del magnetismo del imán basada en las propiedades ocultas, Ramon Llull da sobre el mismo fenómeno, fundamentada ésta en las cualidades físicas (entre 1287 y 1289)²¹. Sin embargo, la excepción más notable y sistemática fue Nicolas de Oresme (1323-1382), que tendió a minimizar la influencia celestial y relegarla más allá de las causas naturales: «*No hay ninguna razón para recurrir a los cielos, el último refugio de los débiles, o a los demonios*»²². Aunque no es siempre consistente, resulta apreciable su intento de encontrar unas causas naturales de orden diverso, atribuyendo los hechos maravillosos a errores de percepción o de comprensión y a ciertas configuraciones internas de cualidades naturales. La consecuencia es que, conocidas las causas, pierden su carácter de maravillosos.

3. Entre *scientia* y *curiositas*

Una vez establecido el campo de estudio de la magia natural nos tenemos que preguntar qué consideración recibe esta en el marco del sistema escolástico de las ciencias. ¿Es percibida como un saber válido o, incluso, como una ciencia (*scientia*), esto es: una rama autónoma del conocimiento fundamentada en la razón aristotélica? En contraposición, también vale la pena preguntarse qué valor se da a la magia no lícita y si se considera que puede proporcionar, al menos, algunos conocimientos útiles y aprovechables.

De entrada nos vamos a encontrar con la habitual dificultad terminológica a la hora de designar y definir un arte oculta, agravada por los reparos que sienten muchos intelectuales para reconocer un saber lícito bajo la etiqueta de “magia”. Solo Guillermo de Auvernia utiliza la denominación de “magia natural”, una expresión acuñada, al parecer, por él mismo en sus tratados *De legibus* (c. 1228-1230) y *De universo* (c. 1231-1236). Guillermo reconoce que, a veces, la “magia natural” es llamada muy impropriadamente nigromancia o filosofía, pero afirma que en realidad es una de las once ramas de la ciencia de la naturaleza, que se sirve de las operaciones maravillosas de los seres naturales y de las almas de los animales y los seres humanos²³. En realidad el nombre de “magia natural”, tan cómodo para el estudioso actual, fue raro en la literatura medieval, en contraste con la renacentista. En efecto, a diferencia de Guillermo y algunos otros escritores que pretenden salvar de la infamia los términos *magia* y *magus*, se observa que muchos autores del siglo XIII tienden usar el término de *magia*, connotado negativamente, en oposición al de *philosophia*, el conjun-

²¹ LLULL, Ramon, *Llibre de meravelles*, ed. Salvador Galmés, Barcelona, Barcino, 1931-1934, cap. 25, II, pp. 72-74.

²² NICOLAS D'ORESME, *De causis mirabilium*, p. 136, en HANSEN, Bert, *Nicole Oresme and the marvels of nature. A study of his De causis mirabilium with critical edition, translation, and commentary*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1985. Sobre el contenido de este tratado véase *ibidem*, pp. 49-95.

²³ GUILLERMO DE AUVERNIA, *De legibus*, cap. 14 y 24, *Opera omnia*, I, pp. 45 y 69; *De universo*, I, 1, 43, *Opera omnia*, I, pp. 468. Acerca de los diversos usos del término “nigromancia” véase GIRALT, Sebastià, «Estudi introductorio», ARNAU DE VILANOVA, *Epistola de reprobacione nigromantie fictionis*, AVOMO, VII.1, Barcelona, Universitat de Barcelona - Fundació Noguera, 2005, pp. 59-66.

to de saberes permitidos, sin incluir en el primero las ideas y aplicaciones aprovechables y lícitas que quedaban fuera de su sistema racional, con la intención de evitar que estas quedaran mancilladas por la mala reputación asociada a la magia. Por ejemplo, Pietro d'Abano, un autor plenamente partidario de las artes ocultas de origen natural, en la clasificación de las prácticas adivinatorias orientada a discernir entre las lícitas y las ilícitas, expuesta en su *Lucidator dubitabilium astronomiae* (1303-1310), da al saber con fines malvados el nombre genérico de “mágico”²⁴.

Asimismo, en el conjunto de obras en las que franciscano inglés Roger Bacon desarrolla su teoría de la *scientia experimentalis*, entre 1266 y 1278, la palabra magia tiene siempre un sentido negativo, opuesto a los de *philosophia* y *scientia*, ya que le sirve para referirse a las prácticas fraudulentas o demoníacas. En cambio, las propiedades ocultas, a las que él llama *secreta opera artis et nature*, quedan encuadradas dentro de lo que define como *scientia experimentalis*: un tipo de sabiduría práctica con la que el filósofo debería discernir las verdaderas ciencia y técnica en torno a la naturaleza de las falacias los magos, o, para recurrir a una expresión suya, “separar el grano de la paja”²⁵:

«Además esta ciencia, la más noble, vacía todas las artes mágicas y considera qué puede producirse por naturaleza, qué por la aplicación de la técnica y qué por los fraudes humanos, qué por las operaciones de los espíritus, qué fuerza tienen las fórmulas, los caracteres, los hechizos y los conjuros con el fin de desvanecer toda falsedad y afianzar únicamente la verdad de la técnica y la naturaleza. [...] Y así esta ciencia descende hasta todo lo que es mágico, porque no se evita el mal si no se conoce. Y esta ciencia condena toda invocación a los demonios, puesto que no solo la teología, sino también la filosofía enseña a evitarlos. En efecto, toda persona de mente sana sabe que los demonios, que son ángeles malvados, no pueden hacer el bien ni se puede tener con ellos ningún trato provechoso para el género humano. Y por eso nunca se han ocupado de la invocación de los demonios los verdaderos filósofos, sino solamente los magos locos y malditos [...]. Y tras haber excluido las obras de los demonios, del mismo modo hay que excluir los fraudes de los hombres...»²⁶.

Así, los principios de Bacon para distinguir el saber falso del verdadero no dejan de basarse en su licitud moral o en argumentos teológicos, pero también se funda-

²⁴ PIETRO D'ABANO, *Trattati di astronomia. Lucidator dubitabilium astronomiae, De motu octavae sphaerae e altre opere*, ed. Graziella Federici Vescovini, Padova, Programma, 1992, pp. 108-123.

²⁵ BACON, Roger, *The Opus Maius*, ed. John Henry Bridges, Oxford, 1897-1900, I, p. 392, y también pp. 394-396. Sobre la *scientia experimentalis* baconiana: HACKETT, Jeremiah, «Roger Bacon on astronomy-astrology: The sources of the *scientia experimentalis*», HACKETT, Jeremiah (ed.), *Roger Bacon and the sciences. Commemorative essays*, Leiden, Brill, 1997, pp. 175-198, y HACKETT, Jeremiah, «Roger Bacon on *scientia experimentalis*», *ibidem*, pp. 277-315.

²⁶ «Deinde hec scientia nobilissima evacuat omnes artes magicas, et considerat quid fieri potest per naturam, quid per artis industriam, et quid per fraudes hominum, quid per operationes spirituum, quid valent carmina, et caracteres, et incantationes, et coniurationes, ut omnis falsitas tollatur et sola veritas artis et nature stabiliatur [...]. Et sic hec scientia descendit ad omnia magica, quia non vitatur malum, nisi cognitum. Et hec scientia damnat omnem demonum invocationem, quia non solum theologia, sed philosophia docet hos vitare. Nam omnis homo sane mentis novit quod demones, qui sunt angeli mali, non possunt bene facere, nec aliquid potest agi cum illis ad utilitatem humani generis. Et ideo numquam veri philosophantes curaverunt de demonum invocatione, sed magici insani et maledicti. Et postquam opera demonum excludantur, tunc similiter oportet fraudes hominum excludi», BACON, Roger, *Part of the Opus tertium of Roger Bacon*, ed. A. G. Little, Aberdeen, The University Press, 1912, pp. 47-48.

mentan en su utilidad para la filosofía, ya que las prácticas y los conocimientos adquiridos por medios ilegítimos no son fiables o resultan del todo ineficaces. Más concretamente los criterios que tiene en cuenta para delimitar lo lícito y lo que no lo es son los siguientes: (1) el determinismo astrológico, (2) la invocación por medio de conjuraciones y sacrificios a los demonios, quienes actúan movidos principalmente por despecho y pueden dar información real o falsa. Su invocación busca apoyar las disposiciones del cielo y atraer a los magos por su ignorancia y su escepticismo acerca de la astrología verdadera; (3) la contaminación crédula de sus observaciones astrales con círculos, figuras, caracteres sin sentido, fórmulas necias y súplicas irracionales; (4) el recurso a medios fraudulentos, perpetrados en la oscuridad, con cómplices, trucos mecánicos y juegos de manos²⁷.

A partir de las pautas descritas Bacon defiende, de forma consecuente, que quienes deben poner los límites entre lo legítimo y lo que no lo es no son los teólogos y los canonistas como Graciano –quienes, desconociendo la filosofía natural y los libros de magia, han reprobado «*muchos conocimientos útiles y magníficos*» junto con los mágicos – sino alguien que sea versado en estos asuntos: el *experimentator*²⁸. Los *experimentatores*, los verdaderos filósofos, son una minoría dentro del conjunto de las gentes del saber y apenas pueden hacer oír su voz. Bacon denuncia que, acerca de las operaciones maravillosas de la naturaleza y el arte, «*apenas alguien ha osado hablar en público*» entre los más sabios por miedo a ser tildado de mago, ya que el común de los estudiosos, encabezados por los teólogos y canonistas, consideran que están involucrados en la magia prohibida, una consideración debida a su propia ignorancia y al mal uso que hacen de esas operaciones los hechiceros²⁹.

Ya hemos leído que la *scientia experimentalis* propugnada por Bacon «*desciende hasta todo lo que es mágico*»; por consiguiente, ésta debe enfrentarse a los libros prohibidos, aunque sea siquiera para conocer lo que hay que combatir. En dos pasajes diferentes de la *Epistola de secretis operibus artis* Bacon tiene una actitud ambivalente ante los libros de magia ilegítima. Se trata de libros escritos por los mismos demonios y transmitidos por los falsos matemáticos o redactados por ellos bajo la inspiración demoníaca o por su propia maldad, y puestos dolosamente bajo el nombre de grandes sabios antiguos como Salomón, Aristóteles o Hermes– constatación que demuestra que había conciencia del carácter apócrifo de muchos escritos ocultistas. Es cierto que recomienda prudencia ante los libros que, por sus caracteres, fórmulas, oraciones, conjuraciones y sacrificios, son puramente mágicos e incluso se muestra partidario de prohibir sus contenidos, aunque puedan contener algo de verdad, porque su falsedad es tanta que no permite distinguir lo poco que tengan de verdadero. Sin embargo, como muchos libros tienen fama de mágicos sin serlo y contienen una sabiduría digna, el sabio debe tener criterio, basado en la experiencia, para

²⁷ Expone estos criterios en la introducción de su edición del *Secretum secretorum* pseudoaristotélico, titulada *Tractatus brevis*, esp. p. 6: BACON, Roger, *Tractatus brevis et utilis ad declarandum quedam obscure dicta*, PSEUDO-ARISTÓTELES, *Secretum secretorum cum glossis et notulis, tractatus brevis et utilis ad declarandum quedam obscure dicta fratris Rogeri*, ed. Robert Steele, Oxford, Typographeum Clarendonianum, 1920, pp. 1-24, así como en su *Opus maius*, I, pp. 240-242:

²⁸ *Opus maius*, II, p. 221, citado *infra* en la nota 84.

²⁹ BACON, Roger, *Opus maius*, I, p. 394.

decidir cuáles son sospechosos y cuáles no, a fin de aprovechar el saber natural y técnico que pueda encontrar en alguno de ellos o rechazarlos tanto por su carácter ilícito como su valor superfluo³⁰.

Tampoco el *Speculum astronomie* es partidario de destruir los libros mágicos, incluso aquellos que califica de abominables y detestables, sino de preservarlos, aunque fuera del alcance general:

«Acerca de los libros nigrománticos, sin perjuicio de una opinión mejor, parece que se deben dejar en reserva antes que destruirlos. Pues quizás ya está cerca el tiempo en el que, por ciertas razones que ahora me callo, será provechoso examinarlos, al menos ocasionalmente, siempre que aquellos que los examinen sean cautos en su empleo»³¹.

Se ha sugerido que la razón oculta no explicitada por el *Speculum* podría ser la necesidad de disponer armas con el fin de luchar contra la venida del Anticristo. En este caso enlazaría con la motivación de Bacon para defender el conocimiento de la magia³².

Por el contrario Tomás de Aquino es más terminante al indicar que aprender “ciencias mágicas” con la intención de usarlas es siempre ilícito y que, en todo caso, solo se justifica con el objetivo de confutarlas³³. Aunque en el pasaje citado se le escapa el apelativo de “ciencias”, Tomás niega explícitamente tal categoría a la magia en otro lugar³⁴. De todo ello se desprende que para Tomás magia es equivalente a nigromancia.

En contraste aparente con un rechazo tan tajante de Tomás, Siger de Brabant defiende la categoría de ciencia para lo que él entiende por magia en la *questio* V, 41 a la *Metaphysica* de Aristóteles, escrita durante la década de 1270, donde pretende dilucidar si

«...ciertas operaciones realizadas a través de las artes mágicas, como la revelación de acontecimientos futuros y la manifestación de hechos ocultos, como el descubrimiento de un tesoro o del producto de un robo u otras operaciones maravillosas del mismo tipo [...], proceden de la facultad de los cuerpos celestes o de alguna sustancia inteligente separada...»³⁵.

³⁰ BACON, Roger, *Epistola de secretis operibus artis et nature et de nullitatis magiae*, apéndice 1 de *I. Opus tertium. II. Opus minus. III. Compendium philosophie*, I, ed. de John S. Brewer, Londres, Longman, Green, Longman and Roberts, 1859, cap. 2, p. 526, y cap. 3, pp. 531-532.

³¹ «De libris vero nigromanticis sine praeiudicio melioris sententiae videtur, magis quod debeant reservari quam destrui: tempus enim forte iam prope est, quo propter quasdam causas quas modo taceo eos saltem occasionaliter poterit inspexisse, nihilominus tamen ab ipsorum usu caveant sibi inspectores eorum», *Speculum astronomiae*, ed. ZAMBELLI, Paola, *The Speculum astronomiae and its enigma astrology, theology, and science in Albertus Magnus and his contemporaries*, Dordrecht - Boston - London, Kluwer Academic Publishers, 1992, pp. 270-272.

³² ZAMBELLI, *The Speculum astronomiae...*, p. 26; LUCENTINI, «L'ermetismo...», pp. 429-440. Cf. BACON, *Opus maius*, I, p. 399.

³³ *Quodlibet*, IV, q. 9, a. 1.

³⁴ Véase *infra* la nota 122.

³⁵ «...Quaedam operationes factae secundum artes magicas, ut enuntiationes futurorum et manifestationes occultorum, ut inventio thesauri vel furti vel ceterae huiusmodi operationes mirabiles [...] sunt a virtute corporum <caelestium> vel a substantia aliqua intellectuali separata...», SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in metaphysicam*, ed. Armand Maurer, Lovaina - Paris, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, 1983, V, 41, p. 279-285.

Para empezar Siger resume las tres posturas básicas ante la magia que encontró cuando abordó el tema en la universidad de París: primeramente Hermes y Avicena –en especial en el *De anima*– sostienen que las sustancias espirituales, como el alma humana y las inteligencias celestiales, causan directamente los fenómenos mágicos; en segundo lugar al-Kindī en el *De theoria rationis magice*, de acuerdo con Aristóteles en la *Metaphysica* y la *Physica*, los atribuye a las fuerzas naturales sometidas al movimiento de los cuerpos celestes, y finalmente recoge, sin citarlos explícitamente, la posición de Agustín y Tomás de Aquino, fundamentada en la fe y en las Sagradas Escrituras, según la cual los efectos de las artes mágicas tienen un origen diabólico. Armand Maurer apunta que Siger construye su propio discurso sobre la magia en oposición tácita a Tomás de Aquino (*De potentia*, VI, 3), del que aparentemente parte para rebatir no solo la argumentación del mismo Tomás sino también la de Avicena, una tras otra³⁶. Como es habitual en él, empieza por distinguir entre lo que “sabe” de lo que “cree”, es decir, entre la razón y la fe, y para Siger la razón se basa en la interpretación que da Averroes de Aristóteles. La fe le impide negar la existencia de los demonios y su intervención en el mundo. Sin embargo, estas cuestiones no son el objeto de la ciencia, la cual se ocupa de las verdades universales, es decir, de lo que ocurre siempre o la mayoría de veces, no de lo incidental, que obedece a la decisión de las sustancias separadas o a la voluntad divina. Por lo tanto, las obras de las sustancias inteligentes, sean buenas o malignas, no son objeto de la ciencia. Y la magia es una ciencia:

«Asimismo, si por las artes mágicas se producen algunos efectos maravillosos, no se producen por la facultad de la sustancia intelectual que llamamos demonio. Pero si por el arte mágica se dan algunos de estos fenómenos de tal modo que pueda ser considerada su técnica y ciencia, en aquellos casos en los que se llega a producir, a la fuerza tienen lugar por la facultad los cuerpos celestes. Pues quien conociera determinadas posiciones de las estrellas y facultades de las hierbas, así como los lugares y los momentos con los que se llega a disponer la materia para la introducción de muchos efectos procedentes de los cuerpos celestes, podría por medios técnicos producir muchos efectos nobles y maravillosos. Y si algunos de esos efectos se producen así, la admiración que provocan da pie a que se extienda la creencia de que dichas operaciones se dan por las invocaciones de los demonios o en virtud de algunas causas muy nobles»³⁷.

Por consiguiente, Siger considera la magia –y por la descripción que hace, sin duda entiende este término por lo que aquí llamamos “magia natural”– como “técnica y ciencia” (*ars et scientia*), en contraposición a la nigromancia, que no es técnica ni ciencia como creen algunos, llevados por el engaño.

³⁶ MAURER, Armand, «Between Reason and Faith: Siger of Brabant and Pomponazzi on the Magic Arts», *Medieval Studies*, n° 18 (1956), pp. 1-18.

³⁷ «Item, si per artes magicas aliqui effectus mirabiles producantur, non fiunt a virtute talis substantiae intellectuales quam daemonem dicimus. Sed si per artem magicam aliqua talia fiant, ita ut eorum possit haberi ars et scientia, quando et ex quibus contingit ea produci, de necessitate fiunt a virtute corporum caelestium. Qui enim sciret determinatos situs stellarum et virtutes herbarum, et loca et tempora, et alia quibus contingeret disponi materiam ad inductionem multorum effectuum a corporibus caelestibus, artificiose posset multos effectus nobiles et mirabiles producere. Et si qui tales effectus sic producantur, admiratio eorum est in causa eius quod vulgatum est talia opera fieri per invocationes daemonum, vel in virtute aliquarum causarum valde nobilium», *Quaestiones in metaphysicam*, p. 285.

En efecto –dice Siger–, si se objeta que los magos emplean oraciones, figuras y sacrificios, hay que responder que no los utilizan como operaciones técnicas. No son operaciones porque la razón para usarlas es beneficiarse de la reputación de “prodigiosos” que les reporta el hecho de que les crean capaces de lograr tales efectos gracias a la invocación de los demonios o el recurso a causas muy nobles; o bien no son técnicas si quienes las utilizan lo hacen engañados, convencidos de que su uso responde a una técnica y una ciencia proveniente de los demonios. El hecho de que la gente del pueblo atribuya ciertos fenómenos vistos como maravillosos a una causa sobrenatural no prueba nada, porque no hay que creer en las creencias populares.

Pese al desprecio con el que la despachó Siger, otros coqueteaban con la nigromancia, como un anónimo comentarista del *De anima* aristotélica en la facultad parisina de artes, quien, entre 1272 y 1277, aunque consideraba la nigromancia una ciencia, únicamente tenía por ilícitas las aplicaciones de la nigromancia, pero no su conocimiento³⁸.

Frente a la concepción de la magia como *scientia*, defendida por Siger y otros autores, la eventual peligrosidad de los libros y los saberes naturales y mágicos se traduce en la larga polémica contra la *curiositas* que implica su conocimiento, un término entendido con un sentido negativo muy alejado del que adquirirá a partir de la Edad Moderna. En efecto, la *curiositas* fue asociada al conocimiento y la práctica de la magia desde los filósofos antiguos hasta la escolástica bajomedieval a través de los Padres de la Iglesia³⁹. Agustín identifica la *curiositas* con la concupiscencia de los ojos, la incontinencia corporal y el orgullo, y señala como uno de sus ejemplos la búsqueda del «saber perverso» a través de las artes mágicas (*Confesiones*, X, 35).

La *curiositas* es definida por Guillermo de Auvernia como «el anhelo de adquirir conocimientos innecesarios», es decir, la búsqueda de saber excesivo, más allá incluso de lo que es legítimo⁴⁰. Según él, el deseo de saber el futuro y otras cosas ocultas conduce a algunas personas a un comercio execrable de sus almas con los demonios. Los escolásticos del siglo XIII se sirvieron del término *curiositas* contraponiéndolo a la búsqueda del saber verdadero con la intención de salvar las ciencias profanas de las reticencias del agustinismo. Así, Alberto define la *curiositas* como «la investigación de cosas que no corresponden a la materia tratada o que no nos corresponden a nosotros», frente a la prudencia, que busca el saber pertinente⁴¹. Por su parte Tomás cree que el conocimiento de la verdad es bueno *per se*, aunque a veces sea malo *per accidens* y tenga

³⁸ *Questio*, I, 4, *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*, ed. Maurice Giele, Fernand Van Steenbergchen y Bernardo Bazán, Lovaina - Paris, Publications Universitaires - Béatrice Nauwelaerts, 1971, pp. 395-396.

³⁹ PETERS, *The magician...*, pp. 3-6 y 90; EAMON, William, *Science and the secrets of nature. Books of secrets in medieval and early modern culture*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 59-66; DASTON, Lorraine - PARK, Katharine, *Wonders and the order of nature, 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998, pp. 120-126; LABHARDT, André, «*Curiositas*. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion», *Museum Helveticum*, n° 17 (1960), pp. 206-224; BÖS, Gunther, *Curiositas. Die Rezeption eines antiken Begriffes durch christliche Autoren bis Thomas von Aquin*, Paderborn - München - Vienn - Zürich, Ferdinand Schöningh, 1995, esp. pp. 12-39 y 169-225.

⁴⁰ GUILLERMO DE AUVERNIA, *De legibus*, I, 24, *Opera omnia*, I, p. 70.

⁴¹ ALBERTO MAGNO, *De bono*, 4, 1, 4.

consecuencias negativas como la soberbia. En cambio, el deseo de conocer la verdad puede convertirse en un vicio, por ejemplo si uno se distrae del estudio más necesario por otro de menor utilidad. También si se busca el saber con medios ilícitos como querer conocer el futuro a través los demonios, en cuyo caso nos hallamos ante una *supersticiosa curiositas*. Por consiguiente, para Tomás la *curiositas* es un apetito inmoderado, desordenado e indiscriminado de saber, al que se oponen la *studiositas* –la búsqueda del saber con moderación– y la *humilitas* –que hace mantener los ojos fijos en el suelo, siendo ambas virtudes dones de modestia y estando ligadas a su vez a la templanza. Mientras que la *curiositas* empuja hacia la superstición, la *studiositas* guía al verdadero conocimiento⁴².

Por su parte Arnau de Vilanova justamente escribe su epístola *De reprobacione nigromantice fictionis*, escrita entre 1276 y 1288 y dedicada al obispo Jaspert de Valencia, como una argumentación dirigida

«...contra la curiosidad de aquellos charlatanes que, muy al contrario que por una facultad concedida de forma directa por la gracia divina, afirman que tienen el poder de lograr la obediencia de los demonios. Ello, si se permite ajustar las propias palabras a lo que significan, sin duda merecerá el nombre de vesania más que el de curiosidad o creencia»⁴³.

Por lo tanto, la creencia en la nigromancia sobrepasa la consideración de *curiositas* y merece ser más bien calificada de locura, aunque veremos que en la *Informació espiritual* calificará de “curiosidades” la adivinación y la hechicería. Por otro lado, al contrario de lo que resulta más habitual en su tiempo, Arnau utilizará el término “curiosidad” en las obras espirituales a menudo en referencia al estudio de las ciencias profanas por parte de los teólogos escolásticos y la aplicación de estas a la fe cristiana, en la línea del agustinismo. En efecto, ello lo considera una dedicación vana y estéril en teología e incluso un engaño del diablo porque distrae a los religiosos y a los creyentes de la verdadera doctrina de Jesucristo y les puede empujar a la idolatría⁴⁴.

⁴² *Summa Theologica*, II, 2, q. 167, a. 1-2; II, 2, q. 162, a. 4; II, 2, q. 167, a. 1-2. Véase TROTTMANN, Christian, «*Studiositas et superstitio dans la Somme de Théologie de Thomas d'Aquin, enjeux de la défiance l'égard des "sciences curieuses"*», MARCHETTI, G. – SORGE, V. – RIGNANI, O. (ed.), *Ratio et Superstitio. Essays in honor of Graziella Federici Vescovini*, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 137-154.

⁴³ «...*contra curiositatem eorum qui aliter quam virtute divinitus per gratiam immediate concessa garriunt asserendo se habere potentiam demones compellendi. Et proculdubio, si licitum sit cuique significantis rebus proprios adaptare sermones, non curiositas nec opinio sed vesania potius merebitur appellari*», ARNAU DE VILANOVA, *Epistola de reprobacione nigromantice fictionis*, AVOMO, VII.1, ed. Sebastià Giralt, Barcelona, Universitat de Barcelona - Fundació Noguera, 2005, p. 219.

⁴⁴ PERARNAU, Josep, *L'Alia informatio beguinorum d'Arnau de Vilanova*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1978, pp. 73-81; ARNAU DE VILANOVA, *Alphabetum catholicorum ad inclitum dominum regem Aragonum pro filiis erudiendis in elementis catholicae fidei / Tractatus de prudentia catholicorum scolarium*, ed. Josep Perarnau, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2007, p. 212-213, l. 89-99.

4. El astrólogo, el mago, el nigromante y la hechicera

La discriminación entre magia natural y nigromancia no afecta solamente a ideas, prácticas y libros sino también, como es de esperar, a las personas que se dedican a una o a otra, con la doble finalidad de desautorizar a los que se entregan a unas prácticas reprobables y, junto a ellos, deslegitimar sus creencias y operaciones. Este ataque *ad hominem* se realiza en dos sentidos: en el sentido intelectual, acusándoles de ignorantes e irracionales, y en el sentido moral, acusándolos de viles. Así, en el *De reprobacione* Arnau traza una contundente distinción entre los astrólogos (*periciores in astris, sapientes*) y los nigromantes sobre la base de que los primeros poseen tanto un conocimiento racional como la calidad moral que es su consecuencia, mientras que los segundos son mayoritariamente calificados de ignorantes y necios por un lado (*ydyote, stulti*), y, por otro, son señalados por llevar la vida más sórdida y ser los peores pecadores (*peccatores nequissimi*)⁴⁵. La figura estereotipada del nigromante, que practica una magia superior, de transmisión escrita, es masculina: suele ser alguien capaz de leer en latín, y por lo tanto a menudo es un clérigo y a veces incluso un universitario. Muy raramente se aplica el calificativo de nigromante a una mujer⁴⁶. Pero es revelador ver cómo Arnau, con el objetivo de denigrarle, sitúa al nigromante al mismo nivel que la hechicera arquetípica (*malefica* o *sortilega*), una vieja (*vetula*) que no participa de la tradición culta sino de la magia inferior. Las hechiceras y los hechiceros, en efecto, solían hacer de sanadores iletrados en su comunidad empleando saberes naturales, rituales y oraciones muy sencillos, que se transmitían oralmente. Para Arnau los nigromantes y las hechiceras quedan equiparados por la ilicitud de sus modalidades de magia, derivada del común recurso a los demonios, explícito o implícito, y por la sordidez moral de sus vidas. De todas formas el calificativo más despectivo (“repugnantes”) va dirigido a las *vetule*, que aparecen como la prueba definitiva de la ignorancia de los practicantes de la magia ilícita, al igual que en su *De consideracionibus operis medicine* los médicos seducidos por el empirismo con los que polemiza son tildados de ignorantes por medio de una comparación con el escalón más bajo de la actividad médica: «...las viejas que recolectan hierbas mientras van recitando sus hechizos sin entender su significado»⁴⁷.

Idéntica distinción se halla en otros autores: Bacon contrapone a los *sapientes*, los *philosophi*, los *mathematici* (o sus sinónimos indistintos *astronomi* y *astrologi*), poseedores del conocimiento racional, útil y legítimo, a la categoría de los *falsi mathematica* y *magi* en general y a la categoría de las *vetule sortilege*. La diferencia básica que permite discernir entre unos y otros es que, gracias a la *scientia experimentalis*, los sabios conocen las causas verdaderas de los fenómenos de la naturaleza y la técnica, a par-

⁴⁵ ARNAU DE VILANOVA, *De reprobacione*, pp. 225-226.

⁴⁶ Se menciona a una mujer nigromante en las actas del proceso a Bonifacio VIII: PARAVICINI BAGLIANI, Agostino, *Boniface VIII. Un pape hérétique?*, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 352.

⁴⁷ «...supradiciti medicii immo pocius rudes rustici medicinalia didicerunt cum vetulis carpinantibus que cantantes suorum carminum significaciones ignorant, et hii similiter verba quidem in ore habent sed verborum intencionibus carent», ARNAU DE VILANOVA, *De consideracionibus operis medicine sive de flebotomia*, AVOMO, IV, ed. Luke E. Demaitre y Pedro Gil-Sotres, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1988, p. 192.

tir de las cuales las que razonan sus afirmaciones. En cambio, los magos atribuyen las causas a los poderes sobrenaturales de los hechizos y caracteres⁴⁸. Bacon denuncia que muchos astrólogos falsos logran atraer hacia el estudio del saber ilícito no solo a hombres jóvenes sino también a numerosos ancianos y personas de renombre, entre los que afirma haber visto con sus propios ojos desde clérigos y eclesiásticos hasta poderosos y príncipes con una cierta cultura. Por su parte los practicantes de la hechicería aparecen generalmente mencionados por Bacon en género femenino, si bien en alguna ocasión engloba también a los hombres (*vetule et viri sortilegi*)⁴⁹. Ambas categorías de magos y hechiceros se hacen acreedores del mismo calificativo de *maledicti* y equiparadas porque sus creencias y prácticas son a menudo fraudulentas, supersticiosas, enseñadas por los demonios y fundamentadas en unas bases falsas y vanas⁵⁰.

Por su parte Tomás de Aquino pone el acento en el reproche moral de los *magi* al apuntar que la mayor parte de los que utilizan las artes mágicas son malvados, y criminales los objetivos de sus operaciones, entre los que enumera hurtos, adulterios y homicidios. Por este motivo reciben el nombre de *malefici*⁵¹. Su denuncia moral de los nigromantes quiere contrarrestar la imagen idealizadora del mago que dan los textos mágicos. Por otro lado, Tomás, como veremos, señala que la falta de racionalidad de las prácticas mágicas ilícitas hace pensar que han perdido la cordura.

Ahora bien, en cuanto a la palabra *magus* hay que advertir que nos enfrentamos a un problema terminológico paralelo al que nos hemos encontrado antes con *magia*: ambos términos son utilizados por algunos autores con un valor negativo y por otros con sentido positivo. Mientras que, como hemos visto, Bacon y Tomás le dan una connotación desfavorable –una tendencia que parece seguir Arnau–, Guillermo de Auvernia y Alberto Magno lo emplean con un sentido favorable. Según Guillermo los *magi* se han hecho merecedores de este nombre gracias a las acciones maravillosas que la magia natural permite a quienes conozcan en profundidad los poderes ocultos presentes en la naturaleza y, por lo tanto, el término tendría el significado de «realizadores de grandes acciones» (*magna agentes*). Sin embargo, el título de *magi* fue malentendido por algunos como malhechores o *male agentes*, calificación que en realidad corresponde a aquellos, verdaderamente malvados, que ejecutan operaciones similares con la ayuda de los demonios. En consecuencia, los ignorantes de la magia natural atribuyeron esas fuerzas, con las que opera el mismo Dios, a los demonios y, por ello, empezaron a adorarles, cayendo en la idolatría. Después, al triunfar la religión cristiana, se pasó a considerar a los magos naturales *malefici* por el presunto apoyo del demonio a sus operaciones, cuando éstos en verdad glorifican al Creador, conscientes de que la naturaleza opera exclusivamente por su omnipotente voluntad. Por consiguiente, los practicantes de magia natural no hacen ninguna ofensa a Dios siempre que no caigan en una excesiva *curiositas* o

⁴⁸ ROGER BACON, *Part of the Opus tertium...*, p. 49.

⁴⁹ ROGER BACON, *Tractatus brevis*, pp. 6-7.

⁵⁰ ROGER BACON, *Opus maius*, I, p. 240-242 y 395-399.

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, cap. 106.

cometan alguna maldad⁵². De todas formas, hay que advertir que Guillermo no es coherente en el uso de los términos *magus* o *magicus*, ya que a lo largo de su obra a menudo son empleados en sentido negativo como sinónimos de *maleficus*.

Alberto Magno es otro escritor que utiliza el término de *magus* con un valor positivo⁵³. Al comentar la adoración de los reyes magos del Evangelio de Mateo, recalca la diferencia de *magus* respecto a otros términos peor connotados como *mathematicus*, *incantator*, *divinator* o sobre todo *maleficus* y su equivalente *necromanticus*, en una clasificación que depende en buena medida de Isidoro de Sevilla (*Etimologías*, VIII, 9), lo que explica las reminiscencias librescas de ciertos tipos de adivinación de la Roma pagana. De forma similar a Guillermo atribuye la etimología de *magi* a *magni* y los define como grandes hombres que por su conocimiento de los procesos de la naturaleza a menudo pueden predecir o producir maravillas naturales. En otro comentario los describe como filósofos del universo y, con un sentido más especializado, astrólogos que prevén el futuro. Cuando habla de astrólogos sin duda debe interpretarse en el sentido positivo de la *mathesis* adivinatoria: un saber muy beneficioso si no se aplica más allá de lo que está sometido al orden natural, límite que hay que evitar traspasar para no caer en un determinismo astrológico propio de un adivino engañador. Quienes invocan a los demonios no son los *magi* sino los *nigromantici* o *malefici*, mientras que el *incantator* permanece en un terreno más ambiguo, aunque más bien sospechoso por su uso de fórmulas verbales aplicadas a las sustancias animales, vegetales, minerales y a las imágenes.

La denigración moral a la que hemos visto que son sometidos los practicantes de la hechicería y la adivinación en los escritos de los escolásticos se refleja en algunos textos jurídicos. El código legal alfonsino *Las Siete Partidas* (1254-1265) resulta particularmente interesante porque recoge la distinción entre una adivinación de base astrológica y de tradición sabia y otra no culta ejecutada por adivinos y hechiceros. De ahí que permita ejercer la primera, siempre que sea practicada por los *sabidores* o *sapientes*, mientras que prohíbe la segunda por su carácter falaz e incluso ordena la expulsión de sus practicantes. La descripción de la astrología judiciaria evidencia que la ley sale de un entorno que está interesado en ella y que la conoce bien:

«E son dos maneras de adivinança. La primera es la que se faze por arte de astronomia, que es una de las siete artes liberales. Esta segund el fuero de las leyes non es defendida de usar a los que son maestros, e la entienden verdaderamente, porque los juyzios, e los asmamientos que se dan por esta arte, son catados por el curso natural de las planetas e de las otras estrellas, e fueron tomadas de los libros de Ptolomeo e de los otros sabidores que se trabajaron de esta sciencia. Mas los otros que non son ende sabidores non deven obrar por ella, como quier que se deven trabajar de aprender e de estudiar en los libros de los sabios. La segunda manera de adivinança es de los agoreros e de los sorteros e de los fechizeros. [...] E estos truhanes e todos los otros semejantes dellos (por-

⁵² GUILLERMO DE AUVERNIA, *De universo*, I, 1, 46, p. 663; II, 3, 21, p. 1058; *De legibus*, cap. 24, pp. 69-70.

⁵³ Me baso en los siguientes pasajes de ALBERTO MAGNO: *Alberti Magni Opera omnia*, XXI: *Super Matthaicum*, ed. Bernhardus Schmidt, Münster in Westfalen, Aschendorff, 1987, II, 1, (I, p. 47); *Super Daniel*, I, 20, Borgnet, XVIII, p. 465; *Summa*, II, 30, Borgnet, XXXII, p. 327.

que son homes dañosos e engañadores e nasce de sus fechos muy grandes males a la tierra) defendemos que ninguno dellos non more en nuestro señorío, nin use y destas cosas...»⁵⁴.

Asimismo las opiniones de Arnau de Vilanova sobre la ilicitud de ciertos tipos de prácticas mágicas tuvieron traducción legal cuando, en 1310, dio a Federico III consejos sobre el modo de gobernar a su familia y el reino de Sicilia de acuerdo con los principios de la pureza cristiana en el escrito conocido con el título de *Informació espiritual*. Entre los preceptos que le sugiere, está el de expulsar a hechiceros y adivinos: «Igualmente expulsaréis de vuestra señoría a los adivinos, adivinas, hechiceros o cualquier otro supersticioso [...], que transmiten dichas curiosidades contrarias a la fe cristiana»⁵⁵. De la *Informació espiritual*, y por tanto de la inspiración inmediata de su médico y consejero, surgieron las *Ordinationes* promulgadas por Federico III de Sicilia el 15 de octubre del mismo año para su reino, según reconoce explícitamente él mismo a su hermano Jaime II de Aragón⁵⁶. Así pues, consecuencia directa del consejo de Arnau fue que dichas ordenaciones incluyeran un epígrafe contra los magos, adivinos y hechiceros. Sin embargo, la pena que se establecía en ellas era aún más grave que la propuesta por el médico, puesto que se condenaba a muerte a ellos y a deportación a los incitadores:

«Para nadie es dudoso que los practicantes de maleficios, magia, encantamientos, augurios, adivinación, sortilegios y otras acciones de este género son considerados pervertidores de la fe sagrada por los cristianos fieles y que, simulando que poseen la inspiración profética y la sabiduría divina, prometen falsamente que pueden cambiar las voluntades de las personas y predecir el futuro con el examen de los escritos, pretendiendo ser semejantes a Dios con la presciencia del futuro, que Dios se reservó por un privilegio singular. Por lo tanto, para eliminar no solo a los responsables de un error sacrílego sino también el combustible de la superstición y la curiosidad que supone la adivinación, ordenamos que se deben observar las antiguas leyes cuya aplicación se había descuidado y que se hacen públicas con este propósito, decretando que nadie en adelante se atreva a llevar a cabo dichos engaños y que cualquiera que en nuestro reino sea hallado por nuestros oficiales practicando por cualquier razón magia, maleficios, encantamientos, augurios, adivinación, sortilegios y otros actos de este género, tanto si los ejecuta en persona como si los incita, sea sometido a juicio, sea castigado sin remisión con pena de muerte si los ha ejecutado directamente o con pena de deportación si los ha incitado, según sancionan y diferencian las leyes, a no ser que decidamos que sean conmutadas por otras penas. Además, quienes delaten a aquellos que públicamente practiquen estos actos o los inciten serán recompensados con una onza de oro por nuestra administración»⁵⁷.

⁵⁴ ALFONSO X, *Las siete partidas*, Salamanca, 1555, setena partida, título 23, ley 1, ff. 73v-74r.

⁵⁵ «Item, decaçarets o gitarets de tota vostra seynoria devins o devines, o sorcers, o qualsque supersticiosos [...], que d'aytals cu[ro]sitats contràries a la fe christiana se[n] t[ra]meten», ARNAU DE VILANOVA, *Obres catalanes. Volum I: Escrits religiosos*, pp. 232-233, ed. Miquel Batllori, Barcelona, Barcino, 1947.

⁵⁶ En una carta de Federico del 25 de noviembre de 1310 a Jaime II, editada en FINKE, Heinrich, *Acta Aragonensia. Quellen zur deutschen, italienischen, französischen, spanischen zur Kirchen und Kulturgeschichte aus der diplomatischen Korrespondenz Jaymes II (1291-1327)*, Berlin, 1908, II, pp. 695 y 699.

⁵⁷ «Nulli restat ambiguitati[s] suspensum, qui veneficiis, magiis, incantationibus, auguriis, divinationibus, sortilegiis ceterisque talibus inintentes perversores sacrae religionis fidei a Christi fidelibus reputentur, qui prophetiae spiritum et habitum divinae sapientiae simulantes humanas posse mentes divertere et scripturarum inspectione

La inspiración jurídica para medidas de este tipo se debe buscar probablemente en la doble tradición civil y canónica de leyes y disposiciones contra la magia que se remontan al Imperio romano tardío –la tradición canónica de manera ininterrumpida, mientras que la civil revive con la recuperación del derecho romano en el siglo XII. De todas formas vale la pena observar que en los textos legales citados no aparece la categoría específica del nigromante, sino que parecen estar más bien orientados contra la magia inferior⁵⁸. Hay que recordar que la persecución judicial de la nigromancia, conectada con el uso político de los cargos de magia en las esferas del poder, no tendrá su eclosión hasta el período inmediatamente posterior, durante la primera mitad del siglo XIV⁵⁹.

Como se evidencia en los textos aquí recogidos, el siglo XIII representa un punto de inflexión clave en la formación de los estereotipos del nigromante y la hechicera. Ambos se deben incardinar en una más amplia gama de arquetipos –incluyendo al hereje, al leproso, a la prostituta y al judío–, analizados por R. I. Moore, en los que se encasillan todos los grupos que fueron quedando marginados por la creciente división social provocada por el triunfo del feudalismo y el inicio de la economía monetaria a partir del siglo XI⁶⁰. La necesidad de control e incluso de persecución y expulsión fuera de la comunidad de estos desfavorecidos justifica el proceso de institucionalización en la doble vertiente del refuerzo de las estructuras eclesiásticas en torno al Papa con las reformas religiosas y la aparición de los estados a través de una nueva clase de funcionarios, clérigos y laicos, mal vistos por los nobles como *hominnes novi* o recién llegados. Estos *clerici* o *literati*, formados en letras y cuentas –nuevos mecanismos de ascensión social–, imponen una alta cultura que les define, unifica y perpetúa como élite en toda la cristiandad latina, y que, para legitimarse, ellos mis-

futura praedicere falso promittunt, volentes Deo similes esse videri praescientia futurorum quam sibi Deus ipse singulari privilegio reservavit. Igitur, ut tam causa profani erroris dissipentur actores quam huiusmodi superstitionis materia praecludatur et curiositas scilicet divinandi, antiquas leges ad hoc editas, quae sub dissimulatione transibant, iussimus observandas, statuenses ut nullus deinceps audeat in talibus perfidiis laborare et quicumque post hoc edictum inventi fuerint in Regno nostro quacumque ex causa magicas, veneficia, incantationes, auguria, divinationes, sortilegia et huiusmodi talia exercere, tam facientes quam ipsos ad huiusmodi provocantes, per officiales nostros ad quos tale spectat iudicium poena capitis videlicet exercentes et deportationis videlicet provocantes, prout leges ipse sanciant et distinguunt, inremissibiliter puniantur nisi poenas ipsas in alias arbitrati fuerimus commutandas: quicumque autem praedictos exercentes aut provocantes in publicum detexerint a curia nostra unciam auri unam in praemium consequentur», TODA, Capitula Regni Siciliae, Palermo, 1526, I, 76, f. 30r.

⁵⁸ Varias leyes «*De maleficis et mathematicis et ceteris similibus*» aparecen en el título 16 del libro IX del *Codex Theodosianus*, ed. Theodor Mommsen y Paul Krueger, Hildesheim, Weidmann, 1990, I, pp. 459-463, así como algunas normas recogidas en GRACIANO, *Decretum, Corpus Iuris Canonici*, ed. Aemilius Ludovicus Richter y Aemilius Friedberg, Leipzig, Bernhard Tauchnitz, 1879-1881, II, causa 26, q. 5, c. 1027-1030. Véase PETERS, *The Magician, the Witch...*, esp. pp. 78-84, 98-102 y 148-155.

⁵⁹ JONES, William R., «Political uses of sorcery in medieval Europe», *The Historian*, n° 34 (1972), pp. 670-687; PETERS, *The magician...*, pp. 85-137; BOUREAU, Alain, «Satan hérétique: l'institution judiciaire de la démonologie sous Jean XXII», *Médiévales*, n° 44 (2003), pp. 17-46, y BOUREAU, Alain, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, O. Jacob, 2004, pp. 17-91; WEILL-PAROT, *Les "images astrologiques"*, 572-3.

⁶⁰ MOORE, R. I., *The formation of a persecuting society. Power and deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford, 1987, esp. pp. 160-180 de la traducción castellana: *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental, 950-1250*, Barcelona, Crítica, 1989.

mos presentan como el triunfo de la razón sobre la superstición de los ignorantes. Pero ello, también supone la victoria de los literati sobre los iletrados (*rustici, idiote*), edificada sobre los fundamentos de los autores antiguos, que proporcionaban conocimientos, argumentos y autoridad encaminados a la represión social emprendida para anular las posibles amenazas al *statu quo* y a la ideología dominante, pero también para impulsar las instituciones nacientes.

En las reflexiones de los autores del siglo XIII sobre los practicantes de magia se pueden observar en embrión dos de las bases de la brujería europea: por un lado la asimilación de la nigromancia y la hechicería no culta, por otro el estereotipo de la bruja adoradora del diablo, que, durante el periodo de la caza iniciado en el siglo XV, de brujas llevaría a la hoguera a miles de mujeres sobre todo de los ámbitos rurales, en general solteras o viudas y muy a menudo viejas, sin la protección de una familia, marginadas y señaladas por sus propios vecinos bien a raíz de sus prácticas hechiceras o tan solo medicinales o de su oficio de comadrona, bien simplemente por su aspecto repulsivo⁶¹.

A menudo se ha señalado la responsabilidad de Tomás de Aquino de haber contribuido a las bases intelectuales de la posterior caza de brujas. Dicha acusación no está plenamente fundamentada, ya que, como estamos viendo, sus opiniones sobre la magia no son diametralmente diferentes de los espíritus más abiertos. No obstante, es cierto que, por un lado, da un margen más amplio de realidad a la magia demoníaca que otros defensores del aristotelismo, pero sin ir más allá –sino más bien al contrario– que Agustín, quien había marcado la posición cristiana ante el ocultismo durante todos los siglos precedentes, y, por el otro lado, pone en primer plano el pacto con el diablo. En todo caso logra sistematizar las ideas en torno a la ilicitud de las artes ocultas de un modo mucho más coherente con la visión de la fe que otros autores coetáneos, y en este sentido sí puede haber ayudado en la fundamentación intelectual de la persecución posterior. Sin embargo, hemos podido comprobar también como la postura general de los intelectuales hacia los nigromantes se iba dirigiendo hacia su satanización, a la vez que la nigromancia se tendía a confundir, conscientemente o no, con la hechicería: el mismo Bacon describe los *magi* y las *vetule* instruidos y tentados por los demonios.

⁶¹ Sobre la creación de este estereotipo: AGRIMI, Jole - CRISCIANI, Chiara, «Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations et les fonctions de la vetula (XIIIe-XIVe siècle)», *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, n° 48/5 (1993), pp. 1281-1308; AGRIMI, Jole - CRISCIANI, Chiara, «Medici e vetulae dal duecento al quattrocento: problemi di una ricerca», *Cultura popolare e cultura dotta nel seicento. Atti del Convegno di Studio di Genova (23-25 novembre 1982)*, Milano, Franco Angeli Editore, 1983, pp. 144-159; COHN, Norman, *Europe's inner demons. An enquiry inspired by the Great Witch-Hunt*, Londres, 1975, traducción castellana: *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 309-316; RUSSELL, Jeffrey Burton, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1972, pp. 279-286; MANSELLI, Raoul, *Magia e stregoneria nel Medio Evo*, Torino, G. Giappichelli, 1976, pp. 211-222; CARDINI, Franco, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Firenze, 1979, traducción castellana: *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, Península, 1982, pp. 237-244; KIECKHEFER, *Magie...*, pp. 205-211 de la traducción castellana; GINZBURG, Carlo, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989; BOUDET, *Entre science et nigromance...*, pp. 484-496, y D. BAILEY, Michael, «From sorcery to witchcraft: clerical conceptions of magic in the later Middle Ages», *Speculum*, n° 76/4 (2001), pp. 960-990.

5. El poder del alma y la fascinación

Ha quedado claro que la existencia y la aplicación de la forma específica proveniente de los seres naturales —sean minerales, vegetales o animales— no eran cuestionadas por ningún autor. Es más, a menudo se consideraba que los magos extraían una parte del poder de su conocimiento de las propiedades ocultas naturales. Ahora bien, otros tipos de recursos mágicos no despiertan tanta unanimidad, puesto que, de entrada, implicaban aceptar la existencia de virtudes ocultas pertenecientes a individuos particulares. Por ello, nos resultan más útiles a la hora de distinguir actitudes diferentes ante lo oculto. Tal es el caso de las facultades portentosas del alma poseídas por determinadas personas, que obviamente no son comunes a toda la especie humana. En este sentido se discute durante el siglo XIII si la condición de los magos puede beneficiarse de algunas facultades naturales extraordinarias por encima el resto de los seres humanos, según aseguran libros mágicos como el *Picatrix*:

«Nadie podrá llegar a la perfección en esta ciencia [de atraer a los espíritus de los planetas por los medios naturales basados en las imágenes], si no tiene una inclinación hacia ella por su propia naturaleza debida tanto al poder (virtus) como a la disposición los planetas»⁶².

Además de las necesarias condiciones de nacimiento mágicas y astrológicas, el *Picatrix* señala otras dos: la iniciación en la ciencia y la filosofía para controlar las fuerzas sobrenaturales y la convicción, la cual, unida a la voluntad, refuerza las facultades que los espíritus y el cielo imbuyen en el talismán gracias al poder del alma⁶³. La inclinación natural también aparece indicada en los tratados de astrología como el *Quadripartium* o *Tétrabiblos* de Ptolomeo, donde se distinguen las diversas ramas mágicas a las que predispone la luna en combinación con cada signo del zodiaco⁶⁴.

Naturalmente los autores escolásticos niegan la posibilidad de que el alma de cualquier persona pueda dominar los espíritus en el modo que indican los libros nigrománticos. Pero lo que aquí nos interesa preguntarnos es si rechazan también la idea de que el alma humana sea capaz a veces de cumplir acciones prodigiosas pero de origen natural.

La respuesta de Arnau de Vilanova hay que buscarla en el largo pasaje de su *De parte operativa* dedicado a las facultades ocultas ya comentado anteriormente⁶⁵.

⁶² «Nullus autem in hac sciencia poterit esse completus nisi ad eam virtute et dispositione planetarum sua propria natura fuerit inclinatus», *Picatrix. The latin version of the Ghayat al Hikam*, ed. David Pingree, London, The Warburg Institute, 1986, III, vi, 1, p. 108.

⁶³ *Picatrix* I, v, 36 y III, vi, 5. Véase FAUQUIER, Frédéric, «Le magicien-philosophe dans le *Picatrix* latin», MOREA, A. - TURPIN, J.-C. (ed.), *La magie. Colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, Montpellier, Université Paul-Valéry, 2000, III, pp. 129-146.

⁶⁴ Por ejemplo Piscis y Sagitario para la necromancia o adivinación a través de los muertos y expulsión de los espíritus malignos, Escorpión para la astrología, etc.: PTOLOMEO, *Quadripartium, Quadripartitum opus*, trad. Platón de Tívoli, Venezia, Boneto Locatelli, 1493, IV, 3, texto griego en *Tétrabiblos*, IV, 3, ed. F. E. Robbins, Cambridge, Mass. - London, Harvard University Press - William Heinemann, 1980, esp. pp. 181-182.

⁶⁵ ARNAU DE VILANOVA, *Opera*, f. 127r.

Después de establecer, como hemos visto, la procedencia astrológica de las propiedades ocultas presentes por naturaleza en todas las sustancias del universo y de distinguir entre aquellas pertenecientes a toda la especie y las individuales, imbuidas por las circunstancias astrales en el momento del origen de cada ser particular, advierte que, pese a la eventual ayuda dada por los demonios, el único medio por el que las operaciones de los magos y los hechiceros tienen posibilidad de éxito es el conocimiento de las propiedades ocultas. Con las ligaduras provocadas por las propiedades inherentes a los objetos o a las personas que ejecutan las operaciones mágicas se pueden impedir o dañar las funciones físicas y mentales que se atribuyen a maleficios y encantamientos. Si se añade la situación astrológica del momento en el que se llevan a cabo tales operaciones, la eficacia de estas se convierte extremadamente desigual por la dificultad de conocer las causas y todas las variantes que influyen:

«Y en consecuencia ocurre que las impresiones o acciones de algunos magos, hechiceros o encantadores son muy eficaces y, en cambio, las de otros no lo son en absoluto; también les sucede que a veces [las operaciones] no tendrán ninguna eficacia o tendrán muy poca, mientras que otras veces su eficacia será admirable»⁶⁶.

Incluso las personas, pues, pueden poseer las propiedades ocultas, imbuidas también por la posición de los astros en el instante de su nacimiento, que interactúa con las facultades provenientes de la situación favorable o desfavorable del cielo en el momento de la actuación. Por consiguiente, es gracias a dichas propiedades más que a las operaciones o los instrumentos empleados que en ciertas ocasiones algunos magos y hechiceros realizan sus hechizos con gran efectividad, mientras otras veces, o si los llevan a cabo otras personas, el fracaso es absoluto. Por las mismas causas hay quienes desprenden unos espíritus y vapores que corrompen con mayor facilidad a los cuerpos blandos y puros, como la cera fresca o los niños. De igual forma es posible que un médico o el asistente de un enfermo de alienación provoque un empeoramiento involuntario de su dolencia por más correcta que sea su intervención profesional. Si se sospecha que esto sucede, la solución es obvia: cambiar al médico o al asistente. En coherencia con la doctrina expuesta en el *De parte operativa* acerca de la influencia de la *proprietas* en la generación y curación de trastornos psíquicos, en el *Speculum medicine* Arnau afirma que las facultades mentales pueden ser alteradas por las propiedades ocultas de los elementos –las estrellas, los minerales o los seres vivos– que conforman el ambiente (*aer*), de forma que la *ligatio* clarifica e ilumina la razón hasta el extremo de permitir a los hombres ver más allá de lo normal y especular sobre el futuro o bien, al contrario, la obstaculiza o la anula totalmente.

Al tratar del poder del alma resulta ineluctable hablar de la *fascinatio* a la que aludía Arnau en el pasaje apenas citado. La fuente principal de los autores de los siglos XIII y XIV para la idea de *fascinatio* es el *De anima* de Avicena. El filósofo persa, tras exponer el poder del alma sobre el propio cuerpo, aceptado sin reservas por los intelectuales latinos, pasa al tema más controvertido de su influencia en un cuerpo ajeno

⁶⁶ «Et exinde contingit quod aliquorum magorum aut maleficiorum aut fascinantium impressiones vel opera sunt efficaciora valde, aliquorum autem nequaquam, et illis etiam exinde contingit quod quandoque nullius erunt efficacie, aut si sic, valde parve, quandoque vero habebunt mirabilem efficaciam», ARNAU DE VILANOVA, *Speculum medicine*, 13, *ibidem*, f. 5ra.

por medio de la fascinación y la sugestión: una alma noble, constante y poderosa, siempre que no se vea afectada por una emoción vehemente, puede influir de forma del todo natural, más allá de su propio cuerpo, en los otros cuerpos, con los efectos de sanar a los enfermos, debilitar a los malvados, permutar las sustancias elementales, provocar lluvias y fertilidad o, al contrario, sequía y mortalidad. La materia obedece naturalmente a la voluntad del alma mucho más de lo que obedece a los agentes contrarios⁶⁷. Hay que advertir, sin embargo, que los escolásticos del siglo XIII que aceptan la idea de la *fascinatio* de Avicena la relacionan, a diferencia de él, con influencia astrológica.

Justamente de Avicena, y también de al-Ghazālī, es de donde Alberto Magno declara recoger la definición de la *fascinatio* que da en su temprano comentario de las *Sentencias* (2,VII, 7): por este fenómeno, que explica el mal de ojo, el alma de una persona traba o libera las operaciones de otro a través de la proximidad, de la vista u otro sentido. Alberto, sin embargo, muestra a continuación sus reservas, por la razón de que ni la fascinación ni el arte mágica no pueden dañar a quien tiene una fe firme en Dios. Unos años más tarde, en cambio, Alberto ya no manifiesta las mismas reticencias al relacionar la fascinación con la exaltación del hombre como único nexo entre Dios y el mundo que, procedente del *Asclepius* hermético, recoge en el *De mineralibus* y en otros escritos: los hombres de excelente nacimiento cumplen prodigios, encantamientos y profecías gracias al poder de transmutar los cuerpos que los astros imbuyen en su alma. Estos hechos prueban que el hombre tiene un intelecto divino que lo hace elevar por encima del mundo, gracias a una doble actividad investigadora en la naturaleza y la doctrina, hasta el punto de guiarlo con sus pensamientos y gobernarlo. El nexo con Dios viene de su semejanza y participación con él⁶⁸.

La teoría de la *fascinatio* está también desarrollada por Roger Bacon en varias de sus obras⁶⁹. Según el franciscano dicho fenómeno se explica por una facultad contagiosa que recibe la complejión de una persona nacida bajo una mala constelación. Con los vapores y espíritus corruptos producidos por su mala complejión y transmitidos sobre todo a través de la porosidad de los ojos contamina a los de su entorno, y más si son de edad y complejión tiernas. Y si se añade el deseo ardiente, la convicción de su poder y la intención firme de dañar —o en los sabios, al contrario, la de hacer el bien— la elección de las condiciones astrales, con unos resultados aún más poderosos, no hay duda de que la naturaleza obedece a sus pensamientos. Aquí no hay magia diabólica, pero en cambio es falsa la creencia de magos y hechiceras de que quienquiera y en todo momento posee el poder de la fascinación, con solo la fuerza

⁶⁷ *Avicenna latinus: Liber de anima*, ed. S. van Riet, Louvain - Leiden, E. Peeters - E. J. Brill, 1968, IV, 4, pp. 65-66.

⁶⁸ ALBERTO MAGNO, *De animalibus*, ed. H. Stadler, Münster, 1916-1921, pp. 1353-1354, y *Metaphysica*, I, 1, 1, ed. B. Geyer, Münster in Westfalen, Aschendorff, 1960, p. 2. Véanse STURLESE, Loris, «Intelletto acquisito e divino. La dottrina filosofica di Alberto il Grande sulla perfezione della ragione umana», *Giornale critico della filosofia italiana*, n° 23/2 (2003), pp. 161-189, y LUCENTINI, «L'ermetismo...», pp. 432-433.

⁶⁹ ROGER BACON, *Opus maius*, I, pp. 398-399, y *Opus tertium*, I, p 98.

de la palabra. Como veremos cuando nos aproximemos a la teoría baconiana en torno al poder de la palabra, esta sola no basta: si no se cumplen los factores mencionados, las operaciones no serán efectivas más que por la intervención demoníaca.

Similar a la de Bacon es la explicación del fenómeno dada en la primera década del siglo XIV por Pietro d'Abano, quien coincide con su colega Arnau en extenderse sobre sus consecuencias en el ámbito médico. Según él las almas más nobles están dotadas de facultades excepcionales, si bien naturales, producidas de la posición de los astros en su nacimiento, por lo que son capaces de ejercer la *fascinatio*, provocar lluvia, transmutar elementos, curar a enfermos o debilitar a personas sanas. Esa es una de las dos causas, junto con la fuerza de la imaginación del enfermo, por las que puede dar resultado la *precantatio*, repetición de nombres o palabras con valor terapéutico. Para Pietro la *fascinatio* tiene lugar cuando el alma del mago, agitada por un sentimiento violento, altera su cuerpo y sus ojos, a través de los cuales altera a continuación el aire, y éste a su vez el cuerpo de aquel a quien va dirigido el encantamiento⁷⁰.

Las teorías de origen aviceniano en torno a la *fascinatio* y el poder del alma se extendieron en los medios escolásticos entre el siglo XIII y el XIV, según acabamos de ver, pero al fin toparon con una fuerte oposición, expresada por ejemplo en la condena de Tempier, que ataca, entre otras, las ideas de que un alma puede tener poder sobre otra o de que los condicionamientos astrológicos afectan a las inclinaciones del alma⁷¹. Asimismo, al contrario de otros autores coetáneos, con los que tampoco coincide en atribuirlo a causas astrológicas, Tomás de Aquino replica explícitamente al *oculus fascinans* de Avicena y, quizás, implícitamente a su maestro Alberto, negando que el alma humana, e incluso la de los ángeles, tenga la capacidad de alterar la materia por una propia facultad natural. Solo reconoce, para explicar una referencia de la *Glosa ordinaria*, que el alma puede alterar a los humores de su propio cuerpo por efecto de una imaginación especialmente poderosa, sobre todo en los ojos, donde llegan los espíritus más sutiles y a través de los cuales afectan al aire contiguo en un radio determinado. No deja de ser significativo que los dos ejemplos que aduce sean femeninos: la mirada de una mujer con la menstruación que provoca que los espejos nuevos puedan perder un poco de su pureza —citando a Aristóteles, *De somno et vigilia*, 2, 459b, 29–32 —, y la mirada de las *vetule*, que se vuelve venenosa sobre todo para los niños de cuerpo tierno e impresionable. En este último caso deja la puerta abierta a la intervención del diablo, con quien las viejas hechiceras tienen un pacto⁷². A partir de este pasaje Tomás será la autoridad principal por la que más adelante, en el siglo XVI, ya en pleno periodo de la caza de brujas, las causas astrales aducidas para la *fascinatio* tuvieron la concurrencia —no incompatible— de otras causas que hicieron de las mujeres, y especialmente las ancianas, las

⁷⁰ PIETRO D'ABANO, *Conciliator, differentiae* 64, 113, 135. Véanse PASCHETTO, Eugenia, *Pietro d'Abano, medico e filosofo*, Firenze, Nuovedizioni E. Vallecchi, 1984, pp. 135–137 y 235–242, y THORNDIKE, *A history of magic...*, II, pp. 900–902.

⁷¹ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Henri Denifle y Émile Chatela, Paris, Université de Paris, 1889–1897, núm. 112, p. 549. Cf. núm. 207, p. 555.

⁷² TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, I, q. 117, a. 3.

personas con las condiciones más favorables para poseerla, a saber: la venenosidad de la menstruación, que permanece incluso después de la menopausia, y el pacto con el diablo⁷³.

En cuanto a la afirmación que, de entre todos los hombres, los magos son agradecidos por las estrellas, en el momento de su nacimiento, con el poder de realizar operaciones mágicas, Tomás también se desmarca del resto de los intelectuales contemporáneos y contesta que ni los cuerpos celestes pueden influir en el intelecto ni las palabras humanas pueden tener nunca ese poder⁷⁴. En mi opinión su convicción de que las facultades naturales maravillosas no pueden provenir más que de una *forma específica*, común a toda la especie, según hemos visto, también podría justificar implícitamente su respuesta negativa.

Siger de Brabant, llevado por la crítica a la concepción aviceniana de la causalidad y de la magia, con respecto a la cual niega la posibilidad de que las inteligencias separadas puedan dar forma y cambiar la materia, también rechaza la explicación que Avicena desarrolla sobre la *fascinatio*. En este caso no está lejos de la justificación naturalista de Tomás, aunque no recoge la posibilidad, que este admite al mismo tiempo, de una intervención diabólica. Siger busca una explicación que concuerde con Aristóteles y Averroes: un alma solo puede afectar a un cuerpo ajeno indirectamente, por medio de su propio cuerpo. En efecto, para Aristóteles las concepciones de nuestra alma hacen nacer apetitos sensitivos, como el miedo o el deseo, que producen cambios en el propio cuerpo, el cual a su vez pueden afectar a otros cuerpos. Por ejemplo, si una vieja de complexión muy dura se dispone a hacer daño a un niño, entonces el movimiento de su corazón provoca una alteración violenta de su cuerpo. Cuando dicha alteración sale al exterior, infecta al medio y, a través suyo, infecta al niño⁷⁵.

6. Figuras, palabras y caracteres mágicos

Los teólogos y filósofos naturales bajomedievales coinciden, por una parte, en aceptar el aprovechamiento de las propiedades ocultas tal como aparecen en la naturaleza, y, por otra, en rechazar de manera unánime las prácticas incluidas en los libros mágicos que van explícitamente dirigidas a los seres espirituales –sacrificios, propiciaciones, fumigaciones, adoraciones. En cambio, hay toda otra serie de recursos técnicos –entre los que destacan los caracteres, las figuras, las palabras y las imágenes– que exigen una reflexión más profunda para descubrir si tienen un carácter diabólico o bien si al menos una parte de ellos puede tener efectos de origen natural. Una u otra interpretación dependerá de la mayor o menor predisposición que cada autor

⁷³ Véanse SALMÓN, Fernando – CABRÉ, Montserrat, «Fascinating women: the evil eye in medical scholasticism», FRENCH, R. et al. (ed.), *Medicine from the Black Death to the French Disease (History of medicine in context)*, Aldershot, Ashgate, 1998, pp. 53–84, y ZAMBELLI, Paola, «L'immaginazione e il suo potere. Desiderio e fantasia psicosomatica o transitiva», *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, Berlín, De Gryter, 1985, pp. 188–206.

⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, cap. 105.

⁷⁵ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in metaphysicam*, V, 41, pp. 287.

tenga ante la posibilidad de aplicar las propiedades ocultas a través de medios técnicos.

Dejando de lado la especificidad de las imágenes para el apartado siguiente, conviene advertir que las actitudes de los intelectuales medievales frente al poder de las palabras y los caracteres giran fundamentalmente en torno a dos concepciones contrapuestas, según sean vistos como signos para los espíritus o como vehículo para las facultades del alma. La primera posición es la sostenida por los dos extremos opuestos, de un lado los practicantes de la magia espiritualista o destinativa y, del otro, la gran mayoría de los teólogos y filósofos cristianos desde Agustín. La segunda concepción la desarrolla Bacon bajo la doble influencia de *De radiis* de al-Kindī, casi siempre no declarada, y del *De anima* de Avicena.

Así pues, siguiendo a Agustín, que sitúa entre los signos –ocultos o manifiestos– de un pacto con los demonios todas las prácticas mágicas, incluidos los caracteres, las fórmulas (*carmina*) y los rituales⁷⁶, la mayor parte de los detractores de la nigromancia ponen como marca divisoria clara entre magia natural y nigromancia el uso de palabras, fórmulas, caracteres y figuras. Guillermo de Auvernia argumenta que caracteres y figuras, igual que las imágenes, no surten efecto si no funcionan como señales por medio de las cuales los demonios pueden reconocer a sus adoradores, del mismo modo que los cristianos emplean signos sagrados que adquieren sentido no por sí mismos sino en virtud de su pacto con Dios. Por lo tanto, en el caso de los nigromantes, son un signo evidente de su pacto con el demonio. Igualmente Guillermo niega que las palabras y las fórmulas tengan por sí mismos poder mágico. Empieza su razonamiento estableciendo que, si las palabras poseyeran algún poder de este género, dicho poder debería venir del material del que están hechas –el aire–, de su forma –el sonido–, o de lo que significan, o bien de la combinación de estos tres elementos. Sin embargo, el aire no puede ser la causa si no está contaminado por el veneno de una peste o del aliento de un dragón o sapo, un sonido no es capaz de dañar o matar por sí mismo sino por el terror que puede llegar a infundir su intensidad. Y aún más, si el significado de la palabra es el origen del poder, entonces las imágenes, más parecidas al significado, serían más poderosas que las palabras. Finalmente, la significación solo tiene poder a través de la imaginación y el intelecto, que, por el contrario, poseen una gran fuerza, por lo que estas dos facultades bastarían para cumplir solas los prodigios atribuidos a los nombres y a las palabras. Por consiguiente, cuando los magos pronuncian o escriben palabras en sus operaciones, éstas no hacen efecto por su propia *virtus* sino solo por obra de los demonios a quienes veneran, al igual que los adoradores de Dios a veces obtienen sus milagros pronunciando su nombre⁷⁷.

⁷⁶ AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, II, 20, 30; *De civitate Dei*, XXXI, 6. Acerca del concepto de carácter mágico y sus usos véase GRÉVIN, Benoît –VÉRONÈSE, Julien, «Les “caractères” magiques au Moyen Âge central (XIIe–XIVe siècle)», *Bibliothèque de l'École des Chartes*, n° 162/2 (2004), pp. 407–481.

⁷⁷ GUILLERMO DE AUVERNIA, *De legibus*, cap. 27, *Opera omnia*, I, pp. 89–90. Véase SONNINO, Antonella, «Ermete mago e alchimista nelle biblioteche di Guglielmo d'Alvernia e Ruggero Bacone», *Studi medievali*, serie 3a, n° 41/1 (2000), pp. 151–209.

Tomás de Aquino llega a la misma conclusión que Guillermo al afirmar que las palabras humanas tienen como materia natural los sonidos emitidos y como forma el significado que expresan las ideas de la mente, y por consiguiente no tienen la capacidad de alterar un cuerpo natural por medio de una facultad natural sino solamente por medio de una sustancia espiritual. Igualmente, para Tomás, los caracteres y las figuras son signos porque no tienen valor activo ni pasivo a la hora de preparar la materia para recibir un efecto natural y son ajenos a esta. Como tales signos deben ir dirigidos a seres inteligentes, los únicos que pueden ser honrados con los sacrificios y postraciones que al mismo tiempo se les suelen dirigir. ¿Quiénes son estos seres? Tomás pone de relieve tanto el carácter malvado de los practicantes de dichas artes –al que hemos aludido en un apartado precedente– como de sus medios, a veces criminales, y el carácter material, nunca espiritual, e inmoral de sus objetivos. También denuncia que los rituales mágicos implican la mala inclinación de sus destinatarios. Todo ello prueba que estos tienen que ser demonios⁷⁸. Aunque no lo expone de un modo tan claro, el pensamiento de Alberto Magno sobre caracteres y palabras no debe ser muy diferente del de Tomás, si se tienen en cuenta varias alusiones dispersas a lo largo de su obra⁷⁹. De todas formas su actitud es un poco menos estricta que la de Tomás.

Por su parte, Arnau responde en el *De reprobacione* a la creencia de que los espíritus son sometidos naturalmente por figuras aduciendo la imposibilidad de que estas, como cualquier otro accidente, puedan dominar a una sustancia. Tampoco reconoce una facultad activa en las figuras en sí mismas, especialmente las artificiales como las empleadas por los nigromantes, llamadas caracteres. El poder de coaccionar a los demonios tampoco les puede ser proporcionado por su materia ni por su artífice ni por los astros. Las palabras de los conjuros –continúa diciendo el médico en una línea similar a la de Guillermo–, como accidentes que también son, sufren las mismas limitaciones y tampoco pueden obtener tal capacidad coercitiva del aire, de los órganos fonadores o del alma⁸⁰.

Quién llega más lejos entre los escolásticos en la aceptación del poder de los signos y las palabras es Bacon, pese a una cierta ambigüedad. Bacon distingue entre los caracteres y las fórmulas (*carmina*) fundamentados en las condiciones astrológicas y los que son fraudulentos. En cuanto a los primeros, elabora su teoría de las propiedades de caracteres, letras, imágenes, fórmulas y encantamientos sobre la base del poder inefable que el astrónomo puede imprimir a las palabras con la elección del tiempo más adecuado gracias a las *species* combinadas del alma racional y del cielo, que pueden dominar no solo a los seres naturales sino incluso a las mentes, salvado el libre albedrío. En efecto, como cualquier otro ser que en el primer momento de su existencia recibe del cielo una facultad, las imágenes, fórmulas y caracteres reciben unos poderes de la constelación bajo la cual han sido fabricados. Dichas facultades son activas sobre los demás seres del mundo natural y vigentes mientras dura

⁷⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, 105–107.

⁷⁹ Véase, por ejemplo, ALBERTO MAGNO, *Super II Sententiarum*, 7, L, 12, Borgnet, XXVII, pp. 163–164. Cf. *De vegetabilibus et plantis*, VI, 1, 34, p. 458.

⁸⁰ ARNAU DE VILANOVA, *De reprobacione*, pp. 226–227.

la influencia de su constelación. Pero las operaciones y las palabras contienen aún otras facultades especiales porque, además, reciben poder del alma racional, más digna que las estrellas. El cuerpo también tiene un papel en el proceso como instrumento del alma, ya que su complejidad influye en ellas, así como la misma realidad física de la palabra, esto es: la forma que da al aire cuando se pronuncia. Por lo tanto, hay que considerar cuatro tipos de *species* –procedentes respectivamente de los astros, del alma, del cuerpo y de la palabra– para distinguir las operaciones de la *scientia experimentalis* de las de la *magia*⁸¹. La influencia de al-Kindī en la formulación de la teoría baconiana es clara, aunque no confesada, pero hay una diferencia fundamental, según observa Claire Fanger: al-Kindī identifica el poder de las palabras con su significado, mientras que para Bacon la palabra física y su significado tienen una relación convencional⁸².

Según el franciscano los caracteres fraudulentos han servido para aprovecharse de la ignorancia de la gente al ocultar con ellos las obras de la naturaleza y la técnica como el poder del imán y fingir que las causan o para engañarse hasta llegar a creérselo⁸³. Los “malditos magos” (*magi maledicti*) y las “viejas hechiceras” (*vetule sortilege*) han cometido la infamia suprema no solo de aprovecharse de los caracteres y fórmulas que los sabios habían escrito con el objetivo de luchar contra lo nocivo y lograr lo más útil, sino también de introducir caracteres y fórmulas inservibles y dolosos, a menudo enseñados por los mismos demonios con el fin de invocarles, conjurarles y ofrecerles sacrificios. Todos estos medios son malditos y extraños o incluso contrarios a los de la filosofía:

«Por ello los teólogos actuales, Graciano y la mayoría de los santos Padres reprobaron numerosos saberes útiles y magníficos junto con los mágicos, sin tener en cuenta la diferencia entre la magia y la verdad de la filosofía»⁸⁴.

En estas condiciones no es extraño que recomiende la máxima cautela, puesto que es muy fácil errar, como ocurre a muchos, en una dirección u otra: inhibirse ante cualquier operación o excederse y caer en la magia⁸⁵.

Por último, todos los intelectuales reconocen, naturalmente, el poder de la palabra divina. Bacon afirma que las oraciones y exorcismos que buscan la ayuda divina

⁸¹ ROGER BACON, *Opus Tertium*, p. 96–99; *Opus maius*, I, pp. 395–397.

⁸² FANGER, Claire, «Things done wisely by a wise enchanter: negotiating the power of words in the thirteenth century», *Esoterica*, n° 1 (1999), pp. 97–132 (URL: <http://www.esoteric.msu.edu>). Véanse también TACHAU, Katherine H., «Et maxime visus, cuius species venit ad stellas et ad quem species stellarum veniunt. Perspectiva and astrologia in late medieval thought», *Micrologus*, n° 5 (1997), pp. 201–224, y WEILL-PAROT, *Les "images astrologiques"...*, pp. 331–333. Acerca del *De radiis* AL-KINDI, *De radiis*, ed. M.-T. d'Alverny y F. Hudry, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, n° 41 (1974), pp. 247–248, y TRAVAGLIA, Pinella, *Magic, causality and intentionality. The doctrine of rays in al-Kindi*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 1999, esp. pp. 17–48.

⁸³ ROGER BACON, *Epistola de secretis operibus artis et nature*, cap. 2, pp. 525–527.

⁸⁴ «Itaque theologi nunc temporis et Gratianus et sancti plures multas utiles et magnificas scientias reprobaverunt cum his magicis, non attendentes differentiam inter magicam et philosophiae veritatem», ROGER BACON, *Opus maius*, I, p. 396.

⁸⁵ ROGER BACON, *Epistola de secretis operibus artis et nature*, cap. 3, p. 531.

tienen efectividad⁸⁶. Como es natural el franciscano, al igual que todos los demás autores escolásticos, aceptan que Dios –y únicamente él– con su gracia posee sin duda la potestad de otorgar a las palabras, los objetos o las personas el poder de constreñir a los demonios, ya que solo él puede obrar absolutamente al margen de los mecanismos naturales. Ésta justamente es la definición de milagro dada por Tomás⁸⁷. Igualmente en el *De reprobacione* Arnau reconoce que el poder sobrenatural de Dios, el creador del mundo natural, es incomparablemente superior al de cualquier facultad natural, y por lo tanto él sí puede conferir a los objetos y a las palabras unas virtudes que sobrepasan los límites de la naturaleza, como sucede en los ritos cristianos. El único que posee el poder de someter a un demonio es Dios y por tanto solamente él con su gracia puede conceder a un ser humano el poder de dominarle, pero quien lo recibe solo puede ser un hombre santo y no los nigromantes, los peores pecadores de todos⁸⁸.

7. La magia de las imágenes

Más que las figuras, los caracteres y las palabras, considerados muy mayoritariamente nigrománticos, un observatorio especialmente privilegiado para percibir cómo, ante las técnicas mágicas, se diversifican las sensibilidades y opiniones expresadas por los intelectuales medievales que abordan las artes ocultas son las imágenes y los talismanes. Éstos, en forma de estatuillas, muñecos de cera u otros materiales, anillos, gemas, medallas o sellos, constituían una de las principales clases de instrumentos utilizados en las varias modalidades de artes ocultas medievales y se convirtieron en objeto de una extensa literatura. Los más conspicuos ejemplos son el *Picatrix* y el *De imaginibus* atribuido a Tābit ibn Qurra, entre otros muchos que configuraron un amplio abanico, con tradiciones diversas y muy complejas que se remontan a veces a la Antigüedad y que pasan del Islam a la Cristiandad occidental mediante versiones sobre todo latinas, como las dos obras mencionadas, y nuevas compilaciones⁸⁹. Hay que advertir, sin embargo, que el *Picatrix*, traducido al latín en 1256 o poco después, no aparece todavía mencionado en ninguno de los elencos del siglo XIII, si bien ya se habría podido conocer en Montpellier, directa o indirectamente, al menos desde alrededor del 1300⁹⁰. En cambio, el escrito atribuido a Tābit,

⁸⁶ ROGER BACON, *ibidem*, cap. 3, p. 531.

⁸⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, cap. 101.

⁸⁸ ARNAU DE VILANOVA, *De reprobacione*, pp. 226–227.

⁸⁹ Una recopilación de textos latinos sobre este tema se encuentra en THORNDIKE, Lynn, «Traditional medieval tracts concerning engraved astrological images», *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, Université de Louvain, 1947, pp. 212–273. En cuanto a los árabes: ULLMANN, Manfred, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1972, pp. 416–426. Un profundo estudio de la tradición de las imágenes astrológicas en su conjunto entre los siglos XIII y XV es WEILL-PAROT, Les “*images astrologiques*”..., del que es una síntesis parcial WEILL-PAROT, «Astral magic...». Véase también PERRONE COMPAGNI, «Precetti sulla magia...».

⁹⁰ PINGREE, David, «The diffusion of Arabic magical texts in Western Europe», *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo. Convegno internazionale (Roma, 2-4 ottobre 1984)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1987, pp. 57–102.

que describe imágenes para ahuyentar animales dañinos u obtener fortuna, riqueza, poder y amor, era bien conocido en la segunda mitad del siglo XIII. Pero fue muy diversa la recepción de las dos versiones que circularon de esta obra: la titulada *De imaginibus*, llevada a cabo por Juan de Sevilla hacia el segundo cuarto del siglo XII, fue citada elogiosamente como muestra del arte de las imágenes por el *Speculum astronomie* y Bacon. Por el contrario, la primera versión realizada por Adelard of Bath a principios del siglo XII y titulada *Liber prestigiorum* mereció el rechazo del mismo *Speculum*, como ha observado Charles Burnett⁹¹. ¿Cuál es la razón de tan diverso tratamiento? Para entenderlo hay que examinar primero la clasificación de las imágenes mágicas que establece el *Speculum*, escrito a mediados del siglo XIII con el propósito de discriminar los libros mágicos lícitos de los ilícitos.

Al tratar de lo que llama la “ciencia de las imágenes” el *Speculum astronomie* distingue tres tipos: las imágenes de los dos primeros usurpan el nombre de la astronomía, pero en realidad son nigrománticas y deben ser evitadas por el peligro que conllevan para la fe, mientras que las del tercero son astronómicas⁹². De las nigrománticas la primera categoría es abominable y consiste en la peor clase de idolatría, ya que implica fumigaciones e invocaciones –de ángeles según los libros que las transmiten, pero en realidad denuncia que son demonios–, aunque, a fin de dotarse falazmente de cierta credibilidad ante los demás hombres, tiene en cuenta algunas observaciones astrológicas. El segundo tipo es un poco menos inaceptable pero de todas formas detestable: son imágenes en donde se inscriben caracteres que deben ser exorcizados por ciertos nombres. Entre otros ejemplos están los cuatro anillos de Salomón, el *Liber prestigiorum*, el *Almandal* de Salomón y el *Liber institutionis* atribuido a Raziél. Hay que desconfiar de los nombres inscritos, pese a que designen aparentemente los elementos y puntos cardinales de la tierra, las constelaciones y los planetas según las diversas partes del día y de la noche, porque los nombres en una lengua desconocida pueden ofender a la fe cristiana. La distinción entre las imágenes abominables y las detestables es más bien borrosa, pero Pingree ha propuesto que se fundamenta en la división entre textos originarios del hermetismo árabe y textos salomónicos, en sentido amplio: los primeros buscarían persuadir a los espíritus, mientras que los segundos enseñarían a constreñir a los demonios o ángeles⁹³.

El tercer tipo es más claramente distinto: consiste en una imagen sola, sin fumigaciones, invocaciones, exorcismos ni caracteres inscritos, sino tan solo grabada en el

⁹¹ La versión de Juan de Sevilla ha sido editada, en dos redacciones diferentes, en CARMODY, Francis J., *The astronomical works of Thabit b. Qurra*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1960, pp. 180 - 197. Las dos versiones de la obra de Tabit y las diferencias existentes entre ellas han sido analizadas en BURNETT, Charles, «Talismans: magic as science? Necromancy among the seven liberal arts», *Magic and divination in the Middle Ages. Texts and techniques in the Islamic and Christian worlds*, Aldershot, Variorum, 1996, I, pp. 1-15. Sobre el texto y su utilización por parte del *Speculum astronomie*, WEILL-PAROT, Les “*images astrologiques*”..., pp. 62-72.

⁹² *Speculum astronomie*, pp. 240-250 y 270. Me parecen plenamente convincentes los argumentos contra la tradicional atribución a Alberto Magno expuestos en PARAVICINI BAGLIANI, Agostino, *Le Speculum astronomiae une énigme? Enquête sur les manuscrits*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2001. Un resumen de la polémica paternidad albertina del escrito y su conclusión a favor de ella se halla en ZAMBELLI, *The Speculum astronomiae...*, pp. 1-41 y 121-125.

⁹³ PINGREE, «Learned magic...», pp. 41-43; WEILL-PAROT, Les “*images astrologiques*”..., pp. 40-62.

momento astrológicamente propicio, a ejemplo del *De imaginibus* atribuido a Tābit. Sus efectos proceden de la *virtus celestis* de las constelaciones bajo cuyo modelo han sido fabricadas. Sin embargo, en el capítulo decimosexto termina considerando admisible grabar algunas palabras sueltas o pronunciar una frase siempre que tengan un sentido claro y directo.

Nicolas Weill-Parot llega a la conclusión de que la estrategia argumentativa del *Speculum astronomie* se sirve de la clasificación de las imágenes con el fin de incluir como tercera vía la noción de imagen astrológica (*imago astronomica*)⁹⁴. Su intención es alejar la sospecha de nigromancia de un cierto tipo de imágenes mágicas, atribuyendo sus efectos a la posición de los astros en el momento de su fabricación, a la vez que condena las otras dos clases. En el nacimiento de la *imago astronomica* fue, según Weill-Parot, una “noción fantasma”, porque en la práctica no existían textos sobre imágenes desprovistas de todo aparato ritual, sin ninguna inscripción o fórmula que no tuviera una función destinativa, por poco explícita que fuera. Ciertamente la nueva noción no convenció a todos, pero al menos hizo más difícil demostrar su ilicitud, ya que los teólogos defensores de un aristotelismo cristianizado aceptaban la existencia de una magia natural basada en las propiedades ocultas de origen astrológico. El rechazo de las imágenes astrológicas, como veremos sobre todo en Tomás de Aquino, se fundamentaba en la refutación que dichas propiedades pudieran ser imbuidas por medio de una técnica o *ars*, según la creencia generalizada de que solo Dios y la naturaleza como su instrumento podían alterar las especies y las sustancias de los seres.

El *Speculum astronomie*, pues, sitúa la versión de Adelard (*Liber prestigiorum*), sin mencionar el nombre de Tābit, entre los libros nigrománticos que se deben rechazar, y en cambio la versión de Juan de Sevilla (*De imaginibus*), citada ésta sí con el nombre del supuesto autor, aparece como ejemplo de un libro astronómico muy útil. El motivo es claro: la primera contiene fumigaciones y plegarias e invocaciones explícitas a los espíritus, mientras que son aparentemente ausentes de la segunda. Si tiene razón Burnett en sugerir que la de Adelard es la más fiel al original árabe perdido, una cierta distinción entre imágenes nigrománticas y astronómicas habría sido ya vigente más de un siglo antes del *Speculum astronomie* por lo menos en traductores como Juan de Sevilla, que habrían podido llegar a expurgar sus versiones con una sensibilidad similar. Sin embargo, hay que advertir que Vittoria Perrone Compagni defiende la hipótesis contraria: habría sido Adelard quien habría introducido interpolaciones de magia hermética procedentes de otro texto traducido por él⁹⁵.

La sugerencia de Burnett es uno de los posibles indicios que me hacen pensar que la separación entre al menos dos tipos de imágenes responde a una tendencia ya observable en algunos textos anteriores, sin pretender restar importancia al *Speculum*

⁹⁴ WEILL-PAROT, Nicolas, «Causalité astrale et science des images au Moyen Âge: éléments de réflexion», *Revue d'histoire des sciences*, n° 52/2 (1999), pp. 207-240, y WEILL-PAROT, Les “images astrologiques”..., pp. 27-153 y 215-219.

⁹⁵ Véase BURNETT, «Talismans: magic as science?...», pp. 6-15. Cf. PERRONE COMPAGNI, Vittoria, «*Studiosus incantationibus*. Adelardo di Bath, Ermete e Thabit», *Giornale critico della filosofia italiana*, n° 80/1 (2001), pp. 36-61; THORNDIKE, *A history of magic...*, I, pp. 663-667, y WEILL-PAROT, Les “images astrologiques”..., pp. 85-89.

astronomie como la culminación del proceso de establecimiento de la noción de imagen astrológica ni minusvalorar su influencia. Más claro como precedente resulta, en mi opinión, un texto que empieza *Ut testatur Ergaphalau*, hallado en un manuscrito del siglo XII y en otro del XIV, junto con obras de Adelard of Bath, y que, según su editor Charles Burnett, podría haber sido escrito incluso algo antes de fines del siglo X. En la división de las ciencias que ofrece distingue una *scientia imaginaria pura*, en la que las imágenes se funden sin encantamientos ni exorcismos, sólo a partir la observación astrológica, y una *scientia imaginaria exorcismalis*, destinada a los espíritus, que sí incluye el apoyo de encantamientos y exorcismos⁹⁶. Así pues, la necesidad de disponer de imágenes puramente astrológicas ya se apuntó en una temprana fase de las traducciones.

La distinción entre dos categorías de imágenes que hacen Guillermo de Auvernia y el primer Alberto Magno –en el comentario de las *Sentencias*– al rechazarlas ambas también apunta a una doble consideración previamente existente, aunque no estuviera todavía tan definida como en el *Speculum*. Ciertamente Alberto desaprueba en el comentario de las *Sentencias* (1246-1249) todo uso de las imágenes, porque representa un riesgo de caer en la idolatría y se orienta a fines malvados. No obstante, distingue ya entre la apostasía “de boca” que implican las imágenes con invocaciones, sacrificios y adoraciones, y la apostasía de obra a la que lleva una operación meramente astrológica⁹⁷. Sin embargo, en obras posteriores Alberto expresa opiniones diferentes y, al menos a primera vista, contradictorias entre sí: en el *De celo et mundo* (1250) remarca la dificultad de conocer si las estrellas tienen efecto no solo en los seres naturales sino también en los artificiales como las imágenes⁹⁸. En el *De fato* (1269-1270) justifica el poder de las imágenes sobre la base de la astrología⁹⁹. En la *Summa theologica* (posterior al 1270) alude solamente a las imágenes astrológicas para condenarlas como una ilusión provocada por los demonios. Pero la obra en la que dedica más espacio es el *De mineralibus* (1251-1254), donde hace un encendido alegato a favor de las imágenes ante sus colaboradores. Primero habla de las facultades inferidas a ciertas piedras por la *forma specifica* de origen astral (II, 1, 4); más adelante se refiere a huellas de figuras producidas en determinadas piedras por la influencia celeste, que le sirve de punto de partida para defender el uso de imágenes artificiales. La solución que da Alberto en la dicotomía entre *natura* y *ars* es situar la imagen en una cadena causal en la que el artesano fabrica el talismán sometiendo su técnica (*ars*) a la causalidad natural proveniente de los astros con la elección del

⁹⁶ «*Dividitur autem imaginaria in puram et exorcismalem. Pura est que sine incantationibus et exorcismis imagines fundi, inspecto statu tantummodo supernorum docet. Exorcismalis est que exorcismis et incantationibus imaginibus cooperandis spiritus includere docet*», texto editado en BURNETT, Charles, “Adelard, Ergaphalau and the science of the stars”, BURNETT, C. (ed.), *Warburg Institute surveys and texts 14. Adelard of Bath: An English scientist and Arabist of the early twelfth century*, London, The Warburg Institute, 1987, pp. 133-145.

⁹⁷ *Super II Sententiarum*, 7, L, 9 y 11-12, Borgnet, XXVII, pp. 157-158 y 162-164. Acerca de la posición de Alberto ante las imágenes véanse WEILL-PAROT, «Causalité astrale...», y WEILL-PAROT, *Les “images astrologiques”*..., pp. 260-302.

⁹⁸ ALBERTO MAGNO, *De celo et mundo*, II, 3, 5, *Alberti Magni Opera Omnia*, 5.1, ed. Paulus Hossfeld, Münster, Aschendorff, 1971, p. 150a.

⁹⁹ ALBERTO MAGNO, *De fato*, II, 3, 1, Borgnet, V, p. 48.

momento astrológicamente conveniente según la teoría de las *electiones*. Aunque no se puede descartar una evolución ondulante de sus ideas, el tratamiento diverso de la cuestión en los escritos de Alberto se explica mejor, a mi parecer, por la orientación y el uso de autoridades diferentes según el tema y el tipo de texto, como hemos visto antes.

A pesar de que el *Speculum astronomie* no cita a al-Kindī, criticado por muchos contemporáneos, su doctrina sobre talismanes e imágenes evidencia la influencia del *De radiis* de este autor árabe. Al-Kindī postula que las imágenes no obtienen sus propiedades de la operación de los espíritus –imperceptibles a los sentidos humanos, si bien algunas personas les dirigen plegarias para que intervengan en nuestro mundo–, sino de la armonía celestial que pone la materia en condiciones de recibir movimientos e imágenes por medio de la acción de otros recursos físicos como oraciones, palabras, hierbas o gemas¹⁰⁰. De todas formas Weill-Parot ha señalado una diferencia fundamental: al-Kindī obvia la intencionalidad de las prácticas mágicas y, tanto si son destinativas como no, las asimila todas a su cosmovisión neoplatonista, mientras que el *Speculum* rechaza las prácticas explícitamente destinativas.

En una línea aún más próxima a al-Kindī, Roger Bacon acepta ciertas imágenes, al mismo nivel que algunos caracteres y fórmulas, sin especificar explícitamente un tipo concreto pero haciendo hincapié en que cumplan las condiciones astrológicas que hacen posibles sus efectos, y cita también como máxima autoridad especializada en la materia a Tabit ibn Qurra – «el mayor filósofo de entre todos los cristianos». Califica dichas imágenes, caracteres y fórmulas de “filosóficas”, quizá con la intención de diferenciarlas de la denominación de *imago astrologica* acuñada por el *Speculum astronomie*, del que difiere porque Bacon acepta imágenes con inscripciones, que en principio son rechazadas por ese libro, y deja a criterio del sabio discernir, por medio de la “ciencia experimental”, cuáles son válidas y cuáles no. El fundamento de la actitud distinto de ambos es que el franciscano inglés reconoce el poder de las palabras, según hemos visto antes. Su postura, excéntrica en su tiempo, llega al punto de sostener que el ars es capaz de ir más allá de la simple imitación de la naturaleza hasta llegar a perfeccionarla¹⁰¹.

Frente a las posiciones recién expuestas, Guillermo de Auvernia y Tomás de Aquino condenan de manera tajante todo uso de las imágenes sobre la convicción de que ninguna imagen puede tener efecto solamente por la influencia astral sino que implica a la fuerza una intervención directa de los demonios. En un capítulo del *De universo* Guillermo presenta una *questio* sobre si las imágenes terrestres obedecen

¹⁰⁰ AL-KINDĪ, *De radiis*, pp. 247-248. La influencia de esta obra en la teoría de las imágenes del *Speculum astronomie* está señalada en ZAMBELLI, *The Speculum astronomiae...*, pp. 38-39. No obstante, sin negarla, no puede ser tan absoluta como sugiere esta estudiosa, ya que difieren en el poder de los caracteres y figuras, menospreciado por el *Speculum* como hemos visto y reconocido plenamente por al-Kindī (*De radiis*, pp. 247-252). Cf. WEILL-PAROT, *Les “images astrologiques”...*, pp. 155-174.

¹⁰¹ ROGER BACON, *Opus maius*, Bridges, I, pp. 394-398, y *Part of the Opus tertium*, p. 53. La influencia de la teoría de los rayos de al-Kindī en Bacon fue ya apuntada por THORNDIKE, *A history of magic...*, II, p. 667. Sobre la posición de Bacon ante las imágenes: WEILL-PAROT, *Les “images astrologiques”...*, pp. 316-339.

no solo a las imágenes del firmamento o constelaciones sino también las representaciones de éstas, aduciendo numerosas razones de orden diverso contra los distintos tipos de imágenes mágicas. El primer objetivo de la argumentación es negar que tengan alguna influencia espiritual, ya que reconocerla significaría someter a ella la voluntad humana e incluso la divina. Así, no pueden actuar de manera espiritual por medio de la inteligencia o la voluntad, porque no las poseen, pero tampoco –pasando ya a los argumentos naturalistas– por ningún poder físico, el cual, en todo caso, únicamente podría tener efecto por un contacto directo o indirecto. En este sentido se pregunta de qué modo puede contribuir a las facultades astrales el hecho de que a menudo se tengan que enterrar. También se cuestiona por qué no descienden sobre los propios seres vivos más que sobre sus imágenes, si sus propiedades provienen de la posición astrológica en el momento de su creación. Finalmente, llega a la conclusión de que, si los celebrantes tienen la impresión de que una imagen cumple sus objetivos, en verdad son objeto de un engaño por parte de los demonios, que provocan en la víctima los mismos males que ha sufrido la imagen. En el *De legibus* se extiende en la demostración de que las imágenes mágicas son una clase de idolatría, tanto aquellas fabricadas solo con atención a las condiciones astrológicas como aquellas que, además, exigen sacrificios, oraciones, caracteres o figuras¹⁰².

Tomás de Aquino parece partir de la justificación que el *De radiis* da de las imágenes mágicas y astrológicas para atacar esta creencia¹⁰³, ya que, si bien en otros casos considera lícito aprovechar las operaciones ocultas naturales, que según él emanan de su forma sustancial, en los objetos realizados por medios técnicos la causa de sus efectos es otra. La base del razonamiento es su concepción de la *forma specifica*, que ya hemos visto que para Tomás es el único tipo de propiedades ocultas naturales admisibles, desde el momento en que rechaza las individuales. Por consiguiente, dado que las formas artificiales como imágenes o esculturas son accidentes no inherentes a toda la especie, no pueden otorgar a un individuo la capacidad de recibir de un cuerpo celeste la facultad natural de producir unos efectos que trasciendan las virtudes de los elementos que componen su materia, sino que en todo caso estos efectos deben venir de un agente extrínseco, de unos espíritus que operan por medio de imágenes y esculturas. Para Tomás, pues, la *forma specifica* es sustancial, mientras que las formas artificiales son accidentales. Tal distinción –observa Weill-Parot– responde a la necesidad de separar netamente el orden natural, regido por Dios, y el orden técnico, regido por el hombre, al que le es negado el poder de crear formas sustanciales o específicas.

Antes ya se ha explicado el razonamiento por el que Tomás concluye que los destinatarios son espíritus malignos. Así el corolario es que «*se manifiestan también ciertos efectos de las imágenes nigrománticas que provienen no de unas formas que hayan adquirido*

¹⁰² GUILLERMO DE AUVERNIA, *De legibus*, cap. 23, *Opera omnia*, I, p. 66.

¹⁰³ La posibilidad de esta alusión sugerida por Koch está recogida por M.-T. d'Alverny y F. Hudry en su edición del *De radiis*, pp. 247-248, y por ZAMBELLI, *The Speculum astronomiae...*, pp. 38-39. La actitud de Tomás ante las imágenes está expuesta principalmente en el *De operationibus occultis nature*, Busa, III, p. 590, siguiendo la argumentación que hemos dejado *supra*, en el apartado 2, pero aquí se completa con pasajes de la *Summa contra gentiles*, III, 104-105, y *Summa theologica*, 2, ii, q. 96, a. 2. Véase WEILL-PAROT, *Les "images astrologiques"...*, pp. 223-259.

sino de la acción de los demonios que operan en ellas», del mismo modo que el poder sanador de determinadas reliquias no se produce por una forma que haya sido imbuida sino únicamente por la operación divina que se ha servido del objeto para tales efectos. La prueba de la intervención demoníaca es que sea preciso inscribir en él caracteres y figuras, que resultarían del todo innecesarios para una operación natural, no solo en las imágenes nigrománticas sino también en las llamadas astronómicas. Mientras que las unas llevan invocaciones expresas a los demonios que suponen un pacto explícito con ellos, las otras representan pactos tácitos con los espíritus malignos, como demuestran los dibujos e inscripciones grabados, en la distinción que había ya sido apuntada por Agustín. Y, por supuesto, al hombre nunca le está permitido establecer ningún pacto tácito o expreso con los demonios, ni para mandar sobre ellos ni para recibir ayuda. Su conclusión es: «Las acciones producidas por medio de palabras o imágenes y esculturas no son naturales, en tanto que no proceden de una facultad intrínseca, sino empíricas y pertenecientes a la superstición».

A partir de sus argumentaciones se puede ver que Tomás, además de tomar como punto de partida los textos de Alberto y de al-Kindī para rebatirles a ambos, recupera la distinción entre imágenes nigrománticas y astrológicas establecida por *Speculum astronomie* y, por lo tanto, la misma noción de *imago astronomica* que acuña. Pero Tomás se aleja inmediatamente de dicha diferenciación, negando la licitud no solo de las primeras, que el *Speculum* ya rechazaba, sino también de las segundas, que este tratado consideraba válidas. Entre los argumentos de Tomás sobre la cuestión hay que destacar el rechazo de la intervención técnica como un medio para beneficiarse de las operaciones naturales de origen astral, actitud que supone una clara limitación para los usos prácticos de la astrología, frente a la exaltación de los *secreta opera nature et artis* de Bacon y, en parte, de Alberto.

Hasta ahora hemos contemplado un debate únicamente teórico. Pero es un evidente que una discusión de tal amplitud y longevidad debe reflejar un uso paralelo que podemos suponer bastante extendido hasta la Edad Moderna, cuando nos encontramos la cuestión de las imágenes tratada en profundidad por Marsilio Ficino y Jeroni Torrella, entre otros¹⁰⁴. Los primeros médicos universitarios que consta que llevaron los sellos astrológicos más allá de las especulaciones intelectuales hasta la práctica terapéutica fueron Arnau de Vilanova y Pietro d'Abano alrededor del 1300. En el caso del primero, hay varios testimonios que prueban el uso de imágenes astrológicas con fines terapéuticos en su práctica profesional, que escandalizó a la corte papal al tratar el cálculo del papa Bonifacio VIII con un sello de Leo¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Sobre Torrella y Ficino véanse WEILL-PAROT, *Les "images astrologiques"...*, pp. 639-871; TORRELLA, Jeroni, *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*, ed. Nicolas WEILL-PAROT, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2008; GARIN, Eugenio, «Imágenes y símbolos en Marsilio Ficino», *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Bari, Laterza, 1954, pp. 269-288; YATES, Frances A., *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Londres - Chicago, 1964, traducción castellana: *Giordano Bruno y la tradición hermetica*, Barcelona, Editorial Ariel, 1983, pp. 81-104, y COPENHAVER, «Scholastic philosophy...».

¹⁰⁵ GIRALT, Sebastià, «Arnaldus astrologus? La astrología en la medicina de Arnau de Vilanova», *Medicina & historia*, n° 2003/2 (2003), 1-15; GIRALT, Sebastià, «Medicina i astrologia en el corpus arnaldià», *Dynamis*, n° 26 (2006), 15-38; WEILL-PAROT, *Les "images astrologiques"...*, pp. 456-500.

Por su parte Pietro d'Abano utiliza la noción de "imagen astrológica", bajo la influencia del *Speculum astronomie*, pero, en cambio, reúne las dos clases de imágenes rechazables establecidas por este tratado en una sola categoría de imágenes ilícitas. Según explica Graziella Federici Vescovini, Pietro habla en varios lugares del *Conciliator* (terminado en 1310) acerca de las virtudes y los métodos para fabricar 48 imágenes astrológicas que, en conjunción con las *electiones* y las *interrogationes*, pueden mitigar, modificar o incrementar las influencias astrales. Tales imágenes están compuestas por las configuraciones de las estrellas del firmamento y acompañan a los signos del zodiaco. Pietro, aun advirtiendo del peligro de coincidir con la nigromancia, rechaza que se invoquen a demonios y espíritus por medio de dichas imágenes e insiste en una explicación de sus efectos racional y plenamente insertada dentro de la filosofía natural. Les atribuye una función terapéutica, ya que tienen el poder de atraer a los rayos celestes beneficiosos hacia los pacientes y de protegerles de los perjudiciales gracias a la perfecta y oculta correspondencia por analogía de todas partes del macrocosmos con las del microcosmos que forma el organismo humano¹⁰⁶. Justifica los efectos de las imágenes a partir de la *forma specifica* de origen astral como un recurso para aprovechar las fuerzas de la naturaleza por medio del ars. Sin embargo, como ha observado Weill-Parot, las referencias de Pietro a las imágenes aparecen en general en el marco de exposiciones teóricas y solamente se encuentran dos testigos de una posible aplicación terapéutica de los sellos de Leo contra el mal de riñones y del Serpentario para preservar de los venenos¹⁰⁷.

8. La ficción nigromántica

Más allá de de las divergencias recién señaladas en torno a los límites de la magia lícita, los detractores de la nigromancia se ven en la necesidad de explicar por qué hay quienes caen en la utilización crédula de técnicas vanas que se consideran más o menos claramente bajo el dominio de los demonios. Hasta las primeras décadas del siglo XIV se ponía el énfasis en la idea de que los nigromantes eran víctimas de engaño por parte del diablo, y en el consiguiente escepticismo en la efectividad de sus rituales. Posteriormente pasaría a primer plano la creencia en la existencia real del pacto con el diablo, cuya formulación se convertiría en canónica con Tomás de Aquino y que implicaría una sumisión voluntaria y absoluta al diablo y la condena de los nigromantes y de las brujas por herejía¹⁰⁸.

¹⁰⁶ PIETRO D'ABANO, *Conciliator, differentiae* 28, 101, 156. Hay que decir que, además, su tratado *De imaginibus*, probablemente auténtico, describe 360 imágenes de las figuras del ascendente, una por cada grado del zodiaco. Véanse FEDERICI VESCOVINI, Graziella, «Pietro d'Abano e l'astrologia-astrologia», *Bollettino del Centro internazionale di storia dello spazio e del tempo*, n° 5 (1986), pp. 9-28, y FEDERICI VESCOVINI, Graziella, «Peter of Abano and astrology», CURRY, P. (ed.), *Astrology, science and society (historical Essays)*, Bury St. Edmunds, Suffolk, The Boydell Press, 1987, pp. 19-39.

¹⁰⁷ Respectivamente PIETRO D'ABANO, *Conciliator, differentia* 10, y *De singulis venenis et curis eorum - dem, Archana medicine*, [Genève, Louis Cruse, 1498-1500], *De venenis*, cap. 4 (bajo el epígrafe erróneo del 5), f. 48v. Véase WEILL-PAROT, *Les "images astrologiques"...*, pp. 500-531.

¹⁰⁸ Acerca de este proceso la discusión y la bibliografía son largas: COHN, *Europe's inner demons...*, RUSSELL, *Witchcraft in the Middle Ages...*; PETERS, *The magician...*, pp. 138-181; CARDINI,

La concepción de la magia como un engaño se remonta a la Antigüedad tardía: cuando el culto de las religiones tradicionales fue equiparado con la magia y sus dioses con demonios, dentro del clima de conflicto intelectual entre cristianos y paganos, los rituales paganos fueron tildados de engañosos por los escritores cristianos. Así, Agustín denuncia los prodigios de los templos realizados por medio de las propiedades maravillosas de ciertas sustancias naturales, con recursos mecánicos o por el “demonio” que era adorado en ellos. De todas formas, muchos de los portentos provocados por los demonios no son considerados por él más que fantasías o sueños, ya que los demonios no tienen la capacidad de cambiar la naturaleza de los cuerpos –excepto las sustancias elementales– sino tan solo de afectar a la imaginación humana a fin de engañarla con imágenes falsas. Agustín, en efecto, explica haber visto que muchos intentaron la invocación de los ángeles con arrogancia y sufrieron el engaño de los demonios¹⁰⁹.

El énfasis de Agustín en el carácter fraudulento de la nigromancia se mantuvo hasta la Baja Edad Media. En el siglo XII encontramos la denuncia de los fingimientos por parte de los demonios en un pasaje del *Policraticus* de John of Salisbury:

«Este es el fraude de los espíritus malignos: se esfuerzan por disimular lo que hacen y lo que dictan que deben hacer los hombres para parecer que actúan contra su voluntad. Simulan que son constreñidos y fingen que son expulsados en virtud de los exorcismos; con el fin de infundir menos desconfianza, componen exorcismos como si fueran concebidos en el nombre de Dios o en la fe de la Trinidad o en virtud de la Encarnación y la Pasión, los transmiten a los hombres y obedecen a quien los practica hasta que le envuelven con ellos en el crimen del sacrilegio y en la pena de la condenación. A veces se transforman en ángeles de luz, ordenan únicamente acciones honestas, prohíben las acciones ilícitas, van en busca de la pureza, proporcionan cosas útiles, con el objetivo de que se les acepte con más confianza como seres buenos y propicios, se les escuche con más benevolencia, se les ame y se les preste atención con mayor facilidad. También asumen la apariencia de personas venerables para que se les tenga una reverencia mayor y mejor dispuesta»¹¹⁰.

Magia..., pp. 71-107 de la traducción castellana; KIECKHEFER, *Magic...*, pp. 165-168 de la traducción castellana, pp. 188-213; PETERS, «The medieval Church...», pp. 223-245; CLARK, Stuart, *Thinking with demons. The idea of witchcraft in early modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997; BAILEY, «From sorcery to witchcraft...», OSTORERO, Martine - ANHEIM, Étienne, «Le diable en procès», *Médiévales*, n° 44 (2003), pp. 5-16; BOUREAU, «Satan hérétique: l'institution...», y BOUREAU, *Satan hérétique...*, esp. pp. 93-123 y 261-267; BOUDET, *Entre science et nigromance...*, pp. 431-508.

¹⁰⁹ AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XXI; 6. *De Trinitate*, IV, 2; *De civitate Dei*, XVIII, 18; *Confessiones*, X, 42. Sobre la posición de Agustín ante las artes ocultas véase GRAF, Fritz, «Augustine and magic», BREMMER, J. N. - VEENSTRA, J. R. (ed.), *The metamorphosis of magic from late antiquity to the early modern period*, Louvain, Peters, 2002, pp. 87-103; THORNDIKE, *A history of magic...*, I, pp. 504-522.

¹¹⁰ «Haec est enim fraudulentia malignorum spirituum ut quod ultro faciunt et dictant hominibus faciendum ope rose dissimulant, ut hoc facere uideantur inuiti. Simulant se coactos et quasi exorcismorum uirtute extractos fingunt, et quo minus caueantur, exorcismos quasi in nomine Domini aut in fide Trinitatis aut Incarnationis et Passionis uirtute conceptos componunt eosdemque hominibus tradunt, exercentibus eos obtemperant donec eos secum crimine sacrilegii et poena damnationis inuoluant. Transfigurant etiam se interdum in angelos lucis, honesta sola praecipiant, illicita prohibent, munditiam consecretantur, utilitatibus prouident ut quasi boni et propitii familiarius admittantur, audiantur benignius, amentur artius, facilius exaudiantur. Habitum quoque induunt uenerabilium personarum ut eis maior et promptior reuerentia impendatur», JOHN OF SALISBURY, *Policraticus*, ed. K.S.B. Keats-Rohan, Turnhout, Brepols, 1993, II, 27, pp. 159-160.

En el siglo XIII se sigue reelaborando la concepción de la magia como engaño. Así, para Alberto Magno, aunque los *prestigia* los magos se realizan por medio de ilusiones con las que se da apariencia a cosas que no existen, también se logran transformaciones reales debidas a los demonios, e incluso las operaciones reales son falaces en el sentido de que hacen perder a las almas humanas, algo peor que simplemente engañar la vista¹¹¹. El mismo Alberto afirma que los demonios empujan al nigromante hacia los recursos astrológicos no solo para reforzar con el poder de los astros las operaciones ejecutadas por ellos mismos o para empujarles a la idolatría, sino también como una falacia para hacerles creer que el fundamento de sus operaciones es natural¹¹². Por su parte, el autor del *Speculum astronomie* apunta la opinión que será desarrollada en el *De reprobacione nigromatice ficciones* de Arnau de Vilanova: los demonios no son forzados a obedecer por medio de las imágenes, las fumigaciones y invocaciones nigrománticas sino que fingen someterse a ella porque Dios les permite que engañen a la humanidad debido a sus pecados¹¹³.

El *De reprobacione ficcionis nigromatice* es un perfecto ejemplo de la concepción de la magia diabólica como un engaño, según se desprende del mismo título, que alude al fingimiento con el que el demonio hace perder a los nigromantes, ayudado por la melancolía que éstos sufren¹¹⁴. Arnau centra su reprobación de la nigromancia en negar el principio fundamental de esta práctica: la posibilidad de obligar a un espíritu —o demonio en sus propias palabras— a cumplir las órdenes de quien le invoca para conocer hechos ocultos o futuros o bien de realizar sus deseos. Su argumentación va dirigida a demostrar que los seres humanos en general y los nigromantes en particular no disponen de medios naturales o sobrenaturales para someter a los espíritus, y con el fin de demostrarlo va descartando minuciosamente, uno por uno, todos los recursos por que una persona podría dominarlos, primero los naturales y luego los sobrenaturales. El razonamiento se basa en la concepción del cosmos como una escala jerarquizada de los seres y de la causalidad, en la que el espíritu y la inteligencia son superiores a la materia, lo sobrenatural a lo natural y lo superior domina a lo inferior. Por lo tanto, las sustancias inteligentes independientes como Dios, obviamente en la cima de la jerarquía, los ángeles y los demonios, son superiores a las unidas a un cuerpo y, en consecuencia, ningún hombre ni ningún ser natural puede mandar sobre los demonios, a no ser que así le sea concedido por el supremo creador.

Arnau, tras demostrar que no es posible que funcionen como recursos naturales, distingue entre los diversos medios con los que los hombres pretenden someter a los demonios a su voluntad. La mayoría, las personas menos instruidas, lo hace con sacri-

¹¹¹ ALBERTO MAGNO, *Super II Sententiarum*, II, 7, F, 6, Borgnet, XXVII, pp. 151-152; *Summa*, II, 30, Borgnet, XXXII, p. 327.

¹¹² WEILL-PAROT, Nicolas, «Magie solaire et magie lunaire: le soleil et la lune dans la magie astrale (XIIe-XVe siècle)», *Micrologus*, n° 12 (2004), pp. 165-184.

¹¹³ *Speculum astronomiae*, cap. 11, p. 240.

¹¹⁴ Acerca de la melancolía del nigromante véanse ARNAU DE VILANOVA, *De reprobacione*, 216, 232-233; GIRALT, «Estudi introductorio», pp. 37-52; GIRALT, Sebastià, «La epístola contra la nigromancia de Arnau de Vilanova», *La coronica*, n° 36.1 (2007), pp. 173-187.

ficios e inmoluciones, utilizando una serie de recursos convertidos ya en habituales y tópicos en la literatura sobre la magia, desde el uso de un niño que actúa de médium, de una confesión hecha en desnudez, de sustancias naturales como la sangre de animales, hojas o raíces vegetales o fumigaciones de lugares especiales como un cruce de caminos o una casa en ruinas, hasta los más siniestros miembros de muertos y cadáveres de ajusticiados. Los hombres más cultos se sirven, en cambio, de medios menos claramente execrables, porque les parece que les permiten dominar a los demonios, como exorcismos donde se invocan nombres sagrados o inscripciones y figuras aparentemente sagradas, complejas e incomprensibles como los anillos de Salomón.

Todos estos recursos –prosigue Arnau–, sean de la clase que sean, no son más que invenciones de los demonios que responden a la necesidad de fingir para engañar a los hombres con la intención de perderles, lo que constituye la *fictio nigromantica*. A partir del perfecto conocimiento del mundo natural y de la psicología humana han creado toda una variada gama de sistemas para ser invocados con el objetivo de que cada persona se deje seducir por aquel modo hacia el cual se sienta más inclinada, sea porque lo considera más eficaz o más fácilmente practicable, a la vez que resulte lo suficientemente ininteligible para ocultar el engaño. Entonces los demonios fingen que son ellos quienes son forzados contra su voluntad, por estos medios que ellos mismos han urdido, a realizar lo que les exige el mago, simulando que, por ejemplo, sus exorcismos les aterrorizan y atormentan, para que continúe para siempre ejecutando estas prácticas que le alejan del camino recto de Dios.

De modo similar al *De reprobacione*, otra epístola de la segunda mitad del siglo XII insistió en la falsedad de las operaciones mágicas: se trata de la *Epistola de secretis operibus artis et nature et de nullitate magie* de Roger Bacon¹¹⁵. El texto empieza advirtiéndole que, fuera de los admirables logros que se puede obtener por medio de la naturaleza y la técnica, o de la combinación de ambos, que alcanza una eficacia superior, solo hay el engaño y el demonio:

«Por poderosa y prodigiosa que sea la naturaleza, la técnica que se sirve de la naturaleza como instrumento es más poderosa que una facultad natural, según vemos a menudo. En cambio, todo lo que queda más allá de la obra de la naturaleza o de la técnica o bien no es humano o es fingido y está infestado de fraudes»¹¹⁶.

Para Bacon las operaciones de los magos pueden ser un engaño en dos sentidos. Los hay quienes las utilizan con el fin consciente de engañar a los demás, para hacer creer acciones portentosas a los espectadores: se trata de fraudes humanos, realizados

¹¹⁵ BACON, *Epistola de secretis operibus artis...*, pp. 523–551 (esp. pp. 523–525). En mi opinión es plenamente verosímil la autenticidad de este escrito, aunque THORNDIKE, *A history of magic...*, II, pp. 689, la puso en cuestión. A favor de su atribución baconiana véase WILLIAMS, Steven J., «Roger Bacon and the Secret of Secrets», HACKETT (ed.), *Roger Bacon and the sciences...*, pp. 365–393. Pasajes paralelos: BACON, *Part of the Opus tertium...*, p. 48; BACON, *Tractatus brevis*, pp. 6–7.

¹¹⁶ «Licet naturae potens sit et mirabilis, tamen ars utens natura pro instrumento potentior est vitute naturali, sicut videmus in multis. Quicquid autem est praeter operationem naturae vel artis, aut non est humanum, aut est fictum et fraudibus occupatum», BACON, *De secretis operibus artis et nature*, cap. 1, p. 523.

por prestidigitadores (*ioculatores*), que engañan con la rapidez de su mano, y por ventrílocuos (*Pythonisse*), que pueden imitar la voz de un espíritu, o bien perpetrados con objetos movidos velozmente en la penumbra. De forma parecida emplean palabras, caracteres e imágenes para ocultar bajo un envoltorio misterioso las operaciones naturales. Aunque en principio son en sí mismas desprovistas de maldad, dichas operaciones ejecutadas por los magos, sin que sean conscientes, pueden ser aprovechadas por los demonios con el fin de cumplir sus propósitos. Los magos consiguen muchas maravillas que pueden ser beneficiosas, siquiera durante un cierto tiempo, o nocivas, pero en realidad son producidas por los demonios que actúan en forma invisible con el consentimiento de Dios.

Sin embargo, peor que eso es realizar sinceramente las operaciones nigrománticas y caer en la trampa de los demonios:

«Pero en comparación resulta una actividad más depravada el que los hombres, contra las leyes de la filosofía, contra toda razón, invoquen a espíritus nefandos con el fin de cumplir su voluntad a través de ellos. Y en eso cometen el error de creer que los espíritus se someten a ellos y que ellos los constriñen por una facultad humana. Ciertamente esto es imposible, puesto que la fuerza de los hombres es muy inferior a la de los espíritus. También yerran de la misma manera al creer que invocan o ahuyentan a los espíritus con el uso de ciertos medios naturales. Y otro error aún más grave es que los hombres se esfuerzan por hacerse propicios por medio de invocaciones, súplicas y sacrificios e inducirles a actuar en su favor. Pues sería incomparablemente más sencillo suplicar a Dios o a los espíritus benignos todo lo que el hombre debe considerar beneficioso, cuando ni en lo vano los espíritus malignos resultan favorables sino en la medida en la que, a causa de los pecados de la humanidad, se lo permite Dios, que rige y gobierna al género humano. Por consiguiente, estas vías se encuentran más allá de las lecciones de la sabiduría, o mejor dicho operan en sentido contrario, y los verdaderos filósofos no se ocupan nunca de estos seis medios»¹¹⁷.

Por consiguiente Bacon coincide con Arnau en afirmar que no es posible para una persona lograr la obediencia de un espíritu, ni a través de una facultad humana, que es inferior a la de los espíritus, ni por medios naturales ni por invocaciones, súplicas y sacrificios. Ambos coinciden también en señalar que dichos medios responden a una diversidad de clases de engaños y errores, de carácter más o menos evidente y grave. Bacon remarca que quienes lo intentan por cualquier tipo de medio se engañan y se apartan del verdadero conocimiento, de la auténtica filosofía y de lo único que les podría conceder algo por sus oraciones: Dios. En esta epístola

¹¹⁷ *«Sed propter haec est nequior occupatio, quando homines contra leges philosophiae, et contra omnem rationem spiritus invocant nefarios, ut per eos suam compleant voluntatem. Et in hoc est error, quod credunt sibi subitici spiritus, ut ipsos cogant humana virtute; hoc enim est impossibile, quia vis humana longe inferior est quam spirituum. Atque in hoc magis oberrant huiusmodi homines, quod per aliquas res naturales quibus utuntur, credunt vel adlocare vel fugare spiritus. Et adhuc erratur, quando per invocationes, et deprecationes, et sacrificia nituntur homines eos placare, et adducere pro utilitate vocantium; facilius enim sine comparatione a Deo deprecandum esset, vel a bonis spiritibus, quicquid homo debet utile reputare. Cum nec in inutilibus favorabiles existunt spiritus maligni, nisi in quantum propter hominum peccata a Deo permittuntur, qui humanum genus regit et gubernat. Et ideo istae viae sunt praeter sapientiae documenta, immo potius in contrarium operantur, nec unquam vere philosophantes de his sex modis curaverunt», De secretis operibus artis et nature, cap. I, pp. 524-525.*

la el franciscano no especifica claramente quién es el autor del engaño, pero sí lo hace en otros lugares y también coincide con Arnau¹¹⁸: es el diablo quien ha enseñado a llevar a cabo las operaciones nigrománticas y quien puede hacer que en última instancia tengan efecto. A juicio de Claire Fanger el gran interés que tiene Bacon por demostrar “la nulidad de la magia” y distinguirla de las “operaciones secretas de la técnica y la naturaleza” es alejar la sospecha de sus ideas atrevidas respecto a los poderes ocultos que otorga a las palabras, a la técnica y a la naturaleza¹¹⁹. De ahí también su uso sistemático del término *magia* con un valor negativo. Hay que observar, sin embargo, que en ese empleo no es un caso único y, por lo tanto, no debe considerarse un simple recurso retórico: ya hemos visto que otros autores con sensibilidades diferentes a la suya, como Tomás de Aquino o Arnau de Vilanova, usan siempre las palabras *magia* y *magus* con connotaciones negativas y los excluyen de la utilización de las propiedades ocultas en el ámbito de las ciencias. Tal vez también debemos tener en cuenta que el uso negativo del término *magia* permite abarcar no solo la nigromancia propiamente dicha sino también el recurso inconsciente a los demonios o los fraudes humanos.

Finalmente, para analizar la posición de Tomás de Aquino sobre el carácter fraudulento de la magia, partiremos de la artículo VI, 10, de las *Questiones disputate de potentia*, escritas entre 1265 y 1266, dedicado a dilucidar «*si los demonios son forzados por medios perceptibles y físicos, hechos o palabras, a realizar los milagros que parecen producirse por medio de las artes mágicas*»¹²⁰.

Por el título ya nos damos cuenta de que la cuestión es muy cercana a la debatida por Arnau en el *De reprobacione*. E incluso cabe preguntarse si fue este escrito de Tomás el inspirador del opúsculo del médico catalán, dado que el cierto número de paralelismos que se detectan entre ambos textos parecen ir más allá de la coincidencia temática, si bien la orientación de ambos es diversa.

Siguiendo su técnica escolástica, Tomás empieza por enumerar las objeciones o argumentos contrarios que pretende rebatir, a saber: los demonios conjurados por los magos actúan contra su voluntad, a ejemplo de Salomón, que llevaba a cabo exorcismos para expulsar a los demonios de los poseídos; los demonios son forzados por el mago para que acudan impulsados por cosas que odian –por ejemplo la virginidad de quien los impreca– o por la invocación de nombres que suenan a la reverencia de Dios o a la majestad divina; pueden ser obligados gracias a la observación de los cuerpos celestes y otros seres físicos; son invocados por medio de engaños increíbles que desmienten su saber, sino ¿por qué deberían venir únicamente bajo determinadas condiciones astrológicas o con ciertos rituales, fórmulas o imágenes, y no siempre que quisieran, si han de empujar a los hombres a un amor vergonzoso?

A continuación, toma como punto de partida, a fin de contrarrestar los argumentos anteriores, la autoridad de las sagradas escrituras, en concreto un pasaje que

¹¹⁸ BACON, *Opus maius*, I, pp. 395; *Opus tertium*, cap. 26, pp. 96-99.

¹¹⁹ FANGER, «Things done wisely by a wise enchanter...».

¹²⁰ «*Decimo quaeritur utrum Daemones cogantur aliquibus sensibilibus et corporalibus rebus, factis aut verbis, ad miracula facienda, quae per magicas artes fieri videntur*», TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae*, II, ed. P. Bazzi et al., Torino - Roma, Marietti, 1965.

deja claro que no hay poder sobre la tierra comparable al diablo (Job, 41, 24), de donde concluye que «*los demonios no pueden ser obligados por nada terrenal*». Esta afirmación es la que busca demostrar también la mayor parte del *De reprobacione*. En el artículo del *De potentia* la consecuencia lógica es que los demonios no son forzados sino invocados como seres más poderosos que son.

La solución que a partir de ahí Tomás da a la cuestión será complementada aquí con pasajes paralelos sobre el mismo tema provenientes de sus *Sumas* y de algún otro escrito¹²¹. En la *questio* empieza recordando que hay varias opiniones sobre la causalidad de las artes mágicas. Algunos autores, como el filósofo peripatético Alejandro de Afrodisias, afirman que las obras maravillosas llevadas a cabo a través de artes mágicas se producen gracias a las virtudes generadas en cosas inferiores por ciertas facultades de los cuerpos celestes mediante la observación de los movimientos celestes. Por ello, los magos, para sus operaciones, observan los movimientos de los astros y emplean objetos físicos como hierbas, piedras, caracteres y figuras. Según Tomás ésta es una explicación admisible en algunos casos, pero insuficiente, porque otras veces los fenómenos mágicos no se justifican por ninguna fuerza física. Así, advierte que en los actos mágicos se producen algunos hechos de naturaleza intelectual, como respuestas verbales que se oyen en las operaciones mágicas, conversaciones de los seres aparecidos con los hombres. Estas voces no se pueden producir solo por la alteración de la imaginación, puesto que no son percibidas por todos los presentes. Tampoco se puede decir que provengan del poder del alma del mago, porque entonces no serían necesarias las invocaciones y los rituales, y además anuncian cosas que él no puede conocer. En otros lugares detalla cuáles son dichas informaciones: el descubrimiento de ladrones, de tesoros ocultos y de saberes verdaderos, la adivinación del futuro o hechos reales que una persona en su sano juicio no puede confundir con sucesos imaginarios, si no es por el engaño de los demonios. La adquisición de conocimientos que exceden la facultad del propio intelecto, la imposibilidad de que un acto espiritual como el entendimiento sea causado por propiedades físicas y la obtención contrastada por parte de los nigromantes de operaciones imposibles por medios naturales, como por ejemplo que hablen las estatuas, son una serie de pruebas de que los logros mágicos son muy reales y que no se deben únicamente a los astros. Si se añaden otros presupuestos que hemos visto antes –a saber: que los demás recursos de las operaciones mágicas solo tienen valor como signos para seres inteligentes, que nadie está especialmente dotado de poderes mágicos por las condiciones astrales de su nacimiento y que los objetivos de estas prácticas suelen ser malvados– la única conclusión posible es que quien realmente lleva a cabo la magia son los demonios.

Si se trata de demonios, a menos que se acepte la falsa creencia de que tienen cuerpos formados por aire, expuesta entre otros por Apuleyo (*De deo Socratis*, 13), no es admisible pensar que puedan ser forzados por medios físicos, naturales, como los astros, coincidiendo con la afirmación que expone el mismo Tomás en la *Summa*

¹²¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, cap. 104–106; *Summa theologica*, I, q. 114, a. 4, y q. 115, a. 5; *De substantiis separatis*, 2.

Theologica de que los demonios no están sometidos a la acción de los cuerpos celestes ni per se ni por accidente, ni directa ni indirectamente. Por lo tanto solo hay dos maneras de constreñir a los mismos. En primer lugar pueden ser forzados por Dios mismo o por una virtud ejercida por los ángeles o por hombres santos a quien él la ha otorgado como don celestial, no por infieles y criminales como son los magos. En segundo lugar podrían ser obligados por un demonio superior, pero esto solo sería posible de nuevo gracias a las artes mágicas.

Así pues, los demonios no pueden ser obligados por la magia, sino que únicamente son atraídos por medio de ella. Se logra atraerles con lo que les gusta. Por ejemplo, les place ser invocados bajo una constelación para que se admire su poder, que así les resulta más fácil ejercer con el fin de llevar a cabo lo que se les pide o al menos fingir hacerlo con sus apariencias, porque aprovechan una mejor disposición de la materia física. En efecto, según desarrolla en ambas *Sumas*, los demonios pueden realizar ciertos actos reales, efectos maravillosos, inusuales e incomprensibles para los humanos –que sin embargo no deben confundirse con los milagros–, combinando algunos de sus poderes, propios de sustancias espirituales, con las facultades naturales de ciertas sustancias físicas y con las influencias astrales, pero siempre sin salirse de los cambios posibles por procedimientos naturales. Por otra parte, como decía Agustín, se deleitan con los signos físicos –conjuros, súplicas e invocaciones, figuras y caracteres, sacrificios y postraciones, imágenes y ritos, pues les llena de satisfacción recibir la misma reverencia que recibe Dios de los hombres en señal de sumisión. A la diversidad de demonios y de sus vicios corresponde una variedad de signos. Y finalmente son atraídos por estos rituales y mentiras para que así conduzcan a los seres humanos al error y al pecado. La conclusión de Tomás es clara, tal como lo expresa en una de las *Questiones quodlibetales*: «...no es verdad que las artes mágicas sean ciencias sino que más bien son falacias de los demonios»¹²².

Una vez expuesta su solución, Tomás ya puede rechazar las objeciones que había puesto en un inicio para cerrar la *Questio de potentia*, VI, 10, en una serie de respuestas cuyo eco hallamos en otras obras suyas. Tomás considera producto del engaño de los demonios el que parezcan venir forzados por exorcismos ejecutados por los magos, solamente cuando son invocados y a menudo contra su voluntad, y que a veces obran buenas acciones a demanda del oficiante. Quieren hacer creer a los hombres que aman la pureza y que no han sido excluidos de la justicia y por ello acuden a la llamada de la virginidad y bajo la invocación de los nombres divinos. Igualmente Tomás afirma, como Alberto, que cuando los demonios son imprecados bajo una posición astral determinada, además de aprovechar las facilidades que esto les da, responden con el fin de inducir a los hombres al error de creer que hay una divinidad en las estrellas. Con este objetivo a menudo aprovechan las fases crecientes de la luna, en las que los humores del cerebro están más sujetos a la acción de ese astro, para perturbar la fantasía de algunos hombres, los lunáticos.

¹²² «*Nec etiam verum est quod magicae artes sint scientiae, sed potius sunt quaedam fallaciae daemonum*», TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones quodlibetales*, 9, a. 1, ed. Raimondo Spiazzi, Roma, Marietti, 1920; reimpr. 1949, p. 86.

Tomás de Aquino coincide de nuevo con Agustín al sostener que los demonios poseen el poder de engañar a los sentidos humanos y trastornar la imaginación pero carecen del poder de transformar realmente los cuerpos. Dicho poder pertenecería a la categoría de los milagros, entendidos como «*hechos acaecidos divinamente fuera del orden comúnmente observado en la naturaleza*», que caen fuera de la comprensión humana. Pero tan solo Dios puede cumplir milagros reales. En consecuencia, si alguien ve producirse milagros por la acción de los demonios, no son reales sino solo aparentes, logrados por dos posibles medios: o bien alterando la imaginación e incluso los sentidos humanos hasta el punto de percibir como real lo que no lo es, o bien recubriendo un cuerpo cualquiera con la forma y figura hecha de aire de otro y así dándole una imagen diferente.

Finalmente, Tomás denuncia la mala “disposición de intelecto” de los nigromantes de un modo que no resulta lejano a la lesión de la facultad racional producida por la melancolía que les atribuye el *De reprobacione*¹²³, aunque, como es de esperar, un médico como Arnau lo exprese de manera más técnica que el dominico:

*«Pero los magos invocan con súplicas a aquellos a cuyo auxilio recurren, como si fueran superiores. Sin embargo, cuando han llegado, les dan órdenes como a inferiores. Así pues no parece que tengan una buena disposición de intelecto»*¹²⁴.

9. Conclusiones: las fronteras de lo prohibido

Entre las preocupaciones en torno a la magia reflejadas en la literatura escolástica del siglo XIII e inicios del XIV ocuparon el primer lugar la cuestión de la efectividad real de la magia y el establecimiento de los límites entre los nuevos saberes permitidos y los prohibidos tras su introducción indiscriminada a través de las versiones del árabe. Hemos tenido la ocasión de ver cómo estos aspectos se convirtieron en objeto de un debate crucial en ese período en el campo intermedio entre la filosofía natural y la teología, dos disciplinas entonces cultivadas a menudo por los mismos estudiosos, con metodologías intelectuales en gran medida paralelas y con un buen número de intereses comunes. La filosofía aportaba las teorías sobre los mecanismos por los que se rige el universo natural y, por lo tanto, servía para determinar cuáles eran naturales y cuáles sobrenaturales, cuáles divinos y cuáles diabólicos, mientras que la teología establecía la licitud o no del uso de estos mecanismos según la doctrina de la Iglesia. Ante la actitud siempre vigilante y desconfiada de los sectores eclesiásticos más ortodoxos, los mismos defensores del aristotelismo eran los más interesados en dejar bien clara esa frontera para liberar de sospechas a las ciencias recientemente importadas de los paganos e infieles. Así, tenían un gran interés para demostrar que las facultades naturales, en especial las ocultas, no son válidas para someter a los demonios, no solamente con el fin de disuadir a los que se sintieran

¹²³ Véase *supra* la nota 114.

¹²⁴ «*Magi autem invocant eos quorum auxilio utuntur suppliciter, quasi superiores: cum autem advenerint, imperant eis quasi inferioribus. Nullo igitur modo videntur bene dispositi secundum intellectum*», TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, 106, 9.

tentados a servirse de ellas con esa intención sino también para alejar las suspicacias de saberes y prácticas que consideraban muy útiles.

Por consiguiente, hay que preguntarse a qué intereses o usos específicos servía la legitimación de la magia natural. De entrada parece evidente que médicos como Arnau de Vilanova y Pietro d'Abano tenían un estímulo inmediato, profesional: aprovechar las facultades de una serie de sustancias e instrumentos para incorporarlos a su arsenal terapéutico. Son menos patentes las motivaciones de los constructores de la filosofía natural, las órdenes mendicantes. Para la tradición dominica, en la que destacaron Guillermo de Auvernia, Alberto Magno y Tomás de Aquino, las maravillas naturales, tan admirables por su falta de explicación racional y tan beneficiosas para la humanidad, representarían una prueba magnífica a favor la bondad de la Creación y en contra del dualismo cátaro que combatía. En cambio, para un franciscano como Roger Bacon las propiedades ocultas enlazarían perfectamente con su estudio de las *virtutes* de los elementos del mundo natural y con su marcado sesgo neoplatónico¹²⁵.

No debe sorprender, pues, que las órdenes mendicantes terminaran siendo vituperadas por divulgar la creencia en prodigios por parte de algunos detractores de la magia, entre ellos Jacques Despars y Antonio Guaineri en el siglo XIV¹²⁶, aunque también hay que tener en cuenta que en tales críticas podrían haber influido las leyendas y los apócrifos atribuidos a sus figuras punteras, como Alberto o Bacon.

Una de las principales conclusiones que podemos sacar de nuestro estudio es que, a la hora de discriminar lo permitido y lo que no lo es, dentro de las corrientes escolásticas del siglo XIII favorables a aceptar el aristotelismo y los saberes naturales grecoarábigos y armonizarlos con la fe se observa consenso en unos puntos fundamentales: (1) Ante la nigromancia o magia juzgada ilícita de acuerdo con la doctrina cristiana, porque se fundamenta en la invocación de los espíritus —en realidad demonios—, existe otra perfectamente legítima, basada en las propiedades naturales imbuidas por los astros, vistas como maravillosas y llamadas ocultas porque no son comprensibles para la razón humana sino solo por la experiencia. Al tener una causa natural, para la humanidad es perfectamente lícito y muy provechoso emplearlas. A veces, el conocimiento y la aplicación de las propiedades ocultas son llamados simplemente “magia”, en alguna ocasión “magia natural”, pero lo más frecuente es evitar el término “magia” para referirse a ella. (2) La nigromancia representa un engaño, sea ejecutado por sus practicantes frente a los demás, sea infligido a los mismos que creen en ella por parte de los demonios a quienes invocan. (3) Lo que sirve de pauta para distinguir la magia demoníaca y la magia natural es el uso de caracteres, figuras y palabras en una operación dada.

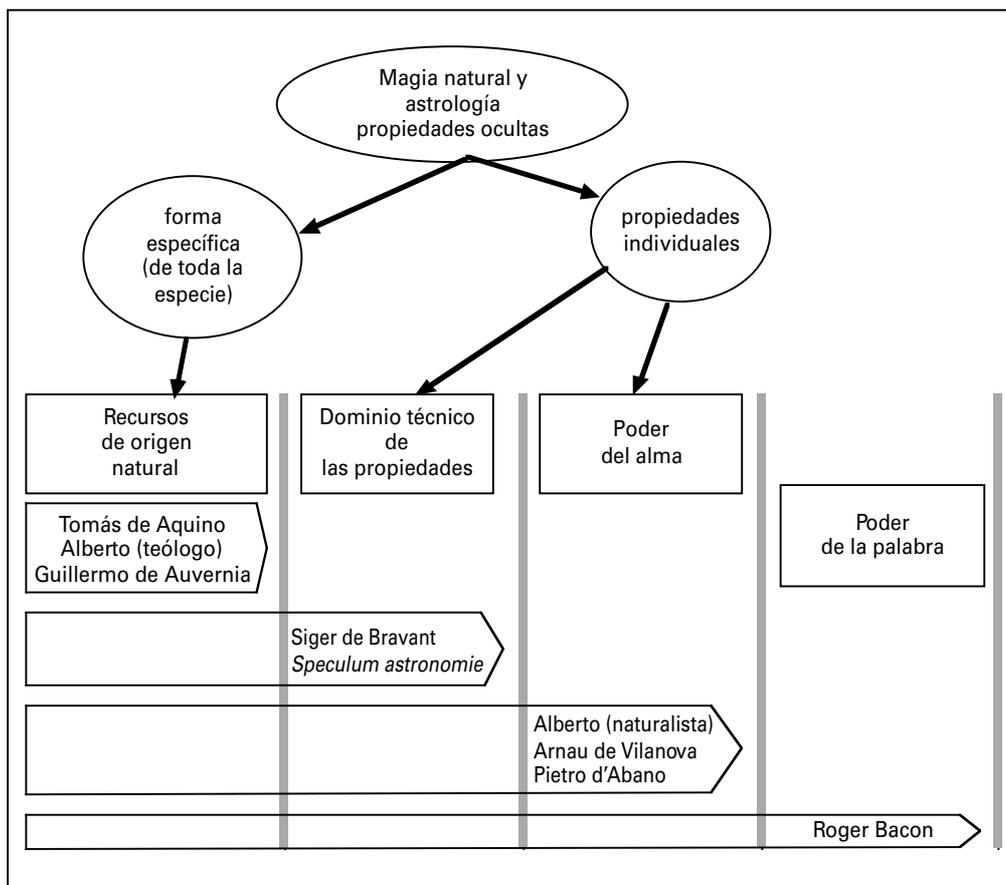
En este último aspecto, así como en dos más que están estrechamente vinculados a él —el uso de las imágenes y el poder del alma—, es donde surgen las principales

¹²⁵ Cf. FRENCH, Roger - CUNNINGHAM, Andrew, *Before science. The invention of the friars' natural philosophy*, Aldershot, Scolar Press, 1996, pp. 7-268.

¹²⁶ JACQUART, Danielle, «Theory, everyday practice, and three fifteenth-century physicians», *Osiris*, nº 6 (1990), pp. 140-160 (esp. pp. 152-153).

divergencias en el interior del aristotelismo cristianizado: influidos sobre todo por al-Kindī, Avicena y el hermetismo, intelectuales como Alberto Magno, el autor desconocido del *Speculum astronomie*, Roger Bacon, Siger de Brabant, Arnau de Vilanova y Pietro d'Abano tienen una visión más abierta en comparación a Guillermo de Auvernia y Tomás de Aquino. Estos últimos condenan, en cualquier caso, todas las prácticas basadas no solo en caracteres y palabras sino también en imágenes, bajo la consideración de que su efecto no puede deberse únicamente a la influencia astral sino que implica a una intervención directa de los demonios. Con ello niegan la posibilidad a los seres humanos de canalizar por medios técnicos (*ars*) las propiedades ocultas, que así solo se pueden aprovechar en su forma natural, una limitación que restringe considerablemente los márgenes de la magia natural tanto como amplía los de la magia diabólica. Se configuran, pues, dos sensibilidades, apreciables incluso en obras con distinta orientación de un mismo autor como Alberto: una más preocupada por los peligros que pueden gestar los saberes en torno a las artes ocultas, considerados poco controlables y vistos como *curiositas*, por parte de la tendencia más “teológica” encarnada por Guillermo, Tomás y los libros espirituales de Alberto, y otra más “naturalista”, más interesada en los beneficios que puedan reportar a la humanidad los nuevos saberes y sus aplicaciones en bruto o mediatizadas por el *ars*. Representan, pues, dos actitudes ante el saber: una más inhibida por el miedo de caer en la *curiositas* o deseo excesivo de conocimiento y otra más atrevida impulsada por una fascinación y un anhelo optimista hacia el conocimiento teórico (*scientia*) y tecnológico (*ars*) que aportan las nuevas traducciones. Vale la pena hacer notar que este debate se centra en los medios, en los varios tipos de recursos utilizados, y no en la bondad y maldad de los objetivos perseguidos, aunque está constantemente subyacente la evocación del carácter malvado de los que se convierten en un juguete del demonio.

Si queremos concretar más, comprobamos que, a partir de los dos polos mencionados, se diversifican las posiciones sostenidas por los escolásticos a la hora de definir los criterios para distinguir lo lícito de lo peligroso o prohibido, lo que es posible por medios naturales y lo que no lo es. Se puede intentar clasificar el abanico de las distintas opiniones tomando como piedra de toque tres variantes básicas: el poder de la palabra, las virtudes que emanan del alma y el dominio técnico de las propiedades ocultas. Las posiciones van desde las defendidas por los más prudentes, que rechazan las tres posibilidades –Tomás y Guillermo, que están siempre dispuestos a ver la intervención de los demonios– pasando por Alberto, el *Speculum astronomie* y Arnau, que aceptan el poder del alma y la canalización de la magia natural mediante el *ars*, hasta el más osado, Roger Bacon, que llega, además, a reconocer el poder de la palabra.



Los puntos de divergencia entre los diversos autores acerca de los límites de la magia natural de acuerdo con los varios tipos de recursos mágicos empleados y la causalidad que les son atribuidas. Nótese que Alberto Magno aparece desdoblado según se trate de sus obras teológicas o naturales.

De todas formas, hay que decir que si lo que se trataba era de poner unos límites claros, son mucho más inequívocos los criterios de Tomás que los indefinidos de Bacon, los oscilantes de Alberto o los meandros argumentativos del *Speculum astronomie*. En este sentido tienen razón los estudiosos que consideran más o menos fallidos determinados esfuerzos intelectuales de separar la nigromancia y la magia natural con el propósito de integrar en las ciencias las artes ocultas susceptibles de servir de manera legítima al saber¹²⁷. Ciertamente los principios para discernir entre los saberes lícitos y los ilícitos quedan muchas veces más bien difuminados en aquellos autores más favorables a la magia natural, sin duda por la dificultad de integrar unas tradiciones poco escrupulosas en su tendencia a amalgamar y mezclar explicaciones naturalistas y espiritualistas.

Ahora bien, la “bifurcación de la magia”, en expresión de Peters¹²⁸, llegó a tener gran influencia: no quedó circunscrita a los esfuerzos de los teorizadores escolásticos de la élite intelectual que aquí hemos estudiado, sino que llegó al resto de nive-

¹²⁷ Con respecto al *Speculum astronomie*, por ejemplo: WEILL-PAROT, *Les “images astrologiques”...*, pp. 84-90; PERRONE COMPAGNI, «Precetti sulla magia...». Incluso THORNDIKE, *A history of magic...*, II, p. 666 en referencia a Bacon.

¹²⁸ PETERS, *The magician...*

les de la cultura escrita, según se desprende del análisis de los manuscritos emprendido por Klaassen¹²⁹, según la cual se pueden distinguir dos ramas: una, mayoritaria, muestra interés por las imágenes mágicas en conjunción con la filosofía natural, la magia natural, la astrología y la alquimia, y en cambio la otra corriente se centra en la magia ritual, puesto que los escritos nigrománticos no solían ser compiladas con materiales no mágicos.

10. Bibliografía

10.1. Fuentes

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras completas*, 41 volúmenes, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

ALBERTO MAGNO, *De animalibus*, ed. H. Stadler, Münster, 1916-1921.

IDEM, *De celo et mundo*, II, 3, 5, *Alberti Magni Opera Omnia*, 5.1, ed. Paulus Hossfeld, Münster, Aschendorff, 1971.

IDEM, *De vegetabilibus et plantis*, ed. H. Stadler y C. Jessen, Berlin, 1867.

IDEM, *Metaphysica*, I, 1, 1, ed. B. Geyer, Münster, Aschendorff.

IDEM, *Opera omnia*, ed. Auguste Borgnet, Paris, Louis Vives, 1890-1899.

[*IDEM*], *The Book of Secrets of Albertus Magnus*, ed. M.R. Best y F.H. Brightman, Oxford, Clarendon Press, 1973.

ALFONSO X, *Las siete partidas*, Salamanca, 1555.

AL-KINDĪ, *De radiis*, ed. M.-T. d'Alverny y F. Hudry, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, n° 41 (1974), pp. 247-248.

ARNAU DE VILANOVA, *Alphabetum catholicorum ad inclitum dominum regem Aragonum pro filiis erudiendis in elementis catholicae fidei / Tractatus de prudentia catholicorum scolarium*, ed. Josep Perarnau, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2007.

IDEM, *De consideracionibus operis medicine sive de flebotomia*, AVOMO, IV, ed. Luke E. Demaitre y Pedro Gil-Sotres, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1988.

IDEM, *Epistola de reprobacione nigromantice fictionis*, AVOMO, VII.1, ed. Sebastià Giralt, Barcelona, Universitat de Barcelona - Fundació Noguera, 2005.

IDEM, *Obres catalanes. Volum I: Escrits religiosos*, ed. Miquel Batllori, Barcelona, Barcino, 1947.

IDEM, *Opera*, Lyon, 1520.

¹²⁹ KLAASSEN, Frank, «English manuscripts of magic, 1300-1500: a preliminary survey», FANGER, C. (ed.), *Conjuring spirits. Texts and traditions of late medieval ritual magic*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 3-31. Esta conclusion se confirma para Centroeuropa en LÁNG, Benedek, *Unlocked books*, pp. 51-208.

AVICENA, *Avicenna latinus: Liber de anima*, ed. S. van Riet, Louvain - Leiden, E. Peeters - E. J. Brill, 1968.

BACON, Roger, *The Opus Maius*, ed. John Henry Bridges, Oxford, 1897-1900.

IDEM, I. *Opus tertium. II. Opus minus. III. Compendium philosophie*, ed. John S. Brewer, London, Longman, Green, Longman and Roberts, 1859.

IDEM, *Part of the Opus tertium of Roger Bacon*, ed. A. G. Little, Aberdeen, The University Press, 1912.

IDEM, *Tractatus brevis et utilis ad declarandum quedam obscure dicta*, PSEUDO-ARISTÓTELES, *Secretum secretorum cum glossis et notulis, tractatus brevis et utilis ad declarandum quedam obscure dicta fratris Rogeri*, ed. Robert Steele, Oxford, Typographeum Clarendonianum, 1920, pp. 1-24.

Chartularium Universitatis Parisiensis, ed. Henri Denifle y Émile Chatela, Paris, Université de Paris, 1889-1897.

Codex Theodosianus, ed. Theodor Mommsen y Paul Krueger, Hildesheim, Weidmann, 1990.

GRACIANO, *Decretum, Corpus Iuris Canonici*, ed. Aemilius Ludovicus Richter y Aemilius Friedberg, Leipzig, Bernhard Tauchnitz, 1879-1881.

GUILLERMO DE AUVERNIA, *Opera omnia*, Paris, 1674.

JOHN OF SALISBURY, *Policraticus*, ed. K.S.B. Keats-Rohan, Turnhout, Brepols, 1993.

LLULL, Ramon, *Llibre de meravelles*, ed. Salvador Galmés, Barcelona, Barcino, 1931-1934, cap. 25, II, pp. 72-74.

NICOLAS D'ORESME, *De causis mirabilium*, HANSEN, Bert, *Nicole Oresme and the marvels of nature. A study of his De causis mirabilium with critical edition, translation, and commentary*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1985.

Picatrix. *The latin version of the Ghayat al Hikam*, ed. David Pingree, London, The Warburg Institute, 1986.

PIETRO D'ABANO, *Conciliator*, Venezia, Giunta, 1565.

IDEM, *Trattati di astronomia. Lucidator dubitabilium astronomiae, De motu octavae sphaerae e altre opere*, ed. Graziella Federici Vescovini, Padova, Programma, 1992.

IDEM, *De venenis, Archana medicine*, [Genève, Louis Cruse, 1498 1500].

PTOLOMEO, *Quadripartium, Quadripartitum opus*, trad. Platón de Tívoli, Venezia, Boneto Locatelli, 1493.

IDEM, *Tetrabiblos*, ed. F. E. Robbins, Cambridge, Mass. - London, Harvard University Press - William Heinemann, 1980.

SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in metaphysicam*, ed. Armand Maurer, Louvain - París, Publications universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, 1983.

TABIT IBN QURRA, *De imaginibus*, ed. CARMODY, Francis J., *The astronomical works of Thabit b. Qurra*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1960, pp. 180-197.

Speculum astronomiae, ed. ZAMBELLI, Paola, *The Speculum astronomiae and its enigma astrology, theology, and science in Albertus Magnus and his contemporaries*, Dordrecht - Boston - Londres, Kluwer Academic Publishers, 1992.

TODA, *Capitula Regni Siciliae*, Palermo, 1526.

TOMÁS DE AQUINO, *Opera omnia*, ed. Roberto Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1980.

IDEM, *Quaestiones disputatae*, II, ed. P. Bazzi et al., Torino - Roma, Marietti, 1965.

IDEM, *Quaestiones quodlibetales*, 9, a. 1, ed. Raimondo Spiazzi, Roma, Marietti, 1920; reimpr. 1949^s.

IDEM, *Suma contra los gentiles*, Madrid, Editorial Católica, 1953.

IDEM, *Suma teológica*, Madrid, Editorial Católica, 1951-1955.

TORRELLA, Jeroni, *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*, ed. Nicolas Weill-Parot, Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2008.

Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote, ed. Maurice Giele, Fernand Van Steenbergchen y Bernardo Bazán, Louvain - Paris, Publications universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, 1971.

10.2. Bibliografía secundaria

AGRIMI, Jole - CRISCIANI, Chiara, «Medici e *vetulae* dal duecento al quattrocento: problemi di una ricerca», *Cultura popolare e cultura dotta nel seicento. Atti del Convegno di Studio di Genova (23-25 novembre 1982)*, Milano, Franco Angeli Editore, 1983, pp. 144-159.

IDEM, «Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations et les fonctions de la *vetula* (XIIIe-XIVe siècle)», *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, n° 48/5 (1993), pp. 1281-1308.

BAILEY, Michael D., «From sorcery to witchcraft: clerical conceptions of magic in the later middle ages», *Speculum*, n° 76/4 (2001), pp. 960-990.

BIANCHI, Luca, «Censure, liberté et progrès intellectuel à l'Université de Paris au XIIIe siècle», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, n° 63 (1996), pp. 45-93.

BÖS, Gunther, *Curiositas. Die Rezeption eines antiken Begriffes durch christliche Autoren bis Thomas von Aquin*, Paderborn - München - Wien - Zürich, Ferdinand Schöningh, 1995.

BOUDET, Jean-Patrice, *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe-XVe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.

BOUREAU, Alain, «Satan hérétique: l'institution judiciaire de la démonologie sous Jean XXII», *Médiévales*, n° 44 (2003), pp. 17-46.

IDEM, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, O. Jacob, 2004.

BURNETT, Charles, «Talismans: magic as science? Necromancy among the seven liberal arts», *Magic and divination in the Middle Ages. Texts and techniques in the Islamic and Christian worlds*, Aldershot, Variorum, 1996, I, pp. 1-15.

IDEM, «Adelard, Ergaphalau and the science of the stars», BURNETT, C. (ed.), *Warburg Institute surveys and texts 14. Adelard of Bath: An English scientist and Arabist of the early twelfth century*, London, The Warburg Institute, 1987, pp. 133-145.

CARDINI, Franco, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Firenze, 1979, traducción castellana: *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, Península, 1982.

CARMODY, Francis J., *The astronomical works of Thabit b. Qurra*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1960.

CHENU, Marie-Dominique, *La théologie au douzième siècle*, Paris, J. Vrin, 1957, reimpr. 1976, pp. 19-51.

CLARK, Stuart, *Thinking with demons. The idea of witchcraft in early modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

COHN, Norman, *Europe's inner demons. An enquiry inspired by the Great Witch-Hunt*, London, 1975, traducción castellana: *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

COPENHAVER, Brian P., «Scholastic philosophy and Renaissance magic in the *De vita* of Marsilio Ficino», *Renaissance Quarterly*, n° 37 (1984), pp. 523-554.

DASTON, Lorraine - PARK, Katharine, *Wonders and the order of nature, 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998.

DAXELMÜLLER, Christoph, *Zauberpraktiken*, Zürich, 1993; traducción castellana: *Historia social de la magia*, Barcelona, Herder, 1997.

DRAELANTS, Isabelle, «La *virtus universalis*: un concept d'origine hermétique? Les sources d'une notion de philosophie naturelle médiévale», LUCENTINI, P. - PARRI, I. - PERRONE COMPAGNI, V. (eds.), *Hermetism from late Antiquity to Humanism*, Turnhout, Brepols, 2004, pp. 157-188.

EAMON, William, *Science and the secrets of nature. Books of secrets in medieval and early modern culture*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

FANGER, Claire, «Things done wisely by a wise enchanter: negotiating the power of words in the thirteenth century», *Esoterica*, n° 1 (1999), pp. 97-132 (URL: <http://www.esoteric.msu.edu>).

FAUQUIER, Frédéric, «Le magicien-philosophe dans le *Picatrix* latin», MOREA, A. - TURPIN, J.-C. (ed.), *La magie. Colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, Montpellier, Université Paul-Valéry, 2000, III, pp. 129-146.

FEDERICI VESCOVINI, Graziella, «Pietro d'Abano e l'astrologia-astronomia», *Bollettino del Centro internazionale di storia dello spazio e del tempo*, n° 5 (1986), pp. 9-28.

IDEM, «Peter of Abano and astrology», CURRY, P. (ed.), *Astrology, science and society (historical Essays)*, Bury St. Edmunds, Suffolk, The Boydell Press, 1987, pp. 19-39.

IDEM, *Medioevo magico: la magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Torino, UTET, 2008.

FINKE, Heinrich, *Acta Aragonensia. Quellen zur deutschen, italienischen, französischen, spanischen zur Kirchen und Kulturgeschichte aus der diplomatischen Korrespondenz Jaymes II (1291-1327)*, Berlin, 1908.

FRENCH, Roger - CUNNINGHAM, Andrew, *Before science. The invention of the friars' natural philosophy*, Aldershot, Scolar Press, 1996.

GARIN, Eugenio, «Imágenes y símbolos en Marsilio Ficino», *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Bari, Laterza, 1954, pp. 269-288.

GIL, Luis, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, Guadarrama, 1969.

GINZBURG, Carlo, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989.

GIRALT, Sebastià, «Arnaldus astrologus? La astrología en la medicina de Arnau de Vilanova», *Medicina & historia*, n° 2003/2 (2003), 1-15.

IDEM, «Estudi introductorii», ARNAU DE VILANOVA, *Epistola de reprobacione nigromantice ficcionis, AVOMO*, VII.1, Barcelona, Universitat de Barcelona - Fundació Noguera, 2005, pp. 11-198.

IDEM, «Medicina i astrologia en el corpus arnaldia», *Dynamis*, n° 26 (2006), 15-38.

IDEM, «La epístola contra la nigromancia de Arnau de Vilanova», *La coronica*, n° 36.1 (2007), pp. 173-187.

IDEM, «Proprietas. Las propiedades ocultas según Arnau de Vilanova», *Traditio*, n° 63 (2008), pp. 327-360.

GRAF, Fritz, «Augustine and magic», BREMMER, J. N. - VEENSTRA, J. R. (ed.), *The metamorphosis of magic from late antiquity to the early modern period*, Louvain, Peters, 2002, pp. 87-103.

GRÉVIN, Benoît - VÉRONÈSE, Julien, «Les “caractères” magiques au Moyen Âge central (XIIe-XIVe siècle)», *Bibliothèque de l'École des Chartes*, n° 162/2 (2004), pp. 407-481.

HACKETT, Jeremiah, «Roger Bacon on astronomy-astrology: The sources of the scientia experimentalis», HACKETT, J. (ed.), *Roger Bacon and the sciences. Commemorative essays*, Leiden, Brill, 1997, pp. 175-198.

IDEM, «Roger Bacon on scientia experimentalis», HACKETT (ed.), *Roger Bacon and the sciences...*, pp. 277-315.

HANSEN, Bert, «Science and magic», LINDBERG, D. C., *Science in the Middle Ages*, Chicago - London, The University of Chicago Press, 1978, pp. 483-506.

JACQUART, Danielle, «Theory, everyday practice, and three fifteenth-century physicians», *Osiris*, n° 6 (1990), pp. 140-160.

KIECKHEFER, Richard, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, 1989, traducción castellana: *La magia en la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1992.

IDEM, *Forbidden rites: A necromancer's manual of the fifteenth century*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1997, reimpr. 1998.

KLAASSEN, Frank, «English manuscripts of magic, 1300-1500: a preliminary survey», FANGER, C. (ed.), *Conjuring spirits. Texts and traditions of late medieval ritual magic*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 3-31.

LABHARDT, André, «Curiositas. Notes sur l'histoire d'une mot et d'une notion», *Museum Helveticum*, n° 17 (1960), pp. 206-224.

LANG, Benedek, *Unlocked books: manuscripts of learned magic in the medieval libraries of Central Europe*, University Park, Pennsylvania State, University Press, 2008.

LINSENMANN, Thomas, *Die Magie bei Thomas von Aquin*, Berlin, Akademie Verlag, 2000.

LUCENTINI, Paolo, «L'ermetismo magico nel secolo XIII», FOLKERTS, M. – LORCH, R. (ed.), *Sic itur ad astra. Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften, Festschrift für den Arabisten Paul Kunitzsch zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000, pp. 409-450.

MANSELLI, Raoul, *Magia e stregoneria nel Medio Evo*, Torino, G. Giappichelli, 1976.

MAURER, Armand, «Between Reason and Faith: Siger of Brabant and Pomponazzi on the Magic Arts», *Medieval Studies*, n° 18 (1956), pp. 1-18.

MAUSS, Marcel, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1966, traducción castellana: «Esbozo de una teoría general de la magia», *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, pp. 41-152.

MCALLISTER, Joseph B., *The letter of Saint Thomas Aquinas De occultis operibus naturae ad quemdam militem ultramontanum*, Washington, Catholic University of America Press, 1939.

MCVAUGH, Michael, «The development of medieval pharmaceutical theory», *AVOMO*, II: Aphorismi de gradibus, Granada - Barcelona, Universitat de Barcelona, 1975, pp. 1-136.

MOORE, R. I., *The formation of a persecuting society. Power and deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford, 1987, traducción castellana: *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental, 950 1250*, Barcelona, Crítica, 1989.

OSTORERO, Martine - ANHEIM, Étienne, «Le diable en procès», *Médiévales*, n° 44 (2003), pp. 5-16.

PARAVICINI BAGLIANI, Agostino, *Le Speculum astronomiae une énigme? Enquête sur les manuscrits*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2001.

IDEM, *Boniface VIII. Un pape hérétique?*, Paris, Payot & Rivages, 2003.

PASCHETTO, Eugenia, *Pietro d'Abano, medico e filosofo*, Firenze, Nuovedizioni E. Vallecchi, 1984.

PERARNAU, Josep, *L'Alia informatio beguinorum d'Arnau de Vilanova*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1978, pp. 73-81.

PERRONE COMPAGNI, Vittoria, «*Studiosus incantationibus*. Adelardo di Bath, Ermete e Thabit», *Giornale critico della filosofia italiana*, n° 80/1 (2001), pp. 36-61.

IDEM, «Precetti sulla magia, consigli sulla magia», CASAGRANDE, C. et al. (ed.), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 281-298.

PETERS, Edward, *The magician, the witch and the law*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1978; reimpr. 1992.

PINGREE, David, «The diffusion of Arabic magical texts in Western Europe», *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo. Convegno internazionale (Roma, 2-4 ottobre 1984)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1987, pp. 57-102.

RUSSELL, Jeffrey Burton, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1972.

SALMÓN, Fernando - CABRÉ, Montserrat, «Fascinating women: the evil eye in medical scholasticism», FRENCH, R. et al. (ed.), *Medicine from the Black Death to the French Disease (History of medicine in context)*, Aldershot, Ashgate, 1998, pp. 53-84.

SONNINO, Antonella, «Ermete mago e alchimista nelle biblioteche di Guglielmo d'Alvernia e Ruggero Bacone», *Studi medievali*, serie 3a, n° 41/1 (2000), pp. 151-209.

STURLESE, Loris, «Intelletto acquisito e divino. La dottrina filosofica di Alberto il Grande sulla perfezione della ragione umana», *Giornale critico della filosofia italiana*, n° 23/2 (2003), pp. 161-189.

TACHAU, Katherine H., «*Et maxime visus, cuius species venit ad stellas et ad quem species stellarum veniunt. Perspectiva and astrologia in late medieval thought*», *Micrologus*, n° 5 (1997), pp. 201-224.

THORNDIKE, Lynn, *A history of magic and experimental science*, New York, The Macmillan Company, 1923-1958, 8 vols.

IDEM, «Traditional medieval tracts concerning engraved astrological images», *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, Université de Louvain, 1947, pp. 212-273.

TRAVAGLIA, Pinella, *Magic, causality and intentionality. The doctrine of rays in al-Kindi*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 1999.

TROTTMANN, Christian, «*Studiositas et superstitio dans la Somme de Théologie de Thomas d'Aquin, enjeux de la défiance l'égard des 'sciences curieuses'*», MARCHETTI, G. - SORGE, V. - RIGNANI, O. (ed.), *Ratio et Superstitio. Essays in honor of Graziella Federici Vescovini*, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 137-154.

ULLMANN, Manfred, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1972.

WEILL-PAROT, Nicolas, «Causalité astrale et *science des images* au Moyen Âge: éléments de réflexion», *Revue d'histoire des sciences*, n° 52/2 (1999), pp. 207-240.

IDEM, *Les "images astrologiques" au Moyen-Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIe - XV^e siècle)*, Paris, Honoré Champion, 2002.

IDEM, «Astral magic and intellectual changes (twelfth-fifteenth centuries): *astrological images and the concept of addressative magio*», BREMMER, J. N. - VEENSTRA, J. R. (ed.), *The metamorphosis of magic from late Antiquity to the early modern period*, Louvain, Peters, 2002, pp. 167-187.

IDEM, «Science et magie au Moyen Âge», HAMESSE, J. (coord.), *Bilan et perspectives des études médiévales (1993-1999). Euroconférence (Barcelone 8-12 juin 1999). Actes du Congrès Européen d'Études Médiévales*, Tournhout, Brepols, 2004.

IDEM, «Magie solaire et magie lunaire: le soleil et la lune dans la magie astrale (XIIe-XVe siècle)», *Micrologus*, n° 12 (2004), pp. 165-184.

IDEM, «Astrology, astral influences, and occult properties in the thirteenth and fourteenth centuries», *Traditio*, n° 65 (2010), pp. 201-230.

WILLIAMS, Steven J., «Roger Bacon and the *Secret of Secrets*», HACKETT (ed.), *Roger Bacon and the sciences...*, pp. 365-393.

YATES, Frances A., *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, London - Chicago, 1964, traducción castellana: *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Editorial Ariel, 1983.

ZAMBELLI, Paola, «L'immaginazione e il suo potere. Desiderio e fantasia psicosomatica o transitiva», *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, Berlin, De Gryter, 1985, pp. 188-206.

IDEM, *The Speculum astronomiae and its enigma astrology, theology, and science in Albertus Magnus and his contemporaries*, Dordrecht - Boston - London, Kluwer Academic Publishers, 1992.

El saber y la práctica de la magia en el judaísmo hispano medieval

Le savoir et le pratique de la magie dans le judaïsme espagnol au Moyen Âge

Magic knowledge and practice in medieval Iberian Judaism

Magiaren jakintza eta praktika Erdi Aroko judaismo hispaniarrean

Carmen CABALLERO NAVAS

Universidad de Granada

Clio & Crimen, nº 8 (2011), pp. 73-104

Artículo recibido: 5-VII-2011

Artículo aceptado: 29-IX-2011

Resumen: *Este artículo aborda el análisis de la relación que mantuvieron judías y judíos con la magia durante la Edad Media, especialmente en las comunidades de la Península Ibérica y Provenza. Tras un breve repaso a sus orígenes y desarrollo durante la Antigüedad, se analizan algunas de las actitudes más relevantes que mantuvieron hacia ella las autoridades e intelectuales judíos medievales, y se examinan la producción textual —mágica y médica—, así como otras fuentes documentales y materiales que testimonian las formas en que era percibida y el rico bagaje adquirido y transmitido a lo largo de los siglos.*

Palabras clave: *Magia. Judaísmo. Medicina. Transmisión textual. Práctica viva.*

Résumé: *Cet article propose une analyse de la relation qu'entretenaient les Juifs avec la magie durant le Moyen Âge, tout particulièrement dans les communautés de la Péninsule Ibérique et de la Provence. Après un bref rappel de leurs origines et de leur développement dans l'Antiquité, les comportements les plus remarquables des autorités et des intellectuels juifs de cette époque vis-à-vis de la magie sont analysés, de même que sont étudiées la production textuelle — magique et médicale —, et d'autres sources documentaires et matérielles témoignant de la manière dont la magie était alors perçue et des riches connaissances acquises et transmises au fil des siècles.*

Mots clés: *Magie. Judaïsme. Médecine. Transmission textuelle. Pratique vivante.*

Abstract: *This essay analyses the relationship that medieval Jews established with magic in Iberia and Provence. Following a short survey on the origin and development of magic in Antiquity, it examines some of the most relevant attitudes of medieval Jewish authorities and intellectuals towards it. It also explores the medical and magical textual production, as well as other legal and material sources, in order to ascertain the ways in which magic was perceived, and to learn about the wealth of knowledge acquired and transmitted during ages.*

Key words: *Magie. Judaism. Healing. Textual transmission. Living practice.*

Laburpena: *Artikulu honek gizon-emakume juduek Erdi Aroan magiarekin izan zuten erlazioaren analisia lantzen du, bereziki Iberiar penintsulako eta Proventzako erkidegoetan. Antzinateko jatorriari eta garapenari erreparatu eta gero, Erdi Aroko agintariak eta adituek magiarekiko izan zuten jarrera aztertzen da, eta haren inguruko testuen produkzioa ikertzen da —magikoa zein medikoa; halaber, haren inguruan zer iritzi zuten eta mendeetan zehar eskuratu eta transmititutako ezagupen ugariak egiaztatzen dituzten iturri dokumental eta material batzuk ere landu dira.*

Giltza-hitzak: *Magia. Judaismoa. Medikuntzako. Testu bidezko transmisioa. Praktika bizia.*

La relación del judaísmo con la magia es muy antigua, tanto con respecto a la participación del pueblo judío en una serie de conocimientos y prácticas de carácter taumatúrgico similares a los de otros pueblos de la Antigüedad y de la Edad Media, como por lo que se refiere a la atribución de una sabiduría o eficacia superiores en este ámbito por parte de sus vecinos. El reconocimiento de la supuesta competencia especial de judías y judíos en los usos mágicos no es un continuo de la historia y, cuando ocurre, es el resultado de una compleja serie de factores. Uno de ellos está relacionado con la frágil posición social de las comunidades judías en la diáspora, que se verá debilitada en distintos momentos históricos¹. Otro, que no funciona exclusivamente en una única dirección sino que puede tener doble o múltiple sentido, se da cuando el deseo o la necesidad de conseguir el fin que se persigue es más apremiante que los escrúpulos que supone transgredir las propias normas y cruzar la frontera religiosa para encomendarse a los ritos y creencias del otro².

Este artículo aborda el análisis de la relación que mantuvieron judías y judíos con la magia durante la Edad Media. Con el fin de proporcionar algunos elementos que den luz a determinados rasgos de la forma en que éstos la entendieron y la experimentaron entonces, antes propongo un breve repaso a sus orígenes y desarrollo durante la Antigüedad. Ya en el medioevo, he examinado algunas de las actitudes más relevantes de las autoridades e intelectuales judíos de la época hacia la magia y su práctica, para continuar con el análisis de la producción textual y de otras fuentes que testimonian las formas en que era percibida y el rico bagaje adquirido y transmitido a lo largo de los siglos. He centrado mi análisis en las comunidades del oeste mediterráneo –Península Ibérica y Sur de Francia–, región de la que provienen la mayoría de los textos hebreos con los que trabajo. Por la misma circunstancia, he prestado mayor atención a las prácticas enmarcadas en la esfera del cuidado sanitario, puesto que dichos escritos pertenecen al ámbito de la literatura médica. En este sentido, me parece relevante resaltar que la salud y todo lo relacionado con ella destaca entre las preocupaciones principales de los que recurren a la magia, por lo que la literatura médica es una fuente inestimable en este campo. Junto con las recetas, fórmulas y procedimientos de algunos de estos textos, he estudiado también otras obras de carácter mágico, así como datos sobre práctica viva extraídos de algunas fuentes documentales y registros legales. Terminó con unas breves notas sobre cábala o mística judía.

Sin embargo, antes de adentrarnos en la Edad Media, he creído conveniente y necesario exponer una serie de consideraciones previas que, desde mi punto de vista, hay que tener en cuenta para abordar el estudio de la magia en general, y de la práctica judía en particular.

¹ Véase NEWALL, Venecia: «The Jew as a Witch Figure», *The Witch Figure*, Londres, Routledge, 2004 (1ª ed. 1973), pp. 95-124.

² Véase SHATZMILLER, Joseph: *Jews, Medicine and Medieval Society*, Berkeley-Los Ángeles- Londres, University of California Press, 1994, pp. 120-123; y CUFFEL, Alexandra: «From Practice to Polemic: Shared Saints and Festivals as “Women’s Religion” in the Medieval Mediterranean», *Bulletin of SOAS*, 68/3 (2005), pp. 401-419.

1. Consideraciones previas

Quizá sea oportuno comenzar haciendo una afirmación sobre la magia aparentemente obvia pero que, como ocurre por lo general con lo que nos parece evidente una vez dicho, no ha sido reconocida así por la antropología y la historiografía, que hasta no hace mucho –y aún hay quien también hoy– la examinaban como una forma equivocada de ciencia primitiva³, una perversión/desviación de otras prácticas sociales, o la atribuía al contagio de culturas ajenas⁴. Sin embargo, la magia, tanto a lo largo del extenso periodo que denominamos Antigüedad como durante la también larga Edad Media, formaba parte de la vida cotidiana de las personas. Lo impregnaba todo. Constituía una forma de entender el mundo. El recurso a ella, a su saber y a su práctica, atravesaba todas las clases sociales y no era menospreciada por los distintos grupos étnicos y/o religiosos que poblaban las tierras de oriente próximo y el occidente europeo. Por eso es adecuado adscribirle el adjetivo “popular”, porque era generalmente aceptada como estrategia de vida y su práctica estaba ampliamente extendida⁵.

Si tuviera que ofrecer una definición rápida y sencilla sobre magia, podría decir, basándome en lo que se desprende de las fuentes con las que trabajo, que es uno de los recursos o medios que tienen las personas para conseguir lo que desean o necesitan. Sin embargo, una vez dicho esto, creo que es conveniente reconocer que, a pesar de que a lo largo de los siglos eminentes especialistas en historia y antropología han ofrecido numerosas definiciones⁶, es muy difícil construir una que sea aplicable universalmente, ya que la magia, como la medicina y la religión, es un hecho cultural. Precisamente, resulta extraordinariamente difícil trazar fronteras claras entre magia y religión, entre magia y medicina. Estos ámbitos forman un triángulo casi inseparable en la Edad Media en el que los límites entre uno y otro aparecen con frecuencia difusos. Alguien me dijo una vez que la finalidad de la magia consiste en obtener lo mismo que dicen las palabras de una famosa canción «salud, dinero y amor». Y, desde luego, éstos son tres de los propósitos principales que se esconden en muchas de las prácticas registradas y transmitidas en documentos históricos. Precisamente, en los textos que yo he estudiado –escritos médicos en hebreo dedicados al cuidado de la salud femenina– predominan las prácticas cuyo objeto son la salud y el amor⁷.

³ Esta es la visión del famoso antropólogo Frazer. Véase FRAZER, James G.: *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London, 12 vols., 1907-1915.

⁴ Sobre las actitudes prejuiciosas hacia la magia de los estudiosos del judaísmo desde el siglo XIX y hasta nuestros días, véase el excelente análisis de BOHAK, Gideon: «Jewish Magic: A Contradiction in Terms?», *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 8-69, especialmente en pp. 8-11 y 35-36.

⁵ *Ibidem*, p. 11. Sobre la extensión de la magia en la Edad Media, véase TRACHTENBERG, Joshua: *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, pp. 112-113 (1ª ed. 1939); y CANTERA MONTENEGRO, Enrique: «Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval», *En la España Medieval*, 25 (2002), pp. 47-83.

⁶ Por ejemplo KIECKHEFER, Richard: «Definiciones de magia», *La magia en la Edad Media*, Barcelona, Crítica (Serie Drakontos), 1992, pp. 16-25.

⁷ Véase mi «Magia para curar. Amuletos, pociones y hechizos en los textos hebreos medievales dedicados a la salud femenina», *De cuerpos y almas en el Judaísmo hispano medieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora. XX Curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2011, pp. 149-168.

Hacia finales de la Edad Media, con el paso a la Edad Moderna, se produce un gran cambio, una ruptura con respecto a la forma en que se entendía hasta entonces la relación de las personas con la magia, que Caro Baroja ha llamado «*la pérdida de un confín entre sueño y realidad*»⁸. Una de las consecuencias de esta transformación de las mentalidades es el nacimiento de la “bruja” como categoría. Esta “bruja”, la que perseguirá la Inquisición y será la protagonista de obras como el *Malleus maleficarum*⁹, encarna, sin embargo, una figura distinta a las brujas y hechiceras premodernas, y llega a suplantarse en el imaginario social y también en la historiografía. Como medievalista, me interesa resaltar esta diferencia porque creo que es un ejercicio imprescindible evitar la proyección de ideas sobre brujería que nos han llegado de comienzos de la modernidad a la consideración de la magia durante la Edad Media. Por muy beligerantes, o muy misóginos, que fueran algunos textos y normativas anti-magia anteriores, su alcance y significado no son comparables con los del proyecto coherente mediante el que el pensamiento moderno pretendió la homogenización y el control social¹⁰.

Este proyecto de homogeneización social va a afectar no sólo a mujeres, sino también a minorías étnico-religiosas, que van a ser destinatarias de algunas de las ideas que convierten en aberración prácticas aceptadas y aceptables hasta no hacía tanto y conciben un universo imaginario de actos extravagantes y, muchas veces, aterradores. Algunas de estas concepciones identifican “lo judío” con la magia, atribuyendo a ambas connotaciones negativas. En la documentación sobre los procesos inquisitoriales contra los conversos que nos ha llegado se percibe, en general, un interés poco disimulado por descubrir y condenar, junto a las supuestas prácticas judaizantes de los acusados, hechicerías y otras actividades ilícitas¹¹. También se puede apreciar en ellos que esta combinación de ritos y costumbres judías con hechicerías está más en la mente de los inquisidores, o los delatores, que en la praxis de los acusados. Este proceder por parte de los inquisidores será característico de todo tipo de procesos instruidos por ellos¹².

⁸ CARO BAROJA, Julio: *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1966, p. 85; véase también MURARO, Luisa: «Ir libremente entre sueño y realidad», *Acta Historica Archaeologica Mediaevalia*, 19 (1998), pp. 365-372.

⁹ KRAMER, Heinrich y SPRENGER, James: *El Martillo de las brujas. Malleus maleficarum*, trad. Miguel Jiménez Monteserín, Valladolid, Editorial Maxtor, 2004.

¹⁰ Véase MURARO, Luisa: «Ir libremente entre sueño y realidad...».

¹¹ La bibliografía en este campo es muy profusa, ya que se han editado o extractado los registros de numerosos procesos o de las actividades del Tribunal en una localidad concreta durante un determinado periodo. Véanse, por ejemplo, las clásicas publicaciones de CIRAC ESTOPAÑÁN, Sebastián: *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva. Tribunales de Toledo y Cuenca*, Madrid, CSIC, 1942; CABEZUDO ASTRAIN, José: «Los conversos aragoneses según los procesos de la Inquisición», *Sefarad* 18/2 (1958), pp. 272-282; o BEINART, Haim: *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, 4 vols., Jerusalén, The Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1974-1985. En las últimas décadas éste se ha convertido en un campo de investigación fructífero en la universidad española en la que destacan, entre otros, los trabajos de Carlos CARRETE PARRONDO.

¹² Véase MURARO, Luisa: «Ir libremente entre sueño y realidad...», p. 369; y PARK, Katherine: «Medicine and Magic: The Healing Arts», *Gender and Society in Renaissance Italy*, Londres y Nueva York, Longman, 1998, pp. 129-149, sobre todo en pp. 132-133.

La imagen forjada durante los siglos XVI y XVII sobre el gusto perverso de judíos y judaizantes por la magia ha quedado plasmada en el imaginario colectivo de forma que todavía hoy se atribuye al judaísmo un bagaje especial y privativo en esta esfera. Sin embargo, durante la Edad Media, las ideas y las prácticas mágicas de judíos y judías no van a ser muy distintas de las de sus coetáneos, como se puede apreciar en la comparación entre las prácticas y creencias a las que se han referido mis colegas en sus aportaciones a este volumen sobre la magia en las Coronas de Castilla y Aragón, y en el mundo árabe, y las que voy a mencionar a continuación.

Ciertamente, y es importante tenerlo también en cuenta, en la Edad Media todas las personas pertenecen a una fe y a una tradición. Por tanto, en los saberes y en la práctica, en los textos que los compilan y en los vestigios materiales que se han conservado, vamos a encontrar huellas, indicaciones y señales de la religión o tradición a las que pertenecían quienes los crearon, consumieron o transmitieron.

2. La magia del judaísmo: entre el discurso y la experiencia

Como ya he mencionado, la historia del judaísmo con la magia es muy dilatada y está poblada de actitudes muy diversas, que van a quedar reflejadas en sus códigos y libros sagrados, especialmente la Biblia, la Misná, la Tosefta y el Talmud. Las opiniones y reglamentaciones que presentan estas obras son, como ocurre en los textos autoritativos de otras culturas, ambivalentes. Por un lado, se denigran y prohíben las artes mágicas; por otro, existe una aceptación de hecho en la práctica, incluso por parte de las propias autoridades, que son llamadas en el judaísmo rabínico “los sabios”.

Para arrojar un poco de luz al significado de una ambivalencia que a veces resulta aparentemente contradictoria, es necesario analizar los contextos en los que se producen las afirmaciones en uno u otro sentido, así como la intención que hay detrás de cada una de ellas. En mi opinión, podemos encontrar la raíz de la polémica en torno a la legitimidad de la magia en el texto fundacional del pueblo judío, la Torá o Pentateuco, en uno de cuyos libros se puede leer:

«Cuando hayas entrado en la tierra que Yahvé, tu Dios, te da, no imites las abominaciones de aquellos pueblos. No haya en medio de ti quien sacrifique en el fuego a su hijo o a su hija, ni quien practique la adivinación, las suertes, la magia, la encantación, ni quien consulte a espectros o espíritus, ni quien interroge a los muertos. Pues todo ello es abominable a los ojos de Yahvé, tu Dios, y por causa de estas abominaciones precisamente arroja lejos de ti Yahvé, tu Dios, estas naciones (Deut. 18: 9-12)».

Siguiendo el mismo tipo de discurso, el libro del Levítico recoge estas palabras en forma de preceptos, «[cuando entréis en la tierra] No comeréis nada que tenga sangre, no practicaréis la adivinación y la magia» (Lev. 19: 26). Ambos fragmentos formulan una serie de admoniciones o prohibiciones dirigidas al pueblo que va a recibir la tierra prometida, que se va a establecer en Canaán, donde habitan otros pueblos con otras costumbres y ritos, que adoran a otros dioses. La preocupación fundamental que refleja el texto bíblico es la de que el pueblo de Yahvé se apropie de estas costumbres ajenas, de los rituales que acompañan al culto a esas otras deidades. Porque no

pueden olvidar lo que está en la raíz de su pacto con Dios y les recuerda la Torá en varios lugares: «Escucha, Israel: Yahvé, nuestro Dios, es el único Dios» (Deut. 6:4).

Los escritos rabínicos, compuestos entre los siglos III y VIII de nuestra era, confirman en numerosos pasajes la noción de que las prácticas vedadas a judíos y judías son aquellas que forman parte de las «costumbres de los amorreos» (TB Shab. 67a-b)¹³. Los amorreos se encuentran entre los antiguos habitantes de Canaán, contra cuyas costumbres advertía la Biblia (Deut. 20,17-18). Sin embargo, en esta época se han convertido ya en una categoría *halákica* o legal que incluye la mayoría de tipos de costumbres extranjeras y/o paganas prohibidas¹⁴. Es decir, la magia se desacredita y se prohíbe en cuanto a que se la relaciona con las costumbres y ritos de los paganos, de los amorreos. Por ello no supone ninguna incoherencia que esos mismos textos contengan numerosas anécdotas y hasta normativas que conviven con la magia sin contradicción aparente. Para que una práctica sea permitida sólo hay que despojarla de las características que la hacen «costumbre amorrea». Así de explícitamente lo formula el Talmud de Babilonia: «Lo que es usado como remedio no está prohibido en razón de las costumbres de los amorreos» (Shab. 67a). De hecho, las secciones dedicadas explícitamente a magia que incluye la literatura rabínica generalmente presentan episodios vinculados a la búsqueda de curación o de remedio para otras situaciones personales difíciles¹⁵.

Por otro lado, un axioma conocido de la historia es que los escritos que tienen como función fijar las normas y regular los comportamientos sociales no reflejan necesariamente el hacer y la actitud de las personas con respecto a lo que se ha reglamentado, sino las ideas de quienes elaboran y sistematizan las leyes (habitualmente una minoría). De hecho, la básica aplicación de la “hermenéutica de las sospechas” a las fuentes nos recuerda que, en general, se prohíbe lo que ocurre de hecho. Y también que, en muchos casos, se condena con vehemencia lo que acontece a pesar de la oposición de aquellos en cuyas manos está el control de la sociedad, en este caso, de las sociedades judías de la Antigüedad.

Sea como fuere, la literatura rabínica recoge numerosas anécdotas y episodios en los que los propios rabinos tienen aptitudes o capacidades que les permiten llevar a cabo milagros u otros prodigios. Un caso sobresaliente es el de Rabí Hanina ben Dosa, cuyo nombre aparece con frecuencia en narrativas en las que se le atribuyen curaciones, la capacidad de traer la lluvia o de detener una plaga, o la habilidad de realizar viajes a una velocidad milagrosa, todo ello mezclado con relatos sobre su gran piedad y su voluntad de permanecer pobre¹⁶. También tenía el poder de res-

¹³ Asimismo, los capítulos 6 y 7 de Tosefta Shabbat ofrecen un “pequeño catálogo” de las costumbres amorreas. Véase RUIZ MORELL, Olga: «Elementos singulares en Tosefta Shabbat», *The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious (Qoh 10,12). Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 65th Birthday*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2005, pp. 227- 241, en pp. 240-241.

¹⁴ Véase VELTRI, Giuseppe: «Magic and Healing», *Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 586-602.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. SHAKED, Shaul: «Form and Purpose in Aramaic Spells: Some Jewish Themes (The Poetics of Magic Texts)», *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden, Brill, 2005, pp. 1-30, en pp. 18-20.

tringir la libertad de movimientos de los demonios, según nos cuenta el Talmud de Babilonia (Pes. 112b), pues prohibió a un grupo de ellos que se encontró en un camino que pasaran por lugares deshabitados, excepto las vísperas de miércoles y sábados. Otro rabino famoso por sus prodigios es R. Simeón bar Yohai quien, entre otras muchas acciones maravillosas, hizo salir a un espíritu del cuerpo de la hija del emperador, en el que había entrado (TB *Me'ilah* 17b).

Aparte de todas las referencias a hechizos, encantamientos y otros procedimientos taumátúrgicos que se encuentran en los textos normativos judíos, durante la Antigüedad se compusieron y pusieron en circulación una serie de libros o manuales de magia que, aunque no fueron considerados nunca parte de literatura judía “legítima”, gozaron de reconocimiento y difusión. De ellos, voy a referirme a dos de especial relevancia para el estudio de este tipo de producción cultural en el seno de las comunidades judías de la Antigüedad. Además, son los únicos textos que han llegado a nuestros días en su totalidad. El primero es el célebre *Sefer ha-Razim* (*Libro de los secretos*), descubierto por Margalioth, quien lo editó en 1966¹⁷. La obra se divide en siete secciones que contienen listas de nombres de ángeles e instrucciones para realizar encantamientos o conjuros, entre cuyos objetivos destacan la sanación, la adivinación, el perjuicio a los enemigos o la consecución de una gran fortuna. El segundo, otra obra que ha gozado de fama entre los interesados en esta disciplina, es la colección de textos conocida como *Harba de-Moshe* (*La espada de Moisés*), que data del periodo Gaónico (siglos VII al X), o incluso de un periodo anterior¹⁸. Al igual que el *Sefer ha-Razim*, fue escrita en hebreo y arameo y está llena de recetas y fórmulas mágicas que persiguen objetivos muy similares a los ya comentados, más algunos tan curiosos como «conseguir la invisibilidad» o «ganar en las carreras de caballos o carros»¹⁹.

Curiosamente, fragmentos de algunos de estos textos y también de ciertos párrafos de los escritos rabínicos, junto a otros temas y motivos judíos, han pervivido en papiros mágicos griegos, amuletos (*qemi'ot*, en hebreo) y cuencos mágicos arameos. Shaul Shaked llama la atención sobre la identificación de dos textos completos de la Misná escritos en la superficie de dos de estos cuencos, lo que los convierte en los “manuscritos” más antiguos conservados de la obra rabínica²⁰.

Los llamados «cuencos mágicos arameos» pertenecen a la amplia categoría de magia protectora y fueron realizados en época talmúdica (entre los siglos IV y VII) en el

¹⁷ MARGALIOTH, Mordecai: *Sepher Ha-Razim*, Jerusalem, Yeditot Achronot, 1966. Véase también MORGAN, Michael A.: *Sepher Ha-Razim: The Book of Mysteries*, Chico, CA, Scholars Press, 1983; y REBIGER, Bill y SCHÄFER, Peter (eds.): *Sefer ha-Razim I und II. Das Buch der Geheimnisse*, vol. 1: Edition, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

¹⁸ La obra fue editada y traducida al inglés por GASTER, Moses: *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology*, 3 vols. (en vols. 1 y 3), Londres, Maggs Brothers, 1925-1928. Y vuelta a editar por HARARI, Yuval: *Madura hadashah u-meh\$qar*, Jerusalén, 1997. Véase también LEITCH, Reimund: «Some Observations on the Diffusion of Jewish Magical Texts from Late Antiquity and the Early Middle Ages in Manuscripts from the Cairo Genizah and Ashkenaz», *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden, Brill, 2005, pp. 213-231, en p. 227.

¹⁹ BOHAK, Gideon: *Ancient Jewish Magic...* p. 182.

²⁰ Cfr. SHAKED, Shaul: «Form and Purpose in Aramaic Spells...», p. 3.

área geográfica que comprendía Babilonia. Este tipo de cuencos llevaba encantamientos escritos en uno de los tres dialectos arameos (arameo judío, siriano y mandeo) que, generalmente, comenzaban en el borde de la vasija y continuaban, en forma de espiral, hasta el centro. Muchos de ellos tenían dibujado en el fondo un demonio o demonios, supuestos causantes del mal contra el que se buscaba protección, con frecuencia una enfermedad. Los cuencos se enterraban boca abajo en el umbral de las puertas de las casas de forma que el demonio quedaba encerrado y sin posibilidad de entrar en ellas²¹.

Volviendo a las actitudes que reflejan los libros normativos judíos sobre la magia, hay un versículo muy famoso de la Torá que ha sido traído con frecuencia en las discusiones sobre la consideración de la magia en el judaísmo, y que también es interesante analizar en el marco de esta aportación: «no permitirás vivir a la hechicera» (Ex. 22:17). Esta breve sentencia —expresada en el marco de las Leyes de la Alianza— revela, por un lado, la virulencia del castigo a quien incumpla las normas contra la hechicería; pero, por otro, que la condena va explícitamente dirigida a las mujeres. El género gramatical femenino de la palabra hebrea «mekasēfah» no deja lugar a dudas. El Talmud, en su inagotable afán por interpretar el texto bíblico, extenderá esta prohibición a los hombres, aunque explicará que si la frase se formuló en femenino es porque «sobre todo mujeres se dedican a la brujería» (TB Sanh. 67a). De forma parecida la interpretará también Maimónides (1138–1204) en su *Moreh Nebukim* o *Guía de los Perplejos*, cuando explica que el versículo fue formulado en femenino porque «se ha señalado como requisito principal [que esas operaciones mágicas, al menos en su mayoría] sean realizadas por mujeres»²².

La tradición judía ha relacionado consistentemente a las mujeres con las prácticas mágicas²³. En la Biblia, Ezequiel (13,17–23) profetiza contra las mujeres en estos términos:

«Y tú, hijo de hombre, pon tu rostro contra las hijas de tu pueblo que profetizan de su propio corazón, y profetiza contra ellas, y di: Así ha dicho Jehová el Señor: ¡Ay de aquellas que cosen vendas mágicas para todas las manos, y hacen velos mágicos para la cabeza de toda edad, para cazar las almas! ¿Habéis de cazar las almas de mi pueblo, para mantener así vuestra propia vida? ¿Y habéis de profanarme entre mi pueblo por puñados de cebada y por pedazos de pan, matando a las personas que no deben morir, y dando vida a las personas que no deben vivir, mintiendo a mi pueblo que escucha la mentira?»

Por tanto, así ha dicho Jehová el Señor: He aquí yo estoy contra vuestras vendas mágicas, con que cazáis las almas al vuelo; yo las libraré de vuestras manos, y soltaré para

²¹ NAVEH, Joseph y SHAKED, Shaul: *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalén–Leiden, Magnes Press y Brill, 1985; BOHAK, Gideon: *Ancient Jewish Magic...*; y LEVENE, Dan: *A Corpus of Magic Bowls: Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, Londres, Kegan Paul, 2003.

²² MAIMÓNIDES, *Guía de los Perplejos (Moreh Nebukim)*, edición preparada por David GONZALO MAESO, Madrid, Editorial Nacional, 1983, Parte III, cap. 37, p. 483.

²³ FISHBANE, Simcha: «“Most Women Engage in Sorcery”: An Analysis of Sorceresses in the Babylonian Talmud», *Deviancy in Early Rabbinic Literature: A Collection of Socio-Anthropological Essays*, 2007, pp. 67–84.

que vuelen como aves las almas que vosotras cazáis volando. Romperé asimismo vuestros velos mágicos, y libraré a mi pueblo de vuestra mano, y no estarán más como presa en vuestra mano; y sabréis que yo soy Jehová. Por cuanto entristecisteis con mentiras el corazón del justo, al cual yo no entristecí, y fortalecisteis las manos del impío, para que no se apartase de su mal camino, infundiéndole ánimo, por tanto, no veréis más visión vana, ni practicaréis más adivinación; y libraré mi pueblo de vuestra mano, y sabréis que yo soy Jehová»²⁴.

Dice la Misná «Cuanta más mujer, más brujería» (Abot 2: 7). Otros pasajes de la misma obra también establecen una relación entre las mujeres y los ritos mágicos. Y lo mismo ocurre con el Talmud, que además del comentario explicativo de la Biblia que he mencionado, vincula de forma explícita a las mujeres con las prácticas mágicas en numerosas ocasiones. Por ejemplo, según la opinión de R. Simeon bar Yohai «Las hijas judías están flagrantemente involucradas en la magia» (TB Er. 64b). Otro fragmento de *Pesahim* (TB Pes. 111a) expresa un sentir parecido: «Si dos mujeres están sentadas en un cruce de caminos, una a un lado y otra al otro, mirándose, ten por seguro que están haciendo brujería». Y un famoso pasaje de *Sanedrín* (TB Sanh 100b) nos explica,

«Una hija es para un padre un tesoro inquietante. Preocupado por ella se pasa las noches sin dormir: cuando es menor, teme que la seduzcan; cuando crece, que caiga en la prostitución; cuando es madura, que no se case; cuando se casa, que no tenga hijos; cuando envejece, que se vuelva bruja. Los maestros dicen: El mundo no puede existir sin hombres y mujeres pero dichoso aquel que tiene hijos varones y desdichado el que tiene hembras». (El subrayado es mío).

El tono de estos pasajes, sin embargo, no es siempre acusatorio. En *Gittin* (TB Git. 45a) se dice «Las hijas de R. Nahman removían un olla (hirviendo) con sus manos desnudas». Y en *Shab. 66b* se puede leer «dijo Abaye: dijo mi madre que todos los encantamientos se hacen en el nombre de la madre»²⁵. El tratado *Pesahim* (TB Pes. 112a) recomienda un conjuro para evitar que el demonio de la ceguera, *Shabriri*, que habita por las noches en los pozos y estanques, ataque a quienes se acercan a beber de ellos: «mi madre me dijo: cuídate de *Shabriri*, *Briri*, *Riri*, *Iri*, *Ri*»²⁶.

El *Libro de Enoc*, un apócrifo escrito entre los siglos III a. EC y el primer siglo de nuestra era, de autoría aparentemente judía, que reelabora en su capítulo 7 el pasaje bíblico de Gen. 6:1-5, explica que los ángeles caídos instruyeron a las hijas de los hombres en el conocimiento de fórmulas mágicas y encantamientos²⁷. En cuanto a

²⁴ He elegido la traducción realizada por Casiodoro de REINA (1569), revisada por Cipriano de VALERA (1602) por considerar que reflejaba mejor el objeto de Ezequiel (edición revisada de 1960).

²⁵ He analizado este enunciado en CABALLERO NAVAS, Carmen: «Magia: experiencia femenina y práctica de la relación», *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*, Madrid, HORAS y horas, 2000, pp. 33-54, en pp. 38-39.

²⁶ Cfr. GIRÓN, Luis F.: «Prácticas mágicas e interpretación de sueños en el Talmud», *Estudis Hebreus i Arameus. Homenatge al Dr. Jaime Vándor. Anuari de Filologia*, Barcelona, 2002, pp. 233-254, en p. 234.

²⁷ 7:1 «And they took for themselves wives and each chose one for himself. And they began to come in to them, and they became promiscuous with them. And they taught them charms and spells, and showed to them the cutting of roots and trees». VANDERKAM, James C.: *Enoch. A Man for all Generations*, Columbia, University of South Carolina Press, 1995, pp. 33-34.

las literaturas no judías, Juvenal denuncia en una de sus sátiras que las mujeres judías se ganaban la vida en Roma practicando la magia²⁸.

De lo dicho hasta ahora en este apartado se desprenden dos conclusiones. La primera ya ha sido formulada: la magia se prohíbe o denigra en relación a la preocupación fundamental del judaísmo por la idolatría. El reconocimiento del Dios único se enfrenta en la mente de las autoridades religiosas a la adopción de las “costumbres de los amorreos”. Cuando las prácticas se desprenden de los atributos amorreos, de lo aparentemente ajeno al judaísmo, pueden ser permitidas, sobre todo en relación al cuidado de la salud, como discutiremos más adelante. Con todo, ni la proscripción de la magia ni su condena serán impedimento para que siga siendo un recurso aceptable y habitual para la mayoría de la población.

La segunda conclusión es que la mayoría de los testimonios textuales señalan a las mujeres como las principales actrices en esta esfera. Aunque siguiendo el mismo razonamiento sobre los ritos ajenos al judaísmo, las fuentes judías establecen en algunas ocasiones una correspondencia entre paganos y mujeres (judías) que practican la magia, como en el siguiente ejemplo extraído del Tratado *Berajot*:

«Los sabios enseñaron: “Si una persona pasa por las afueras de una ciudad y huele un buen olor; si la mayoría son paganos, no recita la bendición [por el buen olor]. Si la mayoría son judíos, la recita”. Dijo R. Yose, “Incluso si la mayoría son judíos no ha de recitar la bendición, porque las mujeres ofrecen incienso por brujería”» (TB Ber. 53a).

Un argumento que ha sido esgrimido con frecuencia para explicar el vínculo que establecen las fuentes entre las mujeres y la magia es el del carácter profundamente patriarcal y misógino de la sociedad que las produjo²⁹. Los textos están escritos por hombres³⁰. Y, ciertamente, en la Antigüedad, la frontera entre milagro y brujería no estaba sólo en la religión de la persona, sino en su sexo³¹. Moisés y otros personajes bíblicos hacían milagros. Los rituales y los prodigios de los paganos eran hechicerías. Los de las mujeres, paganas o judías, también.

La misoginia justifica la atribución de hechos inexplicables o costumbres que se desvían de la norma al hacer de las mujeres; da sentido a la condena, al desprecio, y a la baja consideración de los saberes femeninos y de los ámbitos de actuación de las mujeres. Cuanto más, da lugar a que el demonio más temido sea una mujer, Lilit, y a que los demonios representados en numerosos amuletos protectores sean demo-

²⁸ JUVENAL: *Sátiras*, núm. 6: vv. 542-547.

²⁹ Véase, por ejemplo, KIECKHEFER, Richard: *La magia en la Edad Media...*; y BAR-ILAN, Meir: «Witches in the Bible and in the Talmud», *Approaches to Ancient Judaism*, New Series, Atlanta, Scholars Press, 1993, pp. 7-32.

³⁰ La literatura rabínica es una provincia exclusivamente masculina. Véase SALVATIERRA OSSORIO, Aurora: «Mujeres en la Mishnah», *Reseña Bíblica* 14 (1997), pp. 54-63; SALVATIERRA OSSORIO, Aurora y RUIZ MORELL, Olga: *La mujer en el Talmud*, Barcelona, Riopiedras, 2005; BASKIN, Judith: *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*, Hanover-Londres, 2002.

³¹ BAR-ILAN, Meir, «Witches in the Bible and in the Talmud...».

nias³². Pero no explica la extensión entre las mujeres de unas prácticas que aparecen documentadas en todo tipo de fuentes, escritas y materiales. Es decir, además de las referencias textuales que vinculan de forma genérica la magia a las mujeres, sobre todo en relación con su prohibición o condena, otras fuentes documentales y arqueológicas recogen prácticas concretas que ellas realizaban en el marco de las actividades de la vida cotidiana, asociadas a las tareas que han desarrollado históricamente –como el cuidado de los hijos y del hogar, la atención a la salud de la familia, etc.– y al ciclo de vida femenino. Así, entre los restos materiales preservados se encuentran gemas mágicas³³, amuletos uterinos³⁴, amuletos de muy diversa índole y otros artefactos para procurar la fertilidad, para preservar el embarazo, para facilitar el parto, para proteger a la madre y al recién nacido, o para la protección contra el mal de ojo (del que las criaturas son víctimas por excelencia)³⁵.

Aunque las fuentes textuales son con frecuencia explícitas en la atribución a las mujeres de numerosas prácticas, los restos materiales presentan muchas más dificultades a la hora de asociarlos a una autoría concreta. En primer lugar, porque el paso del tiempo ha destruido y dañado muchos objetos elaborados con elementos perecederos. Los amuletos pueden ser de pergamino, de metal o de hoja de metal; pero también, infinidad de pequeños objetos cotidianos como cordoncillos para muñecas y tobillos, bolsitas de tela, piezas de hueso y elementos orgánicos, que no se han conservado. En segundo lugar, porque las condiciones en que se encuentran hoy día muchos de los objetos que nos han llegado, en manos privadas y en circulación en el mercado de antigüedades, del que también se han nutrido algunos museos, los ha desposeído de toda referencia a sus circunstancias de producción y uso. De cualquier forma, creo que en este caso como en otros la labor de la historiografía es interpretar y descodificar las fuentes que nos han llegado aplicando todos los recursos interpretativos a nuestro alcance, aprovechando las herramientas conceptuales que los estudios de las mujeres han desarrollado en los últimos treinta años. Estos instru-

³² Por ejemplo, tres amuletos (un hematite y dos plaquitas de bronce) en los que se representa un jinete atacando con una lanza a un demonio femenino. Estas piezas forman parte de las colecciones de la Universidad de Michigan, y fueron exhibidas al público en el marco de la exposición «Traditions of Magic in Late Antiquity», a cargo de Gideon BOHAK, quien también redactó el catálogo. Se pueden comprobar en el siguiente enlace <http://www.lib.umich.edu/files/exhibits/pap-/magic/def1.html> (consultado por última vez el 30 de junio de 2011). Las tres piezas fueron descritas por BONNER, Campbell: *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1950, items 294, 299 y 309.

³³ Véase MICHEL, Simone: «(Re)interpreting Magical Gems, Ancient and Modern», *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden, Brill, 2005, pp. 141-170.

³⁴ El origen de los amuletos uterinos es griego. Formaron parte, también, de las prácticas médicas y mágicas de Egipto durante las épocas helénica y romana. De la misma forma, su uso estuvo conectado con el mundo hebreo y semítico del antiguo Oriente Medio. Algunos llevaban grabada en ellos la palabra griega *hystera* (útero) y, generalmente, se realizaban con hematites o piedra de sangre. Véase HANSON, Ann Ellis: «Uterine Amulets and Greek Uterine Medicine», *Medicina nei Secoli*, 7/2 (1995), pp. 281-299.

³⁵ Véanse los amuletos descritos y estudiados por SCHRIRE, Theodor: *Hebrew Amulets: Their Decipherment and Interpretation*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1966; y NAVEH, Joseph y SHAKED: Shaul, *Amulets and Magic Bowls...*

mentos de análisis son especialmente necesarios en un ámbito que ha tenido extraordinaria importancia en la experiencia histórica de las mujeres a dos niveles: en el de la condena y persecución, que ha cristalizado en la construcción cultural de contenidos de género; pero también en el del reconocimiento a la posesión de saberes y conocimiento experto demandados socialmente³⁶.

La crítica feminista nos permite releer las fuentes codificadas por el patriarcado y desvestirlas de la visión negativa y prejuiciosa que censura a las mujeres para quedarnos, unas veces, con el reflejo escrito de una percepción u opinión extendida socialmente sobre un tipo de quehacer femenino; y otras, con la atribución femenina a un saber o práctica concreta. Nos posibilita también adscribir actividades aparentemente sin contexto a los marcos tradicionales de actuación de hombres o de mujeres. En este sentido, es importante reiterar que muchas de las evidencias materiales encontradas están vinculadas a esferas de competencia históricamente en manos de las mujeres, como todo lo relativo al amplísimo dominio de “lo doméstico”. Esto nos lleva a pensar que la magia ha de haber tenido un papel fundamental entre las estrategias de las mujeres en su interminable tarea de atención y cuidado a sus familias.

3. La magia judía en la Edad Media

Durante la Edad Media se va a mantener la dicotomía entre el discurso y la práctica; entre la postura preceptuada en los textos normativos, por un lado, y la experiencia viva y la plasmación escrita de saber y prácticas mágicas, por otro. Sin embargo, el discurso ya no va a ser tan homogéneo como en siglos anteriores, sino que se va a diversificar en una serie de actitudes que se pueden simplificar en dos: los que siguen condenando la magia como una forma de idolatría, y los que dan una nueva interpretación a ciertas prácticas teúrgicas con el fin de legitimarlas.

Las nuevas circunstancias de las comunidades judías, diseminadas por tierras del Islam y por los territorios cristianos de Europa, que las expondrán a muy distintas condiciones sociales y culturales, darán lugar a diferencias en la forma en que sus miembros articulan su forma de vida y sus relaciones con las sociedades de acogida. La cercanía en la que viven con sus vecinos resultará en el intercambio de algunas ideas y costumbres, de forma que, a la vez que acomodan tradiciones y saber ajenos, dejarán también su impronta en la culturas de su entorno.

Hacia finales del siglo XII, la traducción al hebreo del mencionado *Moreh Nebukim* (*Guía de los perplejos*) de Maimónides³⁷ será el detonante de una controversia interna, que se extenderá por las comunidades judías del sur mediterráneo y se prolongará hasta finales de la Edad Media³⁸. La obra del famoso polígrafo andalusí,

³⁶ CABALLERO NAVAS, Carmen: «Magia: experiencia femenina y práctica de la relación...».

³⁷ MAIMÓNIDES: *Guía de los perplejos*...

³⁸ DOBBS-WEINSTEIN, Idit: «The Maimonidean Controversy», *History of Jewish Philosophy*, Routledge, Londres y Nueva York, 1997, pp. 331-349.

así como los escritos de sus seguidores en torno a la actitud que debe adoptar el judaísmo hacia la ciencia greco-árabe —a la que tradicionalmente se considera ciencia “extranjera”— abre un intenso debate en el que parte de las autoridades religiosas y legales, en oposición a los llamados “racionalistas” o “maimonedianos”, defienden una visión del mundo más apegada a la tradición como forma de evitar la aculturación y preservar la cohesión social. Estas dos formas de entender la relación del judaísmo con la ciencia van a mantener también actitudes dispares sobre la legitimidad de las prácticas mágicas. La defensa de una u otra postura se dirime en un debate interno de carácter epistemológico.

Maimónides, además de hombre de ciencia, autoridad legal y religiosa, había escrito largamente en contra de la astrología, a la que asimilaba a la idolatría³⁹. Por el contrario, otros talmudistas, como los reputados Nahmánides (1194–ca. 1270) y Salomón ibn Adret (ca. 1235–1310), van a mantener una actitud muy diferente hacia ella, en especial hacia la medicina astrológica. Ésta se basa en la creencia de que los planetas tienen influencia en la salud de las personas, y en la prevención y tratamiento de la enfermedad. En concreto, se piensa que los signos del zodiaco gobiernan los distintos miembros y órganos del cuerpo⁴⁰. Sabemos gracias a diversas fuentes que Nahmánides usaba un talismán astrológico, una especie de medallón de oro con la imagen de un león grabada, para tratar dolencias del riñón⁴¹. Curiosamente, la medicina astrológica —incluido el talismán del león— fue un recurso conocido y aceptado entre médicos eruditos cristianos muy prestigiosos vinculados a la Escuela de Medicina de Montpellier, como Arnau de Vilanova (1238–1311)⁴².

Además de incorporar la astrología a la práctica médica y valerse de ella como modelo explicativo del funcionamiento del cuerpo, autoridades como Salomón ibn Adret y Nissim ben Rubén Gerondi (ca. 1310 –ca. 1376) van a proponer una nueva interpretación de ciertas prácticas mágicas —en especial, magia curativa o terapéutica— con el fin de legitimarlas⁴³. Según Klein-Braslavy, ambos talmudistas elaborarán una teoría de la magia, en el marco de pensamiento *halákico* (legal) judío, en la que mantendrán que «*some magical practices are actually natural actions, which may be explai-*

³⁹ Véase MAIMÓNIDES, *La Guía de los Perplejos...*, III: 37, pp. 482–489, donde sostiene que la astrología conduce a la adoración de los astros. Además, a la refutación de la astrología dedica gran parte del Tratado *Hilkot 'abodah zarah, de su Comentario a la Misná o Mishneh Torah*. Por último, hay que mencionar su famosa carta a los judíos de Marsella, en la que también muestra su férrea oposición a la astrología, STITSKIN, Leon: *Letters of Maimonides*, Nueva York, Yesiva University Press, 1977, pp. 113–129.

⁴⁰ La asociación de los órganos y miembros del cuerpo con los signos del zodiaco se conoce como *melothesia*, y se remonta al menos al siglo I de la EC. Véase GARCÍA AVILÉS, Alejandro: «El cuerpo y los astros: Arte, astrología y medicina en la Edad Media», *Studium Medievale*, 1 (2008), pp. 87–99.

⁴¹ Véase SHATZMILLER, Joseph: «In Search of the “Book of Figures”: Medicine and Astrology in Montpellier at the Turn of the Fourteenth Century», *AJS Review*, 7–8 (1982/3), pp. 383–407, en pp. 383–384.

⁴² *Ibidem*, p. 389; AKASOY, Anna – BURNETT, Charles y YOELI-TLALIM, Ronit (eds.): *Astro-Medicine: Astrology and Medicine, East and West*, Florencia, Sismel–Edizioni del Galluzzo, 2008.

⁴³ KLEIN-BRASLAVY, Sara: «The Concept of Magic in R. Solomon ben Abraham Adret (Rashba) and R. Nissim Gerondi (Ran)», *Encuentros y Desencuentros. Spanish Jewish Cultural Interaction Throughout History*, Tel Aviv, University Publishing Projects, 2000, 105–128.

ned within the framework of the laws of nature in accordance with the principles of Aristotelian physics»⁴⁴. De esta manera, a la vez que dotan a algunas prácticas de una base científica, eliminan su carácter “amorreo” o “idolátrico”.

Para proporcionar una “explicación natural” a ciertas experiencias se van a basar en la premisa de que todas las sustancias sublunares tienen cualidades permanentes que, a su vez, sirven como “fuerzas”. Es decir, como causas de la acción que la sustancia ejerce sobre otra. Y dividen las fuerzas en dos tipos: aquellas cuya naturaleza se puede conocer mediante la especulación⁴⁵; y las que tienen una propiedad especial o virtud (en hebreo, *segulah*) que no se puede aprehender por especulación. Es decir, que no puede ser explicada por su composición ni por sus cualidades. Además, la interpretación de Ibn Adret no limita las propiedades especiales a las sustancias físicas, sino que las extiende al «efecto de las palabras»⁴⁶.

Mediante esta teoría, además de ofrecer un marco explicativo coherente desde el propio judaísmo, se reconoce la eficacia que la experiencia atribuye a ciertas acciones –nombres, frases y fórmulas mágicas– y sustancias –piedras, hierbas, animales, etc.–, a la vez que se autoriza su uso. Así, procedimientos recomendados por el Talmud, como llevar un diente de zorro para trastornos del sueño, o un clavo de un patíbulo para una inflamación (TB Shab. 67a), alcanzan un grado de legitimidad que supone un paso más allá a la autorización que concede la máxima talmúdica «*Lo que es usado como remedio no está prohibido en razón de las “costumbres de los amorreos”*» (TB Shab. 67a).

Maimónides, por su parte, como médico y filósofo judío de tradición árabe, es decir, como heredero del “racionalismo” griego, rechaza el empirismo como fuente de conocimiento médico, pero reconoce el saber que de esta forma habían acumulado sanadores y médicos a lo largo de los siglos. Es decir, a pesar de su conocida postura contra la práctica de la magia⁴⁷, es menos crítico con conocimientos de carácter médico aprehendidos por la experiencia. Sobre todo, porque este tipo de prácticas son sancionadas en el Talmud. Mientras que se muestra intransigente con la idolatría, dice en su *Guía de los Perplejos*,

«No te extrañarán ciertas cosas que estaban permitidas, como, p.e., el clavo del ahorcado o el diente del zorro, porque en aquellos tiempos se consideraba estos objetos como fruto de la experiencia. Entraba, por consiguiente, en la categoría de medicamentos, al igual que entre nosotros se suspende la peonía sobre el epiléptico, o se utiliza la canina contra la hinchazón de garganta, o fumigaciones de vinagre o marcasita contra los tumo-

⁴⁴ *Ibidem*, p. 107.

⁴⁵ Se refiere a las cualidades o fuerzas primeras –lo húmedo, lo seco, lo frío y lo caliente–, y a las segundas, que son el resultado de la mezcla de las primeras. Esta teórica es fundamental en el sistema explicativo de la medicina hipocrático-galénica.

⁴⁶ KLEIN-BRASLAVY, Sara: «The Concept of Magic...», p. 108.

⁴⁷ En *Mishneh Torah*, *Hilkot 'abodah zarah* 11:16 afirma: «estas prácticas son todas falsas y engañosas», y «no es propio de israelitas, que son tan inteligentes, permitir que les engañen con tales necedades».

res de los tendones⁴⁸. Todos estos remedios, controlados por la experiencia, pueden emplearse y se inscriben en la categoría de los medicamentos, con el mismo título que los purgantes»⁴⁹.

La curación, como vemos, es crucial en la legitimación o, en el caso de Maimónides, la aceptación renuente de algunas prácticas mágicas.

3.1. La práctica viva

El intenso debate de las autoridades religiosas sobre la legitimidad de ciertas prácticas en lo frontera de “lo natural”, de un lado, y una extensa producción textual dedicada total o parcialmente a la magia (que analizaremos más adelante), por otro, son testimonio suficiente de la preocupación e interés que ésta despertaba en el seno de las comunidades judías del oeste mediterráneo. Un interés que no se queda en los textos (a los que no todo el mundo tiene acceso), ni forma parte exclusivamente de la controversia teórica entre dos visiones dentro del propio judaísmo. Por el contrario, al igual que ocurría en la Antigüedad, las prácticas mágicas estaban muy extendidas y formaban parte de las estrategias de vida de las personas. No eran, además, sustancialmente distintas de las de sus contemporáneos, lo que sugiere un intercambio que atravesaba fronteras religiosas y culturales.

Entre las evidencias materiales de la popularidad de que gozaba el recurso a la magia en relación con un amplio abanico de circunstancias vitales se encuentran algunos hallazgos arqueológicos. Una excavación en el cementerio judío de Tàrraga de un grupo de tumbas datadas en torno a 1348 ha dado lugar al descubrimiento de un collar que estaba compuesto por una serie de amuletos elaborados con distintos materiales: tres formas de azabache (dos figuras trapezoidales –una con plata repujada– y una figurilla redonda con muescas en forma de círculos concéntricos), una cuenta de cristal de roca, dos *hamsas*⁵⁰ (una de plata y otra de hueso), una cuenta redonda y otra ovoide de material orgánico, y dos figurillas de coral (una en forma de asta o cayado y otra representando un pie)⁵¹. El collar pertenecía a una niña de unos tres o cuatro años quien, por la posición en que se encontraron los amuletos, lo llevaba colgado al cuello. De acuerdo con el estudio llevado a cabo, la niña pre-

⁴⁸ Curiosamente, Moshe Narboni, filósofo y médico del siglo XIV, autor de la obra *Orah H\$ayyim*, recomienda en ella un tratamiento con marcasita para los apostemas duros, que autoriza citando este pasaje de Maimónides y atribuyéndole a él esta práctica. Cfr. BOS, Gerrit: «R. Moshe Narboni, Philosopher and Physician. A Critical Analysis of *Sefer Orah Hayyim*», *Medieval Encounters*, 2/1 (1995), pp. 219-251, en p. 225.

⁴⁹ MAIMÓNIDES: *Guía de los perplejos...*, III: 37, p. 485.

⁵⁰ Símbolo que representa una mano, generalmente de forma simétrica, en la que sobresale el dedo corazón en el centro. Se usa como protección, especialmente contra el mal de ojo. Véase RASHKOW, Ilona: «Evil in the Hebrew Bible, Mishnah and Talmud», *Explaining Evil, Vol. I, Definitions and Developments*, Santa Barbara, ABC-CLIO, LLC, 2011, pp. 145-161, en p. 155.

⁵¹ COLET MARCÉ, Anna - RUIZ VENTURA, Jordi - SAULA BRIANSÓ, Oriol y SUBIRÀ DE GALDÀCANO, Eulàlia: «Les fosses comunes de la necròpolis medieval jueva de les Roquetes, Tàrraga», *URTX Revista Cultural de l'Urgell*, 23 (2009), pp. 104-123, en p. 114.

sentaba una malformación de las extremidades inferiores provocada por una patología de origen metabólico. Su familia la había protegido en vida, y luego tras su muerte, mediante amuletos, entre ellos un pequeño pie que aliviara, representándola, la causa de su dolencia.

El Museo Sefardí de Toledo custodia entre sus fondos un amuleto de latón con inscripción hebrea, de unos 6,5 cms. de diámetro, que fue confeccionado en el siglo XV en los territorios cristianos de la Península. Tiene forma de disco y lleva un agujero para ser colgado. En el centro presenta un rectángulo de línea doble con la inscripción hebrea «*El Shaddai*» (Dios Todopoderoso), que está rodeado del Salmo 67, dispuesto en cuatro círculos concéntricos.

Recientemente, ha sido hallado, medio empotrado en el lateral de un sepulcro de la catedral de Burgos, un amuleto amoroso, fabricado en plomo, de 8 cms. de diámetro. Sin figuras ni números, el análisis de su grafía hebrea parece situar su confección en la segunda mitad del siglo XV⁵².

Otro talismán que se ha conservado, a pesar de la fragilidad del material con el que fue fabricado, es un precioso manuscrito/amuleto cabalístico de 25 cms. de lado, escrito sobre pergamino, conservado en el Archivo Diocesano de Cuenca, y procedente de un documento inquisitorial⁵³. En su interior aparecen siete círculos y en su exterior, enmarcado por un rectángulo, una serie de versículos bíblicos. En el círculo central, el mayor de todos, se invoca a los ángeles *Temuni'e*⁵⁴, *Yofi'e*⁵⁵ y *Hasdi'e*⁵⁶. Los cuatro círculos de las esquinas contienen en el centro el nombre de cuatro astros: Marte, Venus, Júpiter y el Sol. Los dos círculos más pequeños contienen sendos “cuadros mágicos”. Las líneas de escritura exhiben los salmos 91,2-3 y 121,5. El primero era considerado por las culturas judías de la Edad Media como el “encantamiento por excelencia” contra los demonios y se recitaba por la noche, antes de dormir, para ahuyentarlos⁵⁷; el segundo aparece en numerosos conjuros contra Lilit, el demonio femenino que causa daño a recién nacidos y parturientas⁵⁸.

⁵² GARCÍA CASAR, M. Fuencisla: «Cuando el amor recurre a la magia: amuleto hebreo en la catedral de Burgos», *De cuerpos y almas en el Judaísmo hispano medieval: entre la ciencia médica y la magia sana - dora. XX Curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2011, pp. 169-178.

⁵³ *Memoria de Sefarad*, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, SEACEX, Toledo, 2003, p. 323, ficha catalográfica 194 (Amparo ALBA CECILIA).

⁵⁴ Este nombre aparece documentado en otros amuletos recopilados en NAVEH, Joseph y SHAKED, Shaul: *Magic Spells and Formulae*, Jerusalén, Magnes Press, 1993, NS 66, p. 173.

⁵⁵ El nombre significa, literalmente, “Belleza de Dios”. Es uno de los siete arcángeles y compañero de *Metatrón*. De acuerdo con la doctrina de talismanes de Paracelso, gobierna el planeta Saturno. Véase DAVIDSON, Gustav: *A Dictionary of Angels, Including The Fallen Angels*, New York, the Free Press, 1967, p. 150.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 136. Es el ángel de benevolencia y tiene dominio sobre el planeta Venus. Según el *Zohar*, una obra cabalística castellana del siglo XIII, es uno de los dos capitanes que acompañan a Uriel cuando lleva su estandarte a la batalla.

⁵⁷ TRACHTENBERG, Joshua: *Jewish Magic and Superstition...*, pp. 112-113 (1ª ed. 1939).

⁵⁸ Personaje de la mitología judía de origen mesopotámico. Es una especie de demonio femenino que rapta a los recién nacidos y engendra hijos/demonios (*lilim*) con el semen que los varones derraman

Los cuadros mágicos han sido conocidos desde la Antigüedad. Su uso no es ni exclusivamente judío ni únicamente mágico, aunque su función como amuleto, a veces con fines muy específicos, es la más reconocida a lo largo de los siglos⁵⁹. De hecho, algunos cuencos mágicos arameos, a los que me he referido con anterioridad, llevan inscrito uno de estos cuadros en la base⁶⁰. Por lo general, los cuadros mágicos están formados por bloques de celdas que contienen números (que en hebreo se corresponden con las letras del alefato), cuya suma tanto en dirección vertical, como horizontal o diagonal es siempre la misma. Uno de los tipos de cuadros más conocidos en la tradición judía, que he documentado en varios tratados médicos hebreos de la Edad Media, está dedicado a aliviar el parto difícil⁶¹. Se compone de nueve casillas que contienen las nueve primeras letras del alefato y que, combinadas entre sí mediante la *guematría*⁶², suman siempre “quince” lo que, en grafía hebrea (), constituye parte del tetragramatron o nombre inefable de Dios. Curiosamente, en el *Sefer ahabat nashim* o *Libro de amor de mujeres*, una compilación anónima compuesta hacia la segunda mitad del siglo XIII, se especifica que el cuadro debe ser escrito en «*un tiesto modelado, que no haya llevado agua*»⁶³. En el manuscrito, el cuadro está rodeado de derecha a izquierda por un significativo versículo (repetido) de los Salmos, Sal. 142,8: «*Saca de prisión mi alma, por que a tu Nombre dé gracias*».

La *Genizah* del Cairo⁶⁴, que ha jugado un papel fundamental en el estudio de las culturas judías de la Antigüedad tardía y la Edad Media en general, y de su producción y difusión escrita en particular, ha contribuido también en gran medida a nuestro conocimiento y comprensión del alcance de la implicación judía en las prácticas mágicas, y de las formas en que ésta se produjo durante este largo perio-

involuntariamente cuando están durmiendo (polución nocturna). GRAVES, Robert y PATAI, Raphael: *Los mitos hebreos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 78-85.

⁵⁹ KARPENKO, Vladimir: «Between Magic and Science: Numerical Magic Squares», *Ambix*, 40, n° 3 (1993), pp. 121-128.

⁶⁰ Por ejemplo, la pieza 35 de la exposición «Traditions of Magic in Late Antiquity», de la Universidad de Michigan, a la que me he referido en la nota 32. Se pueden consultar en el siguiente enlace <http://www.lib.umich.edu/files/exhibits/pap-/magic/def1.html> (visitado por última vez el 30 de junio de 2011).

⁶¹ En el *Sefer Hanisyonot* o *Libro de las experiencias médicas*: LEIBOWITZ, J. O. y MARCUS, Shelomo (ed. y trad.): *Sefer Hanisyonot: the Book of Medical Experiences Attributed to Abraham ibn Ezra*, Jerusalén, Magnes Press, 1984, p. 238; y en el *Sefer ahabat nashim* o *Libro de amor de mujeres*: CABALLERO NAVAS, Carmen: *El libro de amor de mujeres. Una compilación hebrea de saberes sobre el cuidado de la salud y la belleza del cuerpo femenino*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2003, p. 96.

⁶² La *guematría* es un método que depende del hecho de que cada carácter hebreo tiene un valor numérico. Cuando la suma de los números de los caracteres que componen una palabra daba el mismo resultado que la suma de los caracteres de otra palabra, que sin embargo no era la misma, se percibía una analogía entre ellas y se considera que deberían tener necesariamente una conexión. Otras operaciones numéricas también cobraban significado especial.

⁶³ CABALLERO NAVAS, Carmen: *El libro de amor de mujeres...*, p. 96.

⁶⁴ Una *genizah* es un depósito donde se guardan los escritos que quedan en desuso y que no se pueden destruir por si contienen el nombre de Dios. La *Genizah* del Cairo fue descubierta en 1896 y ha sido uno de los mayores hallazgos de manuscritos producidos por las culturas judías.

do⁶⁵. Además de la recuperación de textos y fragmentos de carácter mágico —a los que nos referiremos a continuación—, también ha permitido conservar algunos vestigios de la práctica viva en forma de amuletos. Entre ellos, uno consistente en una pieza alargada de tela, producido con toda probabilidad en Oriente Medio entre los siglos X y XIII. Está escrito en hebreo y arameo y contiene una fórmula para hacer que el corazón de la persona amada/deseada arda de pasión⁶⁶. Otro amuleto preservado en la *Genizah* invoca los nombres de Dios para proteger contra «cualquiera de los siete espíritus que entran en las entrañas de las mujeres y dañan al feto» y garantizar que la que lo porta no aborte⁶⁷.

Como he mencionado con respecto a los amuletos de la Antigüedad que se han preservado, es importante enfatizar que sólo ha llegado a nuestros días un mínima parte de los que se usaron a lo largo de cientos de años; y de ellos, sólo han pervivido aquellos que fueron confeccionados con materiales perdurables, como piedras o metales y, en mucha menor medida, cerámica, pergamino o tejidos. Otros muchos, de factura sencilla o básica, consistentes en hilos, haces de hierbas⁶⁸ u otros elementos orgánicos, no han perdurado.

A las dificultades de conservación de los materiales con los que se fabricaron los amuletos, hay que sumar el problema de identificación. Muchas de las cosas o de las fórmulas de las que las personas pudieron servirse para que las protegieran —o con cualquier otra finalidad— no siempre son reconocibles. Aparte de ritos, gestos y palabras, que no dejan constancia si no se escriben, nada nos dice a qué otros objetos pudo confiar la gente, de forma más local o particular, su seguridad o la consecución de sus deseos.

En ambos casos, parte de este tipo de objetos, usos, costumbres y procedimientos sólo los conocemos gracias a que fueron recogidos por escrito y nos han llegado bien través de las instrucciones de textos mágicos y médicos (o incluso como parte de la literatura), bien por medio de otro tipo de fuentes documentales y legales que han registrado algunas prácticas cotidianas, fragmentos de experiencia viva.

Entre este último tipo de fuentes se encuentran los procesos legales —civiles o eclesiásticos— que se siguen contra personas acusadas de prácticas “ilegítimas”, como

⁶⁵ La bibliografía en este ámbito es muy amplia. Véase, por ejemplo, NAVEH, Joseph y SHAKED, Shaul: *Magic Spells and Formulae...*; SWARTZ, Michael D.: «Scribal Magic and Its Rhetoric: Formal Patterns in Medieval Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah», *The Harvard Theological Review*, 83, 2 (1990), pp. 163-180; SCHIFFMAN, L. H. y SWARTZ, Michael D.: *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah*, Sheffield, JSOT Press, 1992; y LEITCH, Reimund: «Some Observations on the Diffusion of Jewish Magical Texts...».

⁶⁶ Biblioteca Universitaria de Cambridge, Taylor-Schetchter Genizah Research Unit. T-S_AS_142.174v.

⁶⁷ NAVEH, Joseph y SHAKED, Shaul: *Magic Spells and Formulae...*, p. 155.

⁶⁸ La tradición y numerosas referencias textuales atestiguan la creencia en la potencia mágica de plantas como la mandrágora, a la que se atribuyen propiedades para remediar la esterilidad y para enamorar, y del hipérico o hierba de San Juan, de la que se creía que ahuyentaba al demonio. Un precioso herbario hebreo medieval, conservado en la Biblioteca Nacional de París (Ms. Hebr. 1199) muestra, al lado del dibujo de esta planta, el de un demonio que huye (f. 45r). Sobre la mandrágora, *cf.* GRAVES, Robert y PATAI, Rápale: *Los mitos hebreos...*, pp. 266-269; y ROSNER, Fred: «Mandrakes and other Aphrodisiacs in the Bible and Talmud», *Korot*, 7, 11-12 (1980), pp. 277-284.

ya se ha mencionado. Para el grupo cultural que nos ocupa, los procesos inquisitoriales contra conversos judaizantes, que suelen llevar aparejada con frecuencia la acusación de hechicería, representan un recurso valioso, aunque debe ser manejado con precaución ya que, con frecuencia, las acusaciones son más un reflejo de lo que está en la mente de los inquisidores que de las creencias y prácticas concretas de los procesados⁶⁹. La proporción de mujeres implicadas en estas causas es superior a la de hombres, y la mayor parte de las prácticas documentadas están relacionadas con la fertilidad y el embarazo, el amor y la protección y cuidado de la salud de las criaturas. Una acusación frecuente a las madres conversas, por ejemplo, es la de haber llamado a sus casas a mujeres judías para que hicieran «*las gotillas*» a sus hijas e hijos enfermos⁷⁰. De acuerdo con la descripción que hace Molho en su obra sobre el folclore de los judíos sefardíes de Salónica⁷¹, este hechizo consistía en verter un poco de agua en una escudilla mientras se pronunciaba el nombre del enfermo. Después se añadía al cuenco aceite, cera o plomo y, en ocasiones, granos de trigo, cebada, oro, plata, aljófar, corales o ámbar⁷², y se colocaba en la cabeza del enfermo. En la apariencia de la mezcla, la sanadora descubría la causa del mal. Después colocaba la escudilla en varias partes del cuerpo del aquejado de enfermedad mientras invocaba la misericordia de Dios, los patriarcas y varios otros personajes milagrosos, y arrojaba el contenido de la vasija arrojando con ello la enfermedad fuera del indispuerto.

En general, los procesos y documentos legales prestan especial atención a aquellos recursos sanitarios que utilizaban rituales y devociones religiosas. Sobre todo, cuando la práctica es interreligiosa, lo que preocupaba especialmente a las autoridades, tanto cristianas como judías. Esta práctica intercultural está, sin embargo, ampliamente documentada. Quizá porque, como dije al principio, los escrúpulos desaparecen cuando la salud, el bienestar o los deseos están en juego⁷³.

3.2. Entre texto y práctica: los escritos médicos y la magia

Los textos médicos hebreos, especialmente los de carácter práctico y los dedicados a salud femenina, recogen multitud de saberes y prácticas mágicas relativos a una gama tan amplia y dispar de deseos como curar y proteger de la enfermedad, ena-

⁶⁹ Véase *supra*, nota 11.

⁷⁰ Véase SÁNCHEZ MOYA, Manuel y MONASTERIO ASPIRI, Jasone: «Los judaizantes turolenses del siglo XV», *Sefarad*, 32 (1972), pp. 105-140 y 307-340, en p. 319; y *Sefarad*, 33 (1973), pp. 111-143 y 325-356, en pp. 136, 142 y 334.

⁷¹ MOLHO, Michael: *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*, Madrid-Barcelona, 1950, pp. 277-278.

⁷² Este procedimiento es muy similar al de la ceremonia llamada «*las hadas*» o «*fadamiento*», que consistía en una fiesta, en la que se servían frutas y dulces, y en la que bañaba a la recién nacida en un bacín, en el que se echaban estos ingredientes, con lo cual se buscaba ahuyentar el mal de ojo y dar buena suerte. He discutido esta práctica en mi «El valor del nombre. Discursos sobre el cuerpo femenino judío en la Edad Media», *Studium Medievale*, 1 (2008), pp. 125-134, en pp. 131-133.

⁷³ Véase *supra* nota 2. Véase también CABALLERO NAVAS, Carmen: «Magia para curar...», pp. 153-154; y CABALLERO NAVAS, Carmen: «The Care of Women's Health and Beauty: An Experience Shared by Medieval Jewish and Christian Women», *Journal of Medieval History*, 34 (2008), pp. 146-163.

morar o conservar el amor, quedarse embarazada, no abortar, facilitar el parto, evitar el embarazo, o abortar⁷⁴.

Evidentemente, no todas las obras incluyen prácticas mágicas en la misma medida, aunque creo relevante enfatizar que los libros escritos por médicos eruditos también han dejado constancia de fórmulas, ingredientes y procedimientos de carácter teúrgico. Con toda probabilidad, aunque no siempre lo expresan explícitamente, atendiendo a la virtud o propiedad oculta (*segulah*) de sustancias y objetos cuya eficacia ha sido probada por la experiencia.

Por razones de espacio, sólo mencionaré aquí algunos remedios recogidos en un puñado de textos, que han sido seleccionados bien por la frecuencia con que recurren a la magia, bien porque algunas de las prácticas que recogen me parecen interesantes como muestra de la amplia gama de situaciones en las que las personas recurren a la magia y de los métodos y sustancias de los que se valen.

Entre las obras dedicadas al cuidado y atención de la salud femenina, destacan por su alto contenido mágico y la gran variedad de situaciones para las que recomiendan este tipo de soluciones, el ya mencionado *Sefer ahabat nashim* o *Libro de amor de mujeres*⁷⁵ y el tratado *Terufot le-herayon ha-niqra' Magen ha-rosh* o *Medicamentos para el embarazo llamado "Escudo de la Cabeza"*, una obra breve atribuida a Rabí Sheshet, dirigente de la comunidad judía de Barcelona (siglos XII-XIII), escrita originalmente en árabe y traducida al hebreo por Jehudah al-Harizi⁷⁶.

Ambas obras recogen una gran variedad de fórmulas para aliviar o procurar solución a las incidencias relacionadas con el ciclo de vida femenino. Por ejemplo, el *Libro de amor de mujeres* recomienda este procedimiento para hacer aumentar la leche a una mujer que amamanta a una criatura⁷⁷: «*escribe en el pecho derecho "besusiah yeru - susiah"*, y en el pecho izquierdo, «*el hambre seguía arreciando en el país*»⁷⁸. También aconseja una forma de evitar el aborto, que atribuye al-Razī, y que dice así: «*si ella se cuelga cacabre al cuello, no abortará*»⁷⁹. Esta práctica debió de gozar de alguna popularidad, ya que también la recogen, sin atribución, la obra *Medicamentos para el embarazo llamado "Escudo de la Cabeza"*⁸⁰ y el tratado médico conocido como *Sefer ha-Nisyonot* o *Libro de las experiencias médicas*, atribuido a Abraham Ibn Ezra⁸¹.

⁷⁴ Véase CABALLERO NAVAS, Carmen: «Magia para curar...».

⁷⁵ Véase *supra* nota 61 y 63.

⁷⁶ Edición y traducción inglesa de BARKAI, Ron: *A History of Jewish Gynaecological Texts in the Middle Ages*, Leiden-Nueva York-Paris, Brill, 1998, pp. 192-211.

⁷⁷ CABALLERO NAVAS, Carmen: *El Libro de amor de mujeres...*, p. 67.

⁷⁸ *Cfr.* Gen. 43,1.

⁷⁹ CABALLERO NAVAS, Carmen: *El Libro de amor de mujeres...*, p. 94. El cacabre es ámbar amarillo.

⁸⁰ BARKAI, Ron: *A History of Jewish Gynaecological Texts...*, p. 195.

⁸¹ LEIBOWITZ, J. O. y MARCUS, Shelomo: *Sefer Hanyisionot: the Book of Medical Experiences...*, p. 230.

Éste no es el único procedimiento que comparten las tres obras. Curiosamente, hay otro remedio que todas ellas recomiendan para cuidar que el embarazo llegue a término⁸²:

«Para que no aborte: toma cera de abeja y amásala con leche de yegua; envuélvela en piel de gacela y cíñela sobre su vientre. Ten cuidado de quitársela de encima a la hora del parto. Si quieres probarlo, átaló en el vientre de una gallina y no parirá».

Cada uno de los tres tratados dedica un grupo de recetas a procurar el mismo fin. Sin duda, debido a que ésta era una de las preocupaciones fundamentales, junto con todos los otros aspectos que rodean la concepción y el nacimiento, de la sociedad judía en general, y de las mujeres en particular. De entre todos estos remedios, me gustaría traer aquí otro, recomendado por el *Sefer Hanisyonot*, que se basa en una creencia extendida en la Antigüedad y entre las culturas medievales de Occidente: «Dijo Dioscórides: hay en el cerebro de la serpiente algo parecido a una piedra, que si lo cuelgas sobre la mujer, no parirá»⁸³.

Junto a métodos aparentemente sencillos, se han registrado otros que guardan gran complejidad, como el cuadro mágico que he descrito con anterioridad destinado a facilitar el parto, para los que es preciso tener algunos conocimientos de escritura, del texto bíblico, o de procedimientos cabalísticos como la guematría y/o la permutación (*temurah*) de letras:

«Otra receta, que ha sido verificada y experimentada: escribe [desde] “dichoso el hombre” hasta “cuanto hace sale bie”⁸⁴. De dónde sale Elhad⁸⁵. El ’alef [sale] de ’āšērē (dichoso el hombre), el lamed de l’o ken (no así [los impíos]), el het de yas-liah (sale bien), y dalet de derek rēšā ’īm te’ābed (la senda de los impíos se pierde). Sea tu voluntad, Elhad, evitar que esta mujer fulanita aborte y curarla completamente»⁸⁶. (El subrayado es mío).

Toda vez que el embarazo ha llegado a término, entonces lo primordial era facilitar el parto, evitando sufrimiento a la parturienta, acelerando el proceso, y procurando que la criatura naciera con bien. La profusión de métodos, fundamentalmente mágicos, para gestionar el parto atendiendo a estas premisas es una constante en

⁸² *Ibidem*, p. 236; CABALLERO NAVAS, Carmen: *El Libro de amor de mujeres...*, p. 93; y BARKAI, Ron: *A History of Jewish Gynaecological Texts...*, p. 194. La versión del *Sefer Hanisyonot* es ligeramente más breve. Esta fórmula también ha sido documentada en un fragmento de la *Genizah* del Cairo. Cfr. NAVEH, Joseph y SHAKED, Shaul: *Magic Spells and Formulae...*, p. 229.

⁸³ LEIBOWITZ, J. O. y MARCUS, Shelomo: *Sefer Hanisyonot*, p. 236.

⁸⁴ Se refiere al Salmo 1, 1-6. Las palabras entrecuadradas son las primeras y las últimas de ese fragmento. Curiosamente, un tratado medieval en judeo-árabe sobre el uso mágico de los salmos recomienda un amuleto en el que se ha inscrito el Salmo 1 contra el aborto. Cfr. ISAACS, Herschel: *Medical and Paramedical Manuscripts in the Cambridge Geniza Collections*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

⁸⁵ Posiblemente se trata de un nombre, que bien podría ser el apelativo de un ángel, o una forma de decir “Dios único”. La potencia mágica o curativa de este nombre parece residir, no obstante, en el origen de las letras que lo componen, ya que cada una de ellas pertenece a una palabra de Salmo 1: 1-6, como el propio texto explica.

⁸⁶ CABALLERO NAVAS, Carmen: *El Libro de amor de mujeres...*, p. 94.

la historia de las mujeres, que se refleja en las tradiciones y costumbres de las que nos ha llegado noticia, y en los textos médicos, especialmente los dedicados al cuidado y la atención de la salud femenina. Al igual que he explicado con respecto a las fórmulas para preservar el feto, algunas son tan sencillas como atar al muslo de la parturienta una piel mudada de serpiente⁸⁷, otras, por el contrario, necesitan una gran preparación, como los cuadros mágicos y la elaboración de ciertos talismanes con nombres mágicos y símbolos, o el recurso a ingredientes de difícil acceso:

«Toma la misma cantidad de sulfuro de arsénico, excremento de burro y alquitrán, y sahúmala a través de un tubo. Además, si sostiene en su mano la piedra que atrae al hierro, dará a luz inmediatamente»⁸⁸.

Entre el caudal de procedimientos y fórmulas mágicas que nos han legado los textos médicos, no todos tienen como objeto la salud femenina, incluso cuando el texto esté dedicado a las dolencias de las mujeres. El cuidado de la salud general también suscitó multitud de respuestas de carácter teúrgico. Cualquier tipo de trastorno podía ser tratado con un conjuro o mediante las virtudes ocultas (*segulot*) de una sustancia o de un rito. Moshe Narboni (ca. 1300–1362) proponía en su *Orah\$ H\$ayyim* un sahumero para los apostemas duros con el vapor generado al rociar con vinagre piedra marcasita al rojo vivo⁸⁹. El *Libro de amor de mujeres* recomendaba lo siguiente para el dolor de dientes: «si cuelga de su cuello raíz de hierba cola de caballo no sentirá jamás ningún dolor de dientes; ha sido verificado y experimentado»⁹⁰.

El amor y la sexualidad son otros de los grandes protagonistas en los libros de medicina que recurren a la magia. Según el *Sefer Hanisyonot*: «Dijo Dioscórides: si das a beber a una mujer, sin que lo sepa, la suciedad de los pies del hombre, no amaré a otro nunca»⁹¹. Y es que las sustancias corporales son fundamentales para conseguir el amor o el deseo de la persona a quien se destina la “ligadura”⁹²:

«[para que un hombre conquiste a una mujer]: toma leche de una mujer y de su hija; toma harina de la parte trasera de un molino; toma un poco de todos los pelos que cubren tu cuerpo y otro poco de tus uñas de la mano y del pie, y reduce todo esto a polvo. Amasa todo junto con la leche mencionada. Dáselo a la mujer y no al hombre. Al sabio le basta con lo dicho»⁹³.

«Para ligar a un hombre para que no pueda yacer con otra mujer excepto su esposa: la mujer debe tomar un poco de su semen en el momento del coito y ponerlo en una lanilla; ha de abrazar a su marido, poner la lana dentro de una gargantilla y decir así, “esta-

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ BARKAI, Ron: *A History of Jewish Gynaecological Texts...*, p. 204

⁸⁹ Véase supra nota 48; *cf.* BOS, Gerrit: «R. Moshe Narboni, Philosopher and Physician...», p. 225.

⁹⁰ CABALLERO NAVAS, Carmen: *El Libro de amor de mujeres...*, p. 62.

⁹¹ LEIBOWITZ, J. O. y MARCUS, Shelomo: *Sefer Hanysionot*, p. 254.

⁹² La ligadura, del verbo latino *ligare*, es un procedimiento mágico que actúa por medio de nudos, cuyo propósito más extendido, al menos durante la Edad Media, es el amoroso. Son utilizadas con el fin de enamorar o ligar fuertemente una persona a otra, o impedir las relaciones sexuales de la persona ligada con cualquiera que no sea quien la «liga».

⁹³ CABALLERO NAVAS, Carmen: *El Libro de amor de mujeres...*, pp. 41–42.

rá mi marido ligado". Y todo el tiempo que esté la gargantilla cerrada no podrá su marido copular con otra mujer»⁹⁴.

Como vemos, hombres y mujeres no sólo buscan amor, o provocar el deseo más ardiente en su objetivo, sino que también quieren asegurarse que la otra persona no pueda mantener relaciones sexuales con una tercera, lo que las mujeres suelen conseguir provocando impotencia en sus amados o maridos. Incluso una obra escrita por un médico erudito, como la enciclopedia médica *Sefer ha-yosher*, redactada en Provenza en las últimas décadas del siglo XIII, se hace eco de esta preocupación y recoge una fórmula que persigue el mismo fin:

«Toma un huevo puesto ese día, y que lo pisen la mujer y el hombre con su pie derecho. Ponlo en miel y después en harina. Entonces retira la harina del huevo y dásela a beber al hombre y no podrá yacer con otra mujer»⁹⁵.

El asunto de la impotencia masculina provocada por ligadura tuvo cierta relevancia en las culturas medievales, no sólo debido a la lógica ansiedad de quienes la sufrían y la padecían, sino porque podía llegar a ser motivo de disolución de matrimonio. Esta contingencia la convirtió en motivo de interés para la medicina, que dedicó algunos esfuerzos a contrarrestar el problema, sobre todo en el marco de los tratados llamados de “andrología”. Sirva de ejemplo Arnau de Vilanova, el prestigioso médico universitario cristiano de los siglos XIII y XIV, quien en uno de sus tratados aconseja ciertos remedios terapéuticos para curar la impotencia provocada por ligadura⁹⁶. La medicina judía no fue ajena a esta preocupación, a juzgar por los testimonios que encontramos de ello en algunas de sus obras: *«Para quien no puede yacer con su mujer por cualquier razón, esto ha sido probado: toma un diente de hombre muerto y que se lo cuelgue del cuello; inmediatamente hará lo que desee; o que haga sahumero con él»⁹⁷.*

3.3. Textos mágicos

El conocimiento que hoy día tenemos sobre los libros o manuales judíos de magia, producidos tanto en la Antigüedad como en la Edad Media, y que circularon entre las comunidades judías medievales, se ha incrementado notablemente gracias a los textos y fragmentos conservados en la *Genizah* del Cairo, y a los estudios que se han realizado sobre algunos de ellos en los últimos años⁹⁸.

De entre estos libros, me gustaría destacar dos por su importante difusión, por lo que nos enseñan sobre el pensamiento mágico de la judería medieval, y también por

⁹⁴ *Ibidem*, p. 45.

⁹⁵ Inédito. Oxford, Bodleian Library, MS Oppenheim 180 (Cat. 2134), f. 50v.

⁹⁶ Cfr. PANIAGUA, Juan Antonio: «Estudios y notas sobre Arnau de Vilanova», *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina*, n.º XI (1959), pp. 308-419.

⁹⁷ CABALLERO NAVAS, Carmen: *El Libro de amor de mujeres...*, pp. 45-46; y LEIBOWITZ, J. O. y MARCUS, Shelomo: *Sefer Hanysionot*, p. 250.

⁹⁸ Véase *supra* nota 65.

el impacto que tuvieron en el saber y la praxis de sus contemporáneos. En estos textos se observa una corriente continua y recíproca de influencias con la sociedad que los produjo y los consumió, que queda patente tras su comparación con otras fuentes que nos traen la memoria de las creencias, los conocimientos y las prácticas que circularon en la época.

El *Sefer shimush tehilim*, o *Libro del uso [mágico] de los salmos*, fue el manual de magia más popular de la Edad Media y del Renacimiento, del que al menos circularon seis versiones distintas. El manuscrito hebreo más antiguo data del siglo XIV, aunque un estudio de Ron Barkai demuestra que la primera versión fue compuesta en torno a la segunda mitad del siglo XIII⁹⁹. El texto, como su nombre declara explícitamente, recomienda el uso de salmos –de versículos bíblicos y de nombres (ocultos) de Dios– como instrumento para hacer posibles un amplio abanico de deseos. De entre todos ellos, las peticiones más frecuentes están relacionadas con la medicina y la salud. Y de ellas, aproximadamente una cuarta parte están dedicadas a los problemas sanitarios específicamente femeninos, al embarazo, al parto y a proteger a los recién nacidos¹⁰⁰. De hecho, el *Sefer shimush tehilim* recomienda, como hacían el *Libro de amor de mujeres* y otro tratado sobre el uso de salmos en judeo-árabe, el Salmo 1 para prevenir el aborto¹⁰¹. Aconseja, también, escribir el Salmo 128 («*Tu esposa, como una viña fecunda...*») en un pergamino apropiado que la mujer embarazada deberá llevar siempre con ella¹⁰².

Como hemos podido observar, el recurso a citar o escribir versículos bíblicos, o nombres sagrados, es una constante en los usos mágicos judíos. Muchas de las prácticas que se basan en la potencia de la palabra y de los nombres mágicos, documentadas en todo tipo de fuentes, tienen reflejo en este manual. Es difícil establecer cuáles de ellas llegaron al *Sefer shimush tehilim* como parte de la tradición y de las costumbres, o de otros textos escritos, y cuáles pudieron tener su origen en la propia obra y comenzaron a circular a partir de ella.

Sirva como curiosidad una pequeña muestra de las funciones y facultades que el *Sefer shimush tehilim* atribuye a algunos salmos concretos: el Salmo 14, por ejemplo, es recomendado para garantizar la seguridad en el camino; el Salmo 4 salva de bandidos y bestias feroces; el Salmo 6 ayuda con los problemas familiares; el Salmo 20 facilita el parto¹⁰³; el Salmo 65 calma el temporal; el Salmo 139 fomenta el amor

⁹⁹ BARKAI, Ron: «L'ús dels salms en la màgia jueva de l'Edat Mitjana i el renaixement: El llibre Shimush tehilim», *La Càbala*, Barcelona, 1989, pp. 17-57; e *IDEM*: «Con la sombra por delante: magia y ciencia», *De cuerpos y almas en el Judaísmo hispano medieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora. XX Curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2011, pp. 15-30, en pp. 23-27.

¹⁰⁰ BARKAI, Ron: «L'ús dels salms en la màgia jueva...»; *IDEM*, «Con la sombra por delante...», pp. 25-26.

¹⁰¹ Véase *supra* nota 84. Véase también ISAACS, Herschel: *Medical and Paramedical Manuscripts...*

¹⁰² ISAACS, Herschel: *Medical and Paramedical Manuscripts...*

¹⁰³ Otro texto medieval, el *Midrash tehilim*, afirma que los nueve versos del salmo se corresponden con los nueve meses del embarazo. *Cfr.* KLEIN, Michele: «Obstetrics in Jewish Sources», *Korot*, 13 (1998-99), pp. 171-188, en p. 184, nota 28.

entre marido y mujer; el Salmo 137 crea desavenencia entre dos que se aman; y el 140 odio entre marido y mujer. Uno de los más terribles es el Salmo 69, al que se atribuye la capacidad de matar a un cristiano enemigo¹⁰⁴.

El *Sefer Raziel ha-malak*, o *Libro del ángel Raziel*, está formado por un conjunto de textos y fragmentos de escritos místicos, cosmológicos y mágicos¹⁰⁵. Aunque algunos de ellos datan de épocas anteriores, la obra no se conformará como el texto conocido, que circuló ampliamente durante las edades Media y Moderna entre las comunidades judías europeas, hasta finales de la Edad Media. Más adelante, su popularidad lo hizo objeto de varias ediciones impresas a partir del siglo XVIII¹⁰⁶. Durante el Renacimiento circulará una versión latina, *Liber Razielis*, de la que se hicieron numerosas traducciones a otras lenguas medievales europeas, incluido el hebreo (*Sefer Raziel*). Para distinguirlos, al primero se le denomina «pequeño», y al segundo «gran».

Al igual que otros manuales de este género, el *Sefer Raziel ha-malak*, que había sido supuestamente transmitido por el ángel Raziel a Adán, también recurre al uso de versículos bíblicos. Por ejemplo, en un remedio para facilitar el parto y que éste sea rápido, recomienda escribir en un pergamino de ciervo una serie de permutaciones de la palabra aramea puk, que significa «salir», y atarlo al ombligo de la mujer mientras se susurra el versículo: «Vendrán a mí todos estos servidores tuyos, e inclinándose me dirán: “Sal tú y todo el pueblo que está a tu cargo”. Después de lo cual yo partiré. Y, muy enojado salió Moisés de la casa del Faraón» (Ex. 11,8)¹⁰⁷.

Tanto el *Sefer shimush tehilim* como el *Sefer Raziel ha-malak* gozaron de gran difusión y reconocimiento durante la Edad Media y durante varios siglos después, en los que su circulación se desplazó, sobre todo, a las comunidades judías ashkenazíes del centro y el norte de Europa¹⁰⁸.

3.4. Cábala

En palabras de Gershom Scholem, «“Cábala” es el término tradicional y el que más habitualmente se emplea para las enseñanzas esotéricas del judaísmo y la mística judía»¹⁰⁹. Desde sus comienzos, la cábala estuvo muy influenciada por el pensamiento gnóstico e incluía conceptos sobre cosmología, angelología y magia. Debido al contacto

¹⁰⁴ BARKAI, Ron: «L'ús dels salms en la màgia jueva...».

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 18-19; TRACHTENBERG, Joshua: *Jewish Magic and Superstition...*, *pássim*; véanse, sobre todo, pp. 70, 72 y 76.

¹⁰⁶ La primera edición impresa se realizó en Ámsterdam, en 1701.

¹⁰⁷ *Cfr.* KLEIN, Michael: «Obstetrics in Jewish Sources...», pp. 185 y 187.

¹⁰⁸ TRACHTENBERG, Joshua: *Jewish Magic and Superstition...*, *pássim*. Ambos manuales son citados profusamente en esta obra en relación a las actitudes e interpretaciones de rabinos e intelectuales ashkenazíes.

¹⁰⁹ SCHOLEM, Gershom: *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, Barcelona, Riopiedras, 1994, p. 11 (1ª ed. Jerusalén, 1988).

con la filosofía medieval judía, la cábala se fue convirtiendo en una teología mística, lo que dio lugar a una separación de los elementos místicos y especulativos, de los elementos ocultos y mágicos. A partir de principios del siglo XIV se distingue entre «cábala especulativa» y «cábala práctica», aunque nunca estuvieron totalmente diferenciadas. Históricamente, parte del contenido de la que se llamó cábala práctica es anterior al de la especulativa y no dependiente de ésta, ya que se trata de un conglomerado de prácticas mágicas que se desarrollaron en el judaísmo desde la época talmúdica y durante la Edad Media. Mediante la cábala práctica se pretendía una manipulación del mundo físico y espiritual a través de los nombres sagrados y esotéricos de Dios y los ángeles.

Los cabalistas no desautorizaban el uso de la cábala práctica, aunque advertían –advertía el *Zohar*– de las graves consecuencias –incluso la muerte– que pudieran derivarse del uso irresponsable de conocimientos cabalísticos por parte de personas que no hubiesen alcanzado perfección y autoridad en ellos¹¹⁰. La abundante literatura de cábala práctica que se ha conservado –en su mayoría aún inédita–, demuestra que con frecuencia se desoían estas advertencias. En muchas antologías de amplia difusión, como los textos mágicos a los que me he referido con anterioridad, se combinaban cábala práctica y medicina¹¹¹.

De hecho, el códice del que forma parte el manuscrito del *Libro de amor de mujeres*, que contiene siete obras más de diversa extensión y contenido heterogéneo relacionado, en distintas medidas, con la medicina, la farmacología, la filosofía natural y la cábala, fue titulado de forma sugerente *Sefer qabbalah ma'asit* (*Libro de cábala práctica*). Es decir, al menos la persona que copió el códice, consideró el *Libro de amor de mujeres* como un tratado de cábala práctica. Quizá porque entre sus fórmulas mágicas se encuentran referencias a *hokmah*, *da'at* y *binah* (sabiduría, conocimiento y entendimiento), tres de las diez *sefirot* o facultades que constituyen las manifestaciones y emanaciones de Dios¹¹².

Tradicionalmente, el judaísmo ha buscado protección en el tremendo poder de los nombres (*shemot*) escritos de Dios y de los ángeles, y en otros nombres mágicos. La creencia en el poder mágico de los nombres se remonta a tiempos muy antiguos. La palabra, el nombre propio representan, a la vez y paradójicamente, el peligro y la protección. La palabra puede matar, pero también proteger. Nombrar se convierte en un acto sagrado: crea y recrea el universo¹¹³. La tradición bíblica recoge esta herencia y convierte al nombre en algo fundamental al concentrar la fuerza y energía vital de un pueblo en el nombre propio de la divinidad. La cábala parte de la idea de que toda la Biblia no es sino el relato surgido de un nombre, Yahvé, el nombre

¹¹⁰ Cfr. COHEN, Esther: «“La interpretación crea firmamentos”. La dimensión ética de la crítica», *El silencio del nombre. Interpretación y pensamiento judío*, Barcelona, Anthropos / Fundación Cultural Eduardo Cohen, 1999, pp. 18-29.

¹¹¹ Cfr. SCHOLEM, Gershom: *Desarrollo histórico...*, pp. 221-229.

¹¹² CABALLERO NAVAS, Carmen: *El Libro de amor de mujeres...*, pp. 19-20; y *IDEM*: «Magia: experiencia femenina y práctica de la relación...», pp. 43-44.

¹¹³ Cfr. COHEN, Esther: «Narrar los nombres», *El silencio del nombre...*, pp. 39-50.

inefable de Dios. Por ello, algunos cabalistas –en un intento interminable por descifrarlo– proponen sistemas de combinación y permutación (*temurah*) de letras¹¹⁴.

Durante la Edad Media, el uso de nombres mágicos caracteriza a la magia judía. Gran parte de estos nombres se elaboran a partir de versículos bíblicos –mediante acrósticos, y complicadas combinaciones de letras– y del uso de la *guematria*¹¹⁵, aunque también se encuentran ejemplos de frases del latín o del griego transliteradas al hebreo y usadas como una serie de nombres¹¹⁶.

Sirva, para terminar, el siguiente ejemplo tomado del *Libro de amor de mujeres*, en el que se usan palabras indescifrables, que el autor identifica como «nombres», aunque no especifica de qué tipo de nombres se trata:

«Otra fórmula, que hizo Raquel a Jacob y está probada: toma sangre de paloma y escribe estos nombres sobre un pergamino, por el lado del pelo; bórralos en agua limpia que darás de beber a quien quieras. Estos son los nombres: “qursi pewwali yeqiani yeqrati yatino yeqlapa naka”. Hazlo en el día tercero del mes y lo conseguirás»¹¹⁷.

4. Conclusión

Desde mi punto de vista, no cabe duda de que la magia está presente en el pensamiento y en la práctica de las sociedades de la Antigüedad y de la Edad Media, y en la experiencia histórica de judías y judíos. Textos y fuentes documentales y materiales dan prueba de ello. También son testigos esas mismas fuentes de que no existen límites claros entre magia, medicina y religión. Quizá porque el empeño por clasificar, definir y separar no era el afán de las y los que tenían un deseo, y sólo querían que se cumpliera. Quizá también porque esa forma de proceder, ese impulso por poner límites precisos a lo que no siempre los tiene, no caracteriza a las visiones medievales del mundo, sino que forma parte del pensamiento moderno y contemporáneo.

El recorrido que hemos hecho también nos revela que las fórmulas, los métodos y los procedimientos teúrgicos que emplearon los judíos de la Antigüedad y la Edad Media no fueron sustancialmente distintos a los de sus contemporáneos. Como en otras esferas de la experiencia humana, podemos observar un cierto mestizaje en el saber y en la praxis mágica. Por un lado, muchos de los remedios que aparecen en textos hebreos que circularon durante la Edad Media se encuentran también en las literaturas árabe y latina. Por otro, y más significativo, el hecho de que estas fórmulas y procedimientos hayan llegado hasta nosotros mediante la plasmación escrita no significa necesariamente que no se hayan podido originar por el uso cotidiano. Es decir, aunque la transmisión textual es una ruta de intercambio de saberes, la expe-

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Véase *supra* nota 62. Véase también SCHRIRE, Theodore: *Hebrew Amulets...*, pp. 91-135; y TRACHTENBERG, Joshua: *Jewish Magic and Superstition...*, pp. 260-264.

¹¹⁶ TRACHTENBERG, Joshua: *Jewish Magic and Superstition...*, p. 102.

¹¹⁷ CABALLERO NAVAS, Carmen: *El Libro de amor de mujeres...*, pp. 43-44.

riencia y la práctica vivas favorecen la formación de un sustrato común en éste y otros ámbitos.

Con todo, judías y judíos también mantuvieron su identidad cultural y religiosa a través de diversos recursos como el uso de la lengua hebrea en los textos escritos, el desarrollo de estrategias para dar legitimidad a la magia desde el propio judaísmo, el empleo de sustancias y elementos significativos desde el punto de vista de la tradición, las continuas referencias a la cábala práctica, y el uso de los nombres de Dios y de los ángeles, y de palabras y versículos de la Biblia.

5. Bibliografía

AKASOY, Anna - BURNETT, Charles y YOELI-TLALIM, Ronit (eds.): *Astro-Medicine: Astrology and Medicine, East and West*, Florencia, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2008.

BAR-ILAN, Meir: «Witches in the Bible and in the Talmud», *Approaches to Ancient Judaism*, New Series, Atlanta, Scholars Press, 1993, pp. 7-32.

BAR-KAI, Ron: «Con la sombra por delante: magia y ciencia», *De cuerpos y almas en el Judaísmo hispano medieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora. XX Curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2011, pp. 15-30.

IDEM: «L'ús dels salms en la màgia jueva de l'Edat Mitjana i el renaixement: El llibre *Shimush tehil.lim*», *La Càbala*, Barcelona, 1989, pp. 17-57.

IDEM: *A History of Jewish Gynaecological Texts in the Middle Ages*, Leiden-Nueva York-Paris, Brill, 1998.

BASKIN, Judith: *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*, Hanover-Londres, 2002.

BEINART, Haim: *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, 4 vols., Jerusalén, The Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1974-1985.

BOHAK, Gideon: «Traditions of Magic in Late Antiquity». Catálogo de Exposición. <http://www.lib.umich.edu/files/exhibits/pap-/magic/def1.html>

BOHAK, Gideon: *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

BONNER, Campbell. *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1950.

BOS, Gerrit: «R. Moshe Narboni, Philosopher and Physician. A Critical Analysis of *Sefer Orah Hayyim*», *Medieval Encounters* 2/1 (1995), pp. 219-251

CABALLERO NAVAS, Carmen: «The Care of Women's Health and Beauty: An Experience Shared by Medieval Jewish and Christian Women», *Journal of Medieval History*, 34 (2008), pp. 146-163.

IDEM: «El valor del nombre. Discursos sobre el cuerpo femenino judío en la Edad Media», *Studium Medievale*, 1(2008), pp. 125-134.

IDEM: «Magia para curar. Amuletos, pociones y hechizos en los textos hebreos medievales dedicados a la salud femenina», *De cuerpos y almas en el Judaísmo hispano medieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora. XX Curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2011, pp. 149-168.

IDEM: «Magia: experiencia femenina y práctica de la relación», *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*, Madrid, HORAS y horas, 2000, pp. 33-54.

IDEM: *El libro de amor de mujeres. Una compilación hebrea de saberes sobre el cuidado de la salud y la belleza del cuerpo femenino*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2003.

CABEZUDO ASTRAIN, José: «Los conversos aragoneses según los procesos de la Inquisición», *Sefarad*, 18/2 (1958), pp. 272-282.

CANTERA MONTENEGRO, Enrique: «Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval», *En la España Medieval*, 25 (2002), pp. 47-83.

CARO BAROJA, Julio: *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1966.

CIRAC ESTOPANÁN, Sebastián: *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva. Tribunales de Toledo y Cuenca*, Madrid, CSIC, 1942.

COHEN, Esther: *El silencio del nombre. Interpretación y pensamiento judío*, Barcelona, Anthropos / Fundación Cultural Eduardo Cohen, 1999.

COLET MARCÉ, Anna - RUIZ VENTURA, Jordi - SAULA BRIANSÓ, Oriol y SUBIRÀ DE GALDÀCANO, Eulàlia: «Les fosses comunes de la necrópolis medieval jueva de les Roquetes, Tàrraga», *URTX Revista Cultrual de l'Urgell*, 23 (2009), pp. 104-123.

CUFFEL, Alexandra: «From Practice to Polemic: Shared Saints and Festivals as 'Women's Religion' in the Medieval Mediterranean», *Bulletin of SOAS*, 68/3 (2005), pp. 401-419.

DAVIDSON, Gustav: *A Dictionary of Angels, Including The Fallen Angels*, New York, the Free Press, 1967.

DOBBS-WEINSTEIN, Idit: «The Maimonidean Controversy», *History of Jewish Philosophy*, Routledge, Londres y Nueva York, 1997, pp. 331-349.

FISHBANE, Simcha: «“Most Women Engage in Sorcery”: An Analysis of Sorceresses in the Babylonian Talmud», *Deviancy in Early Rabbinic Literature: A Collection of Socio-Anthropological Essays*, 2007, pp. 67-84.

FRAZER, James G.: *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London, 12 vols., 1907-1915.

GARCÍA AVILÉS, Alejandro: «El cuerpo y los astros: Arte, astrología y medicina en la Edad Media», *Studium Medievale*, 1 (2008), pp. 87-99.

GARCÍA CASAR, M. Fuencisla: «Cuando el amor recurre a la magia: amuleto hebreo en la catedral de Burgos», *De cuerpos y almas en el Judaísmo hispano medieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora. XX Curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2011, pp. 169-178.

GASTER, Moses: *Studies and Texts in Folklore, Magic, Mediaval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology*, 3 vols., Londres, Maggs Brothers, 1925-1928.

GIRÓN, Luis F: «Prácticas mágicas e interpretación de sueños en el Talmud», *Estudis Hebreus i Arameus. Homenatge al Dr. Jaime Vándor. Anuari de Filologia*, Barcelona, 2002, pp. 233-254.

GRAVES, Robert y PATAI, Raphael: *Los mitos hebreos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

HANSON, Ann Ellis: «Uterine Amulets and Greek Uterine Medicine», *Medicina nei Secoli*, 7/2 (1995), pp. 281-299.

HARARI, Yuval: *Madura hadashah u-meh\$qar*, Jerusalén, 1997.

ISAACS, Herschel: *Medical and Paramedical Manuscripts in the Cambridge Geniza Collections*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

KARPENKO, Vladimir: «Between Magic and Science: Numerical Magic Squares», *Ambix*, 40, n° 3 (1993), pp. 121-128.

KIECKHEFER, Richard: *La magia en la Edad Media*, Barcelona, Crítica (Serie Drakontos), 1992

KLEIN, Michele: «Obstetrics in Jewish Sources», *Korot*, 13 (1998-99), pp. 171-188.

KLEIN-BRASLAVY, Sara: «The Concept of Magic in R. Solomon ben Abraham Adret (Rashba) and R. Nissim Gerondi (Ran)», *Encuentros y Desencuentros. Spanish Jewish Cultural Interaction Throughout History*, Tel Aviv, University Publishing Projects, 2000, 105-128.

KRAMER, Heinrich y SPRENGER, James: *El Martillo de las brujas. Malleus maleficarum*, trad. Miguel Jiménez Monteserín, Valladolid, Editorial Maxtor, 2004.

LEIBOWITZ, J. O. y MARCUS, Shelomo (ed. y trad.): *Sefer Hanysionot: the Book of Medical Experiences Attributed to Abraham ibn Ezra*, Jerusalén, Magnes Press, 1984.

LEITCH, Reimund: «Some Observations on the Diffusion of Jewish Magical Texts from Late Antiquity and the Early Middle Ages in Manuscripts from the Cairo Genizah and Ashkenaz», *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden, Brill, 2005, pp. 213-231.

LEVENE, Dan: *A Corpus of Magic Bowls: Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, Londres, Kegan Paul, 2003.

MAIMÓNIDES: *Guía de los Perplejos (Moreh Nebukim)*, edición preparada por David GONZALO MAESO, Madrid, Editorial Nacional, 1983.

MARGALIOH, Mordecai: *Sepher Ha-Razim*, Jerusalem, Yediot Achronot, 1966.

Memoria de Sefarad, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, SEACEX, Toledo, 2003.

MICHEL, Simone: «(Re)interpreting Magical Gems, Ancient and Modern», *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden, Brill, 2005, pp. 141-170.

MOLHO, Michael: *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*, Madrid-Barcelona, 1950.

MORGAN, Michael A.: *Sepher Ha-Razim: The Book of Mysteries*, Chico, CA, Scholars Press, 1983.

MURARO, Luisa: «Ir libremente entre sueño y realidad», *Acta Historica Archaeologica Mediaevalia*, 19 (1998), pp. 365-372.

NAVEH, Joseph y SHAKED, Shaul: *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalén-Leiden, Magnes Press y Brill, 1985.

NAVEH, Joseph y SHAKED, Shaul: *Magic Spells and Formulae*, Jerusalén, Magnes Press, 1993

NEWALL, Venecia: «The Jew as a Witch Figure», *The Witch Figure*, Londres, Routledge, 2004 (1ª ed. 1973), pp. 95-124.

PANIAGUA, Juan Antonio: «Estudios y notas sobre Arnau de Vilanova», *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina*, nº XI (1959), pp. 308-419.

PARK, Katherine: «Medicine and Magic: The Healing Arts», *Gender and Society in Renaissance Italy*, Londres y Nueva York, Longman, 1998, pp. 129-149.

RASHKOW, Ilona: «Evil in the Hebrew Bible, Mishnah and Talmud», *Explaining Evil*, Vol. I, *Definitions and Developments*, Santa Barbara, ABC-CLIO, LLC, 2011, pp. 145-161.

REBIGER, Bill y SCHÄFER, Peter (eds.): *Sefer ha-Razim I und II. Das Buch der Geheimnisse*, vol. 1: Edition, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

ROSNER, Fred: «Mandrakes and other Aphrodisiacs in the Bible and Talmud», *Korot*, 7, 11-12 (1980), pp. 277-284.

RUIZ MORELL, Olga: «Elementos singulares en Tosefta Shabbat», *The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious (Qoh 10,12). Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 65th Birthday*, Berlin - Nueva York, Walter de Gruyter, 2005, pp. 227- 241.

SALVATIERRA OSSORIO, Aurora y RUIZ MORELL, Olga: *La mujer en el Talmud*, Barcelona, Riopiedras, 2005.

SALVATIERRA OSSORIO, Aurora: «Mujeres en la Mishnah», *Reseña Bíblica*, 14 (1997), pp. 54-63.

SÁNCHEZ MOYA, Manuel y MONASTERIO ASPIRI, Jasone: «Los judaizantes turolenses del siglo XV», *Sefarad*, 32 (1972), pp. 105-140 y 307-340; *Sefarad*, 33 (1973), pp. 111-143 y 325-356.

SCHIFFMAN, L.H. y SWARTZ, Michael D.: *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah*, Sheffield, JSOT Press, 1992.

SCHOLEM, Gershom: *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, Barcelona, Riopiedras, 1994 (1ª ed. Jerusalén, 1988).

SCHRIRE, Theodor: *Hebrew Amulets: Their Decipherment and Interpretation*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1966.

SHAKED, Shaul: «Form and Purpose in Aramaic Spells: Some Jewish Themes (The Poetics of Magic Texts)», *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden, Brill, 2005, pp. 1-30.

SHATZMILLER, Joseph: «In Search of the 'Book of Figures': Medicine and Astrology in Montpellier at the Turn of the Fourteenth Century», *AJS Review*, 7-8 (1982/3), pp. 383-407, en pp. 383-384.

IDEM: *Jews, Medicine and Medieval Society*, Berkeley-Los Ángeles- Londres, University of California Press, 1994.

STITSKIN, Leon: *Letters of Maimonides*, Nueva York, Yesiva University Press, 1977, pp. 113-129.

TRACHTENBERG, Joshua: *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004 (1ª ed. 1939).

VANDERKAM, James C.: *Enoch. A man for all Generations*, Columbia, University of South Carolina Press, 1995.

VELTRI, Giuseppe: «Magic and Healing», *Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 586-602.

Magia y seres maléficos en el Islam

Magie et créatures maléfiques dans l'Islam

Magic and evil beings in Islam

Islameko magia eta sorginkeriazko izakiak

Camilo ÁLVAREZ DE MORALES

Escuela de Estudios Árabes (CSIC, Granada)

Elío & Crimen, n° 8 (2011), pp. 105-124

Artículo recibido: 28-V-2011

Artículo aceptado: 14-VII-2011

Resumen: *Tras una breve introducción sobre la magia en el Islam, se presentan aquellos seres extranaturales que forman parte de la cultura musulmana, sus características, los lugares en donde viven y actúan y sus relaciones con el hombre, especialmente los daños que pueden ocasionar. Más tarde, se alude a otros males causados por la acción de tales seres o de otros hombres y los modos de defenderse de ellos. Finalmente, se hace un breve esbozo de Salomón, como figura clave en la magia islámica.*

Palabras clave: *Islam. Magia. Seres extranaturales. Medicina. Exorcismos. Salomón.*

Résumé: *Après une brève introduction sur la magie dans l'Islam, suit une présentation de ces créatures surnaturelles qui font partie de la culture musulmane, leurs caractéristiques, les lieux où elles vivent et agissent, ainsi que leurs relations avec les hommes, en particulier les préjudices qu'elles peuvent occasionner. Plus avant, il est fait allusion à d'autres maux causés par l'action de ces créatures ou d'autres hommes, et aux différentes manières de s'en protéger. Enfin, une brève ébauche de Salomon est esquissée, en tant que figure-clé de la magie islamique.*

Mots clés: *Islam. Magie. Créatures surnaturelles. Médecine. Exorcismes. Salomon.*

Abstract: *After a brief introduction to magic in Islam, those extranatural beings that form part of the Mohammedan culture are presented, as well as their features, where they live and function, and their relationships with Man, especially the harm they can cause. Subsequently, other harmful effects caused by the action of these beings or by other men, and the ways in which they were confronted are dealt with. Finally, a short outline of Solomon, as a key figure in Islamic magic, is given.*

Key words: *Islam. Magic. Extranatural beings. Medicine. Exorcisms. Solomon.*

Laburpena: *Magiak Islamean izan duen eraginaren sarrera labur baten ostean, kultura musulmanaren zati diren naturaz gaidiko izakiak aurkezten dira, bai eta haien ezaugarriak, bizilekuak, jarduteko eremuak, eta gizakiarekin duten erlazioa ere, eta bereziki, sor ditzaketen kalteak. Gero, izaki haiek edo beste gizaki batzuek eragindako kalteak aipatzen dira, bai eta baietatik babesteko moduak ere. Azkenik, Salomonek magia islamikoan izan zuen zeregin garrantzitsua zirriborratzen da.*

Giltza-hitzak: *Islama. Magia. Naturaz gaidiko izakiak. Medikuntza. Exorzismoak. Salomon.*

1. La magia en el Islam

Desde que nace hasta que muere, en la vida del musulmán van a estar muy presentes los seres sobrenaturales, con Allah como referencia continua y el Profeta, no sobrenatural pero sí muy cerca de la divinidad. Por eso, la religión será el elemento fundamental en esta relación.

Serán los elementos religiosos, en forma de fragmentos coránicos o invocaciones a Dios, el remedio más eficaz para combatir el daño que las fuerzas del mal causen al musulmán. Esta mezcla de elementos religiosos y profanos, de religión y superstición, de invocaciones a Dios y petición de ayuda a los astros, del empleo de amuletos y talismanes, constituirán lo que aquí denomino magia.

Un texto árabe del siglo XI, el *Gayat al-hakím*, atribuido a un Pseudo Maslama de Madrid y traducido en la corte de Alfonso X como *Picátrix* la define como «aquello que hechiza la razón y sujeta el alma, sean palabras u obras, en el sentido de pasmo, sujeción, embeleso y dominio. [...] Aquello cuya causa está oculta a la razón»¹.

La magia intenta obligar a lo sobrenatural a efectuar lo que el mago desea y a prevenir lo que teme. Este objetivo de la magia se relaciona con el poder, porque “obligar a lo sobrenatural” se realiza teniendo como base el poder. Es un ejercicio de poder, por parte de alguien que lo tiene, que es el mago².

El mago recibe el poder por parte de Dios y trabaja bajo Su autoridad, y es en base a ésta, y no por sus poderes particulares, por lo que es capaz de impartir órdenes a los ángeles y a los demonios³. En Salomón encontraremos el ejemplo más acabado de hombre capaz de dominar a seres extranaturales por petición expresa suya a Dios y concesión de Éste.

En el Islam se distingue entre magia blanca, es decir la que emplea medios naturales para conseguir resultados sobrenaturales, que se considera lícita, y magia negra, que busca la ayuda del demonio para lograr sus resultados, que es ilícita. La magia lícita se hace retroceder a Salomón, mientras que la magia ilícita, la negra, tiene sus orígenes en Iblís.

Es una concepción de magia bastante similar a la occidental, en la que se concibe una magia blanca, o Teurgia, vinculada a lo divino y al Bien, y una magia negra, o Goecia, vinculada al diablo y al Mal. La primera es lícita y la segunda no.

Según Ibn Jaldún hay tres tipos de magia. Los dos primeros son reales, el tercero no, es una ilusión. Añade que los filósofos llaman a la primera magia, a la segunda teurgia, y a la tercera prestidigitación. Considera la alquimia como magia y no como una práctica técnica.

¹ PSEUDO-MAYRITÍ O MASLAMA, *Picátrix*, traducción española de M. Villegas, Madrid, 1982, p. 6.

² REMUS, Harold: «Magic, Method, Madness», *Method & Theory in the Study of Religion*, nº 11 (1999), p. 262.

³ SCHIFFMAN, Lawrence H. y SWARTZ, Michael D.: *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah: Selected Texts from Taylor-Schechter Box k1*, Sheffield, JSOT Press, 1992, p. 61.

Para este mismo pensador, Ibn Jaldún, la magia debiera estar prohibida por la ley islámica porque causa daño y porque no depende de Dios, sino de las estrellas y otras cosas. Él ve toda la magia como brujería⁴. Coincide con distintos juristas en la prohibición de practicar la magia, que incluía la consulta a los adivinos, el aprendizaje propio de los métodos, o la enseñanza de éstos a otras personas; además, tres de las cuatro escuelas jurídicas equiparaban el aprendizaje o la enseñanza a hacer apostasía. Con los únicos con los que había alguna reserva, según estas escuelas, era con los exorcistas que expulsaban demonios de los epilépticos⁵. Se tiene la idea de que Dios ha prohibido únicamente lo que es dañino, no lo que es útil; si es posible ser útil a un hermano se debe hacer. En consecuencia, quien ayuda a un poseso, no debería ser castigado⁶.

No hay unanimidad sobre el castigo que se debe aplicar a un mago dañino. Las escuelas que lo condenaban, indicaban que se debería aplicar la pena de muerte al hechicero si éste ha matado por acción de su brujería; la cuarta decía que debía haber un juicio y, en cualquier caso, no ser ejecutado sino ir a prisión.

2. Los seres extranaturales

En la amplia relación de presencias no naturales que pueblan el mundo islámico figuran desde pequeños genios, casi familiares, que sólo cometen travesuras sin consecuencias y dan pequeños sustos, hasta los que se consideran realmente malos, con Iblís, el Diablo, encabezando esta larga serie. El Corán, máxima expresión de la religiosidad musulmana, palabra divina revelada, contempla la existencia de tales seres, algunos de los cuales pueden tener contacto físico con las mujeres⁷. Todos ellos están bajo la autoridad divina⁸.

De manera muy general, podemos establecer tres grandes grupos: genios (yunún), demonios (*sayatín*) y ángeles (*maláika*). Los demonios viven en los infiernos, los ángeles en el Paraíso y los genios comparten la tierra con los hombres. Estos dos, genios y hombres, al final de sus días irán a vivir en el Infierno o en el Paraíso según hayan sido sus obras⁹, eso en el caso de que sean musulmanes, porque los genios pueden serlo o no serlo.

Existe una teoría relativa a la creación del genio en la que se indica que su origen, el de los demonios y el de los ángeles fue el mismo: el fuego. Lo que los diferencia es que los ángeles fueron creados a partir de la luz de ese fuego, los genios de la llama y los demonios del humo.

⁴ DOLS, Michael W.: «The Theory of Magic in Healing», *Magic and Divination in Early Islam. The Formation of the Classical Islamic World*, Alderhot, vol. 42 (2004), p. 94.

⁵ *Ibidem*, p. 96.

⁶ *Ibidem*, p. 97

⁷ Corán, LV, 56 (El clemente).

⁸ Corán, LVI, 56 (Los que se apresuran).

⁹ MARÍN, Manuela y AGUADÉ, Jorge: «Espíritus benéficos y maléficos en el Islam: los *yinn*», F del Pino Díaz (coord.), *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Madrid, CSIC, 2002, p. 33.

3. Los seres maléficos

Los seres que más daños pueden causar son el *yinn*, el *ifrít*, el ogro, los demonios, los hombres y mujeres extranormales, los seres marinos humanoides y algunos animales¹⁰. Todos ellos presentan muchas afinidades y podrían englobarse dentro del concepto de *yinn*, con diversas peculiaridades. Ibn `Arabī retoma la idea, que ya estaba presente en algunas exégesis coránicas, de que el bajo el nombre *yinn* no se esconde una única categoría de seres, sino todo aquellos que son invisibles al ojo humano.

Tienen como características generales la propiedad de transformarse en seres humanos de diverso sexo o edad, en animales (acuáticos, terrestres o aves), en seres monstruosos mitad humanos mitad animal, en fenómenos atmosféricos (vientos, tormentas, nubes), o en otros tipos de cosas incorpóreas (humo, fuego, polvo...). También tienen en común el ser mortales, con vida generalmente larga, el tener los dos sexos y poder reproducirse, aspecto que se extiende a su relación con los seres humanos. Siempre han servido en la sociedad musulmana para justificar fenómenos inexplicables por la lógica¹¹.

Hombre y *yinn* comparten espacio físico, por lo que la acción del *yinn* en la vida es muy fácil y, aunque en ocasiones puede ser benigno y amistoso, su relación es casi siempre peligrosa. Por eso, conviene evitarlo siempre que se pueda o, al menos, protegerse de él¹².

La morada de los diversos genios suele presentar similitudes en cuanto a tratarse de lugares apartados y, en ocasiones, relacionados con el agua, aunque en casos concretos se hable de palacios u otro tipo de viviendas. Es importante saber en donde viven y en donde actúan estos seres, porque así se ayuda a combatirlos.

4. El *yinn*

El *yinn* será el “genio” por excelencia, el ser sobrenatural más presente en el mundo islámico. Se considera como algo intermedio entre el hombre y el ángel, participando de las cualidades de ambos: con el hombre la necesidad de alimentarse y reproducirse; con los ángeles, el poder de desaparecer y aparecer con distintas formas¹³. Fue creado por Allah de una llama sin humo¹⁴, aunque a veces se le atribuye un origen del

¹⁰ GIL GRIMAU, Rodolfo: «Una cierta sistematización de la demonología árabe y sus orígenes. I», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, n° XL (2004), p. 86.

¹¹ MARÍN, Manuela y AGUADÉ, Jorge: «Espíritus...», p. 35.

¹² *Ibidem*, p. 34

¹³ Sobre este ser, remito, de modo específico, al trabajo de LÓPEZ ANGUIA, Gracia, «La figura del genio o *yinn* en la cosmovisión de Muhidin Ibn `Arabi», González Costa-López Anguita (eds.), *Historia del Sufismo en al-Andalus*, Córdoba, Almuzara, 2009, pp. 83-100.

¹⁴ *Corán*, LV, 14 (El Clemente). Puede verse, también, LÓPEZ ANGUIA, María Gracia, «On the Inner Knowledge of Spirits Made of an Igneous Mixture: Chapter 9 of Futuhat al-Makkiyya», *Journal of the Muhyiddin Ibn `Arabi Society*, Vol. XXXIV, (2008), pp. 1-25.

agua, tal vez basado en su facilidad para convertirse en seres acuáticos y por el hecho de que existe un tipo de *yinn* específico a las órdenes de Salomón al que se le llama "buzo" o "sumergido"¹⁵. El Profeta muestra a sus compañeros y a sus contemporáneos una serie de creencias sobre el *yinn* que no ponen en peligro la creencia en un Dios único, y las integra en el *Corán* de modo que este libro afirma la existencia de tales seres. El hecho de que aparezcan citados en el Libro sagrado, hace que se les acepte dentro de la ortodoxa islámica.

Prescindiendo de las diversas teorías sobre la lengua de origen, en árabe el término *yinn* procede de la raíz *yanna*, que quiere decir "cubrir", "ocultar", dando así a este ser el significado de "oculto", "misterioso". En arameo y en otras lenguas existen raíces similares con un significado, así mismo, parecido, lo que hace que algunos estudiosos lleguen a la conclusión de que la figura del *yinn* pudiera ser de origen no árabe, probablemente introducida en su cultura en el último período preislámico¹⁶.

Genios y bestias salvajes eran los únicos habitantes de los lugares apartados por los que el hombre no se atrevía a pasar. Ambos grupos llegaban incluso a confundirse, ya que el *yinn* podía adoptar la forma de animales; de ahí que los genios sean incluidos entre los *hayawán*, es decir miembros del reino animal, en la literatura islámica. Un *hadíz* nos cuenta que en un principio se llamó así a todo animal pequeño que pulula o reptaba y, tal vez, por eso es muy frecuente la referencia a *yinn* con forma de serpiente, seguramente el animal con el que más se le identifica¹⁷.

En la Arabia preislámica se hablaba de estos seres como personajes misteriosos que no estaban hechos de carne y hueso, sino de vapor o de una llama y eran, normalmente, invisibles, aunque en algunas ocasiones pudieran ser percibidos. Era más fácil que se les pudiera oír o tocar¹⁸. Según algunas teorías, se trataba de antiguos dioses paganos cuya idea pervivió en el Islam, al que fueron incorporados con la categoría de genios.

Suelen vivir en el desierto, lugar misterioso del que surgen voces y presencias no determinadas¹⁹. Están dotados de inteligencia y de libre albedrío, comen y beben y pueden ser heridos y matados. Existen sociedades de *yunún*, con los dos sexos y, a menudo, tienen descendencia. Según Ibn `Arabí, la procreación entre los genios se realiza mediante el lanzamiento del aire en el útero femenino, por lo que su unión sexual es comparada a las espirales de humo que salen de las chimeneas.

También pueden tener parejas humanas, posibilidad que, en ocasiones, sirvió para justificar embarazos no deseados²⁰. Es tal su relación con el hombre se ha llegado a desarrollar la idea de que todo ser humano tiene mientras vive un doble entre los

¹⁵ GIL GRIMAU, Rodolfo: «Una cierta sistematización...I», p. 87.

¹⁶ SAVAGE-SMITH, Emilie: «Magic and Divination in Early Islam», *The Formation of the Classical Islamic World*, v. 42, Ashgate Variorum, 2004, p. 46.

¹⁷ GIL GRIMAU, Rodolfo: «Una cierta sistematización...I», p. 94.

¹⁸ MARÍN, Manuela y AGUADÉ, Jorge: «Espíritus...», p. 35.

¹⁹ *Ibidem*, p. 34.

²⁰ *Ibidem*, p. 36.

*yunún*²¹. En la relación del hombre con el *yinn* es bueno utilizar incienso porque previene su presencia y, cuando ésta se produce, puede crear un ambiente de armonía porque les gusta su olor.

Al igual que la sociedad de los hombres, están organizados en clanes y en tribus, jerarquizados, con diversos rangos y autoridades, siendo entre ellos la colectividad más importante que el individuo. Aunque su vida es muy larga también mueren, pudiendo ser matados por el hombre o por otros seres no humanos²².

Pueden cambiar de apariencia y adoptar diferentes formas, siendo muy frecuente que se conviertan en animales, salvajes sobre todo, aunque también pueden hacerlo en uno doméstico. Pero esto no está sujeto a normas, sino que su aspecto físico es muy variado, incluso pueden presentarse como mujer u hombre, jóvenes y bellos, como viejo o vieja, como gigante o ser monstruoso mitad humano mitad animal con rasgos deformes²³.

Su comida suele ser estiércol, huesos, orina y también habas. Beben cualquier líquido, sobre todo leche²⁴.

La morada del *yinn* se encuentra en el desierto, en zonas de arboleda muy tupida, en ruinas, y en lugares degradados, como las letrinas. También habitan en zonas ricas en agua, como fuentes y pozos, y zonas con mucha vegetación.

Se considera que su mundo es como la inversión del mundo de los hombres, incluso en su *habitat*, y que existe un espacio subterráneo en el que vive habitualmente. Este mundo subterráneo se comunica con el terrestre por medio de los pozos, las fuentes o los árboles, es decir elementos que salen de dentro de la tierra y afloran a la superficie. De ahí que se les relacione, de modo primordial, con lugares en los que figuran estos elementos²⁵.

No será éste el único caso de inversión. Lo encontramos también en la correspondencia entre los siete cielos o esferas celestes, los siete climas de la Tierra y los siete círculos del Infierno. Es decir, el hombre ve condicionada su existencia en tres planos: en el superior, regido por seres y cuerpos celestes, el medio, el mundo en que se mueve, y el inferior, el del Más Allá de la condenación eterna.

Volviendo a los lugares en los que puede haber *yunún*, además de los señalados se encuentran en viviendas humanas como espíritus de la casa, y en este contexto pueden aparecer en forma de serpiente. Dentro de la vivienda, se suele asociar como morada del *yinn* el umbral de la puerta de entrada a la casa, pero no se sabe con certeza si el origen de esta creencia corresponde a la antigua Arabia. Esto recuerda la ubicación de los cuencos mágicos y la de otros amuletos, que se colocaban también en el umbral de la puerta para proteger la vivienda de espíritus y de toda influencia negativa.

²¹ SAVAGE-SMITH, Emilie: «Magic and Divination...», p. 33.

²² GIL GRIMAU, Rodolfo: «Una cierta sistematización...I», p. 87.

²³ *Ibidem*, p. 86.

²⁴ MARÍN, Manuela y AGUADÉ, Jorge: «Espíritus...», p. 37.

²⁵ *Ibidem*, p. 36.

Normalmente utilizan la noche y la oscuridad para realizar sus trampas y actos, y desaparecen con la llegada de la luz²⁶. Se detectan por extraños fenómenos que provocan, o por ruidos.

Interfieren en la vida de los humanos y de los animales, asustándoles y causando enfermedades de todo tipo. En el *Misceláneo de Salomón* (ss. XIV-XV) se hace una amplia relación de males que causan estos seres, desde la parálisis total a la pérdida de memoria, a desorientación, la asfixia, y muchas otras. En otros textos se añaden las epidemias, la epilepsia, y las disfunciones sexuales, como impotencia o esterilidad, o desvíos sexuales considerados también como enfermedades. Únicamente en ramadán no pueden interferir en la vida humana excepto la noche del 27, la llamada “noche del destino” (*laylat al-qadr*)²⁷.

Abducen a la gente, tanto a adultos como a niños, pero no siempre esta abducción es negativa. Pueden poseer al hombre y hacerse presentes utilizando su palabra, y así se manifiestan a veces en algunos poetas y, sobre todo, en ciertas clases de epilepsia o locura, por lo que al loco en el Islam se le llamará *maynún*, aludiendo a su posesión por un *yinn*²⁸. En ocasiones, el genio puede proporcionar a los hombres unos conocimientos que solo son posibles a través de ellos.

5. El *ifrit*

Es un género de genio, concebido probablemente en la Península Arábiga y en zonas del entorno pero muy influido por la demonología mesopotámica. El fuego y el aire son los elementos más similares a su naturaleza. Tiene el poder de volar y de transformar su aspecto, de ser invisible y de vivir bajo el agua. En ocasiones, se le identifica con el *yinn* y con los demonios, sirviendo el término *ifrit* como designación peyorativa de un genio perverso, o rebelde²⁹.

En un principio, pudo representar a los vientos del desierto y del mar y en ello se basa parte de su semejanza con los demonios mesopotámicos, ya que el concepto del demonio-viento parece común³⁰. Está formado de una energía que es capaz de adoptar formas tanto humanas como animales, u otras incorpóreas como remolinos de polvo o de aire, siempre de modo puntual, ya que es incapaz de conservar una forma definitiva.

En general, el *ifrit* es un personaje bastante indefinido, sujeto a todo tipo de variaciones descriptivas, aunque como rasgo común se le atribuyen siempre el desaliño o la suciedad así como proporciones físicas desmesuradas, tanto cuando se encarna en figuras humanas o animales como cuando lo hace en fenómenos atmosféricos y otras cosas (aire, fuego, humo, tormenta...).

²⁶ SAVAGE-SMITH, Emilie: «Magic and Divination...», p. 32.

²⁷ MARÍN, Manuela y AGUADÉ, Jorge: «Espíritus...», p. 37.

²⁸ *Ibidem*, p. 34.

²⁹ GIL GRIMAU, Rodolfo: «Una cierta sistematización de la demonología árabe y sus orígenes. II», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, n° XLII (2006), pp. 99-100.

³⁰ *Ibidem*, p. 103.

Al igual que el *yinn*, es un ser creado y, por tanto, sujeto al envejecimiento y la muerte, aunque su vida es muy prolongada. También es similar a aquél en participar de los dos sexos y estar organizados socialmente³¹.

Es portador de enfermedad y de muerte, además de causar otros daños, particularmente el de raptar a personas que se lleva a sus moradas: los machos lo hacen con muchachas y las hembras con hombres³². No obstante, en ocasiones su relación con los humanos puede ser buena, llegando a darse casos de un *ifrit* hembra que ha prohiado a un ser humano³³.

Habita en lugares lejanos o de difícil acceso y rodeados de despoblados. Vive en palacios, en castillos sobre montañas, en medio o dentro del mar, en islas o en tierras transmarinas, en grutas, en subterráneos o similares, en casas vacías, desiertos y árboles.

De entre muchas posibles descripciones, figura la de tener faz de leona con orejas de asno, senos descubiertos, cabellera en desorden, manos manchadas, uñas largas, pies de pájaro; o bien, la de monstruo cuadrúpedo, cuyos miembros anteriores son los de un león y los posteriores terminan como patas de pájaro³⁴.

6. El *gul*

Para los antiguos árabes el *gul* era una forma de genio destructor, hostil, bestial y diabólico, capaz de asumir diversas formas. Destaca por su aspecto físico, siempre muy grande, a veces hombre o mujer completos o bien con una mitad animal, con pezuñas en lugar de pies y haciendo alarde de ferocidad y gran voracidad³⁵. Tiene poderes mágicos y una gran fortaleza física, pero poca inteligencia y por este motivo suele ser engañado.

Etimológicamente, dentro de las formas árabes y beréberes desde Egipto hasta Marruecos, hay varias radicales con las que se expresa la idea de ogro, refiriéndose casi todas a las ideas de salvajismo, coger y agarrar³⁶.

Este personaje no figura en el *Corán*, pero lo encontramos en la tradición oral y en la literatura narrativa, en donde figura con frecuencia atacando a los viajeros³⁷. En dicha tradición oral se dice que puede tener hijos con su pareja ogro y con los humanos, ya que es capaz de mantener con ellos relaciones sexuales, aunque muchas veces sean forzadas.

³¹ *Ibidem*, pp. 100-101.

³² *Ibidem*, p. 102.

³³ *Ibidem*, pp. 100, 102.

³⁴ *Ibidem*, p. 104.

³⁵ MARÍN, Manuela y AGUADÉ, Jorge: «Espíritus...», p. 38.

³⁶ GIL GRIMAU, Rodolfo: «Una cierta sistematización...II», p. 107.

³⁷ MARÍN, Manuela y AGUADÉ, Jorge: «Espíritus...», p. 38.

Es un ser creado que muere, pero puede resucitarse y resucitar a otros³⁸. Quien se enfrenta a uno de ellos tiene que matarlo al primer golpe, pues si no recobra su fuerza³⁹. También puede ser matado por medio de fuego.

Se organiza en grupos familiares poco estructurados, es agreste y salvaje, tiene mucho apetito, y es antropófago, llegando a alimentarse de los de su misma especie y de animales. Al ogro se le atrae con halagos y con sacrificios y, como el *ifrit*, en ocasiones adopta a seres humanos.

Vive en cuevas, guaridas rocosas y en subterráneos, en descampados, en desiertos, en montañas, en fuentes y pozos, casas o palacios, castillos transmarinos, en el país de los ogros, en bosques, casas abandonadas y ruinas. No suele estar jerarquizado y opera en solitario o en pequeños grupos⁴⁰.

En algunas tradiciones, se considera que en su origen fue un animal salvaje, que habitaba en cuevas y en cubiles y, en un momento determinado, se habría humanizado, pero conservaría los rasgos de coger y de arrebatar rápidamente la presa, de atacar y de huir. Tener características humanas y animales serían muestra de la supervivencia de su origen; de aquí la relación que existe entre el ogro y la cueva.

Puede ser musulmán o no serlo.

7. El *saytán*

Es interesante recordar aquí que Satán significa “adversario” en hebreo, lo que refuerza la teoría de la procedencia hebrea. Cuando la palabra *saytán* se utiliza en singular, es un nombre personal que equivale a *Iblís*.

El nombre de *Iblís* figura en la historia de la creación de Adán y en la caída al mal, es el orgulloso y el desobediente. En cuanto al *saytán*, es él quien tienta a Adán y a Eva. Estos dos nombres son usados dentro de la misma narrativa. En la Arabia preislámica un *saytán* era un *yinn* rebelde.

También en el *Corán* se establece un cierto grado de identificación entre *yinn* y *saytán*. La identificación se observa claramente en los pasajes que relatan la historia de Salomón⁴¹ y en otros pasajes⁴², en los relatos relacionados con la guarda de las puertas del Cielo⁴³, y en los que se narra el secuestro de humanos por los espíritus⁴⁴.

En las tradiciones árabes más antiguas, en el *Corán* y en la tradición profética el *saytán* es visto como un genio, generalmente maligno, que acompaña al hombre en todas

³⁸ GIL GRIMAU, Rodolfo: «Una cierta sistematización...II», p. 105.

³⁹ MARÍN, Manuela y AGUADÉ, Jorge: «Espíritus...», p. 38.

⁴⁰ GIL GRIMAU, Rodolfo: «Una cierta sistematización...II», pp. 105,109.

⁴¹ II, 102 (La vaca); XXI, 82 (Los profetas); XXXVIII, 377 (*Sa`d*).

⁴² XXVI, 210, 221 (Los poetas); VI, 112, 121 (Los rebaños).

⁴³ XV, 17 (*al-Hiyr*); XXXVII, 7 (Los puestos en fila); LXVII, 5 (El dominio).

⁴⁴ VI, 71 (Los rebaños).

sus actividades, en clara similitud con el *yinn*. Se cuenta que el Profeta dijo: «No hay ningún descendiente de Adán que no tenga un *saytán* pegado a él».

Una de sus acciones es la de inspirar a los adivinos y a los profetas, por lo que existía la creencia en la Arabia preislámica de que la inspiración poética tenía un origen demoníaco. Al-Yahiz indica que los árabes afirmaban que todo gran poeta tenía un *saytán* de quien él era solamente el cuerpo por el que hablaba.

Entre sus atributos están el causar miedo, llevar por el mal camino, provocar enemistad y odio, causar el olvido o provocar luchas. Es descrito como un compañero para los incrédulos, un enemigo.

En la narrativa, las descripciones que se encuentran de los demonios son muy similares a las de los *ifrit*, *yinn* y *gul*. Tienen un aspecto humano o humanoide y en muchos casos obedecen a un anillo o talismán y a un mago e *Iblís* es su jefe. No pueden soportar el nombre de Dios.

Iblís, el Demonio, representa la identidad indefinida entre ángel y genio. Su propia naturaleza y su acto de desobediencia a Dios, al negarse a reconocer a Adán como superior⁴⁵, generaron diversas teorías e interpretaciones por parte de los teólogos musulmanes. Curiosamente, este acto de rebeldía ha sido interpretado por los gnósticos orientales como una muestra de la adoración de *Iblís* hacia Dios, al negarse a obedecer a otro que no fuera Él.

8. Los aparecidos

Son hombres o mujeres que salen de improviso de un muro en casas encantadas o en cementerios. Siempre actúan en silencio. Premian o castigan a los humanos según sea su conducta en el aspecto de la caridad⁴⁶.

9. El daño de los seres maléficos

En la sociedad islámica se supone que cualquiera de estos seres puede causar alteraciones de distinto tipo, desde las que afectan a la intimidad de la relación sexual a las que dañan la salud, provocando enfermedades. En este aspecto, también puede incidir la acción de otros hombres, concretamente las derivadas del mal de ojo o de la envidia.

En el ámbito de la sexualidad la presencia de seres sobrenaturales es muy viva y el musulmán debe ser consciente de ello y tener la precaución de protegerse. En el Islam el ángel es axesuado, pero el genio (*yinn*) y el demonio (*saytán*) no. *Iblís*, el Diablo, es ángel, por tanto asexuado, aunque procure utilizar la sexualidad como medio primordial para hacer pecar al hombre⁴⁷.

⁴⁵ Corán II, 34 (La vaca); VII, 11-12 (Los lugares elevados); XV, 30-33 (*al-Hiyr*); XVIII, 50 (La caverna); XXXVIII, 73-76 (*Sa`d*).

⁴⁶ GIL GRIMAU, Rodolfo: «Una cierta sistematización...II», p. 110.

⁴⁷ BOUHDIBA, Abdelwahab: *La sexualité en Islam*, Paris, Presse Universitaires de France, 1975, p. 74.

En la teología islámica el diablo es el ser más ligado con la sexualidad, y de modo especial con la mujer, cuando la utiliza para hacerla seductora e inducir al hombre a que se desvíe del amor legal. Por ello, al-Gazali recomienda abstenerse del coito tres noches al mes: la primera, la del medio y la última, porque son aquellas en las que el diablo interviene en los contactos sexuales. Ésta es la razón por la que cuando se instituya el Islam se recomiende rezar antes y durante la unión para eliminar la presencia del diablo, ya que podría introducirse en la criatura que se engendra y poseerla para siempre, como se revela en un supuesto interrogatorio que el Profeta hace al diablo, mencionado en algunos textos de la Tradición.

Carácter sexual tiene también la presencia de genios y demonios en el hammám, con objeto de descubrir la desnudez de los hombres y las mujeres que acuden allí e, incluso, tener relaciones sexuales con ellas. El mismo *Iblís* confesó a Mahoma que aquel era su albergue.

En ese sentido se desaconseja que las mujeres desnudas se sienten en los bordes del hammám porque algún demonio o algún *yinn* podía haber vertido en él su semen y dejarla embarazada. Ya hice alusión antes a posibles embarazos reales y no deseados que se encubrirían con el pretexto de la intervención de un genio.

Para prevenirse contra ellos se debía pronunciar la *basmala* al llegar y, además, algunos textos de la Tradición señalan que había setenta y dos ángeles⁴⁸ para evitar que los genios entraran y se recrearan en la desnudez de quienes estaban allí⁴⁹. Massignon⁵⁰ señala que, según algunas tradiciones, los genios incitaban a las mujeres a tener relaciones entre sí con motivo de una boda o de un entierro.

En lo que se refiere a la medicina, para el musulmán las enfermedades, además de tener una causa natural (cansancio, indigestión, golpe...), pueden estar originadas por la acción de fuerzas no naturales, provocadas por la acción de genios maléficis, de demonios o de otros hombres, y en este último caso la enfermedad podía ser producida por encantamiento, mal de ojo, envidia u otras causas de parecida índole. A éstas las combatirá con la magia.

Las enfermedades que se podían curar por procedimientos mágico-religiosos eran muchas. Ibn Habib⁵¹ señala que el Profeta citaba la lepra, la locura, la elefantiasis, la tos, las enfermedades del vientre, la fiebre y el mal aliento, aunque, de modo general, se podría decir que las más habituales eran las fiebres, los malos sueños, los ataques epilépticos y los dolores fuertes. A ellas se podrían añadir distintos tipos de llagas, heridas e, incluso, hemorragias. De este último recoge un caso⁵²: «*El remedio contra la hemorragia nasal era frotar la nariz con el dedo y luego decir: "¡Tierra, engulle tu agua! ¡Cielo, detente! Y se curará, con el permiso de Dios"*».

⁴⁸ El número 72 tiene connotaciones mágicas y extranaturales. Los seres maléficis que se presentan a Salomón cuando los convoca son también 72.

⁴⁹ HELLER, Erdmute y MOSBAHI, Hassouna: *Tas los velos del Islam*, Barcelona, Herder, 1995, p. 297.

⁵⁰ MASSIGNON, Louis: *Parole donnée*, Paris, Seuil, 1983, p. 278.

⁵¹ IBN HABIB, `Abd al-Malik (238/853), *Mujtasar fi l-tibb (Compendio de medicina)*, Introducción, edición crítica y traducción por C. Álvarez de Morales y F. Girón Iruete, Madrid, CSIC-ICMA, 1992, p. 90 del texto, 117 de la trad.

⁵² *Ibidem*, p. 93 del texto, 120 de la trad.

De todas las causas, el mal de ojo fue considerado la peor de todas, contra la que era muy difícil luchar por creer que procedía del demonio. Tan fuerte era su influjo que el propio Profeta se vio afectado por él y buscó el medio de combatirlo.

A las enfermedades, siempre dentro de este campo de lo sobrenatural, se les llegaba a dar nombres propios y aspecto físico. Se identificaban en ocasiones con los genios que las producían, que se representaban en formas de animales o personas, generalmente monstruosos, con los que se dialogaba. Se seguía con ello una idea que arrancaba de los más antiguos ritos y tradiciones de Oriente. Una vez más, Ibn Habib nos sirve de informador⁵³:

«La fiebre, es decir Umm Mildam, ataca a la carne y a la sangre. Su frío proviene de los diablos y su calor del fuego del infierno. Cuando la sintáis, lavaos con agua corriente tres, cinco o siete veces. [...] Se cuenta que un hombre se quejó de fiebre al Enviado de Dios -Dios lo bendiga y lo salve- quien le dijo: “Lávate tres veces antes de que salga el sol y di: ¡En el nombre de Dios! ¡Por Dios, aléjate de mí, Umm Mildam!”».

Esta *Umm Mildam* tenía figura de mujer gruesa, con el cabello rojo y el cuerpo amarillo. Se introducía en la persona a la que atacaba por medio de la sangre, provocando debilidad en todos sus miembros.

Tales enfermedades, antropomorfas y zoomorfas, habitaban en lugares concretos, entre los se contaban el mar, los montes, los lugares solitarios, los caminos, las ruinas, los cementerios, las letrinas y, a veces, en el propio cuerpo humano como la matriz de la mujer, la flema o los pulmones. Vemos una clarísima asimilación con los seres que las provocaban.

10. El uso de la magia y quién la aplica

Al ocuparme del empleo de la magia me referiré también a ciertas actuaciones en las que el elemento religioso, concretamente las citas coránicas o las alusiones a Dios, estará presente. Al mezclar lo religioso y lo mágico quiero vincular en un sólo acto todo aquello de carácter sobrenatural que el hombre emplea para defenderse de los males provocados por genios y hombres, incluyendo, además de los vistos que afectaban a la sexualidad o a la salud, los destinados a la protección de las viviendas o de las cosechas.

Los magos trabajan bajo la autoridad de Dios, en tanto ellos aportan el conocimiento que tienen de los instrumentos apropiados, que incluyen las palabras o frases oportunas y los nombres de los ángeles y de los demonios, obteniendo así poder sobre el amuleto con el que logran sus fines. Es, sobre todo, en base a esta autoridad divina y no por sus poderes particulares por lo que son capaces de ordenar y ayudar⁵⁴.

La magia se aplicará de varias maneras: de modo oral, a través de fluidos vitales, por escrito o por medio de objetos. En el mundo islámico la persona encargada de curar solía tener un don especial, la *báraka*, una especie de influjo bienhechor colmado de

⁵³ *Ibidem*, p. 20 del texto, 52 de trad.

⁵⁴ SCHIFFMAN, Lawrence H. y SWARTZ, Michael D.: *Hebrew and Aramaic...*, p. 61.

bienes divinos⁵⁵ que, al mismo tiempo, era un medio para obtener toda clase de favores. El propio Profeta utilizó prácticas curativas mágicas cuando tuvo que combatir los efectos de un encantamiento que se le había hecho, y tuvo que aplicársela a sí mismo:

«Se cuenta que el Enviado de Dios –Dios lo bendiga y lo salve- se estaba quejando. Acudieron sus compañeros a auxiliarle y él les dijo: “Gabriel ha venido y me ha hecho un encantamiento. Yo espero que Dios me cure”.

Preguntaron: “¿Y cuál ha sido, Enviado de Dios?”.

Él dijo: “En el nombre de Dios te conjuro de toda cosa mala, te ayude contra todo envidioso y contra el mal de ojo. Y Dios te sirva de remedio”»⁵⁶.

En otro momento, el Profeta señalaba que una de las cosas más efectivas contra el mal de ojo era lavarse con agua, procedimiento que en unos casos era el simple hecho de echarse agua por encima y en otras era un proceso más complejo, en todo semejante al de las abluciones prescritas antes de hacer la oración. Con ello parece indicarse que la pureza ritual trae como consecuencia la eliminación de elementos maléficis.

Figuran en la sociedad islámica unas personas, los *marabút*, a los que se supone que poseen esta *báraka*, personas piadosas, de vida ascética y austera, a los que se conocía por sus virtuosos consejos y por su prudencia.

Ibn Jaldún establece un paralelismo entre los magos y los *marabút*. Los *marabút* están inspirados y apoyados por Dios, son hombres buenos que realizan buenas acciones, mientras que los hechiceros hacen su trabajo por su propio poder psíquico y, en ocasiones, con el apoyo de los diablos, y son gente malvada que realiza acciones malignas. Las acciones de los *marabút* son más poderosas que las acciones de los hechiceros porque la *báraka* que poseen les presta el poder de una magia benigna o santificada.

Estas personas han sido siempre populares porque su “santidad” se ha revelado en una serie de actos externos, como ataques de epilepsia y locura, que si bien provocaban, en ocasiones, la burla del resto de la población, por otra parte ha despertado el respeto hacia ellos. Su pobreza ha sido siempre extrema, de tal modo que vivían de la caridad. La gente les pedía consejo y ellos aplicaban técnicas que incluían prácticas empíricas y mágicas. Utilizaban la saliva y otros fluidos corporales porque se identificaban con el alma. Empleaban, también, otros elementos orgánicos porque creían que actuaban como intermediarios para sus actos mágicos benignos o malignos, entre los que figuraban cerumen, uñas, cabellos, dientes, sangre menstrual, placenta y excrementos⁵⁷.

⁵⁵ ÁLVAREZ DE MORALES, Camilo: «El hombre ante la enfermedad», Álvarez de Morales, C. y Molina López, E. (eds.), *La medicina en al-Andalus*, Granada, El Legado Andalusi, 1999, p. 77.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 75.

⁵⁷ ÁLVAREZ DE MORALES, Camilo: «Elementos mágicos y religiosos en la medicina andalusí», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejos (2006), n° XVI, pp. 36-37.

Del empleo de la saliva en el Islam tenemos el del propio Mahoma. Un *hadiz* nos cuenta:

«Llegó ante él -Dios lo bendiga y lo salve- un hombre que tenía una úlcera... Tomó el Enviado de Dios un poco de su saliva con el dedo y la puso en la úlcera diciendo: “En el nombre de Dios, con la saliva de uno de nosotros y con el polvo de nuestra tierra se cure el enfermo, con el permiso de nuestro Señor”. Y el hombre sanó en aquel mismo lugar»⁵⁸.

Aquí vemos que, además del Profeta, podía curar cualquier musulmán, es de esperar que con unas características especiales, al menos la de ser buen creyente.

También el alfaquí estaba capacitado para realizar y aplicar la magia utilizando amuletos y talismanes para curar enfermedades que se creían provocadas por algún espíritu maligno. Para ello se requería que, además de sus conocimientos de la ley islámica y el Corán, los poseyera de astrología⁵⁹.

Un amuleto es cualquier objeto natural al que se le atribuyen poderes sobrenaturales y protege contra todo tipo de mal. En el mundo andalusí al amuleto se le llama *hīrz* (refugio, asilo), nombre que ha dado lugar a *herce*, *herze* o *alherce*. Normalmente, se fabrica con un trozo de papel o de pergamino virgen, procedente de cualquier animal, aunque en ocasiones se indicaba explícitamente que fuese de gacela, y en él se escribe. Se dobla y se suele introducir en una bolsa de tela de colores que se cose a la ropa, o bien se guarda en un tubo de metal, de cuero o de caña, y la persona que quiere preservarse de algún mal se lo cuelga de la ropa o lo guarda en ella⁶⁰. Para escribirlo se solían utilizar tintas de colores y, a veces, sangre de animales, como la de paloma o la de pollo, o agua de rosas o de azafrán, ésta última considerada muy poderosa. Se completaba el proceso perfumándolo con almizcle y alcanfor⁶¹.

Estos amuletos se utilizaban preferentemente para preservar la salud y para curar enfermedades, o para cualquier cosa que se necesitase pedir, como que se celebrara un matrimonio, se encontrara un tesoro, etc. A los recién nacidos se les ponían para liberarlos del mal de ojo.

El texto del *alherze* podía ser alguna azora concreta o algún fragmento coránico, invocaciones a Dios o palabras mágicas. Las fórmulas mágicas podían incorporar palabras o frases en hebreo, en latín o en otras lenguas, como el griego o el persa. En algunos casos se traducían al árabe y, al no comprenderse siempre, era frecuente que se distorsionaran y no fueran fácilmente reconocibles. En otros casos no se traducían, simplemente se transcribían con caracteres árabes, de modo que no se entendía lo que querían decir.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 36.

⁵⁹ ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina: «La magia en la medicina de los musulmanes andalusíes, los mudéjares y los moriscos», Álvarez de Morales, C. y Molina López, E. (eds.), *La medicina en al-Andalus*, Granada, El legado andalusí, 1999, p.225 .

⁶⁰ ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina: «Normas para escribir un alherze», *Al-Andalus-Magreb*, n° 3 (1995), p. 57.

⁶¹ LABARTA GÓMEZ, Ana: *Libro de dichos maravillosos (misceláneo morisco de magia y adivinación)*. Introducción, interpretación, glosarios e índices, Madrid, CSIC-ICMA, 1993, p. 0.35.

Estas palabras ilegibles pueden presentar similitudes con las llamadas “voces mágicas” que aparecen en los manuscritos de magia egipcios, griegos, hebreos o sirios. Se trata de unas palabras cuyo origen se desconoce, al igual que su significado e incluyen tanto epítetos divinos como nombres de ángeles, de personajes bíblicos, y fórmulas litúrgicas. Dentro de estas voces mágicas podemos encontrar palabras que se refieren a Dios, como Adonai, Elohim, Sabaoth; nombres de ángeles como Melchiel, Nouriel, Azariel; nombres de los patriarcas, Abraham, Isaac, Moisés, David, Salomón, etc.⁶².

Este hecho debió de pasar cuando se trasvasó la magia antigua y judía al mundo árabe. En un momento determinado, los árabes decidieron de algún modo, siendo conscientes o sin serlo, una magia islámica, al igual que tenían su propia cultura y su propia religión y, además y muy importante, la lengua sagrada. Asimilaron muchos elementos de la magia anterior, algunos sin saber lo que significaban, y otros los cambiaron o por azoras y aleyas del Corán, o simplemente las insertaron. Islamizaron parte de una magia anterior, añadieron elementos de la Arabia preislámica y así construyeron una propia.

Volviendo a los componentes del *alherze*, de entre los textos coránicos que se considera que tienen poderes mágicos, destacan de forma especial las azoras CXI, CXIII y CXIV, estas dos últimas llamadas “azoras protectoras”, y también la azora II, aleya 256; la azora IX, aleya 129; la azora XX, aleyas 39 y 79; la azora LXVIII, aleya 21; la azora XCV, aleya 5.

Junto a estas azoras y a estas aleyas, se empleaban, como ya se ha mencionado, los nombres de Dios, fórmulas como la *basmala* o la *tasliya*, imprecaciones como *Allahu akbar* o *ya Allah*, y los cuadrados mágicos, formados por una serie de casillas con cifras y con letras, que suelen aparecer en casi todas las obras de magia. Se atribuye a al-Gazali los cuadrados que se han realizado con las letras iniciales de determinadas azoras coránicas⁶³. Era, también, frecuente que figuraran dibujos en forma de estrellas, como el de la estrella de David.

Se consideraban curativas las llamadas “letras mágicas”. Según la *ilm al-huruf* las letras tienen un valor numérico, tal vez derivado del sistema pitagórico, y de acuerdo con este valor, si se ponen en determinado orden adquieren propiedades curativas. A la vez, cada letra está relacionada con el universo y las 28 letras del alifato tienen una correspondencia con las 28 casas lunares. Igualmente, se asocian estas letras con las características de los cuerpos de calidez, sequedad, frialdad y humedad, e incluso se matizan los grados de cada una de ellas.

En los alherzes se encuentran también los *haykal* y los *yadwal*: los *haykal* son unos anagramas mágicos ilegibles, que parecen formados por letras árabes cortadas por un trazo horizontal. Los *yadwal* son unas figuras geométricas poligonales o curvas, en los que se inscriben nombres o caracteres mágicos. Es el caso de las siete estrellas de cinco puntas en las que hay escritas unas letras⁶⁴.

⁶² BOHAK, Gideon: «Hebrew, Hebrew Everywhere? Notes on the Interpretation of Voces Magicae», Scott Noegel y Joel Walker (eds.), *Prayer, Magic and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, Pennsylvania, State University Press, 2003, p. 72.

⁶³ LABARTA, Ana: *Dichos maravillosos...*, p. 0.37.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 0.38.

Figuran, además, las llamadas “letras de anteojos”, que son unas líneas que finalizan con unos pequeños círculos, a las que se relaciona con la escritura cuneiforme, sobre cuyo origen se han formulado varias hipótesis. Puede ser una variante del alfabeto samaritano, de carácter cananeo, redondo, de influencia mesopotámica, ya que las terminaciones redondeadas de los extremos recuerdan a las cabezas de claves de la escritura cuneiforme. Otra posibilidad podría ser la que ofrece el *Picátrix*⁶⁵. En esta obra aparecen unos dibujos que se colocan en los talismanes para darles un efecto concreto. Estos dibujos, muy similares a los que aparecen en los dos textos moriscos conocidos como *Libro de dichos maravillosos* y el *Misceláneo de Salomón*, podrían corresponder a las letras de anteojos y son, según dice el texto del *Picátrix*, representaciones de las imágenes que ofrecen determinadas estrellas y planetas en el momento en que se hace un talismán, que tiene efecto precisamente por hacerse en ese momento y con esa imagen celeste.

En cuanto al talismán, se trata de un objeto artificial, normalmente de metal, que presenta una inscripción en la que figuran signos astrológicos y otros signos mágicos, y que puede tener dibujados los signos del zodiaco, de las constelaciones, y de animales. Se utiliza como protección y para su preparación se necesitan unas condiciones astrológicas específicas⁶⁶.

Un talismán se especializa en utilidades concretas condicionadas por el planeta bajo cuya advocación se ha puesto. En este sentido, cada planeta se vincula a un dios latino (Marte, Venus, Mercurio) y favorece una actitud humana determinada (amor, caza, comercio). En algunos textos (*Picátrix*), se señala que los planetas suelen tener un ángel o arcángel ligado a ellos (Marte: Yanael, Venus: Bitael, Júpiter: Bufael...).

A su vez, se asocian con determinados elementos naturales (metales, plantas, piedras preciosas) y con determinados colores (negro, verde, amarillo). Cada uno de ellos rige unas fechas, unas horas del día o una época del año. Por otra parte, los siete cielos que corresponden a los siete planetas visibles, están asociados también a una letra, un significado, un profeta y un día de la semana.

Todos estos elementos se deben tener en cuenta a la hora de fabricar un talismán. Asimismo, es importante el momento en que se prepara, siendo aconsejable que se confeccione estando el cielo limpio, sin nubes, considerándose como momento ideal las primeras horas de una mañana primaveral⁶⁷.

Un talismán bastante conocido es la mano de Fátima. Una leyenda dice que su origen es que el Profeta, al ser preguntado por las imágenes que se podían utilizar, metió la mano en tinta y la puso sobre un papel, que luego enseñó a sus compañeros. Es una defensa infalible contra el mal de ojo.

Ibn Jaldún distingue entre astrología y magia. Según este autor,

⁶⁵ PSEUDO-MAYRITÍ O MASLAMA: *Picátrix*, p. 44.

⁶⁶ ÁLVAREZ DE MOARALE, Camilo: «Elementos mágicos y religiosos...», p. 34.

⁶⁷ CARDAILLAC-HERMOSILLA, Yvette: *La magie en Espagne: morisques et vieux chrétiens aux XVIe et XVIIe siècles*, Zaghuan, 1996, p. 59.

«el mago no recurre a ninguna ayuda externa, en tanto el talismanista pide auxilio a los espíritus de los planetas, a los secretos de los números, a las características de las criaturas y a las posiciones de la esfera celeste. [...] Los filósofos dicen que la magia es la unión de un espíritu con otro, mientras que el talismán es la unión de un espíritu con un cuerpo, lo cual implica que las naturalezas celestes superiores se traban con las de los cuerpos inferiores [...] razón por la cual el talismanista recurre, en la mayor parte de los casos a la ayuda de la astrología»⁶⁸.

En el *Picátrix*⁶⁹ se indica que para lograr un favor concreto, la persona que lo solicite se debe dirigir al planeta correspondiente y hablarle. Además, se aconseja que se vista y actúe de un modo concreto, a veces imitando lo que hacen los cristianos. Así, por ejemplo, una consulta a Júpiter sería: «*La paz sea contigo, bendito y benéfico señor, cálido, húmedo, armonioso, ... alto, enorme... glorioso... Te pido, ¡oh padre!... que hagas esto y lo otro, ¡oh! filón de bienes, satisfactor de peticiones*».

Junto a amuletos con inscripciones religiosas y talismanes, se luchaba contra las enfermedades de causa sobrenatural empleando remedios muchos de los cuales ya se utilizaban antes del Islam. Así, contra el mal de ojo se empleaban amuletos compuestos de huesos de liebre o dientes de zorro, contra los poseídos por los demonios se utilizaban la sangre menstrual y los excrementos humanos, y para la mordedura de los reptiles se colgaban de la ropa adornos femeninos. El origen de aquellas prácticas era asirio-babilónico y egipcio-faraónico, a lo que se añadían elementos grecolatinos, judíos, mazdeístas, sabeos, cristianos, egipcios, helenísticos y preislámicos.

Como medida preventiva había otras prácticas en uso, tales como la de provocar el estornudo, por la creencia de que así se expulsaban los malos espíritus que pudiera haber en el cuerpo. Me pregunto si esta creencia es la que ha llevado a nuestra sociedad que cuando alguien estornuda se diga “Jesús”, bien como alabanza por hacer salir el mal, bien como protección contra el mal que sale de la boca.

También se podían hacer invocaciones a personajes bíblicos, como ocurre con Noé: «*Se dice que quien recita al amanecer y al atardecer: "Paz en los mundos sobre Noé" no será picado por el escorpión ese día*».

Además de la protección personal, también se usaban amuletos y talismanes para preservar de daño a edificios o a campos con sus cosechas. Las casas se protegían metiendo en alguna grieta de la pared un amuleto o colocando en algún lugar de ella un talismán. Para edificios públicos, es conocido el caso de las mezquitas en cuyos tejados o alminares se coloca el *yamúr*, consistente en tres esferas metálicas atravesadas por un eje, cada una de las cuales tiene en su interior un papel en el que hay escritas imprecaciones contra serpientes o roedores, para que no entren en el edificio. En el caso de las cosechas, es eficaz la siembra de sustancias procedentes de distintos animales (dientes, astas, sangre, excrementos), la residuos humanos (orina de niños, sangre) o la aplicación de minerales, como el oro sembrado al pie de algunas plantas, o la colocación de collares de varios metales abrazando los troncos de los árboles⁷⁰.

⁶⁸ SAMSÓ MOYA, Julio: *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 262.

⁶⁹ PSEUDO-MAYRITÍ O MASLAMA: *Picátrix*, pp. 85 y ss.

⁷⁰ ÁLVAREZ DE MORALES, Camilo: «Magia y superstición en la literatura agrícola andalusí», *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios III*, Granada, CSIC, 1994, pp. 391-402.

En cuanto a las sustancias que se empleaban, agrupando según su origen los medicamentos usados, se podría establecer el siguiente cuadro:

- De origen animal: hiel de distintos animales, sangre, cerumen y dientes humanos, ojos, piel, astas, orines, cuajos, hígado, huevos, estiércol, corazón, grasa, sesos, vejiga, pezuñas y espuma de la boca de varios animales.
- De origen vegetal: laurel, mirto, ruda, acedera, rosa, nardo, violeta, coriandro, margarita, acelga, mostaza, y otros.
- De origen mineral: coral, azabache, esmeralda, esmeralda, piedras procedentes de la vejiga de animales, imán, plata, oro y otros.

De animales que se citan al hablar de este tipo de curaciones, aparecen hiena, abubilla, tortuga, lechuza, chacal, halcón, gato negro, perro negro, víbora, asno, elefante, pescado, ciervo, ratón, gallo, liebre, paloma, león, camello, y otros⁷¹.

11. Salomón

A lo largo de los siglos ha sido considerado, tanto en la cultura judeo-árabe como en la cristiana, el emblema de la sabiduría y del conocimiento. A la persona histórica y bíblica del rey Salomón, autor de libros y constructor del Templo, se la ha ido sustituyendo por la figura del rey sabio, figura que, a lo largo del tiempo evoluciona, adquiriendo nuevas características. A la vez que se produce la idealización sapiencial, se produce una asimilación por parte de este personaje de un contenido esotérico y, de este modo, Salomón pasa a ser exorcista, astrólogo y mago. Se le considera como el último de una cadena de transmisión de un conocimiento oculto cuyo primer depositario fue Noé. Recordemos las alusiones a Noé en el mundo islámico, antes mencionadas. Se le atribuyen diversas obras, entre ellas el *Testamento*⁷², que luego sería divulgado en traducciones del hebreo bajo el nombre de *Clavícula/s* (clave o llave) dedicada a la magia, y la *Hygromanteia*⁷³, dedicada a la astrología.

Salomón aparece en el *Corán* como mensajero divino y como prototipo de poder y sabiduría⁷⁴. Conocía el lenguaje de los animales y de los pájaros, y los demonios y los genios le estaban sometidos, haciendo lo que les mandaba. A su muerte dejaron de trabajar para él.

Todo cuanto rodea esta figura despierta un altísimo interés y la historia nos ha hablado, especialmente, de dos objetos ligados a él cuya posesión se consideraba como lo mejor que criatura humana podía tener, debido a los poderes mágicos que encerraban. Una fue la famosa *Mesa* que se dice estaba en el templo de Jerusalén y de allí

⁷¹ ÁLVAREZ DE MORALES, Camilo: «Elementos mágicos...», p. 39.

⁷² Publicado por la Universidad de Córdoba, ha aparecido en 2006 la edición, castellana, traducción y estudio del texto árabe de esta obra, bajo el título *Testamentum Salomonis arabicum*, a cargo de Juan Pedro Monferrer Sala.

⁷³ TORIJANO, Pablo A.: «La Hygromanteia de Salomón». *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 4 (1999), p. 327.

⁷⁴ *Corán*, XXI, 78-81 (Los profetas); XXVII, 16, ss. (Las hormigas).

fue llevada por los romanos cuando el saqueo de Tito en el año 70. Después de muchos avatares la leyenda la situó en Toledo, capital de los visigodos, en donde fue buscada y encontrada por Tariq y Musa a su entrada en la ciudad, para llevarla luego a Damasco, a la corte omeya.

El enorme interés de la mesa residía, con independencia de su riqueza material, en que en su superficie se dibujaba con caracteres extraños el esquema de la creación pero, especialmente porque en ella estaba escrito, aunque oculto, el verdadero nombre de Dios, desconocido para el hombre. Recordemos que para los judíos Dios se define diciendo «*Yô soy el que soy*» y que su nombre se puede intuir de modo escrito pero nunca se puede pronunciar, mientras que para los musulmanes existe la relación de los 99 nombres de Allah, pero falta el número 100, el verdadero. Su conocimiento haría al hombre tan poderoso casi como Él, pues en este nombre se encierran todos los secretos.

El segundo de los objetos era el *Sello*. Se trataba de un talismán de hierro y bronce, en forma de estrella de seis puntas, constituida por dos triángulos equiláteros entrecruzados y adornado por cuatro piedras preciosas que le habían dado cuatro ángeles, y además, figuraba en él una mandrágora⁷⁵. Este famoso sello volvió a aparecer en Granada, cuando se hizo el descubrimiento de los *Libros plúmbeos*, en los que se reprodujo abundantemente, hasta el punto de figurar en la fachada de la Abadía del Sacromonte y en los documentos de esta institución⁷⁶. El sello de Salomón que aparece en estos libros incluye seis letras árabes aisladas, inscritas en cada brazo de la estrella, correspondientes a *lam, alif, lam, alif, mim, ra', alif*, que podría interpretarse como iniciales de la frase «*la- ilaha la-hu illa al-masih ruh Allah*», es decir: «No hay para él (Salomón) más dios que el Mesías, Espíritu de Dios», fácilmente confundible con la profesión de fe musulmana: «*la ilaha illa Allah Muhammad rasul Allah*» («*No hay más divinidad que Dios. Muhammad es el Enviado de Dios*»). El nombre de Dios se adivina oculto en el centro de la estrella.

Junto a estos dos objetos, también la historia ha considerado, e incluso se sigue considerando en ciertos círculos actuales del esoterismo y la magia, que el conocimiento del *Testamento de Salomón*, a través de las *Clavículas*, encierran la clave para alcanzar un poder sobrenatural, casi divino.

Termino recordando la leyenda recogida en el texto de Ibn Habib, *Mujtasar fi l-tibb*, acerca de su muerte⁷⁷:

«Se encontró [Salomón] con el Ángel de la muerte y le pidió que le hiciese saber cuándo le llegaría el momento de morir. Cuando lo supo se levantó, ciñó sus vestidos tomó un bastón fabricado con un algarrobo se apoyó en él y dijo: “Dios mío, oculta a los genios mi muerte hasta que los hombres comprendan que ellos no deben conocer el futuro”.

⁷⁵ ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina y MARTÍNEZ RUIZ, Juan: *Medicina, farmacopea y magia en el “Misceláneo de Salomón”* (texto árabe, traducción, glosas aljamiadas, estudio y glosario), Granada, Universidad, 1987, p. 5.

⁷⁶ ROISSE, Philippe, «L'Histoire du Sceau de Salomón ou de la coincidentia oppositorum dans les “Livres de Plomb”», *Al-Qantara*, n° XXIV/2 (2003), pp. 359-407.

⁷⁷ Pp. 45-46.

Ordenó a los genios que construyeran sobre él una cúpula de cristal y murió dentro de ella. Él estaba apoyado en su bastón y los genios trabajaban delante suyo. La carcoma atacó al bastón y lo deshizo en un año. Cuando el bastón se rompió, él cayó al suelo y se supo que estaba muerto».

Un ser tan insignificante descubre a los genios la muerte del más poderoso de los hombres.

La brujería: los maleficios contra los hombres

La sorcellerie: les maléfices à l'encontre des hommes

Witchcraft: evil beings against Man

Sorginkeria: gizonen aurkako begizkoak

María Luisa BUENO DOMÍNGUEZ

Universidad Autónoma de Madrid

Clio & Crimen, n° 8 (2011), pp. 125-142

Artículo recibido: 25-V-2011

Artículo aceptado: 22-VII-2011

Resumen: *El tema de la brujería debe ponerse en contacto con la religiosidad popular y la propia piedad de la Edad Media, donde por cierto hay que distinguir dos claros períodos. Por una parte hasta el siglo XII no puede hacerse mención de una presencia manifiesta de las brujas, aunque sí de hechicería, de magia lo que forma parte de la superstición, de lo fantástico y maravilloso de la Edad Media, pero con unas connotaciones diferentes a las brujas de los siglos XIV y XV. En dicho tema la brujería se pone en contacto con la mujer desde el análisis del concepto de mujer como ser maligno que engaña al hombre y pretende hacerle daño.*

Palabras clave: *Mujer ser malvado. Puerta de la carnalidad. La magia popular. Amor brujo. Aquelarres. Maleficios. Impotencia-Miembro viril.*

Résumé: *Le thème de la sorcellerie doit être rapproché de la religiosité populaire et de la piété en vigueur au Moyen Âge, époque qu'il convient de diviser en deux périodes. D'une part, jusqu'au XIIe siècle, on ne peut faire mention d'une présence manifeste des sorcières, mais plutôt de sorcellerie, de magie relevant de la superstition, du fantastique et du merveilleux de cette époque médiévale, mais avec des connotations différentes aux sorcières des XIVe et XVe siècles. La sorcellerie est liée à la femme à partir de l'analyse selon laquelle la femme serait une créature malveillante qui trompe l'homme et a pour intention de lui faire du mal.*

Mots clés: *Femme créature mauvaise. Porte du charnel. La magie populaire. Amour sorcier. Sabbats. Maléfices. Impuissance-Membre viril.*

Abstract: *Witchcraft must have come into contact with popular religiosity and with piety itself in the Middle Ages, when two clearly distinct periods have to be drawn. On the one hand, up to the XII century it cannot be said there was a manifest presence of witches, although spells and curses existed; magic that formed part of superstition, of the marvellously fantasy world that was the Middle Ages; but with connotations different from those of the XIV and XV centuries. In this theme, witchcraft comes into contact with womanhood from the analysis of the concept of the woman as an evil being who tricks men and tries to harm them.*

Key words: *Woman — evil being, the door to carnal knowledge, popular magic, bewitched love, witches' covens, spells and curses, impotence and the virile member.*

Laburpena: *Sorginkeriaren gaia herriaren erlijiozaletasunarekin eta Erdi Aroko debozioarekin lotu behar da, eta borretan ere, bi aldi bereizi behar dira. Alde batetik, XII. mendera arte ezin argi esan sorginik bazegoenik, baina esan daiteke aztikeria, magia, superstizioa, Erdi Aroaren fantastikoa eta miragarria zegoela; bori bai, XIV. eta XV. mendeetan sorginek zituzten konnotazioen bestelakoak ziren*

garai hartan. Gai borretan, sorginkeria emakumearekin erlazionatzen da, emakumea gizonak engainatu nahi dituen eta min egin nahi dien izaki gaizto gisa aztertuta.

Giltza-hitzak: *Emakume gaiztoa. Haragizkotasunaren atea. Herri-magia. Maitasun sorgindua. Akelarreak. Sorginkeriak. Inpotentzia-zakila.*

Uno de los aspectos más desconocidos de la Edad Media es el gusto por lo maravilloso y fantástico, donde las emociones se elevan por encima de lo intelectual en una sociedad donde se teme a lo desconocido y se lucha por una supervivencia continua. Vida de contrastes que se aprecian aún más si nos centramos en la serie de temores que dominan al ser humano y en las creencias que se derivan de esos miedos: estos dos aspectos permiten observar distintas respuestas ante los mismos problemas. Por un lado, la cristiana y, por otra, la persistencia en las creencias paganas, lo que permite señalar la escasa delimitación entre el hecho religioso cristiano y católico (el milagro al que lleva la fe) y lo mágico (a lo que conduce lo supersticioso). Tengo la impresión de que el tema permite obtener más información para conocer la Edad Media, tanto desde el punto de vista de las preocupaciones que invaden a las personas como desde la aproximación al medio natural con el que conviven, medio en el que se suceden casi todos los prodigios medievales.

Cuando se accede a este mundo se observa que los milagros y prodigios de los seres sobrenaturales o mágicos conviven en la vida cotidiana. Se pone, por tanto, de manifiesto que al adentrarnos en ese mundo no nos ponemos en contacto con un aspecto carente de interés que no aporte nada al conocimiento de la Edad Media, aunque no lo parezca, hacerlo es entrar, en cierta medida, en contacto con un mundo real, porque realidad es acercarse a los problemas que se le plantean al ser humano.

Parece que puede afirmarse que ha sido una constante, y lo fue en la Edad Media, preguntarse acerca del Más Allá, pero preguntarse muy concretamente por cuestiones tan simples como: ¿qué es lo que nos acontece una vez que dejamos la vida mortal?, ¿cómo es ese mundo?, ¿qué destino espera al hombre en este mundo terrenal? Naturalmente estas preguntas deben ser contestadas. O, mejor expresado, deben darse respuestas que cumplan un cometido: calmar el desasosiego de las personas ante esas incógnitas y disipar las dudas que dominan las mentes, dudas que desaparecen a través de las soluciones ofrecidas bien por el milagro o bien por los hechos mágicos. Lo religioso, la superstición y mágico están en lucha continua tratando de dominar las mentes. Por eso, la respuesta a esa serie de preguntas que derivan de los temores del hombre no puede venir sólo de una fuente, sino de dos. Según esto, las respuestas a esa realidad que preocupa se manifiestan a través de dos interpretaciones. Por un lado, la cristiana, que representa el pensamiento eclesiástico y que cristianiza las creencias paganas. Por otro, la persistencia de estas creencias paganas, en las que la presencia de los hechos mágicos, los prodigios y, por lo tanto, los seres extraños y mágicos tienen un protagonismo esencial. Todos estos aspectos que dominan la vida cotidiana de la Edad Media están muy bien reflejados en la literatura medieval, si bien es cierto que el sentido de lo que dejaron escrito, la valoración de lo expresado, nos corresponde a los historiadores por una sencilla razón: esos datos añaden más noticias al conjunto de conocimientos que aportan las fuentes documentales, crónicas y legislaciones. Así, por raro que parezca, para entrar en el mundo mágico debemos partir de una realidad. Es necesario llevar a cabo una definición de lo que es el milagro y de lo que es el hecho mágico.

Se llama Milagro a todo lo que acontece contra el curso normal de la naturaleza «por lo que nos quedamos maravillados»¹. El milagro sobrepasa lo natural y lo normal, y tiene un autor único: Dios. Pero los milagros se obran tanto por medio de los seres buenos como de los malos. La deducción es clara: los problemas se plantean sobre los seres malos, que dicen actuar en nombre de Dios y confunden. Por tanto, el hecho de maravillarse por lo que acontece fuera de lo normal puede provenir tanto de unos espíritus malignos como de Dios. El Milagro, ya hemos dicho, es obra de Dios.

Lo mágico es todo aquello que se produce por encima de lo natural: maravilla y sorprende. Pero aquí el hacedor de ese prodigio no es Dios sino los humanos, que emplean los nombres sagrados, o elementos paganos, para efectuar sus prodigios. Realizada esta aproximación hay que señalar que en el medio cristiano del mundo occidental las respuestas a las preocupaciones sobre el ultramundo se producen a través de la revelación y el milagro. En lo que podríamos llamar cultura popular las respuestas llegan a través de estos seres mágicos que se dejan ver y tocar, que muestran a los mortales “sus mundos”, y que son capaces de llevar a cabo prodigios. Sin embargo, en unos y otros todo forma parte de lo maravilloso. De esta manera, entre lo divino y lo mágico se mueven todos los aspectos que desencadenan los grandes miedos como el hambre, la peste, catástrofes naturales... todo ello es explicado de esa doble manera. La superstición mágica lleva a la creencia de que todos esos problemas los ocasionan los seres sobrenaturales. Es frecuente ver a algunos miembros de la Iglesia revolverse contra esas creencias y contrarrestar con prácticas o ritos religiosos los graves problemas que, desde mi punto de vista, no difieren de lo mágico más que en un aspecto: las fórmulas que la Iglesia emplea están sacadas de las Sagradas Escrituras o simplemente se mencionan los nombres de Cristo o la Virgen. Por tanto, el miedo acerca a los hombres a los seres sobrenaturales, paganos y cristianos. Cada campo tiene sus fórmulas, sus ritos y en muchas ocasiones la creencia en ellos es o bien el remedio a los males o el castigo sin remisión por los pecados cometidos. En definitiva, todo este mundo fantástico o del Más Allá forma parte del miedo que llena la vida de los hombres en la Edad Media. En mi último libro titulé un capítulo “Los Tiempos de Dios”² y yo misma me preguntaba: ¿puede haber tiempos de Dios? La pregunta podía parecer desmedida y, sin embargo, cierto sentido tenía. Hoy, creo que habría que ampliar esta interrogación. Por una parte, se puede hablar de unos tiempos de Dios entendiendo como tales una situación concreta, propia de la Edad Media, en la que la sociedad medieval está, más que sometida, inmersa dentro de los ojos de Dios. Él está presente en todo, juzga lo que se hace, lo que se piensa, lo que se dice y lo que se va hacer. Dando la sensación de que se imponía una vigilancia perpetua de Dios por medio de los hombres de Iglesia, que no sólo someten a todos en esa creencia como forma de dominio del medio sino que ellos mismos participan de la misma. Dios vigila y los hombres están bajo Su mirada, la del Juez Supremo, ante el peligro del peca-

¹ Cesáreo de Heisterbach (monje cisterciense, siglo XII-XIII), *Diálogo de Milagros*, Zamora, 1998, Décima Distinción I. Considero esta obra muy interesante para conocer la mentalidad y las creencias del siglo XIII. En la presentación de esta obra se pone de manifiesto que debió ser muy leída, por lo menos hasta el 1632, y precisamente hasta este momento, ya que es en esta fecha cuando se introduce en el índice de libros prohibidos.

² Ver mi libro *Espacios de vida y muerte*, capítulo 4, Zamora, 2001.

do, pecado que fácilmente les lleva a la perdición y a la condenación. Por otra parte, frente a esta realidad y ampliando el contenido de esta idea, no es menos cierto ni menos importante señalar que una serie de seres fantásticos poblarán los diferentes ámbitos medievales. Es evidente que se cree en estos seres fantásticos y se les presta una fuerte atención. En uno y otro caso se responde a una realidad: el miedo³.

El miedo es diverso en esta época porque no todos los temores se generan de la misma fuente ni tienen las mismas causas. Así, por ejemplo, hay un miedo que se produce ante hechos que desbordan a las personas como son las grandes calamidades naturales, las inclemencias climatológicas que se manifiestan con grandes inundaciones, heladas o sequías y que generan, cuando menos, una falta de respuestas y, sobre todo, una falta de conocimientos sobre las causas que las originan. En realidad, ese desconocimiento de las causas, unido al no saber hacer frente a las calamidades, son la base fundamental del miedo. El miedo que causa la ignorancia y que, ante la falta de conocimientos, recurre para afrontarlos a caminos que propician no sólo la magia sino la creencia en una serie de seres fantásticos. En definitiva, tiene que ver con la incapacidad de las personas para hacer frente a duros problemas que no saben cómo resolver. Los hombres medievales se encuentran ante situaciones que les desbordan la mayor parte de las veces. Desde ese momento, todo aquello que no se domina, todo aquello que el hombre no comprende, se introduce en el mundo de lo mágico, que sirve tanto para beneficiar a las personas como para hacerlas daño. En general, los seres creados, inventados y en los que se cree, son seres con grandes poderes y a los que se puede distinguir con facilidad. Unos seres que reúnen unas características que, en definitiva, les unen. Así, por ejemplo, y con respecto a los espacios donde se piensa que moran, todos ellos están asociados a los bosques, los árboles, los montes, el agua... La naturaleza, en todas sus fases y violentas manifestaciones, es temida y festejada. De ello da buena muestra la literatura y algunos hechos históricos. Es cierto que en este caso nos movemos sólo en el ámbito popular y en las creencias paganas, pero dentro de la cultura cristiana hay respuestas a este miedo e inseguridad y resulta muy difícil establecer la frontera entre los milagros y los prodigios.

Esto nos lleva a una cuestión muy difícil y es la de diferenciar entre lo que es superstición y lo que no lo es. Hemos podido observar a través de los hechos medievales, el grado de indefensión que el hombre tenía en la Edad Media ante hechos que le desbordaban, como podía ser los excesos de la naturaleza, un desbordamiento que podía poner en peligro la vida de las personas, la cosecha y por lo tanto período de hambres y de enfermedades. Todos los medios para paliar estos acontecimientos eran validos: procesiones, rogativas, que llevaba a cabo la iglesia pero también los conjuros o exorcismos para conjurar a las nubes, a las aguas o a los rayos. En la Baja Edad Media es muy frecuente la presencia de los conjuradores que eran conocidos en todo el reino. En realidad esto viene a corroborar la idea ya expresada que lo acontece en este campo evidencia, por un lado una cristianización poco profunda y por supuesto la pervivencia del paganismo.

³ DELUMEAU, Jean: *El miedo en Occidente*, Madrid, 1989. En esta obra se saca a la luz la serie de miedos que han dominado la sociedad en el mundo occidental. Si bien es cierto que su estudio se basa fundamentalmente en un periodo que abarca de 1348 a 1800, no es menos cierto que el conjunto de la información aportada permite un acercamiento a la Edad Media en general.

1. La bruja es mujer

El hombre y la mujer están destinados a encontrarse siempre tanto desde el enfrentamiento como desde el amor. Siempre teniéndose presentes, sin ignorarse, aunque sea abriendo grandes interrogantes. ¿Acaso el hombre teme a la mujer? ¿Este temor deriva de una fuerza que a él le es imposible controlar? Siempre me he preguntado quiénes son estos dos protagonistas de la historia. En algunas ocasiones voluntariamente he situado al hombre en un primer plano porque él era el dueño de los textos que nos han llegado, es él el que escribe el que opina y el que piensa, lo que nos pone en una situación muy paradójica en cuanto que todo lo que podamos decir de la mujer sale fundamentalmente de los escritos que hombres ilustres nos han aportado. Pero es curioso un hecho, y es que la idea que se pueda hacer uno del hombre en la Edad Media, o mi idea, se transmite a través de lo que ellos escriben sobre las mujeres y ellos los eclesiásticos son los que nos dan noticias de las brujas, de sus bajos instintos, de su lujuria.

Pero desde el concepto de personas como seres cristianos la idea es muy clara y contundente. Lo que deben ser tanto el hombre como la mujer es sólo una cosa, gratos a Dios. Ésta es la igualdad. Todos los seres humanos bajo el criterio de la Iglesia tienen que tender a la perfección, ésa es la meta comprometida de los cristianos. El camino de perfección casi es una exigencia porque desde el momento en que se es bautizado, se produce una regeneración que obliga a perfeccionarse. Camino duro, rígido para ambos, aunque un poco más flexible para el hombre que para la mujer, porque se parte de un punto de vista diferente. En definitiva, en las mentes de los grandes pensadores y especialmente en los años finales de la Edad Media hay una idea: la vida no es más que un viaje desahogado y fatigoso hacia la casa eterna que buscamos; o si descuidamos nuestra salvación un camino igualmente penoso, hasta la muerte eterna⁴.

Pero hablemos del hombre. El hombre a diferencia de la mujer no nace malo, sin embargo, es el ser que cae en el pecado por la incitación que la mujer ejerce sobre él. El hombre que quiere seguir este camino de perfección debe renunciar a todas las vanidades del mundo, y vanidad es el amor carnal. En el siglo XIII Robert de Sorbón en su *Manual de confesor*, pone de manifiesto cómo el hombre debe de estar precavido contra la seducción de la mujer, y empleando lenguaje actual podemos decir que la mejor terapia sería meterle miedo que conlleva caer en el pecado de la lujuria y no digamos si el que cae en el pecado de la lujuria es un monje incitado por su degradación, todos deben saber que han elegido un amor pecaminoso que no se puede comparar con el amor de Dios. Momentos muy amargos se vivieron durante el siglo XIV, donde las referencias históricas que tenemos muestran cómo algunos de los prelados más significativos cambiaron el amor de Dios por el de las mujeres y el voto de pobreza por la opulencia. Esos hombres que así actúan pierden no sólo el cuerpo sino el alma.

⁴ TUCHMAN, Bárbara W.: *Un espejo lejano. El calamitoso siglo XIV*, Madrid, 2000. La frase es atribuida a Petrarca pero no podremos saber de dónde lo extrae porque este estudio carece totalmente de aparato crítico, la autora se limita a entrecomillar lo que le sirve para su estudio pero sin citar jamás la fuente.

En los ambientes intelectuales medievales todas las teorías surgidas en la antigüedad se seguían manteniendo, se partía de teorías en las que incluso al hablar del reino animal se demostraba que las hembras eran inferiores a los machos. Los maestros del siglo XII, en el que no se incluye a Abelardo, enseñaban que el cuerpo de la mujer era imperfecto, una imperfección por partida doble; tiene proporciones menos armónicas que el de los hombres, siguiendo los patrones de la geometría, y estaba inacabada porque carecía de pene, era menor de estatura y de composición más débil y frágil y de aquí se consideraba que el intelecto de la mujer estaba menos desarrollado que el del hombre. Estas afirmaciones eran habituales entre los profesores. De Abelardo no podemos decir casi nada porque al parecer su dedicación al estudio le apartaba de todos estos comentarios sobre las mujeres, aunque parece ser que nunca cayó en estas descalificaciones tan severas.

Era fácil para los maestros de la época remontarse al Génesis para afirmar que Eva había sido creada después de Adán y esto indicaba que en la Creación Dios había dado preferencia al varón sobre la mujer. Los teólogos iban mucho más lejos. Si la mujer era imperfecta en su cuerpo esto se correspondía con una imperfección semejante para su alma y se llegó a discutir sobre si la mujer tenía alma o carecía de ella. Es verdad también que el culto que empieza a rendirse en este período a la Virgen, va a dulcificar todos estos criterios. Sin embargo, lo que subsiste es que el alma de la mujer no es intelectual, y no estaba dotada con la capacidad para comprender ideas complejas, sino que su alma era simplemente vegetativa. Es evidente que para éstos que así pensaban San Pablo era la principal autoridad en la que se apoyaban, especialmente hacían hincapié en unos versículos de la Carta a los Efesios, en la que camino de Damasco, deja muy claro que el hombre es el jefe de la mujer.

San Bernardo acusaba a las mujeres de ser esclavas de los sentidos y por esto mismo estaban dominadas por el pecado. En definitiva, la mujer tiene la belleza del diablo, este pensamiento debía tener alertados a los hombres, para saber que ellas son instrumentos del pecado, y se emplean contra ellos para hacerles pecar por medio de la seducción. Había común acuerdo en que las mujeres empleaban algunas técnicas poco recomendables para atraer a sus maridos. De todo esto se deduce que las mujeres que pueden ser consideradas buenas son todas aquellas que están dentro de los monasterios, que consagran su virginidad a Dios o las que se casan y son madres. Si leemos los textos medievales podemos sacar las conclusiones muy claras al respecto: el valor más apreciado, el más digno es la virginidad que la mujer debe defender porque hay muchos enemigos que están al acecho para arrebatársela. La maternidad es imprescindible para la continuación de la vida, para ello la unión entre el hombre y la mujer era imprescindible, y tal unión de cuerpo sólo se podía realizar en el matrimonio. Ahora bien, según las mismas fuentes, esta unión necesaria requiere unas condiciones. La mujer debe ser elemento pasivo y simplemente debe limitarse a recibir la semilla que el hombre le da. El hombre esto lo hace como obligación y en algunos casos se llegaba a firmar que si sentía placer, debía ofrecerlo a Dios como gran sacrificio. En este sentido vemos cómo la unión del hombre y la mujer sólo tiene un fin que es la procreación. Sabemos también que la Iglesia dio normas y preceptos para que los esposos obedecieran en sus relaciones maritales que debía mantenerse en fechas señaladas, y por lo tanto reducidas a períodos concretos. Ni en Pascua, Cuaresma, Navidad,

Pentecostés (fiestas religiosas) podían mantenerse relaciones y tampoco los días que se dedicaban a la Virgen. Y también conocemos la forma de acoplarse el hombre y la mujer. Ella debajo, lo que implicaría sumisión, y él arriba, lo que significaría posesión. Mantener relaciones en estos días o cuando la mujer tenía la menstruación, a la larga podía ser castigado con el nacimiento de un hijo en malas condiciones que vendría a dar testimonio de los pecados de los padre.

2. Odón de Cluny (994-1048)

La belleza del cuerpo está sólo en la piel. Pues si los hombres viesan que hay debajo de la piel, así como se dice que el lince de Beocia puede ver el interior, sentirían asco a la vista de las mujeres. Su lindeza consiste en mucosidad y sangre, en humedad y bilis. El que considera todo lo que está oculto en las fosas nasales y en la garganta y en el vientre, encuentra en todas partes inmundicias si no podemos tocar con las puntas de los dedos una mucosidad o un excremento. ¿Cómo podemos sentir deseo de abrazar el odre mismo de los excrementos?

Comenzaría con este pensamiento de un personaje importante que fue capaz de expresar este pensamiento que parte de un concepto muy claro sobre la mujer y es que ésta nace mala por el hecho de ser mujer y que por lo tanto aunque puede ser corregida y adquirir ciertas virtudes, es difícil que las consiga.

En el mundo la perfidia y el mal están presentes y ellas forman parte de la mujer. La mujer no sabe mantener el justo medio entre la bondad y la malicia. De esta manera se escribía que no hay peor veneno que el de la serpiente con la que muchas veces se compara a la mujer, no hay odio peor que el que se anida en el corazón de la mujer. De aquí surgen una serie de atribuciones como que ella es enemiga de la amistad, que es un mal natural, su cuerpo es frente al hombre la puerta de la lujuria, lujuria alojada en la parte baja de su cuerpo, templo de la carnalidad, de la envidia.

La bruja es el templo de la carnalidad, la incitadora de los males, todos sus sentidos están activos, crea en el hombre el desequilibrio y el desorden en el amor, hace que sus ojos sean proclives a ver los placeres prohibidos, que sus oídos estén abiertos para escuchar las incitaciones encantadoras que fluyen por su boca, en realidad las palabras de la seducción son un veneno para el hombre como las sirenas que con sus cantos engañan por medio de la mentira, porque la mujer es mentirosa y la bruja mucho más, hace oler la lujuria al hombre y su boca y sus manos son llevadas a la tentación más grande: tocar.

La mujer no ama más que el hombre, es más carnal y por eso se atreve con mucha más facilidad que el hombre a insinuar, pero su amor carece de constancia; es irracional, odia y ama con mucha facilidad. Si comienza a encontrar defectos al que más ama en el mundo, empieza a odiarlo con tanta saña como si hubiese matado a toda su familia. Si odia a un hombre lo odia⁵. Pero la mujer además de esa carnalidad tendente a seducir al hombre, que cae inexorablemente, porque es débil e inconstante y ten-

⁵ CORNUALLES, Heldris de (siglo XIII): *El libro de Silence*, Madrid, 1986.

dente al adulterio, es comparada con la serpiente, porque al igual que la serpiente tiene un veneno mortal, el odio de una mujer hacia el hombre es más mortífero que el de la serpiente. En definitiva, la maldad de la mujer es muy llamativa: «Y hallé que es la mujer más amarga que la muerte y lazo para el corazón y sus manos ataduras. El que agrada a Dios escapa de ella el pecador en ella quedará preso»⁶.

Se considera que en las mujeres, por ser más débiles, se produce la influencia de los demonios y de toda clase de supersticiones. Lo que se justifica por la falta de discernimiento de la mujer. En virtud de esto es fácil encontrar unas características que las hace más fáciles para profesar en la brujería. De ahí que se den más casos de brujas que de brujos, porque en ellas encuentra “un valor” importante para actuar: la credulidad y esto le permite una gran facilidad para acceder a ellas. Por otra parte se cree que la mujer es más impresionable para recibir revelaciones de los espíritus y conociéndolas y sabiéndolas, dado que es mentirosa, jamás dirá que está en posesión de la “artes mágicas” que posee, y dada su maldad esos conocimientos le llevan a realizar venganzas contra todo aquello que le resulta molesto, especialmente a los hombres por medio de lo que se conoce como los maleficios.

El hombre por lo que escribe se coloca frente a la mujer con un gran temor. En los proverbios se dice: «anillo de oro en jeta de puerco es la mujer», en realidad se hace referencia a una peculiar manifestación de la mujer que se acicala, se arregla y esto se considera como armas que ella emplea para “cazar” y hacer caer en la lujuria al hombre.

Todos deberían saber que la mujer es una “quimera”, un monstruo terrible que toma una triple forma. Su cuerpo de león es radiante y hermoso, pero se mancha con un vientre de cabra, y esto ya hace que su contacto sea fétido y no olvidar que la quimera va armada con la cola venenosa de un escorpión por tanto su compañía es mortal.

3. Las brujas⁷

He señalado que hay más brujas que brujos, y esto se debe según ciertos inquisidores, a que la vulva de la mujer es insaciable y esta insaciabilidad no hay hombre capaz de colmar, sólo los demonios pueden dar salida a todos estos vicios repugnantes con la ayuda de las brujas, las cuales, a través de su vulva, que es como la tierra a la que el agua no sacia, hace que el hombre anhele y desee más cada vez.

Las brujas, estos seres malignos, son perniciosas para los hombres pero incluso contra las mujeres, porque dadas sus “artes” pueden arruinar la fecundidad de una mujer y causar abortos. De esta forma tenemos que partir del hecho que las brujas van contra las personas y las cosas. Pero las personas consultan y hacen caso de estas mujeres.

⁶ *Eclesiastés*, XXV- 15,16,19.

⁷ Los datos que aportan se obtienen de *Malleus Melficanum* de Kramer y Sprenger, de la Orden de los predicadores, siglo XV.

Una de las cosas que más perjudicaron a ciertas mujeres que fueron condenadas y acusadas de “brujería” fue el gran conocimiento que tuvieron de las plantas para curar ciertas enfermedades, para controlar los embarazos y los abortos, este conocimiento del “prodigio de las plantas” no lo tenían los hombres y fue sin duda unos de los aspectos que llevaron a muchas mujeres a la hoguera por practicar y experimentar sus conocimientos, que no siempre salían bien, pero junto a esto no debemos olvidar un “submundo” presente en la Edad Media y que da noticias de los extraños mundos medievales. Me refiero a un hecho concreto, la parodia obscena de la liturgia católica conocida como la misa negra⁸. Estamos ante un rito de culto al diablo donde se da una inversión de los valores y de las leyes católicas. Gran ceremonia mágica que permitía obtener de Satán todo lo que se deseaba. La preparación para este ritual podía durar cuarenta días, y ahí encontramos a un cura sacrílego que se reviste con hábitos sacerdotales adornados con una cruz invertida y oficia en una estancia forrada de negro; una mujer se extiende completamente desnuda, en un lecho cubierto con un lienzo mortuorio y ella sirve de altar. En el momento de la consagración, el sacerdote vierte en el cáliz vino y polvo de huesos de niños muertos sin bautismo; con una especie de estilete hiere a un niño en la nuca y su sangre la vierte en el cáliz; consagra la hostia, la divide en varios fragmentos, arrojándolos en la mezcla de vino, sangre y polvo mágico. Comulga y hace que comulgue el altar vivo. En ciertos casos, rompe y ensucia la hostia consagrada tras haberla utilizado para rehacer momentáneamente, una especie virginidad de la mujer.

4. Características de las brujas

La existencia de las brujas ha existido en todas las culturas y en todos los continentes y en esto hay que ver la tendencia de todo ser humano, en definitiva la sociedad, a explicarse lo desconocido y la aparición de personas que pretenden intervenir mágicamente en los procesos naturales.

La primera observación sobre este tema es que la bruja en la Edad Media siempre está representada y encarnada en la figura de una mujer vieja y deforme, de tal manera que cuando se iba a producir el nacimiento de un niño eran desalojadas todas las personas viejas de la sala por miedo a que fuera una bruja y trajera mala suerte para el que iba a nacer.

La segunda observación es la identificación de las brujas con la noche. La noche en la Edad Media es el momento de las fuerzas ocultas, de la aparición de los espectros, de lo malo en general. Pues bien, las brujas se las asocia a la noche e incluso con la medianoche, como hora más propicia para la ejecución de sus artes nefastas, en ese momento llevan a cabo todo lo malo, especialmente se asocian al diablo, mantienen relaciones con él. Las brujas están conectadas con la luna.

La tercera observación: las brujas tienen la capacidad de volar, a veces montadas en escobas o en animales como cabras o machos cabríos y normalmente tras utilizar ungüentos o ingerir determinadas sustancias mágicas y secretas. Desde la Edad Media

⁸ NELLI, René: *Diccionario del catarismo y las herejías medievales*, Palma de Mallorca, 1997.

muchos autores han defendido que eventuales ingredientes psicotrópicos y alucinógenos presentes en tales sustancias podían ser los causantes de la ilusión del vuelo. En España lo hizo, por ejemplo, ya en el siglo XV, el obispo de Ávila Alonso de Madrigal, conocido como "El Tostado". Acuden volando a sus reuniones que eran denominadas por lo general Sabbat⁹.

Las brujas van a esa reunión con un fin: adorar, recibir instrucciones o poderes y fornicar con el diablo (a veces representado como macho cabrío), ellas le consideraban patriarca y esposo de toda la congregación. En los aquelarres se desarrollaban los ritos de iniciación de nuevas brujas, a las que el diablo señalaba con una cicatriz en alguna parte de su cuerpo y con una marca en el ojo izquierdo. A partir de ese momento, la bruja podía considerarse vinculada mediante pacto con el diablo, quien la confería poderes sobrenaturales para causar males y desgracias. Una práctica típica de los aquelarres eran los actos de vampirismo de niños y de necrofilia de muertos adultos. Su desarrollo tenía muchas veces la estructura de una misa negra, con cálices y hostias negras y amargas, y prácticas sacrílegas de todo tipo que terminaban en orgías sexuales en que las brujas copulaban con el diablo. También se creía que en los aquelarres las brujas bailaban, cantaban y tañían instrumentos, habilidades que solían mostrar también (normalmente en grupos de tres) en sus otras correrías nocturnas. Según una creencia muy extendida, el aquelarre finalizaba cuando el canto del gallo anunciaba la llegada del día. Partiendo del engaño de la mujer y de su propensión a hacer el mal, se tenía la creencia que pueden transformarse en gato, pero también en liebre, mula, cerdo, perro, gallina, mosca, etc.¹⁰.

5. La bruja es el templo de la carnalidad

El demonio pasa a formar parte de esa mujer y llena de maldad encarna en sí misma el odio y con sus armas poderosas van a actuar contra los hombres por medio de la belleza, la seducción

Los maleficios deberíamos interpretarlos como la magnitud de los crímenes con los que las brujas perturban seriamente la mente de las personas, pero muy especialmente la de los hombres. Éstos se producían mediante maldiciones, operaciones mágicas con ropa, cabellos, dientes, sangre menstrual, de la persona a la que pretenden embrujar.

⁹ La palabra *sabbat* se documenta por primera vez en diversos legajos de procesos inquisitoriales celebrados en el sur de Francia entre 1330 y 1340, y seguramente deriva (aunque se han propuesto muchas otras etimologías) del nombre de la fiesta semanal hebrea del *sabbat*, que el antisemitismo de la época identificaría con el más negativo de los cultos. En España se ha utilizado preferentemente el nombre vasco *aquelarre*. Los *sabats* o *aquelarres* solían tener lugar en vísperas de las fiestas católicas solemnes, así como los lunes, miércoles y viernes, especialmente en este último día, por ser el de la pasión de Cristo.

¹⁰ Está difundidísima la leyenda de que, a veces, un golpe a un gato nocturno o a otro animal ha motivado que al día siguiente alguna mujer del pueblo (la supuesta bruja) haya aparecido herida, tullida e incluso muerta. También es frecuente la representación de la bruja como gallina con pollos de oro a la que nunca se puede alcanzar. En algunas tradiciones, la bruja puede asumir temporalmente la apariencia de mujer hermosa que se casa con un hombre que acaba descubriendo su identidad.

Todo esto se puede ver perfectamente por los numerosos estudios que se han realizado, y donde en los mismos fueros de las ciudades, como Zamora, Cuenca, se hace mención a maleficios, a herbarias que se refieren exclusivamente a mujeres que tienen un especial conocimiento de las plantas, que les servía para confeccionar filtros, brebajes y filtros de amor, todos ellos con muy diferentes objetivos. En los estudios sobre las plantas que se empleaban en la brujería y en las que se pretendía lograr unos fines afrodisíacos se mencionan los granos de helecho, pero a un tipo especial, conocido con el nombre de lunaria (*botrychium lunaria*¹¹) algunos autores señalan que ponía firme los pechos de las mujeres. Cuando Caro Baroja escribe sobre estos aspectos o contenidos de los filtros, menciona una higuera silvestre que en realidad es el estramonio (*datura stramonium*), planta de una peligrosidad extrema, pues tan sólo 30 o 40 gramos podían provocar la muerte de la persona.

Algunas mujeres cobran una especial relevancia no sólo por las creencias mágicas sino por prácticas en un campo: el erótico-sexual, mediante ciertas operaciones y conjuros mágicos, tenía la capacidad para inducir el enamoramiento o el rechazo de una persona hacia otra.

6. Mujeres que quieren ser amadas

En la Edad Media, como ahora, se dieron casos de mujeres que querían ser amadas de una forma pasional y no lo conseguían, otras por el contrario no sabían como librarse de los hombres con los que convivían y así de esta forma se dan una serie de actuaciones que tienen por base la creencia en las prácticas mágicas con respecto a lo que vengo señalando que algunos autores han denominado *amor brujo*¹², que en realidad se refiere a los procedimientos utilizados por las mujeres para atraer o simplemente conservar cerca de ellas a los maridos. En este caso siempre se produce una constante y es que en secreto, se mantiene siempre relación con la víctima, hay sobre estos hechos ejemplos cristianos, como puede ser trazar cruces sobre la persona amada, pero junto a esto las mujeres suelen recurrir a simbolismos como el fuego o aquellos animales que se consideran de alguna manera apropiados para los fines que se persiguen. Tenemos un ejemplo muy claro en la carne de tórtola consagrada al amor. Esto encuentra su significado en los bestiarios medievales, donde la tórtola era el símbolo de la fidelidad, ya que jamás se separaba de su pareja e iban volando a todas las partes juntos. Se conocen operaciones mágicas con carbones encendidos, imágenes de cera que serán quemadas o colocadas encima de un hormiguero. Las hormigas tienen un papel muy importante en la magia erótica, porque se consideraba que la mordedura de una hormiga producía una sensación de quemazón intensa, y por esta sensación se le daba el mismo simbolismo que al fuego que acaba abrasando de amor al marido. He de señalar que estas hormigas se empleaban para hacer los famosos filtros de amor. Pero hay otras formas más populares de magia o amor brujo, como hacer que el marido comiera algo que había estado en contacto con los órganos sexuales de la esposa

¹¹ GÓMEZ FERNÁNDEZ, J. Ramón: *Las plantas en la brujería medieval. Propiedades y creencias*, Madrid, 1999.

¹² BOLOGNE, J. Claude: *De la antorcha a la hoguera. Magia y superstición*, Salamanca, 1997, pp. 216-217.

abandonada. Las enumeraciones son muy abundantes, por ejemplo, el pez ahogado en la vagina, o tres peces ahogados respectivamente en la boca, bajo los pechos y en la vagina, o el pan amasado sobre las nalgas desnudas que una amiga amasaba, o bien la sangre menstrual incorporada a la comida o a la bebida. No sólo se trata de que la mujer apasione a su hombre, sino que en pocos casos ella toma la iniciativa de arder en pasión por él y entonces saborea el semen de su esposo y ese hecho le hace pensar que su hombre queda retenido a su lado para siempre. Esto es inofensivo pero la creencia en estos métodos lleva también a practicar actividades que tengan como resultado eliminar al marido para lo que la mujer lleva a cabo unas prácticas que dan como resultado, la muerte del mismo.

Con respecto a los filtros amorosos se debe saber que se hacían con un gran componente de afrodisíacos que producían sensaciones muy fuertes. En una ciudad como Salerno donde existía una de las más prestigiosas escuelas de medicina, había mujeres que con las deposiciones de los asnos y pelos de pubis realizaban una especie de tarta que daban a comer a los maridos, en la creencia de que ellas así quedarían embarazadas. Frente a todo esto señalado los hombres tienen muy poco interés, se podría decir que no les llama la atención ninguno de estos aspectos señalados en cuanto a realizarlos, esto era típico de las mujeres.

7. Métodos utilizados por las brujas para hacer maleficios

Hay que señalar que las practicas de la brujas no es algo que surja en la Edad Media sino que son heredadas de la antigüedad, como encantamientos, hechizos y una variedad grande se emplean por estos personajes. Si hubiera que señalar que es lo que más se temía indudablemente habría que decir que los hechizos, porque su objetivo es llegar a la víctima mediante un objeto, muñeca, figura de cera, o algo que le pertenezca que podían ser incluso pelos y uñas, además de ropa. Por ejemplo, se creía que hacer hervir la camisa de un hombre lo mataba en el acto. Estos hechizos son característicos de los siglos XIV y XV y durante mucho tiempo untarse el cuerpo de miel y retozar sobre los granos era el método con el que se creía que se podía matar al marido¹³.

Según el libro del *Martillo de las brujas* hay tres métodos que son utilizados por ellas y por los demonios¹⁴:

- El primer método es muy eficiente, porque se trata de causar el tedio por las contrariedades continuas, situación que propicia a consultar a las brujas para obtener los remedios a tantas calamidades.
- Segundo método es el que empleaban con las chicas más entregadas a los placeres y a las pasiones.
- Tercer método es la tentación por el camino de la pobreza y la tristeza.

¹³ KIECKEFER, Richard: *La magia en la Edad Media*, Barcelona, 1992.

¹⁴ KRAMER y SPRENGER: *Malleus Maleficarum*, traducción Miguel Jiménez Monteserín, Valladolid, 2004.

Es evidente que algunas mujeres participaron en actividades que hacían sospechar, cuando menos tener una cierta desconfianza. Me refiero a las que formaban parte de un colectivo que profesaban y rendían culto al diablo. Como si de un vasallaje se tratase, estas mujeres, se decía que, pronunciaban un juramento que era doble. Uno solemne, que se asemeja a un voto, y otro privado, que puede ser hecho ante el diablo en cualquier momento.

El primero es el más importante y se produce cuando las brujas se reúnen en asamblea en una fecha que se fija de antemano; ellas ven al demonio en forma de un hombre que les anima a guardarle fidelidad, en virtud de lo cual ellas tendrán prosperidad temporal y vida larga; aquellas que se encuentran presentes recomiendan recibir una novicia. Es entonces cuando el demonio pregunta si quiere renunciar a su fe y renegar del cristianismo y el culto a la Virgen, no venerar nunca los sacramentos. Si la contestación es afirmativa, el demonio extiende la mano y la novicia hace lo mismo y promete con la mano en alto guardar el pacto. Sin embargo, esto no es suficiente para el diablo y es entonces cuando se pide su homenaje, que consiste en entregarle el cuerpo y el alma para siempre y que haga o emplee todos sus poderes contra los hombres, mujeres y animales. Para lo que ella debe preparar una serie de ungüentos por medio de la carne y la sangre de niños.

Se ha escrito mucho de qué forma las brujas se transportan de un lado a otro. En el Martillo de las brujas se dice que el modo de transporte era posible gracias a un ungüento que fabrican con el cuerpo de los niños, sobre todo de aquellos a los que ellas daban muerte antes del bautismo y este ungüento lo pasan por una silla o un trozo de madera. Tan pronto como lo hacen se elevan por los aires, tanto de noche como de día, visible o invisiblemente. A veces el diablo transporta a las brujas sobre animales que no son tales, sino que son demonios que han adoptado la forma de animales. Bueno, pues estos datos son aceptados como verdaderos y es más, se está en contra de la opinión de que estos transportes sean imaginarios o que se deben al mundo de lo fantástico¹⁵.

8. La bruja y los hombres

En realidad, analizando los diferentes comentarios que se hacen de las brujas es evidente que todo lo que ellas reflejan pasa por la pasión carnal que es el mal mayor que una mujer puede tener, su vulva es un fuego que nunca se sacia

El más dañado con respecto a los maleficios que hace la bruja son los hombres, los cuales está inermes. Se han reconocido hasta siete formas de magia contra ellos. El pri-

¹⁵ Efectivamente, es un encantamiento, pero se ha demostrado en numerosos estudios que estas mujeres conocidas como brujas sabían combinar perfectamente la fantasía con la realidad, algunos científicos como Karl Kieckhefer, llegaron a fabricar, a finales del siglo pasado un ungüento basándose en noticias que había leído y puso de manifiesto cómo poco después de haberse untado con ese ungüento varias partes del cuerpo se durmió y tuvo la sensación de realizar viajes casi volando y que se encontraba por encima de las montañas y de las casas. Véase GÓMEZ FERNÁNDEZ, J. Ramón: *Las plantas en la brujería medieval...*

mero sería el que arrastra al hombre a un amor totalmente desordenado, sin equilibrio, esto quiere decir que igual que puede experimentar el amor puede sentir impulsos de odio, de venganza, en los hombres casados esto sería uno de los problemas más graves, ya que se puede incitar el odio hacia su mujer e impedir que pueda realizarse el coito, y esto provoca la huida del hombre a buscar a sus amantes.

El segundo problema se plantea desde el punto de vista de la habilidad que tienen las brujas para bloquear la potencia generativa, a lo que sigue el hurto del miembro viril, también se habla de la frecuencia con la que transforman a los hombres en animales.

A lo largo de la Edad Media podemos ver en textos sueltos, en comentarios que esta situación, la impotencia, se consideraba tremenda para el hombre y que al ser algo que desbordaba el conocimiento médico, solía atribuirse tal situación a las fuerzas malignas, a las brujas que junto con el demonio ocasionaban este problema. En la vida cotidiana y en virtud de que se consideraba algo maligno, se aplicaban medios mágicos cargados de superstición, como podemos imaginar de dudosa o nula eficacia. Es evidente que en el siglo XV, en ocasiones este problema se atribuye a los maleficios que pueden hacer cosas sorprendentes con los miembros del hombre. ¿Son las fuerza malignas las que provocan esto en el hombre? ¿O son los temores que se forjan en la mente de ellos en determinados momentos? En cualquier caso, aún reconociendo que podía ser un efecto mental, es una situación provocada por las brujas, los demonios, en definitiva, por las fuerza malignas.

Los hombres tienen un concepto muy elevado de sus órganos sexuales, los admiran, los ponderan, valoración altísima que proviene de una doble creencia: por una parte, a través de ellos proporcionan placer a la mujer, por otro son los artífices en la procreación. Por tanto, dan placer y generan vida. ¿Y la mujer? La mujer es recipiente donde esos bienes tan generosos, la fructifican.

"Esos preciados" órganos no son, nunca, nombrados por las mujeres con sus nombres concretos y, generalmente, cuando tienen que referirse a ellos suelen emplear unas palabras que en general, tienen un significado muy diferente a los beneficios que proporciona: "pinchos", "picas". Ellos se preguntaban: ¿qué relación puede tener un "pincho" con el placer? La respuesta es sólo una. Ninguna. La valoración que el hombre hace de los órganos femeninos no es tan exuberante en sus expresiones. Suele decirse que a través de ellos muchos hombres y sus fortunas se han perdido. Efectivamente, muchas veces los órganos femeninos conducen a la perdición, arrastran a los hombres a la condena, visión que por supuesto se tiene desde el punto de vista de los hombres de la Iglesia. Analizada esta realidad podemos pasar a dos ejemplos ilustrativos que hago arrancar de una pregunta. ¿Por qué peca el hombre? Peca por sus órganos y su incontinencia. He aquí el ejemplo. ¿Por qué el castor es perseguido y acosado por los cazadores? Le persiguen por sus testículos, porque de ellos se obtiene una medicina de muy diversas aplicaciones. «*¿Qué bueno sería para el castor carecer de esos testículos! Acosado hasta el punto que ve que no puede huir, se apresura entonces a cortar tales órganos de un solo mordisco; así rescata su vida*»¹⁶.

¹⁶ *Bestiario medieval*, Ed. Ignacio Malaxecheverría, Madrid, 1986.

Esta alta valoración de los órganos masculinos, contrasta con las opiniones que se vierten sobre el útero, éste contiene en una especie de película, de caspa que retiene la masa corrompida y que impide que todo el cuerpo se contamine, pero una vez que, en esa masa corrompida, penetra el miembro viril, de todos los órganos, el más tierno, es contaminado y la contaminación es en todo su cuerpo.

La bruja crea la impotencia en el hombre por medio de un maleficio que revestía varias formas. Bajo un maleficio a veces puede darse el caso que cuando un hombre va mantener su relación sexual, entre él y la mujer, se interponga un cuerpo invisible, por supuesto el diablo, que impide la relación. En otras ocasiones por medio del maleficio se provoca en el hombre una gran excitación y en el momento que quiere dar salida a su ardor se produce un enfriamiento total por lo que ya no siente nada, con ser grave esto lo más tremendo para el hombre es la represión de la erección de su miembro, por lo cual le es imposible llevar a cabo su acción. Si bien es cierto que los propios inquisidores admiten que en ocasiones esto puede deberse a una frigidez natural o al nacimiento en lo que no tendría nada que ver un maleficio. ¿Cómo saber si esa impotencia se debe a un maleficio? ¿Cuándo se está bajo un maleficio o simplemente ante un caso de frigidez? Si la verga no se mueve de ninguna manera y no puede conocer, estamos ante un caso de frigidez, si por el contrario de vez en cuando se le mueve y puede llevar a cabo una erección, pero no puede llegar a consumar su deseo, esto es ya parte de un maleficio¹⁷. Esta situación tan grave para el hombre implica a la mujer que no puede concebir. Sin embargo, según Richard Kieckhefer en la vida cotidiana se cree que hay muchas pociones que pueden dejar al hombre impotente, o por lo menos disminuir su apetencia sexual. Señala, por ejemplo, comer flores de sauce o de álamo y también que la impotencia podía generarla si bebía cuarenta hormigas hervidas en zumo de narciso. Esto era creído mucho más que cualquier sermón religioso de la Iglesia. El médico Arnau de Vilanova, que escribe un tratado sobre los hechizos hacia 1300, da muchos remedios para la impotencia causada por la magia. Dice que en algunos casos los hombres pueden curarse por medios humanos y claro si esto falla hay que recurrir a la ayuda divina.

¿La impotencia de Enrique IV fue real o mental? El mismo era conocedor de su impotencia, una impotencia que por supuesto podía ser curada. Don Luis Suárez Fernández¹⁸ pone de manifiesto cómo estuvo sometido a tratamiento médico muy rudimentario y señala cómo esa situación en realidad era causa de humillación para él, por supuesto, pero también para Blanca de Navarra. En un período de una supervaloración de los miembros viriles, reconocer que le faltaba vigor a la verga viril era cuando menos un problema que con frecuencia se achacaba a las artes mágicas y de brujería o incluso al maleficio que podía causar la propia esposa. De ningunas de las maneras Enrique IV padeció de una inversión sexual, pero si fue víctima de impotencia. Sobre esto se ha especulado con dos tipos de problemas: la impotencia era completa, absoluta; la impotencia podía ser corregida. De esto se deduce que cuando se menciona que estaba hechizado y que no podía copular con su esposa el pro-

¹⁷ Todos estos aspectos a los que me estoy refiriendo aparecen en las sentencias de Pedro de Palud, que se preocupó muchos por estos aspectos que atañían a los hombres.

¹⁸ SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis: *Enrique IV*, Barcelona, 2002, p 20.

blema estaba en Blanca, a la que se le acusaba de practicar la brujería, creando una impotencia en el rey que al parecer no padecía con otras mujeres. Una mujer desdichada y marcada por la impotencia puntual del monarca. ¿Por qué no pensar que el demonio, la bruja en el momento de llevar a cabo el acto colocara su cuerpo entre ellos y frenara la potencia del rey? En aquellos momentos todos los pensamientos eran posibles

La bruja emplea sus maleficios y hace creer al hombre que su miembro viril le ha sido hurtado. Con gran sufrimiento el hombre no percibe su miembro que normalmente se ve y se toca y al no encontrarlo, el hombre tiene la sensación de que éste le ha desaparecido. Esto en la realidad, y según los inquisidores Kramer y Sprenger, es porque el miembro se esconde tanto que no se ve, creando en el hombre la sensación de que le ha sido arrebatado. Sobre esto se producen muchos escritos que tratan de hacer ver cómo en realidad no hay cambio material sino percepción en la mente, aquí no importa ni siquiera realizar la pregunta si esto se producía o no, sabido es que puede ocurrir, unos lo han sufrido y otros han oído contarlos, pero lo que realmente importa es que la desaparición, el problema lo crea la bruja, y por lo tanto la ablación del miembro aunque esté en la fantasía, en lo material se produce y por tanto hay maleficio. La bruja gobierna, domina la mente del hombre.

En el siglo XV se sigue pensando sobre operaciones diabólicas sobre el miembro viril. La pregunta que se hace en los manuales de inquisidores al respecto es la que sigue ¿Las brujas, por la potencia del demonio, pueden quitar realmente el miembro viril o dar la solamente la impresión ilusoria?. Lo que interesa aquí más que la pregunta es la respuesta que se dan los autores del *Martillo de las brujas* sobre este hecho porque en ella se perciben o yo creo percibir dos argumentos. Uno religioso y otro que se acerca a la realidad.

El argumento religioso cuando Dios permite esa situación en el hombre por una razón: sabido es que el hombre es un ser infiel que con demasiada frecuencia se iba con otras mujeres cometiendo faltas de adulterio. En general, el hombre ha pecado mucho con su miembro y no sólo eso sino que con demasiada frecuencia hace gala de esa prepotencia, como muestra el ejemplo siguiente:

*«Las follé tanto como vais a oír:
ciento ochenta y ocho veces,
que no rompí por mucho mi equipo
y mi arnés;
y no os puedo decir la enfermedad
tan grande que cogí»¹⁹.*

En este sentido hay permiso para que el ser maligno, el diablo, la bruja actúe, ocultando “su precioso miembro”. Por tanto, volvemos a la idea del pecado.

El argumento psicológico cuando el hombre cree que le ha sido hurtado su miembro, hurto que no se encuentra más que en su imaginación, pero no lo percibe con la vista, ni con el tacto. La sensación del que padece esta situación es real en su mente

¹⁹ AQUITANIA, Guillermo de (siglo XI-XII): *Poesía Completa*, edición de Luis Alberto de Cuenca, Madrid, 1983, p. 29.

Es decir, hay un componente mental, psicológico que genera esta situación, aunque por supuesto ese elemento psicológico está provocado por fuerzas malignas. En este caso lo que provoca esta “agonía” del hombre es la ilusión, la fantasía que se coloca en su cabeza, y eso sí que es parte de un maleficio. Maleficio que llevan a cabo las brujas con la intervención del demonio que crea esta situación mental en el hombre.

9. Conclusiones

Yo no trataría de sacar muchas conclusiones sino más bien decir que a la hora de juzgar las reacciones relacionadas con lo irracional no es tanto la creencia en el fenómeno, como la necesidad o la negativa de dar una explicación a ese fenómeno. La ciencia y la técnica hoy día nos permiten grandes avances, explicaciones racionales y, sin embargo, en pleno siglo XXI existen fenómenos verdaderamente sorprendentes como la “Existencia de los Guardianes de la muerte”. Porque el ser humano se escapa de lo racional, en algunas ocasiones para darse respuestas a sus preguntas inquietantes. La Edad Media fue la época de la antorcha y la hoguera, pero también de la belleza y de la fantasía .

Magias y brujerías literarias en la Castilla medieval¹

Magies et sorcelleries littéraires dans la Castille médiévale
Literary references to magic and witchcraft in medieval Castile
Magia eta sorginkeria Erdi Aroko Gaztelako literaturan

Rafael M. MÉRIDA JIMÉNEZ

Universidad de Lleida

Elío & Crimen, n° 8 (2011), pp. 143-164

Artículo recibido: 6-III-2011

Artículo aceptado: 4-V-2011

Resumen: *El objetivo del presente trabajo es trazar una panorámica sobre algunas de las plasmaciones literarias más relevantes de la magia y de la brujería en las letras castellanas medievales y sobre sus significaciones históricas. Con tal propósito se comentan textos de Don Juan Manuel, Juan Ruiz, Juan de Mena o Garci Rodríguez de Montalvo, entre otros autores de los siglos XIII al XV, y se apuntan algunas coordenadas culturales que reformulan la especificidad del contexto hispánico en su marco europeo.*

Palabras clave: *Magia. Brujería. Literatura castellana medieval. Historiografía literaria.*

Résumé: *L'objectif du présent travail est de donner une vue d'ensemble de quelques-unes des élaborations littéraires les plus édifiantes de la magie et de la sorcellerie dans les lettres castillanes médiévales et sur leurs significations historiques. À cet effet sont commentés les textes de Don Juan Manuel, Juan Ruiz, Juan de Mena ou encore Garci Rodríguez de Montalvo, parmi d'autres auteurs de la période allant du XIII^e au XV^e siècle, et sont également notées certaines données culturelles qui replacent la spécificité du contexte hispanique dans son cadre européen.*

Mots clés: *Magie. Sorcellerie. Littérature castillane médiévale. Historiographie littéraire.*

Abstract: *The aim of this current work is to trace an overall perspective regarding some of the most relevant literary references to magic and witchcraft in medieval Castile and to look at their historical significance. To this end, comments are made on texts by Don Juan Manuel, Juan Ruiz, Juan de Mena and Garci Rodríguez de Montalvo, amongst other authors from the XIII to the XV centuries, and certain cultural elements which review the specific Hispanic context of the time within a European framework are highlighted.*

Key words: *Magic. Witchcraft. Medieval Castilian literature. Literary historiography.*

¹ El presente artículo es una versión ampliada de mi conferencia para el VIII Coloquio del Centro de Historia del Crimen de Durango, celebrado en noviembre de 2010. Deseo expresar mi agradecimiento al Dr. Iñaki Bazán por su generosa invitación, a los colegas que allí participaron por su cálida acogida, así como a los miembros del equipo del Museo de Arte e Historia por su inestimable coordinación del evento. Estas páginas se inscriben en el marco del proyecto de investigación FFI 2009-09026 del Ministerio de Ciencia e Innovación.

Laburpena: *Lan bonen helburua magiak eta sorginkeriak Erdi Aroko Gaztelako idazlanetan izandako irudikapen batzuk eta baien esanabi historikoa ikusaraztea da. Hartara, XIII. mendetik XV. mendera bitarteko beste idazle batzuen artean, Don Juan Manuelen, Juan Ruizen, Juan de Menaren edo Garci Rodríguez de Montalvoren testuak iruzkintzen dira, eta garai hartako testuinguru hispaniarrak Europako esparruan zuen espezifikotasunaren zenbait kultur koordinatu jaso dira.*

Giltza-hitzak: *Magia. Sorginkeria. Erdi Aroko Gaztelako literatura. Literatur historiografia.*

El catálogo más completo de que disponemos para el análisis de nuestro Medioevo literario sobrenatural es la monografía de Antonio Garrosa Resina titulada *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*. Según sus palabras introductorias, el objetivo de la investigación sería:

«la identificación y reunión de todos aquellos pasajes de nuestra literatura medieval castellana, en que de forma directa o indirecta se hable de problemas, sucesos o juicios relativos al mundo de lo maravilloso, al mundo de la magia y de la superstición en todas sus facetas. [...] Al plasmar ahora los resultados de esta investigación, queremos que nuestro trabajo resulte algo así como un acta notarial (con el necesario engarce de comentarios para no presentarlo como una simple lista de citas), donde quede registrado lo que la Edad Media castellana, a través de la literatura, nos dejó escrito acerca de la materia que nos ocupa»².

Se trataría, pues, de un *acta* de indudable utilidad que debiera servir para profundizar en las representaciones y evolución de las imágenes literarias que derivan de su objeto de estudio. Desde esta perspectiva cabe destacar el valor inherente de la amplitud de su ámbito de trabajo, que arranca de los textos épicos del siglo XII y finaliza con *La Celestina*, valor más relevante que sus propuestas teóricas y metodológicas, que parten fundamentalmente de los estudios de J. Caro Baroja y B. Malinowski, pues no tienen en cuenta las aportaciones de la crítica antropológica, historiográfica y filológica más reciente³. Este factor, de extremada importancia, limita la envergadura y el calado de sus observaciones, al tiempo que reduce las proyecciones de su marco de reflexión, en donde conviven íntimamente nociones dispares como *magia*, *hechicería*, *maravilla*, *superstición*, *adivinación*, *encantamiento*, *alquimia* o *milagro*. En cualquier caso, los objetivos expuestos y sus logros confirman un carácter de repertorio al que deberemos acudir forzosamente en repetidas ocasiones.

De hecho, Garrosa Resina parte en buena medida de la amplia propuesta de análisis acometida por Marcelino Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles*, cuyo capítulo VII del libro III está consagrado a «las artes mágicas, hechicerías y supersticiones en España desde el siglo VIII al XV», pues si bien discrepa de las opiniones del erudito santanderino en torno a la difusión de unas creencias y prácticas mágico-supersticiosas en tierras hispánicas, admite implícitamente su delimitación teórica en torno al concepto de magia⁴. Por este motivo Garrosa incorpora a su catálogo representaciones muy diversas, que combina textos y tradiciones dispares con una voluntad eminentemente descriptiva. Cabe señalar, en todo caso, las notables diferencias entre una propuesta y otra, pues sus objetivos también resultan

² GARROSA RESINA, Antonio: *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid, Universidad, 1987, pp. 11 y 12.

³ Los autores citados para la delimitación teórica del tema de estudio, además de los dos mencionados, son R. Bloch, F. Cardini, J. G. Frazer, C. S. Lewis y V. Propp.

⁴ Seguimos el texto por la edición publicada en 1963, vol. II, pp. 395-459, aunque la segunda edición de esta obra, refundida por el autor, fue publicada en 1911. Recordemos que el capítulo IV estaba dedicado a las «Artes mágicas y de adivinación: astrología, prácticas supersticiosas en los períodos romano y visigótico» (vol. I, pp. 375-428), donde afirma que «con ser España el país menos supersticioso de la tierra, pagó su tributo a la humanidad desde los días más remotos de su historia. Por desgracia, las noticias son tan escasas, controvertibles y oscuras, que poco puede afirmarse con seguridad entera» (p. 394).

diversos: Garrosa plantea un repaso ordenado cronológicamente donde se agrupan las obras en géneros literarios (por ejemplo, el siglo XIII se presenta dividido en cuatro grandes capítulos, consagrados a la «poesía juglaresca», la «prosa didáctico-narrativa», el «mester de clerecía» y la «obra literaria castellana» de Alfonso X), mientras que Menéndez Pelayo se detiene en aquellos *hitos* que confirmarían las propuestas que vertebran su monumental esfuerzo por demostrar que «es y ha sido España el pueblo menos supersticioso de Europa, por lo mismo que ha sido el más católico y devoto de lo maravilloso real»⁵.

Esta clasificación de la materia analizada, que finaliza con sus comentarios a la *Tragicomedia de Calisto y Melibea*, resulta también de gran interés por las críticas explícitas de Menéndez Pelayo a las propuestas de José Amador de los Ríos, el otro gran historiador de la literatura medieval española de la segunda mitad del siglo XIX y, además, autor de un estudio consagrado al mismo tema: «De las artes mágicas y de adivinación en el suelo ibérico: su influencia en las costumbres», de 1871⁶. El repaso emprendido por Amador de los Ríos pretendía, como su título indica, realizar una lectura historicista del tema cuyos resultados sugerirían la existencia de una clara interrelación entre las prácticas mágico-religiosas cotidianas y sus plasmaciones literarias a lo largo del Medioevo, hipótesis totalmente divergente de la que ilustra Menéndez Pelayo⁷. Aunque se trate de una muestra más del debate ideológico e historiográfico que sostenían ambos eruditos, no podemos dejar de subrayar un hecho que parece especialmente relevante: mientras que Amador de los Ríos atiende con especial dedicación textos de origen foráneo (aunque en ocasiones sin saberlo), Menéndez Pelayo discrimina en su monografía casi cualquier texto que pudiera mostrar una genealogía ajena al *tronco hispánico*⁸.

⁵ *Historia de los heterodoxos españoles...*, p. 396. Tengamos presente, por lo demás, que el guión inicial de este capítulo VII confirma la peculiar orientación de su selección: I.- Persistencia de las supersticiones de la época visigoda. II.- Influjo de las artes mágicas de árabes y judíos. Escuelas de Toledo: tradiciones que se enlazan con ellas. Virgilio cordobés. Astrología judiciaria. III.- Siglo XIV. Tratados supersticiosos de Arnaldo de Vilanova, Raimundo de Tárrega, etc. Impugnaciones del fatalismo. Obras de Fr. Nicolás Eymerich contra las artes mágicas. Las supersticiones del siglo XIV y el arcipreste de Hita. El rey Don Pedro y los astrólogos. Ritos paganos de los funerales. IV.- Introducción de lo maravilloso de la literatura caballeresca. La superstición catalana a principios del siglo XV. Las artes mágicas en Castilla: Don Enrique de Villena. Tratados de Fr. Lope Barrientos. Legislación sobre la magia. Herejes de la sierra de Amboto, etc. (*ibidem*, p. 395).

⁶ DE LOS RÍOS, José Amador: «De las artes mágicas y de adivinación en el suelo ibérico: su influencia en las costumbres», *Revista de España*, n.º 17 (1871), pp. 1-26 y 321-348.

⁷ Según Pedro Sainz Rodríguez, «la *Historia de los heterodoxos* es un libro histórico y de apologética, estando implícita en él una interpretación de la *Historia de España* naturalmente contrapuesta a la que pudiéramos llamar progresista o liberal» (*Historia de la crítica literaria en España*, Madrid, Taurus, 1989, p. 244).

⁸ Así se explican las no escasas descalificaciones de Menéndez Pelayo: «el Sr. Amador de los Ríos ha querido utilizar el Poema de Alexandre para tejer el catálogo de nuestras supersticiones medievales. Pero el libro atribuido a Juan Segura no contiene quizá ningún elemento indígena; todo procede de la tradición erudita y ultrarrenaica, de obras latinas o francesas, sobre todo de la *Alexandreis*, de Gualtero de Chatillon. En España no se conocían ni espadas encantadas como la de Alejandro, que avie grandes virtudes, ni camisas tejidas por las hadas en la mar» (*Historia de los heterodoxos españoles...*, p. 399-400).

Las conclusiones con que Garrosa Resina cierra su estudio subrayan la presencia de unas creencias históricas que obtendrían su correspondencia en los textos literarios:

«Las prácticas mágicas -y en mayor medida las creencias supersticiosas- son universales en nuestra literatura medieval por su continuidad en el tiempo, ya que aparecen documentadas desde el siglo XII hasta el XV, desde los testimonios del Poema del Cid y el Cantar de los Infantes de Salas, hasta los que corresponden a La Celestina, pasando por los del Mester de Clerecía, los del rey Alfonso el Sabio y los que se encuentran en los poetas, los novelistas y los historiadores de los siglos XIII al XV.

Del mismo modo y también por lo que se refiere a las creencias supersticiosas, podemos decir que son universales y populares en cuanto que se extienden a todo el pueblo, desde los crédulos campesinos, hasta los personajes encumbrados (tanto civiles como eclesiásticos) que aceptaban las fantasías de los milagros y narraciones maravillosas sin ninguna extrañeza y sin mostrar dudas al respecto»⁹.

Claro está que los límites de la investigación resultan especialmente complicados ya que, como señalaba, Garrosa Resina agrupa noticias de ámbitos diferentes, pues diferentes son los conceptos que definimos como magia y superstición. Sus conclusiones responden a una lectura que desatiende la realidad socio-histórica del Medioevo, las diversas expresiones de sus *mentalidades* y de sus *imaginarios*, de indudable relieve para la comprensión de nuestro tema. Desde este enfoque parece lógico que no consideremos aceptables planteamientos como los que cierran la cita precedente, pues, por ejemplo, resulta del todo imposible compartir que un ser humano que viviera en aquellos siglos fuera capaz de rechazar *«las fantasías de los milagros»*, a no ser que no viviera en un sistema socio-cultural cristiano: un milagro no era una *fantasía* sino una realidad incontestable, expresión unívoca de la voluntad de un Dios que debía aceptarse en todas sus significaciones.

Analizando sus consideraciones finales, se deduce que a juicio de Garrosa Resina pueden definirse las siguientes tipologías en el ámbito de la «magia»:

- 1.- La magia y lo maravilloso en general aparecen en las obras literarias castellanas de la Edad Media en sus distintas facetas. En este sentido tenemos ampliamente documentada la llamada magia religiosa, o magia blanca de los milagros.
- 2.- También la literatura medieval española ofrece ejemplos de sucesos maravillosos que entran en el terreno de la más pura fantasía, como son las transformaciones inverosímiles que se narran en la leyenda del Caballero del Cisne.
- 3.- Aunque quizás en menor medida que los sucesos maravillosos tenidos por milagros, se dan también en nuestras obras medievales otras manifestaciones de la magia que corresponden más propiamente a lo que entendemos por tal: la magia negra o mal intencionada.
- 4.- También encontramos ciertos fenómenos consistentes en encantamientos y transformaciones que se atribuyen a la magia y que suelen ser de procedencia extranjera, mitológica u oriental (ejemplos contenidos en el *Calila* y el *Sendebar*), aunque no faltan ocasiones en que estos fenómenos son producto de

⁹ GARROSA RESINA, Antonio: *Magia y superstición en la literatura castellana medieval...*, p. 587.

la imaginación de autores españoles, tal como ocurre en el *Zifar*, en el *Amadís*, o en la *Crónica Sarracina*¹⁰.

Por consiguiente, la clasificación de la «magia» propuesta por Garrosa Resina emplaza en un mismo nivel de análisis elementos de procedencia y entidad muy variopintas. Al mismo tiempo, no delimita conceptos como «fantasía» o «maravilla», presentados como sinónimos de «magia», sin caracterización histórica¹¹. Creo que pueden manifestarse serios reparos a una clasificación de este estilo, ya que transforma un ámbito como el de las supersticiones, ligado históricamente al fenómeno religioso en un concepto vaciado de contenidos, pues asume representaciones más que heterogéneas que no debieran interpretarse como afines: un caso paradigmático sería la incorporación de las hadas en esta nómina, por citar un ejemplo.

Por otra parte, considero enormemente vaga la acumulación de referencias y más que discutible el punto de vista adoptado, que contempla y juzga desde una óptica de superioridad intelectual la mentalidad de una época pasada, como confirman las alusiones a los efectos curativos de piedras y plantas o las visiones celestiales, por no citar los comentarios en torno a las reliquias y a la guerra santa. Garrosa Resina vertebraría un sistema de ordenación poco fiable al no deslindar las diversas manifestaciones que confluyen en la caracterización de los elementos *sobrenaturales* que pueblan la literatura castellana medieval y al elegir una perspectiva de análisis que en poco atiende su naturaleza histórica y religiosa. Queda intacta, no obstante, la valiosa aportación de su monografía en la recopilación de materiales y referencias, a pesar de la irregularidad metodológica que padece la configuración de su *censo*. Debe recordarse, de nuevo, que la obra de Garrosa Resina es la única panorámica extensa directamente vinculada al tema de la magia en la literatura castellana medieval, pues el resto de contribuciones monográficas dedicadas al mismo se caracteriza por unos objetivos mucho más modestos, tanto en lo que atañe a su profundización teórica y extensión como en su demarcación genérica.

Siempre debiera subrayarse, por otra parte, el factor decisivo que representaron los juicios de Menéndez Pelayo y de Ramón Menéndez Pidal para la exploración de nuestro tema: su común negativa a considerar la recepción de materia tan *ajena* al *espíritu* castellano, y a sus letras, ha propiciado una evidente laguna hasta fechas relativamente recientes. Se trataría, a primera vista, de un hecho paradójico pues, como señalaba Francisco Rico, durante la Edad Media se divulgó extensamente el «*principado de los españoles en el terreno de la magia y de la astrología, según se voceaba en la introducción al Prosodion: por toda Europa corría entonces la fama de los Toleti daemones, como corrían el Picatrix, las traducciones de Juan Hispalense o los libros astronómicos de Alfonso X el Sabio*»¹². Esta imagen confirma el curioso sentimiento pendular que han mostrado ciertos investigadores, entre la constatación histórica de unas prácticas y los métodos, en ocasiones evasivos, con que han aludido a ellas y a sus plasmaciones literarias.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 578-579.

¹¹ *Vid.* su peculiar clasificación de las prácticas supersticiosas, *ibidem*, pp. 581-586.

¹² RICO, Francisco: *Texto y contextos. Estudios sobre la poesía española del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1990, pp. 81-82.

Como podrá comprobarse, puestos a tejer filiaciones, me siento más cercano de un Amador de los Ríos que de un Menéndez Pelayo. Las razones deben resultar casi perogrullescas: buena parte de las letras hispánicas medievales, y sin duda la narrativa de ficción –que es el género, junto a la poesía narrativa, sobre el que más trataré aquí– no puede comprenderse como pieza ajena al espacio cultural europeo, en latín y/o en vulgar, en que se gestan. Por otra parte, en esta sesión deseo incorporar algunas reflexiones sobre la oportunidad de adaptar propuestas teóricas nacidas para explicar las dinámicas de otros ámbitos culturales (especialmente el francés) a nuestro Medioevo, como matización y ampliación de trabajos míos anteriores¹³. Mi aportación va a centrarse en textos literarios de los siglos XIII, XIV y XV y no en piezas científicas que han merecido reiterada atención crítica –como el vasto corpus de la órbita alfonsí o la insólita obra de Enrique de Villena (c. 1384-1434), por aludir a sendos casos emblemáticos–. Esto es así porque no cabe duda de que ya las investigaciones más ancianas, como las de José Amador de los Ríos y de Marcelino Menéndez Pelayo, ilustraron sus vericuetos, como también sería el caso, por ejemplo, de los ensayos de S. M. Waxman, F. Calcott o de J. H. Nunemaker, pioneros en más de un sentido¹⁴. Sus estudios se concentraron especialmente en una serie de tradiciones, obras y autores que han venido siendo especialmente recurrentes con posterioridad para desarrollar el comentario de las plasmaciones sobrenaturales en la cultura medieval.

Nada mejor, a mi gusto, que empezar este recorrido con el ejemplo 11 de la primera parte de *El Conde Lucanor* (c. 1335), de Don Juan Manuel, pues constituye una de las más celebradas creaciones medievales en torno a la figura de un mago. Lucanor pide consejo a Patronio a propósito de la ingratitud de un conocido que siempre le viene con excusas para devolverle los muchos favores recibidos. Con el objetivo de ilustrarle sobre tan delicada cuestión, el sabio relata a su señor la historia de un inominado deán de la catedral de Santiago de Compostela y de don Yllán, gran maestro de Toledo:

«Señor conde -dixo Patronio-, en Sanctiago avía un deán que avía muy grant talante de saber el arte de la nigromancia et oyó dezir que don Yllán de Toledo sabía ende más que ninguno que fuesse en aquella sazón, et por ende vínose para Toledo para aprender de aquella sciencia. Et el día que llegó a Toledo adereçó luego a casa de don Yllán et fallólo que estava leyendo en una cámara muy apartada; et luego que legó a él, recibiólo muy bien et díxol que non quería quel dixiesse ninguna cosa de lo por que venía fasta que oviese comido. Et pensó muy bien dél et fizol dar muy buenas posadas et todo lo que ovo mester, et diol a entender quel plazía mucho con su venida.

¹³ Me refiero, por ejemplo, a «*La fantasía imposible: apuntes metodológicos para el Medioevo castellano*», *Brujas, demonios y fantasmas en la literatura fantástica hispánica*, ed. Jaume Pont, Lleida, Universitat, 1999, pp. 43-53.

¹⁴ Vid. WAXMAN, Samuel M.: «Chapters on Magic in Spanish Literature», *Revue Hispanique*, n° 38 (1916), pp. 325-463; CALCOTT, Frank: *The Supernatural in Early Spanish Literature Studies in the Works of the Court of Alfonso X el Sabio*, Nueva York, Instituto de las Españas, 1923, y las notas de J. Horace Nunemaker en «Noticias sobre la alquimia en el *Lapidario* de Alfonso X», *Revista de Filología Española*, n° 16 (1929), pp. 161-168, y «An Additional Chapter on Magic in Mediaeval Spanish Literature», *Speculum*, n° 7 (1932), pp. 556-564.

Et después que ovieron comido, apartóse con él et contól la razón por que allí viniera et rogól muy affincadamente quel mostrasse aquella sciencia, que él avía muy grant talante de la aprender. Et don Yllán díxol que él era deán et omne de gran guisa et que podía llegar a grand estado. Et los omnes que grant estado tienen, de que todo lo suyo han librado a su voluntad, olvidan mucho ayña lo que otrie ha fecho por ellos. Et él, que se recelava que de que él oviessse aprendido dél aquello que él quería saber, que non le faría tanto bien commo él le prometía. Et el deán le prometió et le asseguró que de cualquier bien que él oviessse, que nunca ál faría sinon lo que él mandasse.

Et en estas fablas estudieron desque ovieron yantado fasta que fue ora de cena. De que su pleito fue bien assossegado entre ellos, dixo don Yllán al deán que aquella sciencia non se podía aprender sinon en lugar mucho apartado et que luego, essa noche, le quería amostar dó avían de estar fasta que oviessse aprendido aquello que él quería saber. Et tomól por la mano et levól a una cámara. Et en apartándose de la otra gente, llamó a una manceba de su casa et díxol que toviessse perdizes para que cenassen essa noche, mas que non las pusiessen a asar fasta que él gelo mandasse.

Et desque esto ovo dicho, llamó al deán et entraron entramos por una escalera de piedra muy bien labrada et fueron descendiendo por ella muy grand pieça, en guisa que parecía que estavan tan baxos, que passaba el río de Tajo por cima dellos. Et desque fueron en cabo del escalera, fallaron una possada muy buena et una cámara mucho apuesta que ý avía, ó estavan los libros et el estudio en que avían de leer. De que se assentaron, estavan parando mientes en cuáles libros avían de començar»¹⁵.

El cuento prosigue narrando cómo en ese preciso instante entraron dos mensajeros con una carta en donde su tío, el arzobispo, le comunicaba el agravamiento de su salud y que si le quería ver con vida que regresara a Santiago. El deán prefirió seguir con sus estudios de magia recién iniciados y, al cabo de pocos días, llegaron otros hombres que le comunicaron que su pariente había fallecido y que, como muy probablemente le elegirían sucesor, sería mejor que no iniciara el viaje de vuelta. Una semana después, dos escuderos le anunciaron que había sido nombrado arzobispo. Entonces don Yllán le pidió que concediera el puesto vacante de deán a un hijo suyo. El flamante arzobispo le dijo que no dudara de que sería recompensado por sus enseñanzas, pero que debía entregar el cargo a un hermano y le pidió que le acompañara a Compostela con su hijo. Tiempo después, ya en Galicia, el Papa le comunicó sus nombramiento como obispo de Tolosa y que podía dar el arzobispado a quien quisiera: cuando don Yllán oyó esto, le reprochó mucho lo que había pasado y le pidió que lo diese a su hijo. El arzobispo le rogó que consintiese que lo disfrutase un hermano de su padre, a lo que don Yllán contestó que sufría gran injusticia, pero que lo consentía si le aseguraba que lo repararía más adelante. El arzobispo se comprometió a hacerlo así, y le rogó que fuesen con él a Tolosa. Tras dos años en esta ciudad, el Papa le nombró cardenal y le concedió la gracia que diese el obispado de Tolosa a quien quisiera. Entonces don Yllán le pidió que, como le había fallado tantas veces en su promesa, que entregara aquellas dignidades a su hijo. El flamante cardenal le rogó que le consintiese entregar aquel obispado a un hermano de su madre, pero que, como era cardenal, que fuese con él a Roma, donde le haría mucho bien. Don Yllán se quejó mucho, pero consintió de nuevo y viajó con él.

¹⁵ Don Juan Manuel, *El Conde Lucanor*, ed. Guillermo Serés, Barcelona, Crítica, 1994, pp. 54-55.

Vivieron mucho tiempo en la corte romana, pero el cardenal siempre le ponía excusas para no conceder favor alguno al hijo de don Yllán. Cuando murió el Papa, todos los cardenales eligieron al antiguo deán como su sucesor. Entonces don Yllán le dijo que ya no podía poner excusa de no cumplir su promesa. El flamante Papa le contestó que no le apremiase tanto, que siempre habría ocasión de concederle su merced; don Yllán comenzó a quejarse mucho, echándole en cara todo lo que le prometiera, pues nunca había cumplido su promesa, y que ya sospechaba de su talante desde la primera ocasión en que hablara con él en Toledo. Patronio prosigue su narración de la siguiente manera:

«Deste aquexamiento se quexó mucho el Papa et començól a maltraer, diziéndol que si más le affincasse, quel faría echar en una cárcel, que era ereje et encantador, que bien sabía que non avía otra vida nin otro officio en Toledo, do él morava, sinon vivir por aquella arte de nigromancia.

Desde don Yllán vio cuánto mal le gualardonava el Papa lo que por él avía fecho, espe-dióse dél, et solamente nol quiso dar el Papa qué comiese por el camino. Estonce don Yllán dixo al Papa que pues ál non tenía de comer, que se avría de tornar a las perdizes que mandara assar aquella noche, et llamó a la muger et díxol que assasse las perdizes.

Cuando esto dixo don Yllán, fallóse el Papa en Toledo, deán de Sanctiago, commo lo era cuando ý vino; et tan grand fue la vergüença que ovo, que non sopo quel dezir. Et don Yllán díxol que fuesse en buenaventura et que assaz avía provado lo que tenía en él, et que tenía por muy mal enpleado si comiese su parte de las perdizes¹⁶».

Los estudiosos de la obra manuelina han coincidido en destacar la extraordinaria habilidad narrativa de don Juan Manuel para construir con verosimilitud ese doble plano en que se desarrolla el ejemplo de don Yllán y el deán de Santiago: el que transcurriría en una Toledo mágica y el que, a través de la nigromancia, propicia que el gran maestro pueda descubrir el verdadero carácter del ambicioso joven recién llegado. Para conseguir este propósito, el autor, en primer lugar, dibuja con precisión el espacio subterráneo en donde trabaja don Yllán y se inspira en la fecunda tradición medieval que hacía de Toledo una ciudad en donde vivían muchos magos y brujas. En segundo lugar, consigue crear un ritmo narrativo y un tiempo, real y falso, que le permiten acelerar el ascenso social del deán e intensificar las quejas del maestro, de manera que, cuando se descubre que todo había sido un efecto del encantamiento, el lector se ha visto arrastrado –como el propio deán– por el rápido desarrollo de los acontecimientos. Don Juan Manuel retrata con sabiduría el talante y la evolución del carácter de ambos personajes a partir de unos comentarios que inciden plenamente en el tema central del ejemplo: la ingratitud del discípulo hacia su maestro (o, en definitiva, la de la persona que se ha visto favorecida por otra, que planteaba Lucanor) cuando ha logrado sus objetivos.

La soberbia y la mezquindad del joven cuando es elegido Papa, al acusar de hereje y encantador a don Yllán y al negarle comida para su viaje, obtiene su paralelo con la insistencia creciente del mago para obtener el beneficio prometido –y repetidamente denegado– para su hijo. Todo el cuento es, en sí mismo, el relato de un encantamiento, fruto del extraordinario conocimiento del gran maestro, de sus libros mági-

¹⁶ *Ibidem*, p. 57.

cos, de su taller subterráneo y apartado de las miradas curiosas. Un ejemplo de ingratitud pero también de creación novelesca de un espacio de enseñanza que favorece el aprendizaje de una «ciencia», noble categoría de la que gozó la magia hasta su tropiezo con la ortodoxia religiosa. La misma que pretende condenar a don Yllán a la cárcel como un «hereje», un nigromante en contacto con los espíritus de los muertos y al servicio de los poderes infernales¹⁷.

El diablo fue transformado en una figura omnipresente por la teología cristiana durante los últimos siglos medievales y se asociará a las prácticas de magos y brujas de manera creciente. Pero conviene señalar también que, en la otra cara de la moneda, su plasmación no sólo opera como aliado que identifica la herejía, como imagen antitética de Cristo o como materia de disquisición teológica, sino además como condena de los saberes heterodoxos. Creo que Don Juan Manuel logró con el ejemplo 11 de la primera parte de *El Conde Lucanor* una de las mejores representaciones literarias de este conflicto en la Europa del siglo XIV al tiempo que obraba un homenaje implícito a la figura de su tío, el Rey Sabio¹⁸.

Como tuve ocasión de comprobar durante el período de investigación y redacción de mi tesis doctoral, la comprensión del concepto de magia en la cultura del Occidente medieval debe partir de una perspectiva ligada al fenómeno religioso. Esto es así porque las vinculaciones entre creencias y prácticas *mágicas* y creencias y prácticas *religiosas* confirman una conexión indisoluble. Desde la Antigüedad grecorromana hasta fines del Medioevo pueden observarse los mecanismos que apuntan hacia una convivencia, más o menos tolerada, de una serie de cultos, de gestos y de símbolos de los que se apropiaban las diversas sociedades con el objetivo de conciliar las tensiones individuales y colectivas que las iban afectando a las que la religión no daba respuesta satisfactoria. Simultáneamente a este proceso se puede comprobar el esfuerzo contrario: el ataque sistemático de la magia como parte de la disciplina social (política y eclesiástica) que imposibilitara la comunicación entre el ser humano y la divinidad fuera de los cauces establecidos por la doctrina. Desde esta perspectiva, el papel del *magos* sufre una clara transformación en la cultura occidental, pues si en su origen pudo llegar a adquirir una plasmación casi sobrenatural, como consecuencia de su función de intermediario entre ambas esferas, con la consolidación del cristianismo se le adjudicó una dimensión transgresora y condenable.

La cultura cristiana fue construyendo durante sus primeros siglos un sistema de referencias en torno a la magia que fue revisado y matizado de forma permanente. En

¹⁷ En una nota a su edición citada, Guillermo Serés observa: «Dada la complejidad del cuento, confluyen varios motivos tradicionales: Thompson no sólo tiene en cuenta el motivo H.1565.1 de Keller (“prueba de gratitud: el mago hace que su discípulo se crea superior a él”), sino también el D.2031.5 (“un hombre se cree, gracias a la magia, obispo, arzobispo y papa”); además, el D.2011 (“años que parecen días”) y el D. 2012 (“momentos que parecen años”); cf. Tubach 3137 y Aarne-Thompson 681 (sobre el tiempo mágico)» (p. 355).

¹⁸ De entre los estudios consagrados a don Yllán, deben citarse SEGRE, Cesare: «Negromanzia e ingratitudine (Juan Manuel, il Novellino, Ludovico Ariosto)», *Mélanges de linguistique romane et de philologie médiévale offerts à M. Maurice Delbouille*, Gembloux, Duculot, 1964, vol. III, pp. 653-658; RISCO, Antonio: «Don Illán, el mágico», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, n° 4 (1979-1980), pp. 93-103, y BAQUERO GOYANES, Mariano: «Perspectivismo en *El Conde Lucanor*», *Don Juan Manuel. VII Centenario*, Murcia, Universidad, 1982, pp. 27-50.

primer lugar, puede afirmarse que una parte del *discurso oficial* de su Iglesia se construye a partir del diálogo que establece con aquellos otros *discursos* con apariencia o entidad religiosa con los que convive, aunque ya desde un momento temprano tienda hacia su rechazo o, en menor medida, hacia su asimilación. Desde este enfoque parece evidente que podemos apreciar renovados intentos de adaptación o de transformación de unos cultos *paganos*, populares o doctos, aunque tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se produzca un firme ataque contra la magia que continuará san Agustín y el resto de las autoridades eclesiásticas¹⁹.

Según Jacques Le Goff, a lo largo de los siglos V al XI puede advertirse un claro rechazo de la magia por parte de la Iglesia, mucho más interesada en aquellas presencias sobrenaturales que le resultaban afines. Sin embargo, a partir del siglo XII se produciría su entrada en la literatura, como consecuencia de una nueva actitud: «*la Iglesia ya no tiene las mismas razones que tenía en la alta Edad Media para oponerse a esta irrupción de lo maravilloso. Lo maravilloso es ahora menos peligroso para la Iglesia que, por lo demás, puede dominarlo mejor y recuperarlo*»²⁰. En efecto, será a partir del siglo XII cuando este historiador francés pueda distinguir las nociones de *mirabilis*, *magicus* y *miraculosus* en la mentalidad de la época, fruto de las nuevas circunstancias sociales que propician un resurgimiento de la cultura en el Medioevo occidental. *Miraculosus* se asignaría a los elementos propios del sistema sobrenatural cristiano; *mirabilis* remitiría a un sistema precristiano que será utilizado a partir del siglo XII por algunas elites cultas; *magicus*, de sentido originariamente ambivalente, acabaría siendo identificado con lo sobrenatural maléfico.

Así, sin ir más lejos, de la misma manera que la obra que engendra el universo artúrico, la *Historia regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth, fue manejada por los escribanos que trabajaban en los talleres de Alfonso X para la composición de la *General Estoria*, redactada hacia 1275, el rey Sabio acudiría al personaje de Merlín para componer, en gallego-portugués, una de sus *Cantigas de Santa María* (la numerada como 108). En ella comprobamos, no tan sorprendentemente como se nos antojaría a primera vista, que el personaje laico con poderes sobrenaturales más importante de las letras europeas medievales aparece como un mago que mantiene una disputa sobre la Encarnación de la Virgen con un judío escocés, y constatamos cómo a pesar de ser retratado como «*hijo del diablo*» es favorecido con un milagro mariano.

Merlín había implorado a la Madre de Jesús que el hijo que pariese la esposa del alfaquí judío naciera con el rostro vuelto hacia atrás. El poema nos relata que Dios

¹⁹ Las motivaciones que explican esta postura radicaban en la propia configuración de la fe cristiana, pues de acuerdo con Franco Cardini, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval* (Barcelona, Península, 1982, pp. 17 y 19): «*Si la función de la magia es proporcionar un escudo frente a la inseguridad, el dolor o el miedo, la confiada conformidad cristiana ante la voluntad de un Dios cuyos designios inescrutables nunca son injustos, constituye el reverso exacto de la mentalidad mágica, que pretende, por el contrario, someter las fuerzas exteriores y superiores, o el curso fatal de los acontecimientos, a los propios programas humanos. [...] Consecuencia de esto no fue sólo el carácter demonolátrico de los cultos paganos, sino también un nuevo y más grave rasgo de impiedad en la misma magia, cualitativamente mucho más allá de lo configurado en las prohibiciones expresas de las leyes romanas; puesta bajo el patronazgo de los espíritus del mal, la magia se encaminaba a obstaculizar de manera absoluta el designio providencial de la Redención*».

²⁰ LE GOFF, Jacques: *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1985, p. 12.

impuso ese castigo espantoso al hijo del blasfemo, tal como el vástago de Satán había rogado, con el propósito de avergonzarle. Este milagro propicia también que Merlín rescate al recién nacido y que le sirva –nada más y nada menos– para predicar entre los judíos y que estos renieguen de sus creencias:

*«E o praz' uviou chegar
que a judea pariu;
mas ben se podon sinar
quen aquel seu fillo viu,
ca atal o gêerar
fez Deus como llo pediu
Merlín con felonía.
Dereit' é de ss' end' achar...*

*Que o rostro lle tornar
fez Deus o deant' atras,
como lle fora rogar
o fillo de Sathanas
por en vergonna deitar
a seu padre Cayphas,
que ant' o non criya
Dereit' é de ss' end' achar...*

*Poren seu padre matar
o quis logo que naceu;
mas Merlin o fez guardar,
que o mui ben entendeu,
e polos judeus tirar
de seu erro, pois creceu,
con el os converta.
Dereit' é de ss' end' achar...»²¹.*

Vemos así a Merlín transformado en un evangelizador de la fe cristiana, emplazado muy lejos de la geografía peninsular, pero con una carga pedagógica e ideológica que claramente puede trasvasarse al turbulento período de la Reconquista hispánica de la segunda mitad del siglo XIII²².

²¹ ALFONSO X: *Cantigas de Santa Maria*, ed. Walter Mettmann, Madrid, Castalia, 1986, pp. 30–33 («Y cuando el plazo en que parió la judía hubo llegado, bien pudo santiguarse quien veía aquel hijo suyo, porque Dios se lo hizo engendrar como pidiera Merlín pérfidamente. Dios giró su rostro, de delante a atrás, como le rogara el hijo de Satanás, para que su padre Caifás cayera en vergüenza, pues antes no lo creía. Por esto su padre quiso matarlo cuando nació, pero Merlín lo hizo guardar y lo atendió muy bien. Y así saco a los judíos de su error, pues el niño creció y ante su visión los convertía»).

²² Vid. BREA, Mercedes: «Milagros prodigiosos y hechos maravillosos en las *Cantigas de Santa María*», *Revista de Literatura Medieval*, n° 5 (1993), pp. 47–61, para encuadrar esta presencia en el contexto de los elementos sobrenaturales que aparecen en las *Cantigas* del Rey Sabio, complementada con los trabajos de DAVIES, W. R.: «Mary and Merlin: An Unusual Alliance», *Romance Notes*, n° 14 (1972–1973), pp. 207–212; MARTINS, Mário: «Merlín numa cantiga de Santa Maria», *Estudios de Cultura Medieval*, Lisboa, Brotéria, 1983, vol. III, pp. 45–49, y CARPENTER, Dwayne E.: «A Sorcerer Defends the

Las investigaciones consagradas al análisis de las múltiples plasmaciones de la magia en las literaturas del Occidente medieval a través de estudios de carácter monográfico (o en los que ocupa un puesto destacado) se han venido sucediendo y ampliando con especial relevancia durante los últimos cuarenta años. La relativa juventud de estos trabajos puede explicarse como consecuencia del reciente florecimiento del espacio intelectual que ha abonado la confluencia de diversas disciplinas académicas en torno al papel desempeñado por nuestro tema en la configuración de las *señas de identidad* culturales, como había venido subrayando la antropología social de forma casi permanente. Cabe destacar que los presupuestos metodológicos y teóricos de un número importante de los estudios recientes consagrados al análisis de nuestro tema en la cultura del Occidente medieval han partido fundamentalmente de las propuestas de Jacques Le Goff en torno a la triple representación del universo sobrenatural.

La literatura castellana carece todavía de estudios equiparables a los consagrados a la cultura francesa en torno al análisis y acotación del mundo sobrenatural, mágico y maravilloso, sobre su configuración en los diversas tradiciones que pueblan las letras del Medioevo castellano y a sus significaciones. Las razones que explican esta situación se deben, como sugiriera, a la relativa novedad de estas investigaciones y, por supuesto también, a las diversas dimensiones y rasgos definitorios de uno y otro espacio cultural. Si, por ejemplo, el género literario que denominamos *roman* fue paradigmáticamente receptivo en la plasmación de la vertiente *maravillosa neutra* del imaginario medieval, según la terminología de Le Goff, parece indudable que en nuestro caso no puede aplicarse un estricto enfoque paralelo.

Pero también cabe advertir que la literatura castellana no ofrece idéntica cronología para el desarrollo de las tres nociones propuestas por Jacques Le Goff en sus estudios de los elementos sobrenaturales del Medioevo francés, o, para ser más exactos, carece de una tradición con entidad que propiciara el vigor de la categoría intermedia (*mirabilis*). En nuestras letras medievales más antiguas conviven la tradición cristiana que expresa *miraculum* y su expresión antitética representada por *magicus*, en justa correspondencia con las propuestas artísticas que se desarrollan durante este arco temporal en toda la Romania. Pensemos, además, que aquellas obras originales que, como el *Libro del cavallero Zifar* (primera mitad del siglo XIV), introducen rasgos de esta noción neutra de lo maravilloso, se encuentran afectadas de una manera tan profunda por la tradición cristiana –incluso a través de su modelo más señero: la hagiografía– que estos elementos han perdido buena parte del carácter *subversivo* que definía su origen.

Así podemos constatarlo en uno de los cuentos breves que el autor anónimo del *Zifar* intercala en la trama, el protagonizado por el «Caballero Atrevido», a quien una hermosa dama condujo a su reino subacuático y en donde se desposan con la condición de que no hable a ninguno de sus habitantes. Tanto la ciudad como el pala-

Virgin: Merlin in the *Cantigas de Santa Maria*, *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*, n° 5 (1993), pp. 5–24. Un estudio más amplio sobre la presencia de Merlín en las letras hispánicas medievales puede leerse en mi trabajo «Merlín católico», *Cultura y Humanismo en las letras hispánicas (s. XV-XVI)*, ed. Germà Colón Domènech - Lluís Gimeno Betí, Castellón, Sociedad Castellonense de Cultura, 1999, pp. 179–212.

cio en que habitan son extremadamente ricos, repletos de joyas. Algunas de sus gentes saben encantamientos y los árboles dan fruto cada semana, abundancia que se corresponde con la gestación de la reina, que a los siete días dará a luz un niño, quien una semana después ya era tan grande como su padre. El Caballero Atrevido, imprudentemente, rompe el pacto y habla con una joven de la que se enamora, motivo por el cual, la esposa le descubre su auténtica naturaleza. La bella dama se transforma en «*un diablo muy feo y mucho espantable*», provoca un terremoto y expulsa a marido e hijo de su reino con dos caballos que a su regreso a tierra adquirirán forma de puerco y de cabra: «*Cauallero loco e atreuido, ve con tu fijo e sale de mi tierra, ca yo so la Señora de la Trayçion*»²³.

Podrían analizarse muchas escenas de este episodio –que combina las tradiciones folclóricas que alumbraron el nacimiento de Morgana y Melusina más allá de nuestras fronteras– para valorar las representaciones de ese «*otro mundo*» sobrenatural, empezando por la extremada belleza de su reina, presentada al final como un ser diabólico, la riqueza de sus edificios, la abundancia de sus frutos, o la gestación y el crecimiento extraordinarios del hijo, la trasgresión de un pacto con un demonio femenino, con quien se mantienen relaciones sexuales... Todas ellas convendría interpretarlas a partir de una confluencia de los esquemas compositivos en torno a las relaciones entre mortales y hadas, por una parte, y de los propios de las tentaciones maléficas, por otra, pero también de las tradiciones derivadas de la cultura aristocrática y de los compendios de milagros. Merece la pena llamar la atención sobre una escena que reviste peculiares connotaciones desde una perspectiva histórico-literaria: aquella que transcurre durante los fastos de la boda entre la Señora y el Caballero, cuando

«desque ouieron comido, leuantarón las mesas muy toste, e ally fueron llegados muy grant gente de joglares; e los vnos tanien estrumentos, e los otros saltauan, e los otros tunbauan, e los otros subian por los rayos del sol a las feniestras de los palaçios que eran mucho altos, e desçendian por ellos bien asy como sy desçendiesen por cuerdas, e non se fazian mal ninguno. “Señora”, dixo el cauallero, “que es esto por que aquellos omes suben tan ligeramente por el rayo del sol e desçienden?”. “Çertas”, dixo ella, “ellos saben sus encantamentos para fazer estas cosas atales. Et non seades quexoso para querer saber todas las cosas en vna ora, mas ved e callat, e asy podredes las cosas mejor saber e aprender; e las cosas que fueron fechas en muy grant tienpo e con grant estudio, non se pueden aprender en vn dia”»²⁴.

Parece de enorme interés que en un reino dominado por el diablo se alumbre no ya una escena en donde hagan acto de presencia los encantamientos, hecho hasta cierto punto previsible, sino que se aluda en tono didáctico a la exigencia de su lento aprendizaje («*cosas que fueron fechas en muy grant tienpo e con grant estudio*»), teniendo en cuenta que estamos en una ciudad caracterizada por una extraordinaria fertilidad y abundancia material, y que este conocimiento sea atribuido a unos juglares. Éste sería el único momento del relato intercalado donde la excepcionalidad no se adjudica a personajes o a seres en sí mismos extraordinarios, sino, aparentemente, como mera acotación escenográfica. El arte de la magia, paradójicamente, se habría transformado

²³ *Libro del Caballero Zifar*, ed. Cristina González, Madrid, Cátedra, 1983, p. 249.

²⁴ *Ibidem*, p. 243.

en este reino diabólico en una curiosa tramoya teatral, respetada por la dama y destinada a suscitar el asombro del esposo en su convite nupcial²⁵.

Y es que los encantamientos, como atracciones siempre espectaculares, se cultivaron y representaron por doquier, pues según afirma Kieckhefer, la mayor parte de la magia en la Europa medieval se difundió ampliamente y no estaba restringida a un grupo específico²⁶. Esta circunstancia provoca que junto a aquellas zonas dominadas por la astrología o la medicina, restringidas a unos centros culturales y a unas personalidades singulares, germine y fructifique otra dimensión de la magia mucho más amplia y popular, una de cuyas mejores representaciones se vincula a la brujería.

La literatura castellana conservada de los siglos medievales permite una adaptación muy matizada de la clasificación desarrollada por Le Goff. Cabría añadir que un rasgo muy presente de los textos castellanos que derivan, en mayor o menor medida, de tradiciones foráneas es su *hibridación* o, mejor, la permanente *contaminación* de sus límites por la órbita de influencia cultural que impone el cristianismo. Probablemente el descubrimiento de una versión completa de fines del siglo XIII o de principios de la centuria siguiente del *Amadís de Gaula* brindaría sustanciosas pistas al respecto. Menciono *Amadís* porque, además de tratarse de la novela más importante de las letras castellanas del Medioevo, fue la que mejor acomodó las estrategias narrativas e ideológicas del *roman courtois* francés²⁷.

Recuérdese que si bien el texto que hoy leemos como *Amadís* es una refundición de fines del siglo XV, creada por el regidor Garcí Rodríguez de Montalvo, estas aventuras constituyen el último estadio de una trayectoria guadianesca de más de siglo y medio de la que conservamos sobre todo testimonios indirectos. En efecto, el *Amadís* primitivo era ya popular a mediados del siglo XIV y los modelos literarios que imitó remiten a las tradiciones de la materia de Bretaña, que obtuvieron un notable eco entre los círculos cortesanos de aquella centuria²⁸. Por este motivo, Urganda la

²⁵ Sobre estos episodios del *Zifar*, véanse los siguientes trabajos: BURKE, James E: «The Meaning of the Islas Dotadas Episode in the *Libro del cavallero Cifar*», *Hispanic Review*, n° 38 (1970), pp. 56-68; AYERBE-CHAUX, Reinaldo: «Las Islas Dotadas: Texto y miniaturas del manuscrito de París, clave para su interpretación», *Hispanic Studies in Honor of Alan D. Deyermond. A North American Tribute*, ed. J. S. Miletich, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1986, pp. 31-50; LUCÍA MEGÍAS, José Manuel: «Fantasía y lógica en los episodios maravillosos del *Libro del Caballero Cifar*», *Parole*, n° 3 (1990), pp. 99-111, y de CORFIS, Ivy A.: «The Fantastic in *Cavallero Zifar*», *La corónica*, n° 27.3 (1999), pp. 67-86.

²⁶ KIECKHEFFER, Richard: *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, University, 1989, p. 57.

²⁷ Afirmaba Erich Auerbach, a propósito del nacimiento del *roman* francés, cómo «que una clase social, en su plena floración, considere el arrastrar tales peligros como su oficio propio y, dentro de la noción ideal, exclusivo; y el que acoja las más diversas tradiciones legendarias, la bretona sobre todo, aunque también otras, a fin de crear un mundo encantado de lo caballeresco preparado ex profeso para que los encuentros fantásticos y los peligros se topen con los caballeros como si les fueran enviados en serie, esta especial ordenación del acontecer es una creación nueva del *roman courtois*» (*Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 131).

²⁸ Sobre la difusión e influencia del universo artúrico y tristaniano en las letras hispánicas medievales (catalanas, castellanas y gallego-portuguesas, *vid. mi repertorio bibliográfico: «La “materia de Bretaña” en las culturas hispánicas de la Edad Media y del Renacimiento: textos ediciones y estudios»*, *Revista de Literatura Medieval*, n° 22 (2010), pp. 289-350.

Desconocida (el personaje sobrenatural más importante de la obra) se traza como un crisol de seres de la esfera maravillosa artúrica como el mago Merlín, la Dama del Lago o el hada Morgana, combinando rasgos de uno y de otras de manera harto singular: capacidad de auto-transformación –de donde procedería su sobrenombre–, dotes proféticas, conocimiento omnisciente, condición femenina, función protectora del destino del héroe y de su familia,... La Desconocida es uno de los seres sobrenaturales más originales de las letras hispánicas del Medioevo. Este particular sincretismo que revelan sus orígenes, además, sufre una profunda revisión a lo largo de los cuatro libros de la refundición de Rodríguez de Montalvo, factor que redundará, a veces paradójicamente, en su importancia para la estructura narrativa de las hazañas de Amadís y su hijo Esplandián, así como, por extensión, de todo el ciclo amadisiano y del imaginario literario caballeresco en la España renacentista que reverbera a través de las lecturas de Alonso Quijano.

Urganda se muestra en sus primeras apariciones en el Libro I de *Amadís* como un hada benefactora del héroe al entregarle una lanza mágica e iniciar un atento seguimiento de su trayectoria que incluye su presencia directa e indirecta a lo largo de la trama:

«Y sabe que mi nombre es Urganda la Desconocida; agora me cata bien y conósceme si pudieres.

Y él que la vio donzella de primero, que a su parecer no passava de diez y ocho años, viola tan vieja y tan lassa que se maravilló como en el palafren se podía tener; y començóse a santiguar de aquella maravilla. Cuando ella así lo vio metió mano a una buxeta, que en el regaço traía. Y poniendo la mano por sí tornó como de primero, y dixo:

-¿Parécete que me hallarías ahunque me buscases? Pues yo te digo que no tomes por ello afán; que si todos los del mundo me demandassen, no me hallarían si yo no quisiesse»²⁹.

Este complejo proceso responde a la nueva ideología con que Rodríguez de Montalvo bañó su refundición del legado que llegó a sus manos y a la creación de episodios ajenos al original perdido. A lo largo de *Amadís de Gaula* se produce un firme deslizamiento de la materia sobrenatural, que parte de la maravilla artúrica (libro I), transcurre por cauces en los que la magia racionaliza o cristianiza cualquier brote que remotamente se le pueda vincular (sin apenas fisuras en los libros II y III), hasta alcanzar una absoluta asimilación religiosa (libro IV), cuando llega a introducirse ambiciosamente la noción providencial del milagro para justificar y reducir la heterodoxia que pudiera escapar a los límites impuestos. Montalvo –y en consecuencia Urganda– oscilará entre el deseo explícito de negar entidad a la maravilla y a la magia, y la necesidad real de intensificar todos aquellos recursos que magnifican la trayectoria de padre (Amadís) e hijo (Esplandián)³⁰.

²⁹ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garcí: *Amadís de Gaula*, ed. Juan Manuel Cacho Bleuca, Madrid, Cátedra, 1987-1988, cap. II, pp. 256-257.

³⁰ La Desconocida participa en momentos de especial resonancia en el desarrollo de la narración, bien sea por su dimensión simbólica –como serían las investiduras de Galaor (I, 11) y de Esplandián (IV, 133)–, bien por su función dinamizadora (II, 57 o IV, 123). En oposición a Arcaláus el Encantador, mago antagonista, Urganda cumple el papel de auxiliar directo a quien se reserva una misión general

Aunque Páez de Ribera atacara la heterodoxia de Urganda en su *Florisando* (1510), libro sexto del ciclo amadisiano, no cabe duda de que la Desconocida se convirtió en un modelo casi eximio. Hasta cierto punto, pudiera establecerse un paralelismo con Celestina, pues al igual que en la obra de Fernando de Rojas, la magia desempeña en *Amadís* una misión central; ambos personajes femeninos son elogiados o vituperados y, quizás más importante, ambos crean una progenie de indudable resonancia en la literatura del siglo XVI³¹. Desde esta perspectiva, por consiguiente, la nueva transformación que sufre Urganda la Desconocida a manos de Cervantes en los versos de cabo roto que abren la primera parte del Quijote (1605) simbolizaría también un homenaje a este ser tan proteico como afortunado³².

Un repaso atento de las letras medievales castellanas demuestra la importancia de los procesos de cristianización y racionalización del universo sobrenatural en todas sus facetas, consecuencia de que la doctrina y el adoctrinamiento religiosos hubiesen penetrado en cada uno de sus registros: el Merlín manipulado por Alfonso X y la Urganda refundida por Rodríguez de Montalvo así lo certifican. Apenas existen resquicios para las *maravillas/mirabilia*, según la propuesta de Le Goff: cuando aparecen son inmediatamente neutralizadas, bien implícitamente por el marco ideológico de cada texto, bien explícitamente por cualquiera de los mecanismos que cada autor posee para introducir su rechazo –desde la voz narrativa hasta los personajes, pasando por la misma trama o los recursos retóricos de los que dispone–.

La literatura castellana medieval está repleta de magias y de brujerías, pero de magias y de brujerías *domesticadas* con un propósito netamente pedagógico por doctrinal y/o moralizante. La literatura castellana medieval está repleta de magias y de brujerías, pero de magias y de brujerías en gran medida *literaturizadas*, es decir de magos y de brujas cuyos autores no pretenden retratar fielmente la realidad histórica: una de las escasas excepciones sería, si acaso y con reparos, la Trotaconventos de Juan Ruiz, puesto que la inmensa mayoría de las representaciones de la magia y de la brujería en la literatura hispánica medieval resultan muy poco realistas y nacen mediante una adaptación de arquetipos religiosos (por diabólicos) y de modelos literarios clásicos o medievales foráneos (a la zaga de Medea y Casandra, de Merlín y Morgana, por ejemplo).

Hacia mediados del siglo XIV conviven de forma plena en nuestras letras y en nuestra cultura las plasmaciones de la magia culta, que representaría don Yllán de Toledo, y las hechicerías populares que describe Juan Ruiz en su *Libro de buen amor* a través de diversos personajes femeninos, entre los que destaca Trotaconventos/Urraca,

y, a diferencia de aquél, encarna un modelo progresivamente más cortesano, hasta el punto de transformarse de manera plena en el Libro IV y en las *Sergas de Esplandián* en consejera regia y en portavoz de la ortodoxia religiosa. Para un análisis completo, vid. mi monografía “Fuera de la orden de natura”: *magias, milagros y maravillas en el “Amadís de Gaula”*, Kassel, Reichenberger, 2001.

³¹ Un análisis comparativo de ambos personajes en mi comunicación titulada «Elogio y vituperio de la mujer medieval: hada, hechicera y puta», *Actas del IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, Zaragoza, Universidad, 1994, vol. 1, pp. 269-276.

³² Vid. mi trabajo titulado «El Quijote de Alonso Fernández de Avellaneda y la tradición amadisiana», *Scriptura*, n.º 19-20 (2008), pp. 75-93, dedicado a esta cuestión.

quien aparece en el poema cuando intenta ganarse los favores de una dueña en el contexto en donde el arcipreste señala «*los nonbres del alcayeta*»:

«Començó a encantalla, díxole: “Señora fija,
catad aquí que vos trayo esta preçiosa sortija;
da[t]m[e] vós esta [çinta]”, poco a poco la aguija,
“si me non mesturades, dirévos una pastija”. [...] *Encantóla de guisa que la enveleñó,
dióle aquestas cantigas, la çinta le çinió,
en dándole la sortija del ojo le guiñó:
somovióla yaquanto e bien lo adeliñó*»³³.

Los saberes que median entre el nigromante toledano y la alcahueta son, claro está, numerosos, como también probablemente sus quehaceres y fines cotidianos³⁴. No obstante, ambos se han convertido en la cara y la cruz de una *magia* que, aunque conocida, reside en los márgenes de la sociedad, a la que se acude en beneficio propio, cuya imagen oscila entre la aceptación y el rechazo, entre la admiración y el temor. Una magia que los códigos legislativos castellanos no se cansaron de condenar, de afiliar a unas prácticas anti-sociales que hacían peligrar los límites rígidamente marcados para la convivencia jerarquizada de los reinos cristianos; una condena que se sigue plasmando, de manera férrea, los castigos a toda práctica que sobrepase los cauces tolerados.

Dicho con otras palabras: podemos imaginar mejor las prácticas de magos y brujas reales a través de documentos eclesiásticos, cronísticos o jurídicos que mediante la lectura de los textos literarios, aunque, por supuesto, sin su fuerza o belleza expresivas. Pocas brujas tan poderosas como la vallisoletana que retratara Juan de Mena en su *Laberinto de Fortuna* (1444); pocas también tan ficticias por bañadas en literatura –en este caso por la Farsalia de Lucano³⁵–:

«Con ronca garganta ya dize: “Conjuro,
Plutón, a ti, triste, e a ti, Proserpina,
que me embiedes entramos áina
un tal espíritu, sotil e puro,

³³ RUIZ, Juan: *Libro de buen amor*, ed. Alberto Blecua, Madrid, Cátedra, 1992, coplas 916 y 918, p. 223.

³⁴ Vid. REYNAL, Vicente: *Las mujeres del Arcipreste de Hita. Arquetipos femeninos medievales*, Barcelona, Puvill, 1991, pp. 173-180.

³⁵ Según Julio Caro Baroja (*Ritos y mitos equívocos*, Madrid, Istmo, 1989, p. 238), en estos versos contemplamos «a Juan de Mena en trance de describir una escena de hechicería ocurrida en su época. No se le ocurre cosa mejor que inspirarse en la consulta del hijo de Pompeyo a la hechicera Erichto [Pharsalia, VI, vv. 413-830]. La de los próceres de Castilla, enemigos de don Álvaro de Luna, a una hechicera de Valladolid parece ser histórica. Pero es de suponer que esta hechicera no tuviera tan cerca de sí el texto de Lucano como el poeta y que no invocara a Hécate, como lo hace en *El laberinto*. Más adelante estos procesos de ajuste y actualización se llevan a cabo con mayor habilidad psicológica, aunque la educación clásica siempre haga que los escritores se deslicen por los campos del anacronismo». En torno al papel de la astrología en este poema, consúltese la síntesis de VICENTE GARCÍA, Luis Miguel: *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto, 2006, pp. 191-219.

que en este mal cuerpo me fable seguro
 e de la pregunta que le fuere puesta
 me satisfaga de cierta respuesta,
 segunt es el caso que tanto procuro [...]»³⁶.

Ningún mago de nuestro Medioevo se me presenta más inolvidable que don Yllán y, probablemente, ninguno nacido con voluntad más ejemplarizante y menos fotográfica que la creación de Don Juan Manuel. ¿Quién duda de que sean didácticos los propósitos que animan, cada obra a su manera, el *Cavallero Zifar*, el *Libro de buen amor* o la *Tragicomedia de Calisto y Melibea*³⁷? Cuestión aparte es que alguno de los autores de nuestro Medioevo pueda o quiera escapar de la rigidez moral impuesta en mayor o menor medida dependiendo de sus propósitos, de su ingenio y de los límites que les vaya imponiendo el público para que el escribe, dicta o recita.

Pero aunque suene paradójico, dicho lo dicho, para comprender las conflictivas relaciones entre magia y religión durante el Medioevo occidental no podemos limitarnos a analizar el discurso teológico y filosófico de la Iglesia cristiana, sino que debemos atender su configuración literaria. Y este planteamiento parece indispensable porque será a través del estudio de la literatura que podremos comprobar una nueva dimensión socio-cultural de la evolución del concepto mismo de magia. No puede concebirse una investigación sobre lo *mágico* medieval sin atender a su vertiente religiosa. De la misma manera conviene subrayar que tampoco conoceríamos la amplitud y el calado de su dimensión si no acudimos a las fuentes literarias, especialmente en lengua vulgar. Porque la época en la que asistimos al nacimiento y primer desarrollo literario de las lenguas vernáculas de origen románico coincide con la inflexión en torno a las nuevas definiciones de la magia. Al fin y al cabo siempre deberemos tener presente el papel que desempeña la magia como «sistema vinculante de comunicación social»³⁸, función que también cumplió la literatura.

A estas alturas del siglo XXI, a mi juicio, las investigaciones históricas, literarias y culturales consagradas al universo sobrenatural de nuestra Edad Media debieran caracterizarse por una solvencia científica en donde prejuicios religiosos o apriorismos decimonónicos quedasen definitivamente enterrados. Hoy por hoy, el intento de demostrar que España haya sido o no el pueblo menos supersticioso de Europa como consecuencia del deseo demostrar que haya sido el más católico se me antoja disparatado (dicho con toda mi admiración por la obra de Marcelino Menéndez Pelayo y su *Historia de los heterodoxos españoles*, aunque no tanto por algunos de sus seguidores ultramontanos). Por idéntica ecuación, tampoco me parece atinado trasladar metodologías útiles para otros sistemas culturales del Medioevo europeo a nuestro pasado sin una concienzuda revisión crítica. Aunque pueda afirmarse que durante las últimas décadas se hayan publicado magníficas monografías sobre magias, supersticiones y brujerías medievales, especialmente en el ámbito de las ciencias históricas, creo que el

³⁶ MENA, Juan de: *Laberinto de Fortuna*, ed. Carla de Nigris, Barcelona, Crítica, 1994, copla 247, p. 165.

³⁷ He dedicado a *La Celestina* un capítulo de mi *El gran libro de las brujas*, Barcelona, RBA-Integral, 2004, pp. 327-361.

³⁸ DAXELMÜLLER, Christoph: *Historia social de la magia*, Barcelona, Herder, 1997, p. 41.

trcho que queda por recorrer en nuestro camino se presenta todavía largo y fructífero si nos centramos en el espacio literario.

Bibliografía

1. Fuentes primarias

ALFONSO X, *Cantigas de Santa Maria*, ed. Walter Mettmann, Madrid, Castalia, 1986.

ANÓNIMO, *Libro del Caballero Zifar*, ed. Cristina González, Madrid, Cátedra, 1983.

DON JUAN MANUEL, *El Conde Lucanor*, ed. Guillermo Serés, Barcelona, Crítica, 1994.

GARCI RODRÍGUEZ DE MONTALVO, *Amadís de Gaula*, ed. Juan Manuel Cacho Bleca, Madrid, Cátedra, 1987-1988.

JUAN DE MENA, *Laberinto de Fortuna*, ed. Carla De Nigris, Barcelona, Crítica, 1994.

JUAN RUIZ, *Libro de buen amor*, ed. Alberto Bleca, Madrid, Cátedra, 1992.

2. Fuentes secundarias

AMADOR DE LOS RÍOS, José: «De las artes mágicas y de adivinación en el suelo ibérico: su influencia en las costumbres», *Revista de España*, n° 17 (1871), pp. 1-26 y 321-348.

AUERBACH, Erich: *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

AYERBE-CHAUX, Reinaldo: «Las *Islas Dotadas*: Texto y miniaturas del manuscrito de París, clave para su interpretación», *Hispanic Studies in Honor of Alan D. Deyermond. A North American Tribute*, ed. J. S. Miletich, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1986, pp. 31-50.

BAQUERO GOYANES, Mariano: «Perspectivismo en *El Conde Lucanor*», *Don Juan Manuel. VII Centenario*, Murcia, Universidad, 1982, pp. 27-50.

BREA, Mercedes: «Milagros prodigiosos y hechos maravillosos en las *Cantigas de Santa María*», *Revista de Literatura Medieval*, n° 5 (1993), pp. 47-61.

BURKE, James F.: «The Meaning of the *Islas Dotadas* Episode in the *Libro del cavallero Zifar*», *Hispanic Review*, n° 38 (1970), pp. 56-68

CALCOTT, Frank: *The Supernatural in Early Spanish Literature Studies in the Works of the Court of Alfonso X el Sabio*, Nueva York, Instituto de las Españas, 1923.

CARDINI, Franco: *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, Península, 1982.

CARO BAROJA, Julio: *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, Istmo, 1989.

CARPENTER, Dwayne E.: «A Sorcerer Defends the Virgin: Merlin in the *Cantigas de Santa Maria*», *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*, n° 5 (1993), pp. 5-24.

CORFIS, Ivy A.: «The Fantastic in *Cavallero Zifar*», *La corónica*, n° 27.3 (1999), pp. 67-86.

DAVIES, W. R.: «Mary and Merlin: An Unusual Alliance», *Romance Notes*, n° 14 (1972-1973), pp. 207-212.

DAXELMÜLLER, Christoph: *Historia social de la magia*, Barcelona, Herder, 1997.

GARROSA RESINA, Antonio: *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid, Universidad, 1987.

KIECKHEFER, Richard: *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, University, 1989.

LE GOFF, Jacques: *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1985.

LUCÍA MEGÍAS, José Manuel: «Fantasía y lógica en los episodios maravillosos del *Libro del Caballero Cifar*», *Parole*, n° 3 (1990), pp. 99-111.

MARTINS, Mário: «Merlin numa cantiga de Santa Maria», *Estudos de Cultura Medieval*, Lisboa, Brotéria, 1983, vol. III, pp. 45-49.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael M.: «Elogio y vituperio de la mujer medieval: hada, hechicera y puta», *Actas del IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, Zaragoza, Universidad, 1994, vol. 1, pp. 269-276.

IDEM: «Merlín católico», *Cultura y Humanismo en las letras hispánicas (s. XV-XVI)*, ed. Germà Colón Domènech - Lluís Gimeno Betí, Castellón, Sociedad Castellonense de Cultura, 1999, pp. 179-212.

IDEM: «La *fantasía imposible*: apuntes metodológicos para el Medioevo castellano», *Brujas, demonios y fantasmas en la literatura fantástica hispánica*, ed. Jaume Pont, Lleida, Universitat, 1999, pp. 43-53.

IDEM: «Fuera de la orden de natura»: *magias, milagros y maravillas en el "Amadís de Gaula"*, Kassel, Reichenberger, 2001.

IDEM: *El gran libro de las brujas*, Barcelona, RBA-Integral, 2004.

IDEM: «El *Quijote* de Alonso Fernández de Avellaneda y la tradición amadisiana», *Scriptura*, n° 19-20 (2008), pp. 75-93.

IDEM: «La 'materia de Bretaña' en las culturas hispánicas de la Edad Media y del Renacimiento: textos ediciones y estudios», *Revista de Literatura Medieval*, n° 22 (2010), pp. 289-350.

NUNEMAKER, J. Horace: «Noticias sobre la alquimia en el *Lapidario* de Alfonso X», *Revista de Filología Española*, n° 16 (1929), pp. 161-168.

IDEM: «An Additional Chapter on Magic in Mediaeval Spanish Literature», *Speculum*, n° 7 (1932), pp. 556-564.

REYNAL, Vicente: *Las mujeres del Arcipreste de Hita. Arquetipos femeninos medievales*, Barcelona, Puvill, 1991.

RICO, Francisco: *Texto y contextos. Estudios sobre la poesía española del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1990.

RISCO, Antonio: «Don Illán, el mágico», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, n° 4 (1979-1980), pp. 93-103.

SAINZ RODRÍGUEZ, Pedro: *Historia de la crítica literaria en España*, Madrid, Taurus, 1989.

SEGRE, Cesare: «Negromanzia e ingratitudine (Juan Manuel, il *Novellino*, Ludovico Ariosto)», *Mélanges de linguistique romane et de philologie médiévale offerts à M. Maurice Delbouille*, Gembloux, Duculot, 1964, vol. III, pp. 653-658.

VICENTE GARCÍA, Luis Miguel: *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto, 2006.

WAXMAN, Samuel M.: «Chapters on Magic in Spanish Literature», *Revue Hispanique*, n° 38 (1916), pp. 325-463.

Las manufacturas artísticas como instrumento en los usos apotropaicos y profilácticos medievales

Les manufactures artistiques comme instrument dans les usages apotropaicos et des prophylactiques médiévaux

Artistic production as an instrument in medieval apotropaic and prophylactic uses

Arte-eskulanak Erdi Aroko tresna apotropaiko eta profilaktiko gisa

Francesca ESPAÑOL

Universitat de Barcelona

Clio & Crimen, n° 8 (2011), pp. 165–190

Artículo recibido: 23-VI-2011

Artículo aceptado: 6-IX-2011

Resumen: *En el estudio se analizan diversas manufacturas artísticas medievales a partir de su función apotropaica y profiláctica. Para curar el cuerpo y para protegerlo, al igual que su casa y su ciudad, el hombre se sirvió de las reliquias y de las imágenes sagradas, en torno a las cuales discurre nuestra encuesta.*

Palabras clave: *Edad Media. Manufacturas artísticas medievales. Artefactos apotropaicos. Artefactos mágicos. Talismanes. Sacralización entorno doméstico. Sacralización territorio.*

Résumé: *Dans l'étude l'on analyse diverses manufactures artistiques médiévales à partir de sa fonction apotropaïque et prophylactique. Pour soigner leur corps et pour le protéger, aussi comme sa maison et sa ville, l'homme s'est servi des reliques, et meme des talismans et des images sacrées, autour desquelles se déroule notre enquête.*

Mots clés: *Moyen Age. Art du Moyen Age. Objets apotropaïques. Objets magiques. Talismans Sacralisation de la maison. Sacralisation du terroir.*

Abstract: *The study analyzes various medieval art manufacturing from its apotropaic function and its prophylactic function. To heal the body and to protect him, like his house and his city, the man he used relics, talismans and sacred images, around which we develop our survey.*

Key words: *Middle Ages. Medieval art. Apotropaic artifacts. Magical artifacts. Talismans. Sacralization house. Sacralization territory.*

Laburpena: *Azterketa bonetan arte-eskulan batzuk aztertzen dira baién funtzio apotropaikotik eta profilaktikotik abiatuta. Erdi Aroko gizon-emakumeek baién etxeak eta hiriak babesteko eta gorputza zaintzeko errituak eta irudi sakratuak erabiltzen zituztela da gure inkestaren ildo nagusia.*

Giltza-hitzak: *Erdi Aroa. Erdi Aroko artea. Irudi sakratuak. Apotropaikoko tresnak. Magiako tresnak. Etxeo esparru sakratua. Lurraldea sakratua.*

En uno de los exempla compilados en *Le livre des merveilles* de Gervais de Tilbury (†1234)¹, una muchacha se defiende del diablo que ha irrumpido en su dormitorio echándole del agua bendita que se hallaba «dans la chambre, selon la coutume des Provençaux», en palabras del compilador. A lo largo de la Edad Media abundan los testimonios sobre el valor apotropaico del «agua senyada»² y la existencia en las casas particulares de recipientes de cerámica para contenerla³, favoreció que el primer gesto del día, tras despertar, garantizara la salvaguarda del cuerpo y del espíritu a lo largo de la jornada.

En la tabla de las tentaciones de san Antonio del Museo de Bilbao que ha presidido el programa de este congreso (vid. imagen 1), el santo exorciza a los demonios por este mismo medio⁴. Un retablo aragonés contemporáneo, custodiado en el *Museum of Fine Arts* de Boston, plasma idéntica resolución a tal amenaza⁵, la misma que se deduce de la presentación del santo anacoreta en el retablo de la Virgen de Montserrat en Alfajarín (Zaragoza), obra de Martín Bernat⁶. Esta variante iconográfica introduce un gran cambio en la presentación habitual de este episodio, puesto que el santo asume una postura activa, transformándose en un exorcista que neutraliza a los demonios por medio del agua bendita privativa de este ritual⁷.

El hombre medieval utilizó innumerables recursos para protegerse de los peligros que le acechaban. Muchos de ellos se encuadran dentro de los márgenes admitidos por la jerarquía eclesiástica, otros tantos más allá de estos umbrales, si bien las reiteradas prohibiciones documentadas confirman su fuerte arraigo. En la mayoría de los casos, estos rituales destinados a preservar bienes y personas, ya fuera con carácter individual o de forma colectiva, se sirvieron de manufacturas cuya ejecución puede estar imbuida de un elevado grado de excelencia. En las páginas que siguen vamos a evocar escul-

¹ TILBURY, Gervais de: *Le Livre des merveilles*, Duchesne, Anne, ed., Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 114.

² «El agua bendita tira los acechos del diablo», se afirma en un catecismo de 1325. MARTÍN, José-Luis y LINAGE CONDE, Antonio: *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1987.

³ En sendos inventarios barceloneses del siglo XV, se computan: «Un salpasser o tenidor de aygua beneyta de terra vert» y «Una picha per tenir aygua beneyta de obre de Malica» (SOLER Y PALET, Josep: «L'Art a la casa al segle XV», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, (1916), p. 389, p. 387).

⁴ La tabla, desmembrada del retablo primitivo, se adscribe al ámbito aragonés, y se fecha avanzado el siglo XV. Cfr. GALILEA ANTÓN, Ana: *La pintura gótica española en el Museo de Bellas Artes de Bilbao*, Bilbao, Museo de Bellas Artes, 1995, pp. 172-175

⁵ En el Museo americano, el retablo consagrado a san Miguel y a san Antonio se atribuye al pintor Martín de Soria (1450-1487). N.I. 42.42.

⁶ El santo aparece erguido, pisoteando la figura de un diablo, y sosteniendo el hisopo y el recipiente con el agua bendita, como únicos e inusuales atributos.

⁷ Resulta significativo el contraste existente entre la solución que subrayamos, y la adoptada contemporáneamente por el catalán Jaume Huguet en el retablo, destruido, que pintó para la iglesia consagrada al santo anacoreta en la ciudad de Barcelona. Se reproduce en: GUDIOL, José y ALCOLEA BLANCH, Santiago: *Pintura gótica catalana*, Barcelona, ed. Polígrafa, 1986, fig. 763. Un repertorio iconográfico amplio de los ciclos consagrados al santo anacoreta, evidencia la singularidad de este episodio, véase: MEIFFRET, Laurence: *Saint Antoine ermite en Italie (1340-1540)*, Rome, École Française, 2004.

turas, pinturas sobre tabla y sobre tela, vidrieras, cerámica y obras ejecutadas mediante materiales suntuosos como los relicarios. Estos objetos, en muchos casos exclusivos, junto a otros de carácter más seriado, contribuyeron en mayor o menor medida, y de acuerdo con el ideario de sus destinatarios, a la salud del alma y del cuerpo. Al exponer el uso que se reservó a estas manufacturas artísticas se evidencia su destacada dimensión instrumental.

Los sepulcros santos, por ejemplo, son proyectos de diseño ambicioso, pero el alcance de la tipología que adoptan sólo se desvela cuando atendemos a los rituales que los devotos desarrollaron para obtener la ansiada curación⁸. Es en este contexto donde adquieren plena significación las columnas que los sustentan o las *fenestellae* que se abren en los laterales de los sarcófagos⁹. De acuerdo con la doctrina eclesiástica, la reliquia custodiada en el monumento, se tratara de una parte del cuerpo santo o de su totalidad, tenía la potestad de hacer milagros, pero, quienes buscaban sanarse, entendieron que la *virtus* resultaba más eficaz cuando el contacto corporal con el receptáculo de la reliquia era mayor. De ahí que introdujeran su mano a través de las aberturas que lo facilitaban, pasaran varias veces por debajo de él, o permanecieran por tiempo indefinido en ese lugar (*vid.* imagen 2), según lo confirma la iconografía y se recoge en las colecciones de milagros¹⁰.

Al generalizarse los relicarios de mano, la fuerza de estas prácticas asociadas al sepulcro santo determinó su trasvase al nuevo formato. Según refiere Ambrosio de Morales, en Sahagún, los devotos que veneraban la reliquia de san Mancio, lo hacían pasando por debajo del receptáculo que la contenía¹¹.

Buscando la curación, el devoto puede acudir al lugar que custodia la reliquia, pero el milagro puede operarse a mucha distancia por otros medios. De muchos sepulcros santos y de algunos iconos manaba óleo. Su valor apotropaico y taumatúrgico derivó del que se había reconocido previamente al procedente de Tierra Santa. En particular, del obtenido de las lámparas que iluminaban el Santo Sepulcro de Jerusalén, transportado a Occidente mediante las ampollas que los peregrinos traían colgadas de su cuello¹². A su imagen, va a atribuirse similar eficacia al líquido obtenido de otras lámparas encendidas en las proximidades de lugares sagrados¹³. En la Rioja, las que que-

⁸ ESPAÑOL, Francesca: «Ritual y liturgia en torno a los sepulcros santos hispanos medievales» (en prensa).

⁹ Ya pusimos de manifiesto estas cuestiones al estudiar el sepulcro de Santo Domingo de la Calzada: ESPAÑOL BERTRAN, Francesca: «Santo Domingo de la Calzada: el cuerpo santo y los escenarios de su culto», *La cabecera de la catedral calceatense y el Tardorrománico hispano* (Santo Domingo de la Calzada 29 al 31 de enero 1998), Santo Domingo de la Calzada, Cabildo de la Catedral, 2000, pp. 207-282, especialmente pp. 258-264.

¹⁰ Numerosos datos sobre estas cuestiones en los dos trabajos citados en las notas precedentes.

¹¹ MORALES, Ambrosio de: *Viage de... por orden del rey D. Phelipe II a los Reynos de León y Galicia y Principado de Asturias*, Madrid, ed. Antonio Martín, 1765, p. 193.

¹² GRABAR, André: *Les ampoules de Terre Sainte*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1958.

¹³ El italiano Venancio Fortunato (s.VI-VII), tras curarse de una enfermedad ocular por medio del óleo obtenido de las lámparas próximas al altar de san Martín de Ravena, peregrinó hasta Tours y redactó una *Vita* del santo. *Cfr.* CURTIUS, Ernest Robert: *Literatura europea y Edad Media latina*, vol. I, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económico, 1955 (1948), p. 334.

maban frente al sepulcro de San Millán de la Cogolla proporcionaron un óleo igualmente milagroso, de cuyas aplicaciones nos habla Gonzalo de Berceo en su poema sobre el fundador:

*«pusieron otro olio, fue aquello alçado; / com era sancta cosa, fue tan bien adonado / qu guareció por ello much enfermo cuitado / Quantos [que y] venién, de qualquier mala-
tía, / estos eran cutiano e muchos cada día, / untávanlos con ello, e avién mejoría, / nun-
qua lis era uebos buscar otra mengía. / Avié entre los otros una mugier laz[d]rada / qu
avié en su cuerpo enfermedad doblada; / los pies avié muertos, la visión turbada, /
yazié la mezziniella muy mal encarcelada. / Untáronla del olio do avié la dolor, / los
ojos e los pies teniéndoli clamor; / fue luego bien guarida, ¡grado al Criador! / e a la
vertut sancta del sancto confessor!»¹⁴.*

En época moderna, en Nájera, se repartía el óleo procedente de las lámparas contiguas al arca de San Prudencio¹⁵ y tal uso se documenta contemporáneamente en otros muchos lugares¹⁶.

Por el mismo principio fue igualmente reputado el óleo que emanaba directamente del objeto sagrado, se tratara de un icono mariano como el de Sardenay¹⁷, o del sepulcro de un santo, como el de san Nicolás (*vid.* imagen 3), custodiado en la catedral de Bari, en Italia¹⁸. A todos se les reconoció la capacidad de proteger y, sobre todo, de sanar a mucha distancia, según había sucedido con el de Jerusalén.

¹⁴ DUTTON, Brian: *La "Vida de San Millán de la Cogolla" de Gonzalo de Berceo. Estudio y edición crítica*, London, Tamesis Books Limited, 1967, p. 335.

¹⁵ «Hay un dedo del mismo santo [Prudencio] engastado en plata, que está en el dicho relicario, por el cual se pasa agua y se da de beber a los enfermos de calenturas, con que se ven cada día milagros patentes, y lo mismo sucede a los que se untan con el aceite de las lámparas que arden delante del altar». En el párrafo, no queda claro si se trata de un relicario independiente o del arca que custodia la mayor parte de las reliquias de san Prudencio, dispuesta sobre el altar. YEPES, Fray Antonio: *Crónica general de la orden de San Benito, Patriarca de religiosos*, Irache, 1609. Nueva edición a partir de la cual citamos: (Biblioteca de Autores Españoles, vol. 124) Madrid, Atlas, 1960, p. 323.

¹⁶ PUJADES, Gerónimo: *Crónica Universal del Principado de Cataluña*, vol. III, Barcelona, Imprenta José Torner, 1831, p. 145 (cabeza se San Félix de Girona); p. 186 (canilla san Valero de Lleida).

¹⁷ En una de las cantigas de Alfonso X (la 9) se invoca esta imagen venerada en Tierra Santa. El santuario y su óleo fueron muy reputados en ámbito peninsular. Se describe en la crónica de unos catalanes que viajaron a ultramar en 1323: «Entre munt Tabor e Nasaret ha .j. iglea fort honrrada... que ha nom santa Maria de Sardona. En aqesta iglea ha .j. ymaga de madona santa Maria de la qal hix continuament holi... E de la cara de la diuta ymage, comença a exir licor en axi qel altar a cap d una stona tot perech de la licor que exia de la dita ymage qui es axi com oli ben clar. E... feu fer .j. bela picha de marbre en que caygues aqela santa licor e ab gran reverencia pres la dita ymage e mes la en un bel armari prop laltar e sot la dita ymage posa la dita picha de marbre en que caygues la santa licor. E dequesta santa licor donen als romeus en unes ampoletes... Aquesta santa licor es molt virtuosa... e a feyts molts de miracles sobre mar aquels qui navien fortunes e aquels qui avien febres». En el texto, para concluir, se recomienda llevar la ampolla sobre el pecho por sus acreditadas virtudes (Cfr. PIJOAN, Joseph: «Un nou viatge a Terra Santa en català», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, I (1907), p. 383. Por su parte, el rey Juan I de Aragón demuestra conocerlo al encarregar óleo de Sardenay a un peregrino que parte en 1373: «Primerament, iiii, ampoletes de santa Maria de Sardenay». El documento en: RUBIÓ Y LLUCH, Antoni: *Documents per la historia de la cultura catalana mig-aval*, vol. II, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1921, pp. 169-170, doc. CLXXVII.

¹⁸ La difusión del óleo de san Nicolás y del propio culto al santo por todo Occidente, deriva de la estratégica localización de su santuario. Muchos de los peregrinos que se dirigían a Tierra Santa embarcaban hacia ultramar en Bari. Santo Martino de León hizo este recorrido, según se recoge en

El agua también juega un papel destacado en relación al culto a las reliquias¹⁹. De los sepulcros santos pueden rezumar agua y sus virtudes terapéuticas son reconocidas por los devotos que la recogen y la distribuyen, según se documenta en el caso de santo Tomás de Canterbury²⁰. En León esta práctica está acreditada desde antiguo. Del altar en el que fueron depositado las reliquias de san Isidoro, tras su traslado desde Sevilla, fluyó agua en distintas ocasiones. La primera vez, próxima la muerte del rey Alfonso VI, fallecido en Toledo en 1109²¹. En todos los caso el agua se repartió entre los fieles que la bebieron o la utilizaron para enjuagar sus ojos enfermos²².

Cuando para facilitar su adoración, una parte de las reliquias custodiadas en el sepulcro santo se trasladaron a relicarios de mano, la facilidad de su manejo los convirtió en el epicentro de rituales relacionados con el agua, un medio eficaz para multiplicar sus efectos terapéuticos dado que aumentaban sus potenciales beneficiarios. En Mallorca ya se obtenía agua milagrosa de las reliquias de santa Práxedes en 1428²³. En época moderna, según se venía haciendo desde los siglos medievales, se sigue introduciendo agua a través de numerosos relicarios, cuyas descripciones confirman la adaptación del contenedor a tal uso. En Nájera, se sometían a este ritual no sólo las reliquias de san Prudencio, sino el arca de san Jorge y la de san Gregorio Ostiense²⁴; en León, la de santo Martino²⁵.

uno de los milagros de san Isidoro (TUY, Lucas: *Milagros de San Isidoro*, Robles, Juan de. Pérez Llamazares, Julio eds. León, Universidad de León-Cátedra de San Isidoro, 1992, p. 101, capítulo LVII). La reputación del óleo la acredita su impacto iconográfico. En la catedral de Chartres, una de sus puertas está consagrada a san Nicolás y en su tímpano se reproduce el sepulcro santo, provisto de *fenestellae*, del que emana un líquido que recogen las vasijas contiguas. Otras imágenes homónimas insisten en este mismo detalle. Lo hemos analizado en ESPAÑOL, Francesca: «Ritual y liturgia en torno a los sepulcros santos...».

¹⁹ CAULIER, Brigitte: *L'eau et le sacré. Les cultes thérapeutiques en France du Moyen Age à nos jours*, Québec-Paris, Presses de l' Université de Laval-Beauchesne, 1990.

²⁰ SIGAL, Pierre-André: «Naissance et premier développement d' un vinage exceptionnel: l'eau de saint Thomas», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 44 (2001), pp. 35-44.

²¹ Este prodigio se recoge en los *Hechos de España* de Rodrigo Jiménez de Rada y en la *Crónica Najerense*. JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo: *Historia de los hechos de España*, ed. Juan Fernández Valverde, Madrid, Alianza, 1989, p. 263. *Crónica Najerense*, ed. Juan A. Estévez Solá, Madrid, Akal, 2003, pp. 183-184. Sobre esta cuestión véanse los trabajos de: WALSH, John K: «Religious motifs in the early Spanish epic», *Revista Hispánica Moderna*, XXXVI (1970-1971), pp. 165-172; DEYERMOND, Alan and CHAPLIN, Margaret: «Folk-Motifs in the Medieval Spanish Epic», *Philological Quarterly*, 51 (1972), pp. 36-55.

²² TUY, Lucas, *Milagros de San Isidoro...*, pp. 21-22, capítulo XIII; p. 40, capítulo XXIV; pp. 81-82, capítulo XLII. Sobre el agua milagrosa de san Isidoro véase también pp. 144-145, nota 16.

²³ LLOMPART, Gabriel y MUNTANER, Juan: «El patronazgo de Santa Práxedes sobre el reino de Mallorca», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 41 (1968), pp. 279-297. Recogido en: IDEM: *Entre la Historia y el Folklore. Folklore de Mallorca. Folklore de Europa*, Palma de Mallorca, Fontes Rerum Balearium, 1984, pp. 39-59.

²⁴ Véase el texto recogido en la nota 15. Asimismo: SALAZAR, Fray Juan de: *Naxera ilustrada*, Nájera, Patronato de Santa María la Real, 1987. En Nájera dos relicarios de su tesoro estaban preparados para el ritual: «está [la cabeza de san Jorge]... en una arca de plata bien labrada... Tiene dos orificios, uno en el remate por la parte de arriba, y otro algo más pequeño, en correspondencia en la parte inferior, a efecto de pasar con facilidad el agua por la santa cabeza». El agua obtenida de la reliquia de san Jorge era reputada contra el mal de la rabia (p. 204). En el caso de la reliquia de san Gregorio Ostiense, el agua se obtenía por el mismo sistema y se empleaba contra las plagas que asolaban los campos (p. 207).

²⁵ PÉREZ LLAMAZARES, Julio: *Historia de la Real Colegiata de San Isidoro de León*, León, Ed. Nebrija, 1982, pp. 259-260.

La cabeza de san Félix venerada en la iglesia gerundense de esta advocación, y la Vera Cruz de su catedral, devienen en 1507 el eje de un ritual propiciatorio que persigue terminar con la grave sequía que afecta a la ciudad y a su área circundante²⁶. Con este fin, una concurrida procesión los transportó bajo palio desde Girona a Sant Feliu de Guíxols, en la costa, donde se realizó su inmersión en agua de mar por dos veces. Quienes concibieron y organizaron esta liturgia itinerante, documentaron sus efectos inmediatos en el instrumento que detalla la ceremonia: «E sàpien tots... que la nit del dit diluns a vespre plogué hun poch, e l'endemà que ere dimars XIII del dit mes, plogué de matí... e lo dimecres... plogué molt bé, lo que fou gran maravella».

A pesar de que la categoría de su beneficiaria reunió una nutrida asistencia, el ritual en el que participó una infantita real el año 1397, en Perpiñán, fue de índole privada²⁷. Una de las iglesias de la ciudad custodiaba una reputada reliquia de san Hipólito y su relicario fue puesto en contacto con el cuerpecito de la niña que por entonces tenía poco más de cinco meses de vida. Para concluir, la bañaron en el agua del santo y se la dieron a beber.

El objeto sagrado también puede comerse con el fin de apropiarse de la virtud que contiene. Esta práctica, acreditada por numerosas fuentes, pudo tener como objetivo la Vera Cruz que adoraban los peregrinos en el Santo Sepulcro de Jerusalén²⁸, el báculo atribuido al apóstol Santiago existente en Compostela²⁹, o una imagen devocional³⁰. Incluso un libro sagrado, como el que San Isidoro obliga a comer a santo Martino, según se recoge en su *Vita*³¹.

El objetivo también pudo ser la piedra de un sepulcro como el de San Formerio, custodiado en la ermita de esta advocación en la diócesis de Vitoria. El mausoleo data de principios del XVI y desconocemos si sustituyó un ejemplar anterior o se trata del primer proyecto consagrado al santo con carácter monumental. En todo caso, la

²⁶ El documento en: JULIOL I ALBERTÍ, Griselda: *Llibre Vermell de la ciutat de Girona (1188-1624)*, Lleida, Pagés ed., 2001, pp. 397-380, doc. 153.

²⁷ «Ir que fou dilluns per lo matí yo ben acompanyada de dones e donçeles cavalés e escudés governador e consols e mots altres gentils homens aní hoir missa a la reyal en una capela quey ha de sent hipolit e en la dita capela senyora es la meytat del cap del dit sant lo qual me foren besar e tochar per tota ma persona ab altres diverses reliquies e encara me foren beura o lavar de layga de sent ypolit». Transcriben el documento: ROCA, Josep M^a: *Joan I d'Aragó*, Barcelona, Institució Patxot, 1929, p. 137; TESIS, Rafael: *Joan I. El rei caçador i músic*, Barcelona, Ed. Aedos, pp. 268-269; RIQUER, Martín de y COMAS, Antoni: *Historia de la literatura catalana*, vol. I, Barcelona, Ariel, 1980 (2da ed.) pp. 644-645.

²⁸ ARCE, Agustín (ed.): *Itinerario de la Virgen Egeria*, Madrid, BAC, 1980, pp. 293-294.

²⁹ Alude a este báculo y a su recubrimiento de plomo, para evitar las dentelladas de los peregrinos: ROSMITHAL DE BLATNA, León de: «Viaje del noble Bohemio... por España y Portugal hecho el año 1465 a 1467», en GARCÍA MERCADAL, J: *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1999, p. 260.

³⁰ Es el caso de una imagen de san Benito que se veneraba en Cuñas (Orense), retirada del culto, puesto que, en palabras del autor del estudio, «una mal entendida devoción al Santo, llevó a los piadosos fieles a ir arrancando trocitos de la efigie para llevárselos consigo como reliquias». MORAL, Tomás: «El culto a San Benito en la España Medieval», *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel*, vol. II, Abadía de Silos 1977, pp. 524-525.

³¹ Santo Martino va adquirir tras ello, no sólo sabiduría, sino poderes taumatúrgicos (Cfr. TUY, Lucas: *Milagros de San Isidoro...*, pp. 95-96, capítulo LII).

modalidad adoptada es muy ambiciosa. Aparte el baldaquino, incorporaba una figura yacente que desapareció hace tiempo, consumida por generaciones de devotos que “pasaron” por encima de ella y la mordieron³². No parece haberse tratado de una práctica censurada por la autoridad eclesiástica. La propia Iglesia canaliza usos semejantes en Caleruega, patria de santo Domingo Guzmán³³, o en la iglesia dominica de Barcelona, en relación a la tierra obtenida de un hueco abierto bajo el sepulcro de san Ramón de Penyafort, reputada por sus virtudes terapéuticas³⁴.

El cuerpo enfermo “sanaba” tras entrar en contacto con las reliquias custodiadas en santuarios prestigiosos, o por medio de la *virtus* que emanaba de una imagen sagrada reconocida como milagrosa³⁵. También se le protegió de los riesgos de la enfermedad por medio de rituales que tenían como instrumento, según hemos visto, el óleo santo, el agua o la tierra. La misma capacidad se reconoció a ciertos objetos investidos de una potente carga apotropaica por su indiscutible carácter sagrado. Es el caso del ejemplar de las *Cantigas* que cura a Alfonso el Sabio cuando cae gravemente enfermo³⁶, o del Evangelio de Santa Cecilia que aún se utilizaba en época moderna para curar endemoniados en una iglesia de la provincia de Lleida³⁷.

³² En un informe del siglo XVIII se afirma: «y he visto especialmente a mugeres dar tantas y determinadas vueltas rodeando dicho sepulcro antes de quitar algo a la referida piedra». PORTILLA VITORIA, Micaela y EGUÍA LOPEZ DE SABANDO, José: *Catálogo Monumental de la Diócesis de Vitoria*, vol. II, Vitoria 1968, p. 182, nota 13. Tratamos del sepulcro en relación al ritual de las vueltas en ESPAÑOL, Francesca: «Ritual y liturgia en torno a los sepulcros...».

³³ LOPERRAEZ CORVALAN, Juan: *Descripción histórica del Obispado de Osma*, vol. II, Madrid, Turner, 1978 (1788), p. 207: «La Iglesia es de fábrica moderna... sin que haya en ella cosa que notar, más que hallar se en medio del crucero al pie del presbiterio, y debaxo de él, un gran pozo, que se ha hecho por la costumbre que han tenido las Religiosas de sacar tierra para hacer rosarios y medallas con la efigie del santo: todo lo que daban para los que padecían tercianas, y otros accidentes, tomándolas desleídas en agua, llevadas de que hay tradición nació en aquel mismo sitio el Patriarca Santo Domingo».

³⁴ Esta costumbre ya esta perfectamente documentada durante el siglo XIV al iniciarse el proceso de canonización del santo. Cfr. RIUS SERRA, José: *San Raimundo de Penyafort. Diplomatario*, Barcelona, Universidad, 1954, p. 302: «*terram de tumulo fratris Raymundi acceptam cum devotione et reverentia collo pro pio alligavit, ac predicta febris molestia eam ulterius minime molestavit*»; p. 311: «*De cuius tumulo adductam terram, et cum aqua distemperatam bibit...*»; p. 313: «*de ipsius tumulo terram aque commixtam hausit in potum, partemque terre eiusdem nocte ipsa infirmo loco supposuit et obdormivit*»; p. 319: «*terre particulam de tumulo ipsius venerabilis fratris assumptam comedit, collo proprio alligavit*». El recurso a este medio taumatúrgico continuó en época moderna. Un peregrino italiano a su paso por Barcelona a comienzos del siglo XVIII lo certifica: «*À canto l'Altare della Madonna del Rosario vi stà l'altra Capella di S. Raimondo de Pegnafort, e sopra l'altare in un'Arca vi stà il suo corpo. Poi fuori della Capella vi stà il suo Santo Sepolcro, dove si cava polvere, che sidispensa à gl' Infermi per mal di febre, e per altri mali, e questa cresce miracolosamente, benchè spesso se ne cavi dal detto Sepolcro*». STOPANI, Renato: *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela di fra Giacomo Antonio Naia (1717-1718)*, Firenze, Le Lettere, 1997, pp. 115-116.

³⁵ De acuerdo con las compilaciones de milagros, en ocasiones una imagen de la Virgen resulta más eficaz que un sepulcro santo.

³⁶ El milagro, recordado en la cantiga 209 se analiza en: CORTI, Francisco: «Narrativa visual de la enfermedad en las Cantigas de Santa María», *Cuadernos de Historia de España*, LXXV (1998-1999), pp. 85-115.

³⁷ Esta práctica se registra en el siglo XVI, pero debe ser muy anterior. Habla de ella el visitador diocesano en 1515, al referirse a una caja de madera, «*molt gentil*», cuyo interior guardaba la cruz de cobre y un libro de pergamino que se empleaban en los exorcismos. Existía un segundo libro, también de pergamino, que se cree corresponde al que, según la tradición perteneció a santa Cecilia. Este ejemplar se

Tras estar en contacto directo con una imagen milagrosa, según sucede en Montserrat, se reconoce virtud protectora a los anillos que han permanecido por un tiempo en los dedos de María³⁸. Lo mismo acontece con la cinta que ha medido la altura o la cintura de la efigie sagrada. Esta práctica está documentada abundantemente en todo Occidente³⁹. En ámbito catalán, los inventarios y otra suerte de documentos medievales, registran medidas, entre otras, de la Virgen de Montserrat, de la titular del monasterio de l'Estany, en las proximidades de Vic, y de la venerada en Paret Delgada, en el llano de Tarragona⁴⁰. El carácter taumatúrgico de estas cintas determinó que sus propietarios las conservaran por años en el interior de delicados estuches y que se sirvieran de ellas en ocasiones especiales. Cuando, Matha de Armanyac, la esposa del futuro Juan I de Aragón, está embarazada, reclama una medida de la Virgen de Montserrat. Depositada bajo el altar, deberá permanecer en ese lugar hasta que se hayan celebrado un total de 102 misas y se haya hecho efectiva su sacralización⁴¹. Es evidente que la petición tiene que ver con el parto inminente y que la infanta va a ceñir la cinta para garantizar que todo concluya felizmente.

ponía en la espalda de los endemoniados para curarlos y se beneficiaban de su virtud los lugareños y otras gentes ya que la fama del lugar estaba muy extendida (MOLINÉ, Enric: *Santa Cecília de Tarròs*, Tarròs, Parroquia, 1992, pp. 8-9). Enrique Cock que acompañó en su viaje a Cataluña Felipe II habla del libro: «una mujer atormentada del demonio en Tarròs, pueblo del obispado de Urgel y de la veguería de Agramonte (donde se guarda el Evangelio que Santa Cecilia siempre solía llevar en su pecho)». COCK, Enrique: «Viaje», en GARCÍA MERCADAL, J. *Viajes de Extranjeros...*, vol II, pp. 519-520. Pedro Ciruelo, nacido en Daroca en 1475, también se hace eco de este hábito de santa Cecilia de llevar el libro sagrado sobre su pecho, y lo contrapone al uso de nóminas cerradas, que censura (CIRUELO, Pedro: *Reprovação de las supersticiones y hechicerías*, Ebersole, Alva V. ed., Valencia, Albatros ed. Hispanofilía, 1978, p. 90).

³⁸ Los adquiere la reina Leonor de Sicilia en 1358 y Pedro el Ceremonioso usó uno de ellos durante la conquista del reino de Mallorca. El primer dato en: BALAGUER, Anna M^a: «Noves dades sobre la medallística montserratina dels segles XV-XVII», *Acta Numismatica* 30 (1999), pp. 145-146. El segundo en: SERRA POSTIUS, Pedro: *Epítome histórico del portentoso y Real monasterio de Nuestra Señora de Montserrat*, Barcelona, Pablo Campins Impressor, 1747, p. 153. Tales usos justifican la presencia de inscripciones alusivas en el objeto. Véanse algunos testimonios en: HINDMAN, Sandra; FATONE, Ilaria; LAURENT-DI MANTOVA, Angélique. *Toward an Art History of Medieval Rings: A private Collection*, London, Paul Holberton, 2007, pp. 126-128, 152-155, 156-161.

³⁹ SPARROW SIMPSON, W. «On the Measure of the Wound in the Side of the Redeemer, Worn Anciently as mesures», *Journal of the British Archaeological Association*, 30 (1874), pp. 357-374. BARBIER DE MONTAUL, Xavier: «Les mesures de dévotion», *Revue de l'Art Chrétien* 15 (1881), pp. 360-419. JACOBY, Adolf: «Heilige Längenmasse. Eine Untersuchung zur Geschichte der Amulette», *Schweiz Arch. Völkskunde*, 29 (1929), pp. 1-17, 181-216. BOZOKI, Edina: *Charmes et prières apotropaïques*, Turnhout, Brepols, 2003. En Italia, se distribuyeron medidas del *Volto Santo* de Lucca. Hallamos una en el inventario de bienes de un deán de la catedral de Oviedo en 1294 ("Item una cita de vvulto de Luca", se registra). El dato se identifica en ESPAÑOL, Francesca: «Exvotos y recuerdos de peregrinación», *El Camí de Sant Jaume i Catalunya*. (Actes del congrés internacional. Barcelona, Cervera, Lleida, octubre 2003), Barcelona, Abadía de Montserrat, 2007, p. 316, nota 173. En Nápoles, en época del rey Alfonso el Magnánimo, se veneraba el cingulo de santa Serena, reputado por su virtud frente a los partos difíciles. El dato en: RYDER, Alan: *Alfonso el Magnánimo, rey de Nápoles y Sicilia (1396-1458)*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1992, (Oxford 1990), p. 383.

⁴⁰ Reunimos estas noticias en ESPAÑOL, Francesca: «Exvotos y recuerdos...», p. 315-317.

⁴¹ El dato en: ROCA, Josep M^a: *El rei Johan I...*, p. 83.

Ocurre lo propio con los aderezos profilácticos infantiles⁴². El aojamiento, una creencia muy arraigada en Roma⁴³ que en época medieval sigue igual de viva entre musulmanes y judíos que entre cristianos, se combatía por medio de talismanes⁴⁴. Lo certifica el conocido texto de Enrique de Villena redactado hacia 1420-1425:

«Ponían a los niños manezuelas de plata pegadas e colgadas de los cabellos con pez e ençienso; e colgávanles al cuello sartas en que oviese conchas de mar; e brosalávanles en el ombro de la ropa manezuelas de plata pegadas e colgadas de los cabellos, a que dizen hamças; poniénles pegados pedezos de espejo quebrado e agujas despuntadas; e alcoholávanles los ojos con el colirio de la piedra negra e del antimonio: Usávan los judios ponerles nóminas, espeçialmente aquellas que miha de havelelid con sus dos ángeles...»⁴⁵.

Los aderezos estaban compuestos por ramas de coral, piezas de azabache y monedas. En los cristianos también se emplean medallas presididas por una efigie sagrada o por el anagrama IHS. Conservados desigualmente⁴⁶ (vid. imagen 4) podemos advertir su presencia alrededor del cuello del Niño Jesús en numerosas imágenes de la Virgen de época gótica (vid. imagen 5)⁴⁷, a la par que seguir su rastro a través de la documentación contemporánea. Los inventarios registran numerosos objetos confeccionados en coral, muchos de los cuales pueden identificarse con este aderezo infantil.

⁴² ALEXANDRE-BIDON, Danielle: «Le dent et le corail ou la parure prophylactique de l'enfance à la fin du Moyen Age», *Razo*, 7 (1987), pp. 5-37. YARZA LUACES, Joaquín: «Fascinum. Reflets de la croyance au mauvais oeil dans l'art médiéval hispanique», *Razo*, 8 (1988), p. 119-120.

⁴³ CLERC, Jean-Benoît: *Homines magici. Étude sur la magie et la sorcellerie dans la société romaine impériale*, Berne 1995. Del mismo autor: «Pour se protéger du *fascinum* (Pline le Jeune, Lettres VI, 2)», *Latomus. Revue d'Études Latines*, 57-3 (1998), pp. 634-643.

⁴⁴ SALILLAS, Rafael: *La fascinación en España*, Barcelona, Mra., 2000 (Madrid 1905). OSMA, Guillermo J. de: *Catálogo de azabaches compostelanos*, Madrid, Instituto Valencia de Don Juan, 1916 (reprt. Santiago de Compostela 1999), p. 8 y ss.

⁴⁵ En texto se fecha hacia 1420-1425. Enrique de Villena: «Tratado de dascinación o de aojamiento», en VILLENA, Enrique de: *Obras completas*, vol I, ed. Pedro M. Cátedra, Madrid, Turner, 1994, p. 334. CIAPPARELLI, Lidia Beatriz: «Medicina y literatura en el Tratado de fascinación de Enrique de Villena», *Cuadernos de Historia de España*, LXXIX (2005), pp. 31-56.

⁴⁶ Uno perteneciente a la colección Pierpont Morgan, aunque hallado en Granada, debe de ser cristiano puesto que en el centro del aderezo se labró una cruz con la salutación angélica: «*Ave Maria gra[fitia] plena*». El dato en: OSMA, Guillermo J. de: *Catálogo de azabaches compostelanos...*, p. 7-8, nota 3, fig. 182. En Barcelona, los niños abandonados a la puerta del Hospital de la Santa Cruz durante el siglo XV llevaban al cuello aderezos muy sumarios, integrados por una medalla con el anagrama IHS o por un croat, la moneda de uso común en la época. Reunimos testimonios iconográficos que permiten contextualizarlos en: ESPAÑOL, Francesca: «Exvotos y recuerdos...», p. 314-315. Computan estos aderezos: VINYOLES VIDAL, Teresa M^a y GONZÁLEZ BETLINSKI, Margarida: «Els infants abandonats a les portes de l'Hospital de Barcelona (1426-1439)», *La pobresa y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Barcelona, CSIC, 1980, pp. 191-285.

⁴⁷ En la pintura catalana del XV el Niño Jesús acostumbra a lucir como aderezo una rama de coral. Ha reunido ejemplos elocuentes: YARZA LUACES, Joaquín: «*Fascinum...*», pp. 119-120. Por lo que respecta a las imágenes en piedra, los aderezos que se reproducen son más complejos. En ámbito leridano se advierten en la Virgen de Pedra (Vall d'Ager), Camarasa, Montalegre, Castelló de Farfanya, la de *les Parrelles*, en Balaguer, la destruida de Bellvilar que se veneró en una ermita cercana a Sisteró, en el municipio de Pallargues. Lo descubrimos también en una Virgen catalana emigrada a Estados Unidos, que se custodia actualmente en el Museo de Chicago y en la Virgen originaria de Sant Miquel de Fai, ahora en la colección Rosales del Museo Maricel de Sitges.

Entre los adultos el uso de determinadas piedras convenientemente entalladas tiene el mismo objetivo. Las higas de azabache protegieron del aojamiento⁴⁸; otras del temido envenenamiento⁴⁹, como el cuerno de unicornio, cuyas aplicaciones, no obstante, excedían este marco. El rey Juan I de Aragón, muy influido por creencias mágicas⁵⁰, lo buscó con ahincó y, tras conseguirlo, ofreció diversos fragmentos a sus parientes⁵¹. La alternativa a estos “instrumentos” la hallamos en los objetos sacralizados. Los adultos cuelgan de sus cuellos patenas, joyeles y medallas⁵² y conservan cuidadosamente las insignias obtenidas en santuarios lejanos cosidas en el interior de sus libros devocionales⁵³. El inventario levantado a la muerte del príncipe Carlos de Viana en 1461 lo certifica. La primera hoja de su salterio ostentaba cuatro *patenas* de oro⁵⁴. Una de ellas procedía del santuario inglés donde se veneraba a san Edmundo; otra, del de san Miguel en el Gargano (Apulia), al sur de Italia, que pudo conocer directamente durante su estancia en la corte de Alfonso el Magnánimo, al igual que la ciudad de Roma, probable origen de la Verónica que se computa. La *patena* de la Virgen de Montserrat, pudo obtenerla cuando peregrinó a la montaña santa poco antes de morir⁵⁵. Aunque estas suntuosas insignias no se han conservado, las evocan las que fueron aplicadas en época gótica (*vid.* imagen 6), sobre los laterales del trono de la Virgen de Ujué⁵⁶.

⁴⁸ Cfr. OSMA, Guillermo J. de: *Catálogo de azabaches...*

⁴⁹ Es el caso de la piedra *betzar*. ROCA, Josep M^a: *El rei Johan I...*, pp. 409-410.

⁵⁰ ROCA, Josep M^a: «Joan I i les supersticions», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, (1918-1922). Del mismo autor: *El rei Johan I...*, p. 363 y ss.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 399-409.

⁵² Los inventarios registran muchos de estos objetos. En 1389 en una casa barcelonesa hallamos: «Una *fas de la veronica de coral, guarnida dor, petita*» (inventario de Pere Girgós de Barcelona 1389). ROCA, Josep M^a: «Inventaris», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* (1927-1928), p. 389. A finales del XV, en otra residencia de la misma ciudad: «Una *patena petita dor de una part es pintada la pietat e de laltra part sent sabastia*» (SOLER PALET, Josep: «L' Art a la casa al segle XV», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, vol. 8, n^o 61 (1916) p. 393). Otro documento de 1520, computa: «Una *patena dargent daurada y smaltada en lo qual era pintat al parer seu un sepulcre ab nos - tre senior que iessuchrist y exia del dit sepulcre ab un cordo o veta de seda negra*». (*Ibidem*, p. 392). También pertenece a este género de complementos el: «*libret dargent ab sa cadena dargent en la una part del dit libre es figurada la Salutacio e en laltre los tres Reys dorient*» de un inventario barcelonés de finales del XV (*Ibidem*, p. 393) y los denominados paternoster, antecesores del rosario. En 1427 la mujer de un marinero barcelonés posee: «Un *fil de paternostres de coral groçets axi com un ciuro poch mes o menys ab cordo de seda valúa ab dos botons dor e de seda en lo qual fil havia noranta grans de paternostres*» (*Ibidem*, p. 392).

⁵³ Sobre este uso: BRUNA, Denis: «Témoins de dévotions dans les livres d'heures a la fin du Moyen Âge», *Revue Mabillon*, 70 (1998), pp. 127-161

⁵⁴ BOFARULL Y MASCARÓ, Próspero: *Colección de documentos inéditos del Archivo de la Corona de Aragón*, (CODOIN), vol. XXVI, Barcelona, J. E. Monfort, 1864, p. 151: «*Item un Saltiri en la primera carta ha cosides quatre patenes dor les tres rodones en que es figurat en la maior la verónica en la mijana Sancta Maria de Montserrat en la pus chica Sent Ançel de Pulla e en la gran feta a manera de patena larch es un Sant de Englaterra apellat Osmundus*».

⁵⁵ *Ibidem*, p. 333. Probablemente con motivo de este viaje debió de ofrecer a la Virgen la lámpara de plata cuyo rastro se sigue tras su muerte (CRUELLES, Manuel: «Alguns documents sobre la vida cultural i literària de Carles de Viana», *Estudis Universitaris Catalans*, XVII (1952), pp. 89-90, doc. II).

⁵⁶ Tomamos la ilustración de MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier y MENÉNDEZ PIDAL, Faustino. *Emblemas heráldicos en el Arte medieval navarro*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1996, p. 411. A tenor

1. El entorno doméstico

Hans Memling incorporó en el reverso de una tabla presidida por el retrato de un hombre joven perteneciente a la colección Thyssen-Bornemisza de Madrid, un jarrón repleto de flores (*vid.* imagen 7). La pieza, de cerámica valenciana blanca y azul, ostenta en su frontal el anagrama IHS que tanto popularizó san Bernardino de Siena y, en el ámbito de la Corona de Aragón, Mateo de Agrigento, propagador de su ideario, que lo estampó personalmente sobre papel, para divulgarlo⁵⁷. San Vicente Ferrer insistió en sus sermones en el valor apotropaico de la invocación "Jesús"⁵⁸ y el eco de esta creencia se deja sentir en la decoración de la cuna que documenta un inventario barcelonés de finales del XV donde este "signo" ocupa un lugar eminente: «*Un brassol de justa d'alber de fora pintat de vert ab lo nom de Jesus*»⁵⁹.

Durante el siglo XV la cerámica valenciana llegó, entre otros lugares, hasta Flandes, pero lo que me lleva a invocar la tabla de Memling no es su valor como documento del éxito de dicha manufactura, sino el peso que tuvieron en el repertorio ornamental de los alfareros los "signos" religiosos. Lo advertimos en la pieza, ya invocada, que tiene su correspondencia en los platos de idéntica ornamentación⁶⁰. Junto a ellos, los que ostentan el texto AVE MARIA resultan igualmente significativos⁶¹. La tabla de la Santa Cena depositada en el Museo Diocesano y Comarcal de Solsona (Lleida) que pintó Jaume Ferrer en el segundo tercio del siglo XV, es elocuente de su incidencia. Sobre la mesa se advierten 14 piezas de cerámica de Manises blanca y azul, adscritas a la tipología que tratamos. A saber, dos recipientes para el agua y tres platos, más nueve escudillas. En los platos, el texto discurre por el borde exterior, en las escudillas se dispone en las paredes interiores (*vid.* imagen 8), pero la voluntad de sacralizar los objetos domésticos que manifiestan estas realizaciones está fuera de duda. En este caso, además, el asunto general de la pintura las hace más idóneas si cabe.

de la existencia de insignias de oro vinculadas a peregrinos de calidad, según lo acredita la documentación, creemos que se trata de uno de estos ejemplares más que del «*relieve repujado que reproduce un sello de peregrino de Santa María de Rocamadour*» que identifican los autores (*Ibidem*, p. 412). Los libros de cuentas de Isabel la Católica consignan la adquisición de diversas «*señalicas de oro*» de los corporales de Daroca por parte de la reina que seguían en sus manos a su muerte (*Cfr.* ESPAÑOL, Francesca: «Exvotos y recuerdos...», p. 314, nota 151). Las *patenas* de oro que guarda el Príncipe de Viana en su salterio son un nuevo testimonio de ello (véase la nota 54 y el texto que la acompaña).

⁵⁷ RUBIÓ i BALAGUER, Jordi: «El beat fra Mateu d'Agrigento a Catalunya i a València: notes sobre la vida religiosa en una Cort del Renaixement», *La cultura catalana del Renaixement a la Decadència*, Barcelona Ed. 62, 1964, pp. 27-47. SOLDEVILA, Ferran: «La Reyna Maria muller del Magnànim», *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, X (1928), p. 36.

⁵⁸ SANT VICENT FERRER: *Sermons*, vol. II, ed. José Sanchís Sivera, Barcelona, Barcino, 1934 (reprt. 1971) p. 62s. *IDEM: Sermons...*, vol. III, Schib, Gret. ed., vol. III, Barcelona, Barcino, 1975, p. 303 s.

⁵⁹ Inventario de los Junyent, la potente familia de mercaderes barceloneses (SOLER PALET, Josep: «L'Art a la casa...», p. 303).

⁶⁰ Para la incidencia de esta tipología dentro de la producción: GONZÁLEZ MARTÍ, Manuel: *Cerámica del Levante español Siglos medievales*, vol. I, Barcelona-Madrid, 1944.

⁶¹ *Ibidem*.

Textos similares adornaban las vajillas más suntuosas. En su entrada real en 1385, el municipio de Barcelona ofreció a la reina Sibila de Fortià una vajilla de plata en la que se leía: «*Jesus autem*». Los prohombres de Mallorca, por su parte, le regalaron una copa en la que estaba escrito: «*Jesus autem transiens per miridi [sic]*»⁶².

Los pavimentos cerámicos también incorporaron este género de inscripción. Las losetas del Retablo de la Virgen dels Concellers, ahora en el Museo Nacional de Arte de Catalunya, son un soberbio testimonio de lo que apuntamos⁶³ (*vid.* imagen 9). Colaboran ciertamente a la escenografía del entorno arquitectónico imaginado por el pintor Lluís Dalmau, y obedecen a la misma construcción intelectual que impregna la tabla, pero losetas semejantes tapizaron muchos palacios urbanos perdidos.

En estas mismas residencias abundaron las tablas, las telas pintadas y los tapices con temática religiosa⁶⁴, que en su conjunto contribuyeron a la “sacralización” del entorno doméstico, como también lo hicieron las imágenes en madera, piedra o *terracotta*, o el propio mobiliario en cuya ornamentación se desplegaban temas sagrados⁶⁵.

Ciertas advocaciones resultan especialmente elocuentes. San Cristóbal, abogado eficaz ante la temida muerte súbita que dejaba huérfano al difunto de los ansiados auxilios espirituales⁶⁶, está muy presente por medio de tablas, retablos o telas pintadas en los hogares barceloneses del siglo XV⁶⁷, al igual que en los de Palma de

⁶² Ha llamado la atención sobre estos textos: LLOMPART, Gabriel: «El curioso uso popular de un texto de San Lucas (4,30) en Cataluña desde la Baja Edad Media», *Revista de Dialectologia y tradiciones populares*, 27 (1971), pp. 41-47. Recogido en: *IDEM: Religiosidad popular*, Palma de Mallorca, J. Olañeta ed., 1982, pp. 387-395.

⁶³ Aparte azulejos con la heráldica de la ciudad, como conviene a un retablo que debe presidir la capilla del palacio cívico barcelonés, los hay con la salutación angélica según reclama una pintura que tiene por titular a la Virgen.

⁶⁴ Resulta elocuente el catálogo de la exposición: LLOMPART, Gabriel: *Retables i retaulons, devoció i devocions. El retaule en la vida quotidiana medieval. Viatge al món medieval. Exposició de pintura dispersa del gòtic final (1350-1500)*, Palma, 1993.

⁶⁵ Ha reunido elocuentes testimonios de todo ello para Francia: ALEXANDRE-BIDON, Danielle: «Une foi en deux ou trois dimensions? Images et objets du faire croire à l'usage des laïcs», *Annales*, 53-6 (1998), pp. 1155-1190. Para el ámbito valenciano una encuesta equivalente en: GARCÍA MARSILLA, Juan Vicente: «Imatges a la llar. Cultura material i cultura visual a la valència dels segles XIV i XV», *Recerques*, 43 (2001) pp. 163-194.

⁶⁶ RIGAUX, Dominique: «Usages apotropaïques de la fresque dans l'Italie du Nord au XVe siècle», *Nicée II. 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris, Cerf, 1987, pp. 317-331, especialmente pp. 322-325. *IDEM*: «Une image pour la route. L'iconographie de saint Christophe Dans les régions alpines (XIIe-XVe siècles)», *Voyages et Voyageurs au Moyen Age. XXVIe Congrès de la SHMES* (Limoges-Aubazine, mayo 1995), Paris, 1996, pp. 235-266.

⁶⁷ En una serie de inventarios barceloneses fechados entre 1455-1467 se registran: «*Un retaule de Sent Christofol sotil*» (SOLER PALET, *L'Art a la casa...*, p. 291); «*Un retaula de sent Christofol*» (*Ibidem*, p. 291); «*Hun retaula de Sent Christofol*» (*Ibidem*, p. 293); «*Hun sent Christofol vell qui es al cap de la Scala*» (*Ibidem*, p. 294); «*Un drap en que es pintat sent Christophol*» (*Ibidem*, p. 294); En 1476 otro inventario computa: «*Un oratori de Sent Anthoni e Sent Cristofol*» (*Ibidem*, p. 298); «*Un sent Christofol ab lo Jeshus al coll al cap de la Scala*» (*Ibidem*, p. 304). La casa de los Gualbes, en la misma ciudad, se inventarió en 1423 y el retablo de esta advocación consta en el comedor: «*Item un retaula gran larch en que és pintat sent Christòfol*» (GARCÍA PANADES, Teresa: «Los bienes de Ferrer de Gualbes, ciudadano de Barcelona

Mallorca⁶⁸. Incluso se acusa su eco la residencia real durante el siglo XIV⁶⁹. En cambio, no llegamos a documentar ni los grabados que divulgaron su efigie en otras zonas de occidente, ni la presencia en las pinturas referidas de los textos que subrayaban los efectos inmanentes a su contemplación: «*Christophori faciem die quacumque tueris / illa nempe die morte mala non morieris*⁷⁰, *Christofori sancti speciem quicumque tuer tur namque die nullo languore tenetur*⁷¹».

No siempre se trata de imágenes. Las oraciones también tienen su lugar en los muros interiores de las casas. Las contiene la «*carta de pergamí clavada en una posteta enque ere escrita les bassaroles, el pater noster e la salve regina*»⁷², y debió de tenerlas la «*post petita pintada de vermel ab letras ja dampnades*»⁷³. Sospechamos una localización similar para la «*oració de sant Onofre escrita en pergamí*»⁷⁴, cuyo culto estuvo especialmente arraigado en la Barcelona bajomedieval⁷⁵.

Las devociones privadas afloran a través de estos iconos que constituyen el contrapunto espiritual de lo cotidiano y cuya presencia se incrementará tras la aparición de la imprenta. En 1389 en la casa de un ciudadano barcelonés aparece: «*Una post petita, penjada en la paret, de pochá valua, en que ere pintada la pietat en hun paper*»⁷⁶. En cambio,

(hacia 1350-1423)», *Acta Historica et Archaeologica Medievalia*, 4 (1983), p. 175). Entre los bienes del castillo de Castelleserà, propiedad del monasterio de Poblet, en 1443 consta una imagen del santo en la antesala del aula mayor: «*Item un retaule, que stà sobre lo portal on hom entra en la sala, ab figura de Sant Crispoffol*» (BROIDA, Equip: «Ús de l'espai en els castells i torres», *Fortaleses, torres, guaites i castells de la Catalunya medieval*, (Acta/Mediaevalia Annex 3) Barcelona, Universitat, 1986, p. 283).

⁶⁸ LLOMPART, Gabriel: *La pintura medieval mallorquina*, vol. II, Palma de Mallorca, Luis Ripoll ed., 1977, p. 166.

⁶⁹ El castillo de Tortosa adornaba una de sus estancias con la efigie del santo. Hemos reunido testimonios de estas decoraciones áulicas en: ESPAÑOL, Francesca: «Empresa y vida literaria cortesana. A propósito de la "Orden de Amor" de Pedro el Ceremonioso», *Imágenes del poder en la Edad Media. Estudios "in memoriam" del Profesor Dr. Fernando Galván Freile*, vol II. León, Universidad, 2011, pp.157-160.

⁷⁰ Es el texto que se lee en el grabado custodiada en la John Raylans Library de Manchester, fechado en 1423. BOINET, Amédée: «Une pièce exceptionnelle dans l'histoire de la reliure française», *Sonderdruck Aus dem Gutemberg Jahrbuch*, (1960), p. 404.

⁷¹ Este texto acompaña una imagen monumental del santo existente en Pernes-les-Fontaines (Vaucluse) que data de mediados del XIII (FAVREAU, Robert: «L'inscription de saint Christophe à Perner-les-Fontaines, un apport à l'histoire du sentiment religieux», *Bulletin archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques*, 12-13 (1978), pp. 33-39.

⁷² Inventario de Pere Girgós, Barcelona 1389. ROCA, Josep M^a: *Inventaris...*, p. 308.

⁷³ Del mismo inventario de la nota anterior. *Ibidem*, p. 390.

⁷⁴ Del mismo inventario de la nota anterior. *Ibidem*, p. 390.

⁷⁵ La devoción irradió desde el monasterio de Pedralbes, en las proximidades de Barcelona, al que está vinculado uno de los milagros *post mortem* que tiene como beneficiario a un mercader de la ciudad. Lo recoge una de las Vidas del santo (texto C) que se compilan en un manuscrito del siglo XV. Cfr. HERNÁNDEZ SERNA, Joaquín: «El Manuscrito 13 de la Biblioteca de Catalunya: Comença del benaventurat sant Honoffre la sua santa e uirtuosa vida», *Estudios Románicos*, 8-9 (1993-95), pp. 190-252. En un incunable de 1510 (texto D) se incorporan otros milagros acaecidos en Girona, Barcelona y Valencia, este último relacionado con una oración al santo. *IDEM*: «La transformación hagiográfica a través de cuatro Vidas de san Onofre», *Literatura y cristiandad. Homenaje al profesor Jesús Montoya Martínez*, Universidad de Granada, 2001, pp. 271-272.

⁷⁶ Del mismo inventario de la nota 72. ROCA, Josep M^a: *Inventaris...*, p. 387.

la «ymatge de la Verge Maria pintat en paper», registrada en otra el año 1485 ya puede corresponder a una estampa⁷⁷.

Entre las más antiguas registradas en el ámbito de la Corona de Aragón, se hallan las consagradas a Carlos de Viana, fallecido en Barcelona con fama de santidad el 23 de septiembre de 1461⁷⁸. Precisamente este reconocimiento espontáneo desató la reacción popular que describen las fuentes contemporáneas. Su cadáver, interpretado por el pueblo llano como reliquia, tuvo que ser protegido durante el período de exposición pública y en este contexto no resulta extraño que surgiera muy pronto el correspondiente icono oficial. Es el que advertimos en un dibujo custodiado en la Biblioteca Nacional de Madrid, seguido muy de cerca por un grabado contemporáneo también propiedad de la referida biblioteca, donde se presenta a Carlos con la corona de Beato (*vid.* imagen 10). Sigue esta misma iconografía un dibujo posterior atribuido en su momento a Juan de Juanes, custodiado en la Fundación Lázaro Galdiano de Madrid⁷⁹. Pocos meses después del fallecimiento ya consta una tabla con su efigie en la catedral de Valencia⁸⁰ y al año siguiente, el inventario de una casa de Palma de Mallorca registra un papel pintado con la efigie del *beato Carles*⁸¹. Es lo mismo que descubrimos en relación al culto consagrado al beato Ramón Llull⁸², la Virgen de Montserrat, o la del Pilar⁸³.

2. La ciudad y sus aliados sobrenaturales

El hombre medieval protegió su cuerpo y su casa, al igual que su ciudad. De ahí que ciertas reliquias custodiadas en ella se conviertan en epicentro de los cultos cívicos y se les reconozca un valor apotropaico dentro de los límites definidos por las murallas⁸⁴. Esta protección se hacía extensiva a los integrantes de ese colectivo cuando actuaban cohesionados a mucha distancia. Las fuentes identifican a santa Eulalia de Barcelona como “cuerpo santo de la ciudad” («*cos sant de la ciutat*») un apelativo que también se aplica a santa Práxedes en Palma de Mallorca, o a san Narciso en Girona. La urbe puede subrayar esta salvaguarda, visualmente, distribuyendo imágenes del protector por sus calles y plazas, como sucede en Barcelona con santa Eulalia⁸⁵. Además, el reconocimiento de tal tutela se hace extensible a los mercaderes barceloneses asen-

⁷⁷ Del inventario de un vidriero barcelonés. SOLER PALET, *L'Art a la casa...*, p. 300.

⁷⁸ FONT Y RIUS, J. M^a: «El Príncep de Viana a la Seu de Barcelona. Algunes notes sobre la veneració popular de Carles de Viana», *Analecta Sacra Tarraconensia*, XII (1936), pp. 541-557.

⁷⁹ ESPAÑOL, Francesca: «Exvotos y recuerdos...», p. 312 y nota 137.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 312, nota 135.

⁸¹ *Ibidem*, p. 312, nota 136.

⁸² PONS MARQUÉS, Josep: «Documents relatius al culte del Beat Ramón Llull», *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, 19 (1922-1923), pp. 311-312.

⁸³ Reunimos estos datos en ESPAÑOL, Francesca. «Exvotos y recuerdos...», pp. 311-312.

⁸⁴ Una panorámica general en: ESPAÑOL, Francesca: *El gòtic català Barcelona-Manresa*, 2002, pp. 270-271.

⁸⁵ La efigie de la santa presidía la denominada *Volta del Vèguer*. Además, le estaba dedicada una de las puertas de la ciudad, aunque desconocemos si tal hecho tuvo incidencia iconográfica (*Ibidem*, p. 270-271).

tados en Zaragoza, que la tienen como patrona de su cofradía y de la capilla que les sirve de marco⁸⁶.

El sentido de la ornamentación de las fuentes públicas también se desvela atendiendo al imaginario colectivo. En Barcelona desde el entorno de 1400 se construyeron varias⁸⁷. La más ambiciosa de todas ellas fue conocida como "del Ángel". Era de planta hexagonal y la culminaba una figura angélica de cobre que, al igual que una veleta, era móvil. La obra estaba concluida el 8 de diciembre de 1401. Probablemente sirvió de modelo para proyectos homónimos en Tortosa y Vic. Hacia 1447, se instalaron cinco fuentes públicas con sus respectivos abrevaderos en las plazas de esta última ciudad y en 1455 se contrató el ángel que debía coronar el edificio hexagonal desde el que se distribuiría el agua⁸⁸. En Tortosa y Blanes se adopta el mismo formato⁸⁹. En todos los casos la salvaguarda del agua común se vincula a un ángel. A estos seres inmateriales se les viene reconociendo, desde antiguo, la potestad de proteger a los individuos (el ángel de la guarda), pero en los siglos bajomedievales este mismo reto adquiere carácter colectivo. Surge entonces la figura del Ángel Custodio, un culto cívico de gran arraigo en los territorios de la antigua Corona de Aragón, omnipresente en la defensa de la urbe⁹⁰.

En las fuentes, los ángeles garantizan la salubridad del agua. Desde las puertas de la ciudad protegieron el interior del recinto urbano de toda suerte de enemigos. Recordemos que en la Barcelona del siglo XV uno de los accesos estaba presidido por su efigie (*vid.* imagen 11) y su recuerdo permanece indeleble puesto que el *Portal de l'Àngel*, como toponimo, sigue vivo en la ciudad contemporánea⁹¹. El circuito fortifi-

⁸⁶ Estuvo radicada en los franciscanos. El documento fundacional en: FALCÓN PÉREZ, M^a. Isabel: *Ordenanzas y otros documentos complementarios relativos a las Corporaciones de oficio en el Reino de Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1997, pp. 109-115, docs. 89-90, pp. 452-455, doc.194.

⁸⁷ Sobre las fuentes barcelonesas en general: CARRERAS CANDI, Francesc: «Les aigües i els banys de Barcelona», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, (1903-1904), pp. 115-139. VOLTES BOU, Pere: *Historia del abastecimiento de agua de Barcelona*, Barcelona, Sociedad General de Aguas de Barcelona, 1967. DURAN SANPERE, Agustí: «L'aigua», *Barcelona i la seva història*, vol. II, Barcelona, Curial, 1973, pp. 444-446. En relación a la fuente del ángel, los documentos fueron publicados por: PUIGGARÍ I LLOBET, Josep: «Novas desconegudes sobre dos joyells del art català», *La Renaixença*, IV, núm. 9 (1874) pp. 110-111.

⁸⁸ JUNYENT, Eduard: *La ciutat de Vic i la seva història*, Barcelona, Curial, 1980, p. 157 y también p. 146 y 151.

⁸⁹ VIDAL, Jacobo: «Documents medievals sobre la font de l'Àngel de Tortosa», *Recerca*, 8 (2004), pp. 143-175. Precisiones sobre las labores ornamentales y su artífice en: VALERO MOLINA, Joan: «Llorenç Reixac, un escultor a la sombra de los grandes maestros del gótico internacional catalán», *Boletín del Museo-Instituto Camón Aznar*, 103 (2009) pp. 391-426. VALERO MOLINA, Joan: «La font gòtica de Blanes», *Quaderns de la Selva*, 21 (2009), pp. 195-216.

⁹⁰ LLOMPART, Gabriel: «El ángel custodio en los Reinos de la Corona de Aragón. Un estudio iconográfico», *Boletín de la Cámara Oficial de Comercio, Industria y Navegación*, 673 (1971), pp. 147-188.

⁹¹ Según lo refiere el cronista Jaume Safont, en 1466 se instaló en el portal: «una gran ymatge de pedra picada afigurada a forma del Àngel Custodi qui te en la una mà una corona e en l'altra mà una spasa». SAFONT, Jaume: *Dietari o llibre de Jornades (1411-1484)*, Sans Travé, Josep M^a ed., Barcelona, Fundació Noguera, 1992, p. 208. Sobre la escultura: ESPAÑOL BERTRAN, Francesca: «La escultura tardogótica en la Corona de Aragón», *Actas del Congreso Internacional sobre Gil Siloe y la escultura de su época* (Burgos 1999), Burgos, Institución Fernán González, 2001, p. 310,

cado segregaba el espacio cívico y seguro de la comunidad de un entorno que en ocasiones podía resultar hostil. A los excluidos se les ajusticiaba en las horcas situadas en el área suburbial. La muralla protegía por igual de los enemigos armados que de las peligrosas epidemias. Era un baluarte y la galería hagiográfica asociada a sus puertas expresión de la confianza de la *civitas* en sus aliados sobrenaturales.

Centrándonos en los estados de la Corona de Aragón, hallamos puertas del Angel⁹², de santa María⁹³, de san Cristobal⁹⁴, san Miguel⁹⁵, san Antonio⁹⁶, etc. En todos los casos la denominación obedece a la existencia sobre la puerta o en sus inmediaciones de una capilla. Puede tratarse de la hornacina que cobija la efigie sagrada, o de una habitación, más capaz, en lo alto, o en sus proximidades. La incorporación de retablos⁹⁷ en sus inte-

⁹² Véase la nota anterior y todo lo concerniente a las puertas de la ciudad de Valencia que tratamos al final de este apartado.

⁹³ Hubo imágenes de la Virgen, presidiéndolos, en Prats de Rei, Cervera, Vic, Tortosa, Puigcerdà, Vilafranca del Penedés, Anglesola, Cervià de Ter. Cfr.: CRISPÍ CANTÓN, Marta: «La Mare de Déu de la Guia i la Verge de la Canal: capelles marianes a les muralles de Barcelona», *El Camí de Sant Jaume i Catalunya* (Actes del Congrès Internacional, Barcelona, Cervera, Lleida, octubre, 2003), Barcelona, Abadia de Montserrat, 2007, pp. 373-374. En Zaragoza, destaca la denominada Virgen del Portillo (véase la nota 97).

⁹⁴ Hallamos portales de san Cristobal en Vic (JUNYENT, Eduard: *La ciutat de Vic...*, p. 157), en Girona (véase la nota 97). Aunque no incidió en la denominación de la puerta, la capilla barcelonesa de esta advocación (construida a principios del XVI) era contigua a uno de los accesos a la ciudad: «Y dentro los muros de la ciudad viaje antes de llegar al muro antiguo y arco, bajo del cual está la capilla del santo mártir Cristoval...». PUJADES, Gerónimo: *Crónica Universal del Principado...*, vol. VI, (1830), p. 7. Véase también la nota 97.

⁹⁵ Destacaba la desaparecida de Balaguer (Lleida) evocada por medio de esta descripción: «Sobre el rio Segre hay una hermosa puente de piedra que sustentan cinco arcos, labrada de sillería, muy ancha y larga, capaz para gran tránsito: pasan por ella los que viniendo del mediodía, van a la ciudad. Al cabo de ella hay una puerta muy ancha y grande, que es la principal de la ciudad, y muy bien labrada y con majestuoso frontispicio: en medio de ella hay una imagen del arcángel san Miguel (tutelar de la casa de Urgel), de piedra, muy grande, en medio de los dos escudos de las armas de Urgel y Cataluña». MONFAR Y SORS, Diego: *Historia de los Condes de Urgel*, vol. I, en: BOFARULL Y MASCARÓ, Próspero: *Colección de documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón*, vol. IX, Barcelona, José Eusebio Monfort, 1853, pp. 337-338.

⁹⁶ La había en la ciudad de Girona, presidida por el torso del santo según se especificó en el contrato suscrito por el maestro de la seo Berenguer Cervià en 1438: «a la clau de la fas del dit portal una ymage qui isia a mig cos de la dita clau del dit glorios sent anthoni... ab algun poch tabernacla dessus a conexensa del dir mestre». FREIXAS I CAMPS, Pere: «Girona medieval: muralles i ponts», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, XXV-1 (1980) p. 403. En Barcelona, aunque no consta la presencia de ninguna imagen del santo, también la documentamos. Se construyó en 1377 y sus dos torres, según lo acreditaba la lauda fundacional, estaban dedicadas a San Ivo y a san Urbano. ESPAÑOL, Francesca: *El gòtic català...*, p. 270. Hubo también puerta de san Antonio en Tarragona, que se conserva, aunque reformada en época moderna.

⁹⁷ Disponemos de noticias que acreditan la importancia de ciertas capillas asociadas a las puertas de ciudad. Es el caso del retablo que se destina a la conocida Virgen del Portillo en Zaragoza en 1492. El contrato entre el pintor Jaime Lana y el representante de la cofradía asociada a la capilla en: SERRANO SANZ, Manuel: «Documentos relativos a la pintura en Aragón durante el siglo XV», *Revista de Archivos. Bibliotecas y Museos*, 34 (1916), p. 489-490, doc. LXXXVII. En relación a la capilla de San Cristobal de Girona: SÁNCHEZ, Anna: *Sant Cristòfol a Girona. Una capella, un portal, un carrer*, Girona, Museu d'Art, 2007. Las vicisitudes de la contigua al *Portal Nou* en las murallas barcelonesas, dedicada a la Virgen, en: CRISPÍ CANTÓN, Marta: «La Mare de Déu de la Guia...», p. 373-386. En Barcelona, San Cristobal también contó con una capilla próxima a las murallas: PUIGGARI, Josep: *Garlanda de joyells*, Barcelona, s. e. 1879, p. 40-42.

riores supone la culminación de una escenografía, en ocasiones compleja, y certifica el valor de estos espacios en la sacralización de los umbrales urbanos a los que estuvieron vinculados. De ahí que muchos rituales, aparte la entrada real⁹⁸, se localicen en ellos.

La complejidad que llegó a adquirir el *decorum* de estas puertas de ciudad bajomedievales la desvela la documentación municipal valenciana. Entre 1400 y 1401 se impulsa la obra de una serie de iconos. Las denominadas *Torres Nuevas* son el destino de las imágenes de san Jorge⁹⁹, san Lorenzo¹⁰⁰ y el Salvador¹⁰¹. Años más tarde (1439), la torre de san Andrés acoge una tabla del apóstol¹⁰². Al *Portal de Quart* se destina un ángel de piedra en 1454¹⁰³. En 1438 se restaura el retablo mariano de la *torre de Serrans*, que ya documentamos en 1416¹⁰⁴. El retablo del portal de la *Trinitat*, pintado por Nicolau Querol en 1440, ha dejado un notable rastro documental que revela hasta qué punto se cuidaron los detalles de su lugar de destino¹⁰⁵. En 1471 se destina al *Portal Nou* una imagen de la Virgen, obra de Pere Comte¹⁰⁶. Los datos son elocuentes de la atención puesta por quienes encarnan el poder cívico.

Sin embargo, el proyecto más interesante surge ante el peligro de una epidemia de peste¹⁰⁷. Se pintaron las efigies de cuatro ángeles custodios y, tras ser bendecidas por el obispo de Valencia, fueron transportadas procesionalmente hasta las puertas de Quart, Serrans, Sant Vicenç y del Mar, donde se instalaron en 1475¹⁰⁸. Esta tutela la evoca el gravado que encabeza la edición de 1499 del *Regiment de la cosa pública* del franciscano Francesc Eximenis, donde el Ángel Custodio acompaña a los consejeros de la ciudad de Valencia, arrodillados frente al portal de Serrans (*vid.* imagen 12).

En el imaginario colectivo, el territorio urbano quedó acotado y protegido por los preceptivos aliados sobrenaturales entre los que destaca san Cristóbal, a quien, no sólo hallamos vinculado a las puertas de la ciudad, sino a lugares estratégicos en interior de

⁹⁸ Para Barcelona, remitimos a las descripciones de entradas reales contenidas en: DURAN I SANPERE, A. y SANABRE, Josep: *Llibre de les Solemnitats de Barcelona 1424-1546*, vol. I, Barcelona, Institució Patxot, 1930.

⁹⁹ CARCEL ORTÍ, M^a Milagros: «Vida y urbanismo en la Valencia del siglo XV», *Miscel.lània d'Estudis Medievals*, 6 (1992), p. 294, doc. 52. La colocación de la lastra de piedra con la efigie angélica en 1400, que realizara el lapicida Pere Llobet, tiene por objeto que la puerta se conozca por esa denominación.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 294, doc. 53. La lastra la labra el imaginero Vicent Serra, con idéntica pretensión que en el caso anterior.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 303, doc. 96. Esta vez la imagen la ejecuta y la pinta el imaginero Vicent Serra, con idéntico propósito que las precedentes.

¹⁰² *Ibidem*, p. 535, doc. 1259. La pintó Berenguer Matheu.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 590, doc. 1531.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 402, doc. 603, p. 534, doc. 1254.

¹⁰⁵ La documentación se escalona de 1440 a 1496. *Ibidem*, pp. 541-543, docs. 1289, 1295, 1299, 1300, 1301; p. 606, doc. 1610; p. 617, doc. 1665;

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 603, doc. 1596; p. 618, doc. 1669.

¹⁰⁷ Sobre las pestes valencianas: SORRIBES, Vicent: «La devoció valenciana a Sant Roc», *Collectanea E. Serra Buixó*, Barcelona, Balmesiana, 1956, pp. 322-327.

¹⁰⁸ Los pintó Pere Girbes. Los documentos en: CARCEL ORTÍ, M^a Milagros: «Vida y urbanismo ...», p. 605, docs. 1607-1608, 1

la misma. Las imágenes de gran tamaño en pórticos de acceso a iglesias y hospitales, abundan. Para el territorio catalán tenemos noticia de la que se había previsto pintar en 1334, «segons es costum de fer», se apostilla, en el exterior de la ermita de san Pedro en la Selva del Camp (Tarragona)¹⁰⁹, o del que debía formar parte del programa iconográfico desplegado en el pórtico de entrada del hospital de Reus (Tarragona) según el contrato firmado en 1398¹¹⁰. En la Barcelona del XIX aún pervivía un ejemplar en la puerta de la capilla de Marcús¹¹¹.

Las imágenes sagradas, no obstante, también podían instrumentalizarse con otros fines. Su versatilidad la confirma una noticia valenciana que sirve de contrapunto a las invocadas precedentemente. La venganza del santo, acreditada ampliamente a través de las colecciones de milagros, podía disuadir a quienes mostraban comportamientos incívicos y en esta creencia se sustenta la decisión del cabildo de la catedral de pintar en 1445 dos imágenes de san Antonio: «...per ço com se orinaven en lo portal del fossaret fon provehit per los senyors del capitol, que's netejes e fiu ho netejar e blanquegar les portes e pintar hi dos ymatges de Sant Antoni porque no pixassen¹¹²».

3. Reflexiones finales

En las páginas precedentes hemos abordado muchas y diversas cuestiones encuadradas en un tiempo lejano cuyo alcance podemos descifrar por medio de la documentación. Hemos reunido los datos que nos permiten interpretar el uso y la función de ciertas obras artísticas, cuya existencia se justifica primordialmente por su dimensión instrumental. La contraposición del documento y de la manufactura nos permite cerrar círculos e iluminar ciertas cuestiones. No querría acabar, sin embargo, sin subrayar la actualidad que siguen teniendo determinados usos, próximos a los evocados hasta aquí. Me serviré de un texto de Enrique de Villena para ponerlo de relieve. En el *Tratado de aojamiento*, ya invocado, compuesto hacia 1420-25, describe una práctica, útil contra el mal de ojo, que otras fuentes medievales identifican como «de las gotillas»¹¹³:

«Por la primera usavan lançar gotas de azeite con el dedo menor de la derecha mano sobre agua queda en vaso, puesta en presencia del passionado. E paravan mientes si se derra-

¹⁰⁹ PIE FAIDELLA, Joan: *Annals inèdits de la vila de la Selva del Camp de Tarragona*, Tarragona, Diputació, 1984, (ed. original, 1899-1913) p. 570.

¹¹⁰ El documento en: VILASECA ANGUERA, Salvador: *Hospitals medievals de Reus*, Reus, Asociación de Estudios Reusenses, 1958, pp. 71-72.

¹¹¹ En palabras del autor: «Aixís se veu encara en la paret del porxo de la capella de Marcús de Barcelona ahon hi ha pintat Sant Cristófol» (PIE FAIDELLA, Joan: *Annals inèdits...*, p. 570, nota 1).

¹¹² ROCA TRAVER, Francisco A: *El tono de vida en la València medieval*, Castellón de la Plana, Sociedad Castellonense de Cultura, 1983, p. 26 nota 28:

¹¹³ Documentado en Teruel entre judaizantes: SÁNCHEZ MOYA, Manuel y MONASTERIO ASPIRI, Jasone: «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», *Sefarad*, XXXII (1972), p. 132, 316, 319, 232. IDEM: XXXIII (1973), p. 136, 142, 334. MARÍN PADILLA, Encarnación: «Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: Enfermedades y muertes», *Sefarad*, XLIII (1983), pp. 251-343.

mavan e ivan al fondo o estavan quedas de suso o se mudavan de colores. E según la diversidad que mostravan, judgavan del enfermo si era façinado o non... Pero tales cosas en nuestra ley son defendidas como supersticiosas e contrarias al buen bevir e por eso en esto non me detengo, nin curo todas sus diversidades expresar, que fazían por retimientos de plomo e de çera e esparzimiento de farina e de simientes acerca d'esto»¹¹⁴.

Sorprendentemente, el desarrollo de lo que describe Villena se corresponde con un ritual femenino, aún vigente en ámbitos rurales y urbanos de Cataluña y Valencia, puede que incluso más allá¹¹⁵. A pesar de la persecución a que fueron sometidas en época medieval sus hacedoras, su erradicación fracasó. En pleno siglo XXI, hombres, mujeres y niños siguen reclamándolo ante la sospecha de tener "el aire", cuyos síntomas están perfectamente codificados. Quienes recurren a este uso reconocen sanar tras ser objeto de la consabida práctica, fundada en la revelación de unas "gotillas" de aceite y en el rezo, de indudable valor profiláctico, que acompaña la gestualización de quien lo administra.



Imagen 1. *San Antonio ahuyentando a los demonios con agua bendita* (s. XV). Tabla de escuela aragonesa en el Museo de Bellas Artes de Bilbao.

¹¹⁴ VILLENA, Enrique: *Obras completas...*, pp. 334-335.

¹¹⁵ Por testimonios orales conozco su vigencia en diversas áreas de Barcelona, Tarragona y Castellón, así como su "exportación" a la Argentina desde la región de Murcia.

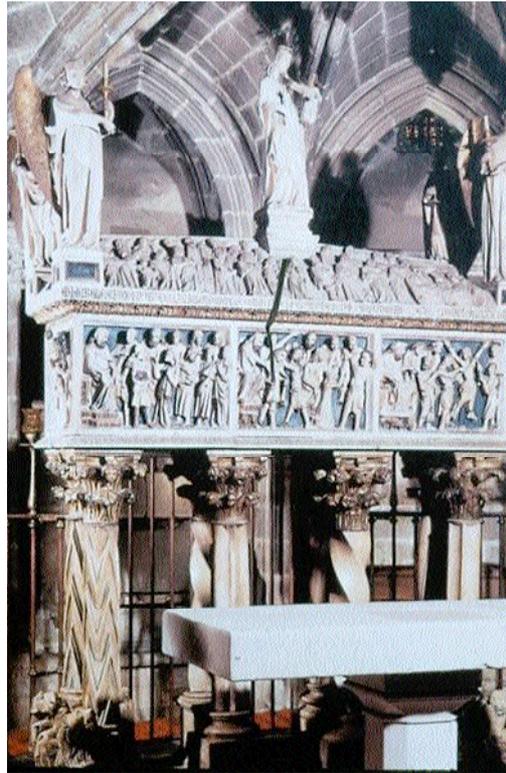


Imagen 2. Sepulcro sobre columnas de Santa Eulalia (s. XIV) en la cripta de la catedral de Barcelona.



Imagen 3. Representación del sepulcro de san Nicolás. Tímpano de una de las puertas del transepto de la catedral de Chartres.



Imagen 4. Aderezo profiláctico de un niño expósito. La medalla ostenta el anagrama IHS. Barcelona, Archivo del Hospital General de la Santa Cruz.



Imagen 5. Virgen con el Niño del retablo de Cornellà de Conflent, Obra de Jaume Cascalls (s. XIV).



Imagen 6. Detalle del trono de la Virgen con el Niño de Ujué (Navarra). Insignia de peregrinación de la Virgen de Rocamador.



Imagen 7. Naturaleza muerta de Hans Memling. Madrid, Museo Thyssen- Bornemisza.

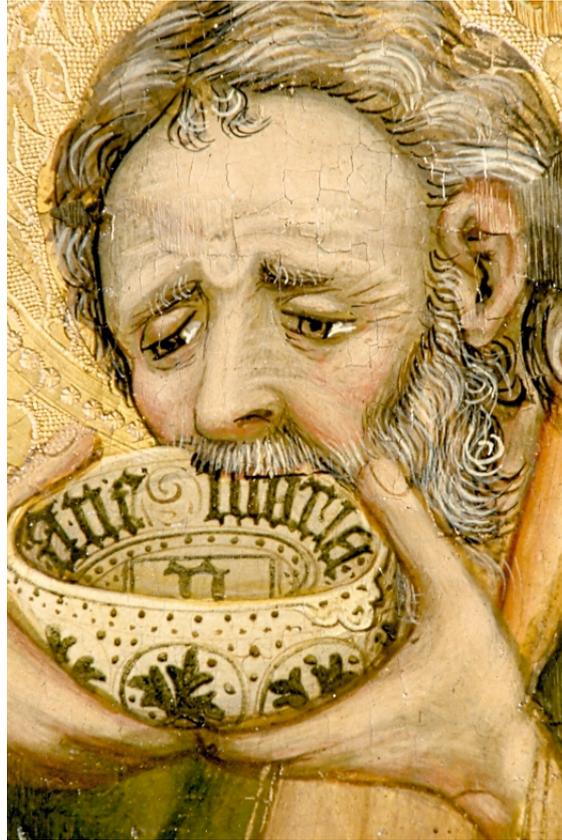


Imagen 8. Detalle de la Santa Cena de Jaume Ferrer (s. XV). Museo Diocesano y Comarcal de Solsona (Lleida).



Imagen 9. Detalle del pavimento de la Virgen dels Consellers de Lluís Dalmau (s. XV). MNAC, Barcelona.

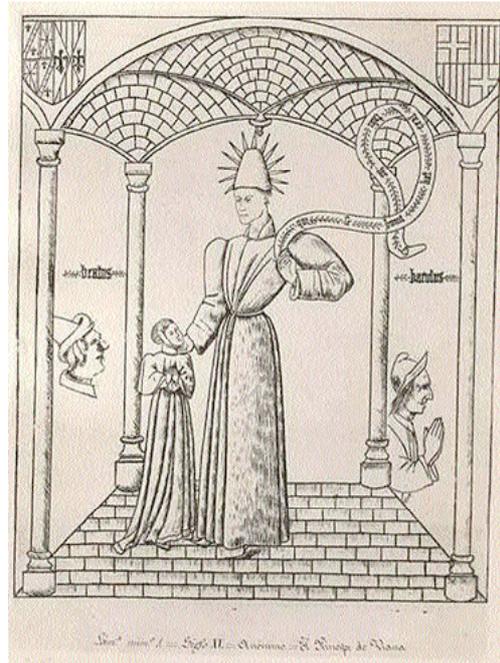


Imagen 10. Grabado con la efigie del Príncipe de Viana. Madrid, Biblioteca Nacional.



Imagen 11. Ángel custodio que presidió una de las puertas de la muralla de Barcelona. Obra de los Claperós (s. XV) –destruido–.



Imagen 12. Puerta de Serrans de Valencia con los representantes del gobierno municipal acompañados del Ángel de la Guarda y de Francesc Eximenis. Grabado de la edición de 1499 del *Regiment de la Cosa Pública* de Francesc Eximenis.

Superstición y brujería en el Duranguesado a fines de la Edad Media: ¿Amboto 1507?

Superstition et sorcellerie dans la région de Durango dans la fin du Moyen Âge: Amboto 1507?

Superstition and witchcraft in the region of Durango in the late Middle Ages: Amboto 1507?

Superstizioa eta sorginkeria Durangaldean Erdia Aroko bukaeran Herria: Amboto 1507an?

Iñaki BAZÁN DÍAZ

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

Clio & Crimen, n° 8 (2011), pp. 191-224

Artículo recibido: 4-VII-2011

Artículo aceptado: 22-IX-2011

Resumen: *En este investigación se analiza el rico mundo de las supersticiones, de la magia, de la hechicería y de la brujería vasca medieval, centrándose especialmente en el foco de brujería que afectó a la comarca del Duranguesado y que ha pasado a la historiografía y a la tradición popular bajo el sobre nombre de brujas del Amboto.*

Palabras clave: *Hechicería. Brujería. Amboto. Durango. Vizcaya. 1507. Edad Media.*

Résumé: *Cette recherche examine le monde des superstitions, la magie, la sorcellerie médiévale basques, mettant l'accent en particulier dans le cas de la sorcellerie qui a eu lieu dans la région de Durango et il est allé à la tradition historiographique et populaire sous le nom des sorcières sur Amboto.*

Mots clés: *Ensorcelant. Sorcellerie. Amboto. Durango. Vizcaya. 1507. Moyen Âge.*

Abstract: *This research analyzes the rich world of superstitions, magic, witchcraft and sorcery medieval Basque, with emphasis on the focus of witchcraft that affected the region of Durango and has gone to historiography and tradition popular under the name of witches on Amboto.*

Key words: *Witchcraft. Sorcery. Amboto. Durango. Vizcaya. 1507. Middle Ages.*

Laburpena: *Azterketa honetan, Erdi Aroko Euskal Herriko superstizioen, magiaren, aztikeriaren eta sorginkeriaren mundu joriaren errepasoa egiten du, eta Durangaldeko sorgingunea hartzen du ardatz, historiografian eta berri-tradizioan Anbotoko sorginak izenaren pean ezaguna dena.*

Giltza-hitzak: *Aztikeria. Sorginkeria. Anboto. Durangoa. Bizkaia. 1507. Erdi Aroa.*

1. A modo de introducción

Uno de los temas más recurrentes de análisis y de interés para especialistas, eruditos y público en general en relación al pasado vasco ha sido y es el de la brujería y el mundo que la rodea. Dentro de ese mundo se localiza la superstición, el curanderismo y los ritos apotropaicos, el proceso de cristianización y de superación del sustrato pagano, la magia, la hechicería y la brujería o la brujomanía. Todo este complejo mundo se analiza desde muy diversas perspectivas, que van desde el discurso histórico hasta el antropológico, pasando por el discurso de la medicina o de la literatura. Así, por ejemplo, el análisis y la reconstrucción del mundo de la brujería realizado en clave histórica se ha centrado preferentemente en focos brujeriles, como el “archifamoso” de Zugarramurdi¹, y en el tribunal de la Inquisición², pero también, aunque en menor medida, en ofrecer un recorrido diacrónico del fenómeno³. La mirada antropológica realizada por José Miguel de Barandiarán⁴, Resurrección María de Azkue⁵ o Julio Caro Baroja⁶ sobre las supersticiones, los seres mitológicos, el curanderismo o la propia brujería ha sido la que más éxito popular ha cosechado y la que ha tenido más seguidores entre los investigadores⁷, sirviendo incluso de referente para las recreaciones literarias⁸. El discurso de la medicina, ya sea en clave histórica o antropológica, también se ha hecho un hueco entre los investigadores a la hora de analizar el fenómeno, centrando sus estudios, obviamente, en el curanderismo, los saludadores

¹ HENNINGSEN, Gustav: *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, 2010 (1983); DUESO, José: *Historia y leyenda de las brujas de Zugarramurdi. De los akelarres navarros a las hogueras riojanas*, San Sebastián, 2010. El catálogo de la exposición: *¡Brujas! Sorginak! Los archivos de la Inquisición y Zugarramurdi*, Vitoria, 2008.

² REGUERA, Iñaki: *La Inquisición española en el País Vasco. El tribunal de Calahorra, 1513-1570*, San Sebastián, 1984; BOMBÍN, Antonio: *La Inquisición*, San Sebastián, 1989; VV. AA.: «La Inquisición en Euskal Herria», *Los Inquisidores*, Vitoria, 1993; BOMBÍN, Antonio: *La Inquisición en el País Vasco. El tribunal de Logroño, 1570-1610*, Bilbao, 1997; CÁSEDA TERESA, Jesús Fernando: «Brujas e Inquisición en Calahorra: una historia poco conocida», *Kalakorikos*, n° 12 (2007), pp. 301-310.

³ MOREAU, Roland: *Sorciers et sorcellerie en Pays Basque*, Bayona, 1973; CHARPENTIER, Josane: *La sorcellerie en Pays Basque*, Paris, 1977; IDOATE, Florencio: *La brujería navarra y sus documentos*, Pamplona, 1978; BAZÁN, Iñaki: «El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal Herria (siglos XIII al XVI)», *Vasconia*, n° 25 (1998), pp. 103-133; DUESO, José: *Brujería en el País Vasco*, San Sebastián, 1999.

⁴ *Obras completas*, Bilbao, 1972-1983, 23 tomos; *Brujería y brujas. Testimonios recogidos en el País Vasco*, San Sebastián, 2008.

⁵ *Euskalerraren yakintza*, Bilbao, 1935, 4 vols.

⁶ *Las brujas y su mundo. Un estudio antropológico de la sociedad en una época oscura*, Madrid, 1961; *Brujería vasca*, San Sebastián, 1985.

⁷ LÓPEZ DE GUEREÑU, Gerardo: «Brujas y saludadores», *Homenaje a D. José Miguel de Barandiarán*, Vitoria, 1960; SORAZU, Emeterio: *Antropología y religión en el pueblo Vasco*, Usúrbil, 1980; GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan: *Pensamiento mágico vasco: ensayo antropológico*, Baroja, 1989; IDEM: *Apariciones, brujas y gentiles: mitos y leyendas de los vascos*, Donostia, 1994.

⁸ SAINT-MARTIN, Karmele: *Nosotras las brujas vascas*, San Sebastián, 2010, colección de cuentos basados en tradiciones populares recopiladas por Barandiarán y Azkue.

o el mal de ojo⁹. Finalmente, el discurso literario se ha centrado en dos frentes: el primero está relacionado con la tratadística antisupersticiosa que a comienzos del siglo XVI se difunde desde las diócesis de Calahorra y La Calzada y la de Pamplona, teniendo como protagonistas a fray Martín de Castañega¹⁰ y Martín de Andosilla¹¹, respectivamente; y el segundo alude, por su parte, a las construcciones legendarias de los señores de Vizcaya, rodeados de seres fabulosos, como la Dama de Pie de Cabra, o malignos, como los incubos y el demonio Culebro¹². Junto a la tratadística antisupersticiosa también se puede mencionar la consagrada a dar carta de naturaleza a la brujomanía y que tuvo en el magistrado Pierre de Lancre a uno de sus principales debeladores tras sus actuaciones en contra del foco de brujería del País Vasco francés de 1609, antesala del de Zugarramurdi¹³.

Uno de los focos de brujería vasca al que más atención ha dedicado la historiografía, tras el de Zugarramurdi, ha sido el de las *brujas del Amboto* de comienzos del siglo XVI. Sin embargo, y paradójicamente, es un gran desconocido, pues buena parte de los hechos y circunstancias que rodearon su existencia quedan todavía por desvelar.

El Amboto, o Anboto en euskera, es un inmenso monte de caliza gris de 1.331 mts. y sede de una parte importante de la cultura mitológica vasca, pues en él, en su cara Este, residía el principal numen del panteón vasco, Mari, también conocida como la *Dama de Amboto*. Concretamente en la cueva denominada *Mariurrika kobea* o *Mariren kobia*, que se sitúa a los 1.200 mts. de altitud. Este monte se encuentra dentro del parque natural de Urkiola¹⁴, en la comarca vizcaína del Duranguesado, cuya capital es Durango¹⁵. En este mismo escenario unos años antes, en el siglo XV, los seguidores de

⁹ BARRIOLA, Ignacio María: *La medicina popular en el País Vasco*, San Sebastián, 1979 (1952); ERKOREKA, Antón: *El mal de ojo en Euskal Herria*, Salamanca, 1984; IDEM: *Begizkoa. El mal de ojo entre los vascos*, Bilbao, 1995; IDEM: *Análisis de la medicina popular vasca*, Barcelona, 2002; GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César y BAZÁN Iñaki: «La medicina en Álava medieval: entre la metafísica y la superstición», P. RAMOS (dir.), *Historia de la medicina en Álava*, Vitoria, 1997.

¹⁰ CASTAÑEDA, Fray Martín de: *Tratado de las Supersticiones y Hechicerías del R. P. Fray Martín de Castañeda*, Madrid, 1946 (edición de La Sociedad de Bibliófilos Españoles; hay otra edición del Instituto de Estudios Riojanos a cargo de Juan R. Muro Abad y publicada en Logroño en 1994).

¹¹ GOÑI GAZTAMBIDE, José: «El tratado “De Superstitionibus” de Martín de Andosilla», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, n° 9 (1971), pp. 249-332; LÓPEZ GURPEGUI, Félix-Tomás: *Martín de Andosilla y Arles. De Superstitionibus*, Madrid, 2011.

¹² JUARISTI, Jon: *La leyenda de Jaun Zuria*, Bilbao, 1980; PRIETO LASA, José Ramón: *Las leyendas de los señores de Vizcaya y la tradición melusiniana*, Madrid, 1994.

¹³ *Tratado de brujería vasca. Descripción de la inconstancia de los malos ángeles o demonios*, Tafalla, 2004.

¹⁴ Sobre este monte puede consultarse la siguiente dirección web: www.mendikat.net/monte.php?numero=294. Incluye, entre otras cuestiones, mapa de situación, orometría, descripción, imágenes, etc.

¹⁵ Algunos títulos sobre Durango, la merindad de Durango y la comarca del Duranguesado: AMADOR CARRANDI, Florencio: *Archivo de la Tenencia de Corregimiento de la Merindad de Durango: catálogo de los manuscritos, lista de los tenientes y monografía de la merindad*, Bilbao, 1983 (1922); LASUEN, Balendín: *Guerediaga y la merindad de Durango*, Bilbao, 1984; URIARTE ASTARLOA, José M^a: *La merindad de Durango*, Durango, 1990; ITURBE MACH, Ander: *Algunas notas sobre la historia de Durango*, Bilbao, 1993; BEITIA, Fausto Antonio de y ECHEZARRETA, Ramón de: *Noticias históricas de la Noble y Leal Villa de Tavira de Durango*, Durango, 2002 (1868); *Durangaldea: Abadiño, Atxondo, Durango, Elorrio, Garai, Iurreta, Izurtza, Mañaria, Zaldibar*, Mancomunidad de la Merindad de Durango, Bilbao, 2007;

fray Alfonso de Mella diseminaron la semilla de la disidencia religiosa, siendo víctimas de la represión en la hoguera¹⁶.

2. La historiografía y el foco de brujería del Amboto

Una de las primeras menciones cronísticas, aunque de soslayo, al foco de brujería del Amboto aparece en una “guía” realizada hacia 1516/1517 para Carlos I con objeto de que conociera al pueblo que iba a regir, donde se alude, sin mayor precisión ni aclaración, a «una seta [sic] y erugia a que llamaron la caridad de los de Amboto»¹⁷. Poco tiempo después, en 1518, Juan de Padilla, el Cartujano, hace una breve alusión a las brujas del Amboto en su obra *Los doze triumphos de los doze Apóstoles: «Dexemos las cosas comunes rimadas, que riman y cantan por cada cantón: de Circe, Tiresia, Medea, Jasón, con las Durangas de embote nombradas»*¹⁸. Con posterioridad, Gonzalo Fernández de Oviedo, en su *Historia general y natural de las Indias*, publicada en 1535 en Sevilla, al tratar sobre los sacrificios realizados en honor de Moctezuma, al parecer por influencia de dos demonios, trae a colación, a modo de cita erudita, «a esos brujos e brujas, a aun a esotros [sic] herejes de la peña de Amboto e sus secuaces de la condenada secta de fray Alonso de Mella», sin explicar más al respecto¹⁹. Este cronista de las Indias es uno de los primeros en confundir y en asociar erróneamente a los herejes de Durango, seguidores del heresiarca fray Alfonso de Mella, con el foco de brujería del Amboto, algo que muchos historiadores posteriores asumieron sin mayor problema. Casi una década más tarde, en 1543, el durangués fray Juan de Zumárraga escribía, siendo ya obispo de México, su *Regla Christiana Breve*, donde habla de las brujas del Amboto, pero en su caso trata de diferenciarlas del movimiento de Mella, realizando para ello un complicado regate expositivo y argumentativo:

«También se reduce a esta especie de ydolatría el negocio de las bruxas o sorguinas que dizen que hay en nuestra tierra: y han sido condenadas y quemadas. Y en el mismo pueblo de Durango, donde yo nací, dondo vuo [sic] otra erugia que llaman de Amboto o

ENRÍQUEZ, José Carlos, *Durango*, Bilbao, 2007; BENGOETXEA, Belén (ed.): *Durango, 800 años de historia*, Durango, 2010. Página web de la Mancomunidad de la Merindad de Durango: www.mdurango.org/es-ES/Mancomunidad/Paginas/default.aspx. Voz *Duranguésado* en la versión en línea de la Enciclopedia Auñamendi: www.euskomedia.org/aunamendi/45746?q=merindad+de+durango&partialfields=fondo%3Aau%25F1amendi&numreg=8&start=0.

¹⁶ BAZÁN, Iñaki: *Los herejes de Durango y la búsqueda de la Edad del Espíritu Santo en el siglo XV*, Durango, 2007; IDEM: «Formas de disidencia frente a la Iglesia medieval: los herejes de Durango», *Norba revista de Historia*, n.º 20 (2007), pp. 31-51.

¹⁷ BAZÁN, Iñaki: *Los herejes de Durango y la búsqueda de la Edad del Espíritu Santo...*, apéndice documental I, doc. n.º 32-I.

¹⁸ Obviamente, con «las *Durangas de embote*» se está aludiendo a brujas del monte Amboto, situado en la comarca vizcaína del Duranguésado. Esta referencia se recoge en el triunfo primero, capítulo VII, p. 16. Este capítulo séptimo trata «*De los dañados Nigrománticos, y Hechiceros, y transgresores del primero mandamiento, que es honrar y adorar a un solo Dios*». Edición consultada: *Colección de obras poéticas españolas. Unas casi enteramente perdidas, otras que se han hecho muy raras, y todas ellas merecedoras de ser conservadas en el Parnaso español*, Londres, 1841.

¹⁹ BAZÁN, Iñaki: *Op. cit.*, apéndice documental I, doc. n.º 34-I.

terceras que se decían de la caridad, que un mal frayle herético de nuestra Orden por nombre fray Alonso pervirtió, y engañó mucha gente, en especial simples mugeres; y de las unas y de las otras se dezia que andavan de noche de villa en villa haziendo combites y danças»²⁰.

Habría que esperar a los primeros compases del siglo XIX, cuando el riojano de Rincón del Soto y canónigo de la catedral de Calahorra Juan Antonio Llorente aludiera a estas brujas en su célebre *Historia crítica de la Inquisición de España, así como también en sus Anales de la Inquisición. Desde que fue instituido aquel tribunal hasta su total estin - cion en el año 1834* (Madrid, 1841): «Como quiera parece que la Inquisición de Calahorra havia hecho quemar treinta y tanta mujeres, por brujas y hechiceras, año 1507»²¹. Esta breve alusión es desarrollada, paradójicamente, por su compendista Rodríguez Burón en los siguientes términos:

«La Inquisición de Calahorra había ya hecho quemar en 1507, á mas de treinta mujeres como brujas y hechiceras. Esta secta era entonces muy numerosa: reducíase á reconocer al diablo por su señor y patrón, prometerle obediencia y tributarle un culto particular. El diablo por su parte, se creía que daba á sus adoradores el poder de introducir las enfermedades en los animales, perjudicar á los frutos de la tierra, adivinar lo futuro, y descubrir las cosas más ocultas»²².

Esta escueta referencia de Llorente ha sido reiterada una y otra vez, comenzando por Henry C. Lea y su *A history of the Inquisition of Spain*²³ y continuando, entre otros, por Marcelino Menéndez Pelayo y su *Historia de los heterodoxos en España*²⁴ y por Julio Caro Baroja y su *Las brujas y su mundo*²⁵, desde donde se ha vertido a toda la historiografía posterior.

Resulta un tanto desconcertante que estos expertos del mundo de la Inquisición, de la heterodoxia y de la brujería se conformaran con esta cuasi accidental alusión a un foco de brujería que por el número de ajusticiados supone uno de los hitos del fenómeno en la historia de España, equiparable al mismísimo caso de Zugarramurdi. Además, quien rescata estos hechos fue Juan Antonio Llorente, nada más y nada menos que uno de los canónigos de la catedral de Calahorra, localidad donde estuvo empla-

²⁰ *Doctrina breve*, ed. facsímil, New York, 1928, fol. CVIIIv, citado por VÁZQUEZ JANEIRO, Isaac: «Un nomenclátor inédito de “herejes” de Durango (1441)», *Salmanticensis*, n° 45 (1999), pp. 420-421.

²¹ *Historia crítica de la Inquisición de España*, Madrid, 1822 (1918), tomo III, p. 206.

²² RODRÍGUEZ BURÓN: *Compendio de la Historia crítica de la Inquisición de España, precedido de una noticia biográfica de D. Juan Antonio Llorente, traducido del francés, y aumentado de un extracto de los procesos mas celebres que ha formado la Inquisición*, París, 1823, tomo I, pp. 160-161.

²³ «Persecution would seem to be more active in Biscay, for Llorente quotes from a contemporary MS. a statement that in 1507 there were burnt there more than thirty witches, leading Martin de Aries y Andosilla to write a learned treatise on the subject, printed in Paris in 1517», New York, 1906-1907, vol. 4, lib. 8, cap. 9, p. 211. Existe una edición en línea que puede ser consultada: <http://libro.uca.edu/lea4/lea4.htm>

²⁴ «Ya en 1507 la Inquisición de Calahorra castigó a veintinueve mujeres por delitos de hechicería, semejantes a los de la Peña de Amboto» (lib.V, cap. IV, s. II, p. 375; existe una edición en línea que puede ser consultada: www.larramendi.es/i18n/corpus/unidad.cmd?idUnidad=100691&idCorpus=1000&posicion=1).

²⁵ «En 1507 se registra la existencia de otro foco no localizado de Brujería en tierra vasconica, de suerte que dio lugar a que la Inquisición de Logroño quemara a treinta y tantas mujeres según Llorente y Lea, a veintinueve según Menéndez y Pelayo», Madrid, 1993 (1961), p. 189.

zado el tribunal de la Inquisición entre 1491 y 1499 antes de asentarse definitivamente en Logroño, y autor de un informe sobre el procedimiento inquisitorial encargado por el inquisidor general Manuel Abad²⁶. Así pues, sería legítimo suponer que tal vez pudiera haber consultado la documentación procesal de ese foco brujeril del Amboto. Pero aunque no la hubiera consultado, ¿cómo es posible que, dados los fines que perseguía con su *Historia crítica de la Inquisición de España*, no hubiera aprovechado la oportunidad para explayarse? Por otra parte, Menéndez y Pelayo considera que el foco de 1507 y el de la «peña de Amboto», aunque semejantes, eran dos focos de brujería diferentes. Julio Caro Baroja, por su parte, no acierta a ubicar en qué zona del País Vasco acontecieron los hechos y confunde al tribunal de Durango con el de Logroño como responsable del procesamiento de la causa. Florencio Idoate considera que los hechos de 1507 tuvieron lugar en Navarra²⁷. Iñaki Reguera también diferencia el foco de 1507 y el de la «peña de Amboto», situando el primero de ellos en Navarra y el segundo, obviamente, en Vizcaya²⁸. Mikel Zabala en su estudio sobre la *Brujería e Inquisición en Bizkaia* durante los siglos XVI y XVII ni siquiera considera la existencia de un foco de brujería en el Amboto ni en el año 1507^{28bis}.

En los últimos años ha habido dos estudios que se han esforzado especialmente por avanzar en el conocimiento del foco de brujería del Amboto de 1507. El más reciente se debe al archivero del Archivo Histórico Nacional Eduardo Aranda, quien aporta tres fuentes nuevas, como son el *Cronicón* (Salamanca, 1508) de Pedro de Torres, el memorial del doctor Isidoro de San Vicente y el proceso contra la vizcaína María San Juan de Garonda por brujería en 1508²⁹. Pedro de Torres, oriundo de la diócesis de Calahorra, profesor en Salamanca y contemporáneo a los hechos de 1507, parece que debió ser la fuente de Llorente sobre este foco y no la documentación procesal que podría custodiarse en Logroño. Esto podría explicar el laconismo informativo del canónigo calagurritano, ya que se basó en una fuente secundaria que tan sólo era un mero enunciado de lo acaecido³⁰. El memorial de San Vicente, fiscal de la Inquisición de Logroño, fue redactado en 1610 y reconstruye parte del discurso procesal de las causas de 1508 y 1509. Y, por último, el caso de María San Juan de Garonda, donde se recogen las acusaciones, las distintas partes del procesamiento y la sentencia de muerte en la hoguera.

El segundo estudio es el recogido en la investigación titulada *Los herejes de Durango y la búsqueda de la Edad del Espíritu Santo en el siglo XV*. En ella se pasa revista a diversos documentos relativos a las personas involucradas en este foco de brujería, al nom-

²⁶ FERNÁNDEZ PARDO, Francisco: *Juan Antonio Llorente, español "maldito"*, San Sebastián, 2001.

²⁷ «Respecto a las penas impuestas, hay alternativas de dureza y benignidad en casos semejantes, desde las violentas represiones de 1507 y 1525 (llevada a cabo la primera por la Inquisición con muerte de 29 mujeres navarras)»; «Brujerías en la montaña Navarra en el siglo XVI», *Hispania Sacra*, vol. 4 (1951), p. 303.

²⁸ «En 1507 ocurría un caso de brujería colectiva en la montaña de Navarra, previo a los más famosos de 1525 y 1527. Llorente estima en más de 30 personas ejecutadas por la Inquisición de Calahorra. El dato lo confirma Idoate», en «La Inquisición en el País Vasco. El periodo fundacional», *Clio & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n° 2 (2005), p. 252.

^{28bis} Bilbao, 2000.

²⁹ «La quema de brujas de 1507. Notas en torno a un enigma histórico», *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, n° 17 (2010), pp. 411-412.

³⁰ El *Cronicón* puede ser consultado en Vicente BELTRÁN DE HEREDIA y su *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, Salamanca, tomo III, 1974, pp. 83-93. El *Cronicón* se localiza en la Real Academia de la Historia.

bramamiento del licenciado Juan de Frías como inquisidor apostólico para la diócesis de Calahorra y La Calzada y al comentario de Pedro Fernández de Villegas que sobre estos hechos añadió a su traducción del *Infierno de Dante* en 1515³¹. El primero en reparar en este comentario fue Marcelino Menéndez y Pelayo: «El arcediano D. Pedro Fernández de Villegas, en el curiosísimo comento que añadió a su traducción del *Infierno del Dante*, da estas peregrinas noticias sobre el foco de hechicería descubierto en Amboto, imperando ya los Reyes Católicos»³². Tanto estos documentos como los recogidos por Eudaldo Aranda serán referidos más adelante de forma más pormenorizada a la hora de ofrecer un intento de reconstrucción de lo que pudo ser este foco de brujería.

Ya se ha anticipado que algunos autores, siguiendo la estela iniciada por el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, han considerado a las brujas del Amboto como continuadoras de la secta herética duranguésa que propiciaron fray Alfonso de Mella y su adlátere fray Guillermo de Alvisia en las décadas de los años treinta y cuarenta del siglo XV. Entre éstos cabe destacar, en primer lugar, al gran historiador decimonónico del Señorío de Vizcaya, Estanislao Jaime de Labayru y Goicoechea³³; con posterioridad también haría lo propio Justo Gárate en sus *Ensayos euskarianos*³⁴; y más reciente también ha seguido esta línea interpretativa, entre otros, Rafael Castellano³⁵ o Mikel Zabala^{35bis}.

Sin embargo, ni la documentación de archivo conservada ni las fuentes literarias, ya sean crónicas o tratados, no permiten establecer una genealogía ni de secta ni ideológica entre los *herejes de Durango* y las *Durangas de embote*. Los primeros anhelaban una Edad del Espíritu Santo en sintonía con los planteamientos de los espirituales franciscanos, seguidores de las tesis milenaristas de Joaquín de Fiore; y los integrantes del referido foco bruñeril pertenecían, según la Inquisición, a una «*yglesia diabólica*», con su correspondiente culto a Satán. En consecuencia, dos herejías, sí, y que coincidieron en una misma geografía y en una cronología muy cercana también, pero diametralmente opuestas tanto en sus fines como en sus medios. Los *herejes de Durango* pretendían reformar la Iglesia de Roma y mantenerse dentro de la ley divina; los brujos y brujas del Amboto, por el contrario, actuaban contra la Iglesia y contra la ley divina. Además, tampoco podemos olvidar que mientras los *herejes de Durango* sí existieron, el foco bruñeril es más discutible en la versión que de él nos ha legado la calen-

³¹ Iñaki BAZÁN, Durango, 2007, concretamente en el capítulo IV, dedicado al «Contexto histórico en el que surgen los herejes de Durango», y dentro de éste los puntos 4.1. y 4.2., donde se pasa revista al mundo de las supersticiones, de la hechicería y de la brujería.

³² *Historia de los heterodoxos...*, Madrid, 1986 (1948), t. I, lib. III, cap. VII, punto IV, pp. 627-628.

³³ «La crisis religiosa [la de los herejes de Durango] perseveró bastante tiempo en el Duranguésado, aunque hubo modificación de credo, y los secuaces de 1500 no hubieran conservado la herejía de Mella y Guillén. En esta época se descubrieron nuevos errores religiosos en los alistados a la herejía de los de la Sierra de Amboto», *Historia General del Señorío de Bizcaya*, Bilbao, tomo III, 1968 (1899), p. 111-112.

³⁴ Tomo I, Bilbao, 1935, pp. 114-121.

³⁵ «[...] la pertinacia de sectores de la sociedad duranguésa en mudar de dogma [los protagonistas del foco del Amboto], de que se les consideraba entroncados o continuistas de la línea heterodoxa de los mellenses de 1442», *Misterio de Vizcaya*, Bilbao, 1981, p. 76.

^{35bis} «Su filiación [la de las brujas procesadas hacia 1500] con la herejía de Mella es incierta, aunque el hecho de que buena parte de los condenados lo fuesen en efigie y exhumados sus restos mortales indica que el movimiento hundía sus raíces en tiempos muy anteriores»; tanto es así, que titula el capítulo IV «La herejía de Durango como antecedente». *Vid. Brujería e Inquisición en Bizkaia...*, p. 48

turienta imaginación de inquisidores como Juan de Frías o comentaristas como Pedro Fernández de Villegas, como se comprobará más adelante. Es más, el propio fray Juan de Zumárraga cuestionaba la existencia de esas brujas, como se ha avanzado ya: «*brujas o sorguinas que dizen que hay en nuestra tierra*» y que, según la tradición popular, «*se decía*» que tanto el grupo de Mella como el de las brujas del Amboto participaban de conciliábulos nocturnos donde se abandonaban a los placeres de la carne. Las palabras de fray Juan tienen mucha trascendencia por dos motivos: en primer lugar, porque era natural de Durango, donde nació en 1468; y, en segundo lugar, porque tenía experiencia en materia de brujería, ya que Carlos I le encomendó la tarea de perseguir diversos focos surgidos por tierras vascas y navarras durante el primer cuarto del siglo XVI. Se podría considerar a fray Juan un *abogado de las brujas ante litteram*, pues sus planteamientos en materia de brujería sintonizaban más con los propuestos por el *canon Episcopi* que con los de los autores del *Malleus*. Para fray Juan el mundo de la brujería estaba lleno de fantasías, falacias demoníacas, engaños de crédulos y perturbación de los sentidos. Su escepticismo ante la brujería queda patente en las palabras expuestas más arriba: «*sorguinas que dizen que hay en nuestra tierra*». Consideraba más importante enviar predicadores que enseñaran la doctrina cristiana que inquisidores, pues se trataba de un problema de gentes ignorantes³⁶.

Otra cuestión que ha estado presente en diversos autores ha sido el contexto fabuloso del Amboto ligado a las nociones de *mirabilis*, esto es, el sustrato maravilloso o sobrenatural precristiano, y de *magicus*, el sustrato sobrenatural de carácter maléfico o satánico³⁷. En efecto, y como se ha avanzado, en una de las cuevas de esta montaña, concretamente en la denominada *Mariurrika kobea* o *Mariren kobia*, residía el personaje de la *Dama del Amboto*, asociado al numen vasco femenino de *Mari*, a quien se ha llegado a considerar una bruja que en su día había seguido las tesis heréticas de fray Alfonso de Mella. Esta hipótesis es igualmente rechazable a partir de los trabajos de recuperación de la mitología y tradiciones vascas realizados, entre otros, por José Miguel de Barandiaran, Resurrección María de Azkue o Julio Caro Baroja. En ellos se comprueba que *Mari* sí tenía su principal morada en la peña del Amboto, pero también se atestigua su presencia en otras muchas montañas vascas, como Aitzkorri, Altxueta, Oiz, Gorbea, etc. Es decir, se trata de un ser mitológico común a todo el País Vasco y no exclusivo del Duranguesado y su devenir histórico.

Mari alude a una religiosidad y a un culto femenino ligado a la fertilidad que se remonta a épocas prehistórica o protohistórica y cuya continuidad histórica a lo largo de la Edad Media y Moderna se ha querido ver por parte de algunos autores a través de un culto pagano revestido de aspectos satánicos. Esta asociación entre brujería y mitología no resulta nueva, pues se observa en otras latitudes, como en Alemania con las *walkyrias* o en Escocia con las hadas y elfos. En el caso vasco serían *Mari* y *Akerbeltz*. *Mari* solía presentarse bajo manifestaciones antropomorfas, como doncella o señora elegante, y zoomorfas, como caballo, toro, serpiente, ..., y la más frecuente de todas, como un macho cabrío negro o *akerbeltz* en vasco: macho cabrío, *aker*; negro, *beltz*.

³⁶ GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín: *Biografía de D. Fr. Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de Méjico*, Madrid, 1929, pp. 17-21; ZAVALA, Vicente: *Fray Juan de Zumárraga*, Durango, 1985, t. I, p. 77.

³⁷ Le GOFF, Jacques: *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, 1985.

Todo chivo negro era considerado como un símbolo de *Mari* y los campesinos criaban uno para evitar que su ganado fuera atacado por alguna enfermedad. En el mundo fabuloso de la brujería vasca, en su doble aspecto de *mirabilis* y *magicus* antes mencionado, el *akerbeltz* era adorado en el *akelarre* (prado del macho cabrío en vasco), donde por las noches los brujos y las brujas bailaban ante este numen y le hacían distintas ofrendas de panes, huevos y dinero. *Mari* también tomaba apariencias vegetales, aunque nunca en su forma pura; por ejemplo, podía ser un árbol, cuya parte delantera fuera el cuerpo de una mujer. Otra de las formas adoptadas era la del fuego que surcaba los aires. *Mari* dominaba los fenómenos atmosféricos y entre los castigos que imponía estaban las tempestades y las sequías. Las gentes trataban de conjurar la formación de los nublados a través de misas u otros ritos que celebraban en las bocas de las cuevas donde moraba este numen. Ante ellas acudían los pastores en procesión rogativa con objeto de evitar cualquier mal que diezmará sus rebaños³⁸. En definitiva, parece existir, *a priori*, una importante concomitancia entre la mitología vasca y la brujería; sin embargo, conviene matizar esta relación sobre la base del siguiente argumento: pervivencia, más o menos difusa, de un sustrato cultural ancestral, sí, pero no existencia de un culto pagano estable y coherente.

Una cristianización incompleta o deficiente y una supervivencia de prácticas religiosas antiguas no significan necesariamente la pervivencia de un paganismo consciente de sí mismo y con una organización clandestina de su liturgia, sobre todo de carácter anticristiana. La única certidumbre que aporta la documentación actual es la existencia de un sincretismo religioso, especialmente constatable en la cultura popular y rural. Una de las técnicas empleadas por la Iglesia para difundir su mensaje durante la Alta Edad Media fue la de revestir las creencias anteriores con la visión cristiana de las cosas, manteniendo intactos, por ejemplo, lugares de culto, calendario de celebraciones, etc. Los campesinos a menudo conocían mal el cristianismo y lo mezclaban inconscientemente con elementos pertenecientes a un sustrato cultural anterior. Obviamente, creían en el poder maléfico de algunas personas y durante la crisis bajomedieval se enfrentaron a duras pruebas. A partir del primer tercio del siglo XV, aproximadamente, fueron permeables a la demoniomanía producida por la cultura sabia (teólogos y juristas) a través de la tortura judicial, la confesión, las predicaciones... En la zona septentrional vasco-navarra, montañosa, boscosa, de hábitat disperso, cristianizada más tardíamente³⁹ y, por tanto, con una mayor pervivencia de prácticas religiosas y culturales antiguas, la asimilación de la doctrina fue más débil, encontrándose en una situación de sincretismo, de mestizaje, entre lo anterior y lo nuevo, fruto de un proceso dialéctico entre la asimilación y la resistencia⁴⁰.

³⁸ BARANDIARÁN, José Miguel de: «Akerbeltz», *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco*, Auñamendi, San Sebastián, 1976, vol. I; IDEM: «Mari», *Op. cit.*, 1989, vol. XXVI; SORALUCE, Emeterio: *Antropología y religión en el pueblo vasco*, Usúrbil, 1980; HARTSUAGA, Juan Inazio: *Euskal Mitología Konparatua*, San Sebastián, 1987; GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan: *Pensamiento mágico vasco: ensayo antropológico*, Baroja, 1989; IDEM: *Apariciones, brujas y gentiles: mitos y leyendas de los vascos*, Donostia, 1994.

³⁹ AZKARATE, Agustín: «Epigrafía cristiana en tierras del Duranguesado: la inscripción de Santa Marina de Memaia (Elorrio, Vizcaya)», *Vizcaya en la Edad Media*, Eusko Ikaskuntza, San Sebastián, 1984.

⁴⁰ AZKARATE, Agustín: *Op. cit.*, p. 512. Sobre los fenómenos históricos de aculturación, asimilación, sincretismo..., WACHTEL, Nathan: «La aculturación», J. Le Goff *et al.*, *Hacer la Historia*, Barcelona, 1978 (1974).

Se puede decir actualmente que ha sido superada la interpretación tradicional de la brujería vasca como una continuidad, a través de la Edad Media, de un culto pagano coherente, revestido de aspectos satánicos. Una de las voces más crítica con esa interpretación ha sido la del antropólogo Juan Aranzadi. Rechazó la pervivencia, a través de los siglos, de un paganismo vasco autóctono e incontaminado como base explicativa de determinados fenómenos religiosos que tuvieron lugar en la Baja Edad Media y la Edad Moderna: los herejes de Durango y la brujería. Argumentaba, con razón, que a partir de los testimonios conservados sobre los procesos de brujería no se podía colegir que las personas implicadas en ellos practicaran culto alguno a *Mari* o a cualquier otro numen de origen prehistórico o protohistórico. Se trataría más bien de un fenómeno fruto de un sincretismo, de un confuso y mezclado magma ideológico en el que se entremezclarían el cristianismo, el legado folklórico y otros elementos de la cultura popular y culta⁴¹.

En este sentido, por ejemplo, en las tradiciones y leyendas la *Dama del Amboto* o *Mari* aparece como una diosa o bruja de larga cabellera que se peinaba sentada en un risco y que tenía cola de serpiente o pies de cabra. Esta imagen resulta un trasunto del personaje de las lamias, propio de la mitología greco-romana, o de Melusina, propio del imaginario medieval que Jean d'Arras convirtió en protagonista en su *La noble historia de Lusignan* a fines del siglo XIV, o que el conde de Barcelos convirtió, también en ese mismo siglo, en la mujer de Diego López de Haro, legendario señor de Vizcaya, y en madre de Íñigo Guerra en su *Livro das linhages*⁴². Es más, en la calenturienta mente de los teólogos y juristas constructores de la locura de la brujomanía a partir del concilio de Basilea, iniciado en 1431, y que alcanzaría su cénit con inquisidores como los dominicos Heinrich Kramer y Jacob Sprenger y su *Malleus maleficarum* (1487), los principales familiares del demonio eran mujeres que adoraban a Satán, revestido de diversas formas, y no a una mujer.

⁴¹ ARANZADI, Juan: *Milenarismo vasco: edad de oro, etnia y nativismo*, Madrid, 1981, especialmente el capítulo I de la 3ª parte.

⁴² Obras literarias que recogen esa leyenda son, por ejemplo, MANTELI, Sotero: *La dama de Amboto: leyenda escrita sobre tradiciones vascongadas*, Vitoria, 1869; y GÓMEZ DE AVELLANEDA, Gertrudis: *La dama de Amboto. Tradición vasca*, Madrid, 1871, en *Obras literarias. Tomo 5. Novelas y leyendas*, Imprenta Rivadeneyra, pp. 147-156. La explicación de este trasunto en PRIETO, José Ramón: *Las leyendas de los señores de Vizcaya y la tradición melusiniana...*, p. 123 y CASTRO, Mercedes: «Casarse con una hechicera: mito griego y tradición folklórica europea», *EPOS*, XII (1996), pp. 435-442.

3. Los supuestos hechos acaecidos en el Amboto en 1507

De lo expuesto hasta ahora no queda claro del todo si el foco de 1507 tuvo lugar en Navarra o en Vizcaya; si las «*Durangas de embote*» fueron las protagonistas de los procesamientos acaecidos en 1507; si en 1507 hubo realmente procesamientos colectivos con el resultado de una treintena de ejecuciones; etcétera. Para poder dar respuesta a todos estos interrogantes se analizarán los documentos conservados y conocidos al respecto que han sido mencionados más arriba y que en cierto modo permiten una aproximación a los hechos y ofrecer una propuesta de hipótesis interpretativa.

3.1. Los protagonistas de los hechos: los acusados

Estanislao J. de Labayru en su *Historia General del Señorío de Vizcaya* refiere que en el registro número 10, página 85, de las *Antigüedades de Vizcaya*, «colección manuscrita que el señor de Mugartegui conserva en su casa de Marquina», se localizaba un listado confeccionado entre fines del siglo XVI o principios del XVII, por el tipo de letra, con los nombres de varios vecinos de Durango que fueron penitenciados por la Inquisición en 1500. Labayru señala que el copista les achacó el error del luteranismo, lo cual carece de toda lógica cronológica⁴³. Esas *Antigüedades de Vizcaya* que menciona Labayru, y sobre las que no aporta más datos, pueden ser, con mucha probabilidad, la obra redactada por Juan Ramón de Iturriza a finales del siglo XVIII. Igualmente, el referido señor de Mugartegui, del que tampoco ofrece más filiación, puede ser Juan José de Mugartegui y Torres-Vildosola (1878-1939), alcalde de la villa vizcaína de Marquina e historiador, autor de una historia de la localidad, otra sobre la cercana colegiata de Cenarruza y un índice de documentos de la misma. Así, en el estudio que sobre los índices de los 12 volúmenes de los que constaba la obra manuscrita de Iturriza realizó Mugartegui se puede leer en el apartado correspondiente al volumen décimo lo siguiente: «*nómina de los Penitenciados por hereges en Durango el año de 1500*»⁴⁴.

Esa nómina es transcrita por Labayru, mencionándose 23 nombres de vecinos del Duranguesado, mayoritariamente de la villa de Durango, y, en algunos casos, su estado civil y profesión. A continuación, en la Tabla 1 se refiere ese listado:

⁴³ Bilbao-Madrid, 1899, t. III, p. 112.

⁴⁴ MUGARTEGUI Y TORRES-VILDOSOLA, Juan José de: «Índice de lo que contienen cinco de los doce volúmenes que, con el título de “Antigüedades de Vizcaya”, compuso el historiador Juan Ramón de Iturriza», *Revista Internacional de Estudios Vascos*, vol. 18 (1927), p. 405.

Nombre	Sexo	Estado civil	Profesión	Vecindad
1. María de Muncharaz o Arrázola	Mujer	Casada con Juan Pérez de Ocara		Durango
2. María Pérez de Mondragón	Mujer	Soltera (?)		Durango
3. Juan de Unamuno	Varón	(?)	Cuchillero	Durango
4. Juana de Bilbao	Mujer	Casada con Juan Guerra		Durango
5. Marina de Minica	Mujer	Soltera (?)		Durango
6. María de Cearra	Mujer	Casada con Sancho de Unamuno		Durango
7. Marina Pérez de Goxencia	Mujer	Soltera (?)		Durango
8. María de Mondragón	Mujer	Casada con Pedro de Múxica		Durango
9. Marina de Arriaga	Mujer	Casada con Ursuno		Durango
10. María de Lezama	Mujer	Soltera (?)	Tejedora	Durango
11. Marina de Arrazoloa	Mujer	Casada con Pedro de Arana	Pañero	Durango
12. Marina Sáez de Mendiola	Mujer	Soltera (?)		Durango
13. María Pérez de Ibarra	Mujer	Casada con Sancho Berroxa		Durango
14. María Pérez de Urquiaga	Mujer	Soltera (hija de Martín Sáez de Urquiaga)		Durango
15. Teresa de Arrázola	Mujer	Casada con Martín de Asteiza	Cinturero	Durango
16. Teresa de Aguirre	Mujer	Soltera (?)	Tejedora	Durango
17. María Pérez de Urquiola Beitia	Mujer	Casada con Rodrigo de Bollueba		Casa-solar Urquiola-Beitia
18. Domexa de Aguirre	Mujer	(?)		Durango
19. Juan Miguel de Cestona	Varón	(?)		Durango
20. Juan Pérez de Andiregui	Varón	(?)		Durango
21. María de Andiregui	Mujer	Soltera (hija del anterior)		Durango
22. Sancho Martínez de Unamuno	Varón	(?)		Durango
23. Teresa de Zumelaga	Mujer	Casada con Martín de Zumelaga		Valle de Arrázola

Tabla 1. Procesados por el tribunal de la Inquisición de Durango. Fuente: Elaboración propia a partir de los datos proporcionados por E. J. de Labayru.

Si los datos recogidos en esta tabla se organizan y agrupan, con fines estadísticos, por sexo, estado civil y oficio de los procesados se puede comprobar lo siguiente:

Sexo de los procesados	Mujeres 19 = 83%
	Varones 4 = 17%
Estado civil de los procesados	Casados 10 = 43%
	Solteros 2 = 9%
	Solteros (?) 6 = 26%
	No se sabe 5 = 22%
Oficios de los procesados o cónyuges	Cinturero 1 = 20%
	Cuchillero 1 = 20%
	Tejedora 2 = 40%
	Pañero 1 = 20%

Tabla 2. Sexo, estado civil y oficio de los procesados. Fuente: Elaboración propia a partir de los datos proporcionados por E. J. de Labayru.

Todos estos datos y agrupaciones con fines estadísticos recogidos en las tablas 1 y 2 permiten sacar las siguientes conclusiones:

- 1º Presencia mayoritaria de mujeres, el 83%, frente a hombres, el 17%. Ya advertía fray Martín de Castañega en su tratado antisupersticioso editado en Logroño en 1529 que «destos ministros diabólicos ay más mugeres que hombres»⁴⁵.
- 2º Todos los procesados pertenecían a la merindad de Durango, siendo la gran mayoría vecinos de la villa de Durango.
- 3º Los datos sobre el estado civil no son concluyentes, ya que del 22% de los procesados no se sabe nada al respecto, ni se intuye. Lo que sí queda claro, es que no se da un predominio de mujeres solteras ni de viudas frente a casadas, tópico presente en el mundo de la brujería femenina. Las hay casadas también, y no son pocas, pues suponen el 43% del total.
- 4º Sólo se conoce el oficio de cinco personas de un total de 23, lo que dificulta aventurar ninguna hipótesis al respecto. Los pocos datos disponibles tan sólo permiten señalar que se trataba de gentes que trabajaban dentro de las actividades propias del mundo urbano, más concretamente en la artesanía. Dentro de ésta predominan los trabajadores del sector textil, característico de la economía de la villa de Durango. Nada se puede decir del resto de actividades productivas.

Otra cuestión de gran importancia es saber hasta qué punto es posible identificar a las personas procesadas a partir de los nombres recogidos en la lista transcrita por Labayru. Se trata de una tarea harto difícil de materializar dado el escaso caudal informativo de las fuentes conservadas. Tan sólo se puede hacer una aproximación a alguna de esas personas a partir de los registros fiscales de Durango que se han conservados para finales del siglo XV y principios del XVI. Además hay que tener presente un importante hándicap: la persona referida en la lista de procesados no tiene porque ser la misma que aparece en esos registros fiscales, pues aunque se llamen igual, vivan en Durango y sobre las mismas fechas eso no garantiza siempre en este periodo histórico que sean la misma persona. Los casos sobre los que existe una coincidencia de nombres son los siguientes:

- Juan de Unamuno, procesado nº 3: vivía en la calle de Suso de Durango; estaba casado; poseía unas medias casas en Olmedal por valor de 8.000 maravedís, un manzanal en Ulanarreta por valor de 10.000 maravedís y 85.000 maravedís de dinero en metálico. Es decir, poseía bienes por valor de 103.000 maravedís y contribuía con 15 maravedís en los repartos fiscales de la villa⁴⁶.

⁴⁵ *Tratado de las supersticiones y hechizarias y de la posibilidad y remedio dellas*, ed. J. R. Muro, Logroño, 1994, pp. 19-21. A lo largo de estas páginas explica las razones que justifican la mayor implicación de mujeres en el culto al diablo. Más adelante y con más detalle se aludirá a este franciscano y predicador del Santo Oficio en la diócesis de Calahorra y La Calzada. Por su parte, los autores del *Malleus maleficarum* también responden a la pregunta de «¿cómo es que en un sexo tan débil como el de las mujeres se encuentran muchas más brujas que entre los hombres?», vid. cuestión VI de *El martillo de las brujas para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, ed. M. Jiménez Monteserín, Valladolid, 2004.

⁴⁶ HIDALGO DE CISNEROS, C. et al.: *Colección Documental del Archivo Municipal de Durango*, San Sebastián, 1989, T. III, pp. 936 y 1006.

- Sancho de Unamuno, marido de la procesada nº 6, María de Cearra: era cuchillero; poseía una casa, donde vivía, valorada en 7.000 maravedís, en Zabala dos huertas con 30 pies de manzanos valoradas en 3.000 maravedís, en Tabira, cerca de la iglesia de San Pedro, una tierra con 20 pies de manzanos valorada en 1.500 maravedís, en «Bmaraça» (sic) un manzanal con 10 pies de manzanos valorado en 400 maravedís, 10 pies de manzanos cerca de la casa de Juan Ibáñez de Unda por valor de 1.000 maravedís, en Bidebiarte 2 pedazos de tierra con 20 manzanos valoradas en 1.200 maravedís, en Yturrios una tierra valorada en 300 maravedís, y en dinero y recibos 2.000 maravedís más. En suma, poseía bienes por valor de 16.400 maravedís. En 1461 el concejo de la villa le devolvió 500 maravedís que le prestó para pagar el sueldo de la gente que fue a la guerra de Navarra; en 1486 aparecía entre los vecinos personados en la causa que se dirimía en la Real Chancillería de Valladolid por los problemas surgidos en la designación de los oficios municipales; en 1489 era nombrado en un pleito sobre los términos de la villa; en el ejercicio 1497-1498 tomó del pedido de la calle de «Juso del canton abajo» 27 maravedís; y en 1504 aparece entre los testigos de la venta de una huerta⁴⁷.

- Marina Pérez de Goxencia, procesada nº 7: el 28 de mayo de 1496 el secretario real Juan de Parra firmó el documento de cesión de los bienes de Mari Pérez de Gujencia, vecina de Durango y casada, al repostero de armas Pedro de Ibarra por orden de los Reyes Católicos por los «buenos e leales serviçios» que «nos avedes fecho e faseys de cada dia»⁴⁸. Esos bienes consistían en dos casas y un manzanal, los cuales se encontraban ya inventariados en los padrones fiscales de la villa y ascendían a la suma total de 27.000 maravedís: la casa en la que vivía estaba valorada en 10.000 maravedís, un cuarto de otra en 3.000 y el manzanal en 14.000 maravedís⁴⁹.

- María de Mondragón, procesada nº 8: vivía en la calle de Suso de Durango junto con su tía; contribuía con 12 maravedís en los repartos fiscales⁵⁰; aunque tal vez no se trate de la misma persona que la procesada, porque no se menciona a su marido en el padrón fiscal y según la lista de personas procesadas ella ya había muerto y el supérstite era el marido, Pedro de Múxica.

- Marina de Arriaga, procesada nº 9: también vivía en la calle de Suso de Durango; contribuía con 6 maravedís en los repartos fiscales⁵¹; aunque en este caso existen las mismas prevenciones que las planteadas en el de María de Mondragón.

- Martín Sáez de Urquiaga, padre de la procesada nº 14, María Pérez de Urquiaga: resulta difícil saber cuál de las diferentes personas homónimas y contemporáneas que

⁴⁷ T. I, pp. 108-112; T. II, pp. 369, 421, 424 y 552; y T. III, p. 1041.

⁴⁸ Transcripción del documento en BAZÁN, Iñaki: *Los herejes de Durango...*, apéndice documental I: doc. 27-I.

⁴⁹ HIDALGO DE CISNEROS, Concepción *et al.*: *Colección documental del Archivo Municipal de Durango...*, t. III, p. 998. El padrón carece de fecha; ahora bien, dado que Mari Pérez de Gujencia fue expropiada en mayo de 1496, entonces necesariamente debe ser anterior a esa fecha. En el documento aparece citada como «Marina Peres de Goxançia».

⁵⁰ T. III, p. 941.

⁵¹ T. III, p. 932.

son mencionadas en la documentación municipal era el padre de la procesada⁵², así como también dilucidar qué relación o grado de parentesco había entre ellas. Uno de los varios Martín Sáez de Urquiaga desempeñaba el oficio de escribano del concejo de Durango en los años 1490, 1492, 1494, 1499 y 1504; el mismo u otro, fue regidor en 1503; en una relación de fuegos fiscales de la villa, correspondiente al año 1514, se señalaba que Martín Sáez de Urquiaga, sin especificar nada más, poseía una casa en la calle de Suso, dos en la calle de Medio y tres en la del Mercado de Durango⁵³.

- Teresa de Aguirre, procesada n° 16: vivía en la calle de en Medio de Durango; contribuía, con su hija, con 6 maravedís en los repartos fiscales; ¿era viuda o madre soltera?⁵⁴.

- Juan Miguel de Cestona, procesado n° 19: en la documentación se menciona como Juan Miguélez de Cestona; poseía una casa en la calle Nueva de Durango valorada en 5.000 maravedís, en Zirarmendi un manzanal con 60 pies de manzanos valorado en 2.000 maravedís, en Goxencia un pedazo de tierra y un monte por valor de 1.000 maravedís; en suma, contaba con bienes por un valor de 8.000 maravedís. En 1489 se encuentra entre los testigos de un pleito sobre los términos de la villa de Durango⁵⁵.

Entre los nombres incluidos en la lista de procesados por la Inquisición y localizados en la documentación fiscal, aunque sin ninguna seguridad de que se traten de las mismas personas, como ya se ha señalado, se observa la presencia de gentes sencillas que contribuían con la menor cuantía prevista en los repartos fiscales, esto es, 6 maravedís (Marina de Arriaga y Teresa de Aguirre); y otras se encontraban en una posición económica algo mejor, pues contribuían con 12 y 15 maravedís (Juan de Unamuno, María de Mondragón y también, aunque no se señala, pero a este grupo pertenecerían, probablemente, Juan Miguel de Cestona y Sancho de Unamuno, atendiendo a los bienes que poseían). Queda por dilucidar el caso de María Pérez de Urquiaga, ¿su padre fue realmente uno de los escribanos de la localidad? De lo que sí se sabe, se desprende que los procesados por la Inquisición pertenecían mayoritariamente a los estratos medio-bajos e inferiores de la sociedad duranguésa de finales del siglo XV.

Sobre esos años de comienzos del siglo XVI también fue procesada María San Juan de Garonda por bruja, concretamente en 1508. Según la documentación donde se refiere ese procesamiento, y transcrita por Eudaldo Aranda⁵⁶, se señala que era vecina de villa vizcaína de Munguía y residía en la anteiglesia de San Pedro; estaba casada con Juan de Sentucho Cubero, con quien tenía un hijo de nombre Juan de Garondo; su madre, al parecer, 30 años antes había sido acusada de bruja y quemada por la justicia

⁵² En 1489 se mencionan a «*Martin Saes de Vrquiaga, el vyejo, padre del vachyler Juan Saes de Vrquiaga*», T. II, p. 414. En 1498 se menciona junto a Martín Sáez de Urquiaga a un Sancho Sáez de Urquiaga sin especificar si hay o no parentesco entre ellos: «*e otro Sancho Garcia de Larraçabal, sastre, e Sancho Saes de Vrquiaga e Ynigo de Nobia e Pero Martines de Vribe e Sancho Peres de Murueta e e (sic) Juan de Çearreta e Pedro Saes de Sarria e Martin Saes de Vrquiaga...*», T. II., p. 518. Lo subrayado es nuestro.

⁵³ T. II, pp. 433, 448, 471, 472, 573, 633 y 616; y T. III, pp. 802, 803 y 813.

⁵⁴ T. II, p. 377; y T. III, p. 927.

⁵⁵ T. II, p. 416; y T. III, p. 1045.

⁵⁶ «*La quema de brujas de 1507...*», pp. 420-422.

real; y ejercía el oficio de partera «*con toda diligencia y industria*». En este caso los datos de filiación de la procesada son más precisos y muestran elementos propios del tópico de una bruja: mujer, ejercer de comadrona y tener ascendientes involucrados en casos de hechicería que contaminan a sus descendientes. Pero junto a estos elementos hay otros que se alejan del tópico: mujer casada y con hijos, un buen número de testigos tenían un buen concepto de ella y otros declararon que simplemente tenía fama de bruja, pero que no les constaba que hubiera hecho mal a nadie. En resumen, ¿era una adoradora del demonio, esto es, una bruja o tan sólo una mujer cuyo oficio la hacía sospechosa de practicar la hechicería? Lo que sí está claro es que carecía de relación alguna con el foco de brujería de la Peña de Amboto, no era una «*Duranga*», pues residía en Munguía, merindad vizcaína de Uribe y fue ejecutada en el cementerio de la iglesia parroquial de Santa María de la propia villa. Eso sí, en su causa intervino el tribunal de la Inquisición con sede en Durango y que presidía el licenciado Juan de Frías.

3.2. El tribunal que juzgó los hechos

El tribunal encargado de reprimir este nuevo brote de herejía en el Duranguesado fue, ahora sí, la Inquisición, y no como en el caso de los *herejes de Durango* seguidores de fray Alfonso de Mella que se enfrentaron a los tribunales del Señorío de Vizcaya y a los de la justicia real, encarnada por el monarca Juan II. Pero, ¿ante qué tribunal inquisitorial se sustanció la causa? Gracias al análisis de la documentación conservada en el Archivo Histórico Nacional sobre los primeros tiempos de la Inquisición española impulsada por los Reyes Católicos⁵⁷, se pueden precisar algunas cosas al respecto.

La implantación de los tribunales por la geografía de la Corona de Castilla se produjo en tres fases: una primera de proliferación de los tribunales, que iría de 1478 a 1495; una segunda de crisis y concentración de tribunales, que iría de 1495 a 1510; y una tercera de formación de los distritos clásicos, que perduraría hasta 1574⁵⁸. En 1491 el tribunal inquisitorial de Osma se trasladó a Calahorra y la diócesis homónima quedó bajo la jurisdicción del nuevo distrito, dentro del cual, obviamente, se integraba el Señorío de Vizcaya. Hasta mediados de 1499 la sede del tribunal se localizaba en Calahorra y poco después se trasladaría a Durango. Este cambio de emplazamiento de la sede fue confirmado por la Suprema en carta fechada el 10 de julio de ese mismo año. Unas semanas antes, el 23 de mayo de 1499, los inquisidores generales habían nombrado al licenciado Frías y al maestro Arriaga inquisidores para ejercer su labor en el obispado de Calahorra y La Calzada, Duranguesado, condado de Vizcaya y provincia de Guipúzcoa. Entre el 1 de octubre de 1501 y el 12 de junio de 1502 el licenciado Frías, inquisidor en Durango, fue trasladado al distrito de Cuenca-Sigüenza, en

⁵⁷ CONTRERAS, Jaime y DEDIEU, Jean-Pierre: «Geografía de la Inquisición española: la formación de los distritos, 1470-1820», *Hispania*, XL, n° 144 (1980); REGUERA, Iñaki: *La Inquisición española en el País Vasco. La Inquisición de Calahorra, 1513-1570*, San Sebastián, 1984; *IDEM.*: «La Inquisición en el País Vasco. El período fundacional», *Clío & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n° 2 (2005), pp. 237-255.

⁵⁸ CONTRERAS y DEDIEU: «Geografía de la Inquisición española...», pp. 40-50.

el que parece que se integraría el tribunal de Durango. Pero en la denominada *lista de Cisneros* de los distritos existentes el año 1507 aparece un tribunal con sede en Durango, con jurisdicción sobre el País Vasco y al frente del cual se encontraba nuevamente el licenciado Frías. Jaime Contreras y Jean Pierre Dedieu señalan que «este tribunal no aparece en ninguna otra documentación consultada por nosotros. ¿Hubo una restauración temporal del tribunal de Durango? Solamente esta pregunta podrá ser respondida con la aportación de fuentes locales»⁵⁹.

En efecto, la documentación conservada en el Archivo Municipal de Durango permite, hasta cierto punto, responder al interrogante planteado por la *lista Cisneros*. En ella se localiza el nombramiento del licenciado Juan de Frías como inquisidor apostólico para los obispados de Burgos y Calahorra y la provincia de Guipúzcoa. Ese nombramiento no tuvo lugar en 1507, sino el 24 de enero de 1508:

«Don Fray Francisco Xemenis [...] ynquisidor apostolico en general contra la heretica prabedad e apostasia en todos los reynos [...] confiando de las letras e reta conçeicia de bos, el liçenciado Juan de Frias, canonigo de la yglesia de Burgos [...] bos hazemos e constituymos e criamos e deputamos ynquisidor apostolico contra la dicha heretica prabedad e apostasia en las çibdades e obispados de Burgos, Calahorra e en la probinçia de Guipuscoa, e bos damos poder e facultad para que podais ynquirir e ynquirays contra todas e qualesquier presonas, asy onbres commo mugeres, bibos e defuntos, avsentes, presentes de qualquier estado, prerrogatiba, preheminençia e dignidad que sean, hesentos e non esentos, vesinos e moradores que son o ayan seydo en las dichas çibdades e obispados e probinçia de Guipuscoa que se hallaren culpantes, sospechosos, yncriminados en el delito e crimen de heregia e apostasia e en echizerias e mallefiçios con ynboçiones de demonios e actos que saben manifestamente eregia e contra todos los fatores e defensores e reçeptadores de los tales herejes [...]. Dada en la çibdad de Burgos, a veynte e quatro dias del mes de henero, anno del naçimiento del nuestro saluador Ihesu Christo de mill e quinientos e ocho annos [...]»⁶⁰.

⁵⁹ CONTRERAS y DEDIEU: «Geografía de la Inquisición española...», p. 75.

⁶⁰ Ese mismo día también fue nombrado Juan López de Galarza asesor del oficio de la Inquisición para los dos mismos obispados de Burgos y Calahorra y para la provincia de Guipúzcoa, al servicio del licenciado Frías:

«Nos, don fray Francisco Xemenis, por la dibina miseraçion, cardenal de Espanna, arçobispo de Toledo, primado de las Espannas, chançiler mayor de Castilla, inquisidor e apostolico general contra la heretica prabedad e apostasia en todos los reynos e sennorios de la reyna, nuestra sennora, confiando de las letras e buena conçeicia de bos, el honrrado liçenciado Juan Lopes de Gallarça, por la presente bos helegimos e criamos e hazemos e constituçiones (sic) açesor del ofiçio de la Santa Ynquisiçion que en las çibdades de los obispados de Burgos, Calahorra e probinçia de Guipuscoa se ha de hazer e exerçer contra qualesquier presonas que se hallaren culpantes en los crimines e delitos de heregia, apostasya e de echizerias e malefiçios con ynboçacion de los demonios e attos reprobados que saben heregia manifestamente e por la avtoridad apostolica de que en esta parte vsamos, hesortamos e mandamos al venerable liçenciado Juan de Frias, ynquisidor por nos deputado en las dichas çibdades e obispado e probinçia de Guipuscoa, e a los otros ofiçiales e ministros del dicho Santo Ofiçio que bos ayan e tengan e reçiyan por açesor del dicho ofiçio e bos reçiyan vuestro consejo e acuerdo en las cosas conçeñientes a la Santa Ynquisiçion, segund e commo conbenga al serbiçio de nuestro sennor e a la buena e brebe espediçion de la justicia [...]. Dada en la çibdad de Burgos, a veynte e quatro dias del mes de henero de mill e quinientos e ocho annos [...]»; HIDALGO DE CISNEROS, Concepción et al.: *Colección Documental del Archivo Municipal de Durango. Tomo III*, San Sebastián, 1989, pp. 701-703.

A pesar de este documento de nombramiento del año 1508, Iñaki Reguera localiza otro en la Sección Inquisición del Archivo Histórico Nacional que incluye un listado de los «*Inquisidores y ministros de la provincia de Guipúzcoa y Condado de Vizcaya, etc. proveídos el año 1507*», entre los que se menciona al licenciado Frías y al asesor Galarza:

*«Inquisidor: Ldo. Frías, canónigo de Burgos
Asesor: Ldo: Galarza
Notarios: Martín Martínez de Uzquiano y Gonzalo Ibáñez de Yurre
Carcelero: Hernando de Echagoya
Alguacil: Juan de Bolívar
Receptor: Antón Sánchez de Aguirre
Fiscal: El bachiller Olazábal
Nuncio: Diego de Madrigal»⁶¹.*

Así las cosas, y ante esta disparidad de fechas: ¿el licenciado Frías pudo ser designado el año 1507 para desempeñar el oficio inquisitorial, aunque el nombramiento definitivo se demoró unos meses, hasta enero de 1508?; ¿pudo ser nombrado en 1507 y confirmado en 1508?; ¿la data del listado puede estar confundida? Sea como fuere, entre 1507 y 1508 el inquisidor Frías retornaba a tierras vascas tras su paso por el distrito de Cuenca-Sigüenza. La sede del tribunal del distrito de los obispos de Burgos y Calahorra y provincia de Guipúzcoa se establecía nuevamente en Durango, ya que allí había estado con anterioridad.

Por otro lado, el inquisidor Frías y su asesor Juan López de Galarza, esto es, el tribunal inquisitorial de Durango, se hicieron cargo de la causa contra María San Juan de Garonda el 29 de mayo de 1508, detrayéndola de la jurisdicción del corregidor de Vizcaya, el licenciado Vela Núñez de Ávila. La sentencia fue pronunciada el 16 de noviembre de ese mismo año.

El doctor Isidoro de San Vicente, fiscal de la Inquisición en Logroño, redactó en 1610 un memorial para la Suprema, esto es, en los tiempos de la célebre causa de brujería de Zugarramurdi y Urdax. En ese memorial señalaba que la secta satánica se encontraba asentada desde tiempos pasados en Navarra, pero también en Guipúzcoa y en las «*Montañas*». Para confirmar su aserto mencionaría las causas que a lo largo de todo el siglo XVI conoció la Inquisición en esas tierras y que se conservaban en el tribunal de Logroño. Entre esas causas mencionó como primeras las que acontecieron en 1508 y 1509, sin precisar su marco geográfico⁶².

Recapitulando, en primer lugar, está la lista de 23 vecinos de Durango transcrita por Labayru y que debieron ser procesados por el tribunal de la Inquisición con sede en Durango hacia 1500, según la data propuesta por el documento, a pesar del error de sugerir que se trataba de una secta luterana. En segundo lugar, parece ser que el tribunal de Durango se integró en el distrito de Cuenca-Sigüenza entre 1501-1507, a donde fue trasladado el inquisidor Frías. En tercer lugar, entre 1507 y 1508 parece que se reactivaría el tribunal inquisitorial con sede en Durango, como se constata a través

⁶¹ REGUERA, Iñaki: «La Inquisición en el País Vasco. El período fundacional...», p. 253.

⁶² ARANDA, Eduardo: «La quema de brujas de 1507...», pp. 414-417.

de la denominada *lista Cisneros* de 1507, de la lista de «*Inquisidores y ministros de la provincia de Guipúzcoa y Condado de Vizcaya, etc. proveídos el año 1507*» o del nombramiento de Frías efectuado por el inquisidor general el 24 de enero de 1508. En cuarto lugar, entre mayo y noviembre de 1508 sería procesada, condenada y ejecutada María San Juan de Garonda. Y, en quinto lugar, el fiscal Isidoro de San Vicente refiere en un memorial de 1610 que entre las primeras causas que se conservaban en el tribunal de Logroño sobre actuación contra brujas estaban las de los años 1508-1509.

Luego, ¿el foco de brujería de la peña del Amboto realmente tuvo lugar en 1507?; ¿la data del documento transcrito por Labayru es errónea y no fueron procesados en 1500 sino en 1507?; ¿son integrantes de esa lista las «*Durangas*» de la peña del Amboto?; ¿por qué se instaló en tribunal de la Inquisición en Durango en 1499 y en 1501 se trasladó para retornar en 1507-1508?; ¿por qué el fiscal del tribunal de Logroño, el doctor Isidoro de San Vicente, que tenía acceso a los registros de las causas, no alude a ningún foco en 1507 y sí a otros de 1508 y 1509?; ¿no carece de lógica que el fiscal San Vicente, en su memorial revelador de la antigüedad y maldad de las sectas demoniacas, obviara el supuesto foco de 1507 del Amboto con el resultado tan espectacular de una trentena de hogueras?

Hay que tener presente que durante estos primeros compases de asentamiento de la institución inquisitorial en la Corona de Castilla, las sedes eran itinerantes y se emplazaban en aquellos lugares donde fijaban su residencia los inquisidores «*según su política de visitas y las necesidades de atención en una determinada zona. En 1499 este tribunal puso su sede temporalmente en Durango, quizá por los problemas que allí existían en esa fecha*»⁶³. La necesidad de juzgar a ese grupo numeroso de vecinos de Durango pudo llevar al inquisidor Juan de Frías a dirigirse a Durango y a instalarse allí. Desde Durango, al mismo tiempo que procesaba a los acusados de herejía, atendería los negocios del distrito bajo su jurisdicción. Ahora bien, y siguiendo esta misma lógica, la recuperación del distrito de Burgos-Calahorra-Guipúzcoa entre 1507 y 1508, así como el retorno del inquisidor Frías tras su paso por el distrito de Cuenca-Sigüenza, lo que había supuesto la clausura del inicial tribunal de Durango, podría significar que la Suprema decidiera plantar cara al problema brujeril que por esas fechas se habría suscitado de nuevo en el Duranguesado o que la Suprema estuviera simplemente reordenando de nuevo los distritos.

Así las cosas se impone una triple pregunta: ¿hubo un foco de brujería en el Amboto?, ¿tuvo lugar su represión en 1507? y ¿cerca de una treintena de procesados fueron condenados a la hoguera? Antes de poder responder a estos interrogantes, y a otros más, conviene avanzar más en la explicación de los datos que aporta la documentación conocida.

3.3. Los crímenes que les fueron imputados

Entre los diversos testimonios localizados hasta la fecha sobre las personas que fueron procesadas por brujería en el tribunal inquisitorial de Durango, presidido por Juan de Frías entre 1499 y 1508, hay cuatro, especialmente, que permiten conocer cuáles

⁶³ REGUERA, Iñaki: «La Inquisición en el País Vasco. El período fundacional...», p. 245.

fueron los crímenes que les fueron imputados: la lista transcrita por Labayru (circa 1500), el documento de cesión de los bienes de Marina Pérez de Goxencia al repostero de armas Pedro de Ibarra en 1496, el resumen de la causa seguida contra María San Juan de Garonda en 1508 y los comentarios que incluyó Pedro Fernández de Villegas en su traducción del *Infierno de Dante* en 1515. Los dos primeros testimonios aluden a crímenes de forma genérica y los dos siguientes, aunque los precisan con gran detalle, aluden a maleficios que están más en sintonía con el discurso académico, tanto jurídico como teológico, que con la realidad de los hechos.

El primer testimonio señalado es la nómina de nombres transcrita por Labayru, en la que se apunta que eran herejes apóstatas. ¿Qué se quiere significar con esa acusación? Según el diccionario de la Real Academia Española, *apostatar* significa: «negar la fe de Jesucristo recibida en el bautismo». En lugar de negar un dogma o una parte de la doctrina, como ocurre en el caso de los herejes en general, el apóstata niega la doctrina completa. El apóstata renuncia a la fe cristiana. Nicolau Eimeric en su manual de inquisidores, redactado en el siglo XIV, define la apostasía en los siguientes términos: «Distingamos tres tipos de apostasía antes de determinar cuándo hay que considerar hereje al apóstata y juzgarle como tal ante el tribunal inquisitorial: a) el clérigo que deja los hábitos, b) el monje que se exclaustra, c) el cristiano que niega una verdad de fe». En referencia a este tercer tipo, el inquisidor dominico catalán precisa que el apóstata se «separa totalmente de la Iglesia y de la fe católica» y se le debe tratar «como hereje e infiel, y se le procesará como tal»⁶⁴. Y, ¿quiénes eran acusados de ser herejes apóstatas? Las brujas y brujos, porque renunciaban a su fe cristiana al rendir culto de latría al diablo. Jacobo Sprenger y Enrique Institoris (Kramer) refieren lo siguiente sobre la relación existente entre brujería y apostasía en su *Malleus maleficarum*:

«Notaremos qué cuatro elementos de su ejercicio aumentan su perfidia, como son el hecho de renegar con boca sacrílega, en su totalidad o en parte, la fe católica; el hecho de consagrarse ellos mismos en cuerpo y alma; el hecho de ofrecer al Maligno niños todavía sin bautizar; el hecho de entregarse a las torpezas diabólicas de los actos carnales con los demonios incubos o súcubos».

«[...] la apostasía de la que nosotros hablamos, cuando tratamos de la apostasía de las brujas, es la apostasía de la fe, y ella es tanto más grave cuanto que se cumple sobre la base de un pacto expreso realizado con el enemigo de la fe y de la salvación».

«En cuanto a las brujas, incluso cuando conservan la fe en corazón, renegándola con la boca, se las debe juzgar apóstatas, porque han hecho un pacto con la muerte y realizado una alianza con el infierno. De aquí que Santo Tomás, hablando de semejantes obras de magia y de las de aquellos que de alguna forma invocan al demonio, afirma: En todos hay apostasía de la fe a causa del acto realizado con el demonio, ya en palabras si hay invocación, ya en el mismo acto si no hay sacrificio»⁶⁵.

Pocos años más tarde, en 1529, el franciscano fray Martín de Castañega, predicador del Santo Oficio en la diócesis de Calahorra y La Calzada, escribía un tratado de

⁶⁴ EIMERIC, Nicolau y PEÑA, Francisco: *El manual de los inquisidores*. Introducción, traducción y notas de L. Sala-Molins, Barcelona, 1983 (1973), pp. 97-98.

⁶⁵ *El martillo de las brujas para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, ed. M. Jiménez Monteserín, Valladolid, 2004, pp. 61-62 y 168-169.

carácter antisupersticioso, a petición del obispo Alonso de Castilla, titulado *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas*, donde informaba sobre la existencia de dos iglesias en el mundo, siendo los fieles de una de ellas, de la diabólica, las brujas herejes apóstatas:

«Dos son las yglesias deste mundo: la vna es catolica, la otra es diabolica. La yglesia catolica es la congregación de todos los fieles catolicos, la qual es vna por vn dios que todas adoran, por vna fe que todos confiessan, por vn batismo que todos reciben. La yglesia diabólica es generalmente, toda la infidelidad que esta fuera de la yglesia catolica, la qual no es propiamente vna porque no creen, ni adoran vn dios verdadero, ni confiessan vna fe catolica y verdadera ni reciben ni tienen sacramento que aprouecha y valga»⁶⁶.

En consecuencia, quienes pertenecían a esta «*yglesia diabolica*» habían apostatado de la fe de Cristo y habían realizado un pacto con el demonio y una promesa de fidelidad. Este pacto, según menciona fray Martín de Castañega, tenía lugar de varias maneras, siendo la primera de ellas así: «*renegando de la fe, hazen nueva profesion al demonio en su presencia que les aparece en la forma e figura que el quiere tomar, dandole entera obediencia y ofreciendole su anima y cuerpo*»⁶⁷.

Dicho lo cual, se podría colegir que, tal vez, los acusados, procesados y condenados por herejes apóstatas que son mencionados en esa lista de Labayru fueran las *Durangas de embote*, además de algunas otras personas procesadas aisladamente por hechicería y brujería sin tener nada que ver entre ellas ni con el foco del monte Amboto.

El segundo testimonio mencionado es el correspondiente a la causa contra Marina Pérez de «*Goxencia*». Esta vecina de Durango aparece entre los nombres de la lista transcrita por Labayru en calidad de relajada en estatua por hereje apóstata, cuyos huesos fueron exhumados y quemados y aventados con toda probabilidad⁶⁸. Igualmente, según se ha avanzado ya, en 1496, concretamente el 28 de mayo, los Reyes Católicos cedieron los bienes expropiados de una mujer de nombre muy similar («*Mari/María Peres de Gujençia*») al repostero de armas Pedro de Ibarra. ¿Qué delito había cometido para merecer que sus bienes fueran confiscados por la Corona? Según el documento de cesión, «*hizo e cometio cierto delito de eregia al tiempo de su falleçimiento*». Es decir, fue condenada por hereje; pero, ¿en qué clase de herejía había incurrido? Ernesto García Fernández propone que tal vez pudo suicidarse⁶⁹. Aún siendo una posibilidad plausible, se deben explorar otras vías, ya que cuando en la documentación se alude al suicidio se realiza a través de la palabra *desesperación* y sus diferentes variantes⁷⁰. Para empezar, ¿*Gujençia* y *Goxencia* eran la misma persona? Probablemente sí, ya

⁶⁶ Ed. de J. R. Muro, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1994, p. 13.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 18.

⁶⁸ LABAYRU, Estanislao J. de: *Historia General de Vizcaya*, Bilbao, 1968, t. III, pp. 112-113.

⁶⁹ «Alonso de Mella y los herejes de Durango en el siglo XV», E. García Fernández (dir.), *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s. XIV-XVI)*, Bilbao, 1994, p. 112.

⁷⁰ El ejemplo clásico que se incluye en los libros de sermones y *exempla* es el de Judas, que desesperado se ahorcó al no tener confianza en la misericordia de Dios. Sobre el suicidio en la Edad Media *vid.* SCHMITT, Jean-Claude: «Le suicide au Moyen Âge», *Annales ESC*, (1976); y sobre el suicidio en la Castilla medieval *vid.* GUIANCE, Ariel: «El espacio del suicidio en la España medieval (El milagro del suicida resucitado en el Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus)», *Temas medievales*, n° 1 (1991) y *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, 1998.

que la relajada que se incluye en la lista de Labayru había muerto ya y difícilmente habría dos mujeres homónimas, vecinas de Durango y que en el plazo de unos 4 u 11 años fueran procesadas por herejes. Y, ¿qué puede significar haber cometido un delito de herejía «*al tiempo de su fallecimiento*»? ¿Pudo pronunciar palabras erróneas en materia de fe al momento de su muerte o tal vez renegó, o tal vez confesara su participación en los conventículos de brujas adoradoras de satán o confesara practicar la hechicería? En fin, sea lo que fuere con los testimonios documentales actuales conocidos resulta difícil determinar a ciencia cierta el delito. Ahora bien, si se encontraba referida en la lista de los procesados por herejes apóstatas y transcrita por Labayru, está claro que tendría algo que ver con la brujería. Otra cuestión que resulta difícil de comprender es que fuera procesada dos veces o que su causa se viera dos veces: una primera cuando se dictaminó la expropiación de sus bienes en 1496 y una segunda cuando fue relajada al brazo secular en estatua y sus huesos fueron exhumados hacia 1500 o 1507.

El tercer testimonio es la causa contra María San Juan de Garonda. En ella, tres de los veinticuatro testigos iniciales declararon que «*había havido sospecha de que había ligado dos personas, y que había dado [a] otras bebidas, yerbas y polvos para hacerse preñadas y para amores*». Es decir, se trata del caso típico de mujer relacionada con el oficio de partera y curandera, lo que le llevaba a conocer el mundo de la ginecología y obstetricia, y sospechosa de hechicera individualista, ya que a través de sus artes causaba daños o se conseguía enamoramientos, ligaduras, etc. María San Juan, según esos testimonios, con su arte y oficio unía personas y ayudaba a que las mujeres quedaran embarazadas con sus bebedizos. En principio nada maligno, pero una actividad peligrosa que lindaba con el mundo oculto, donde reinaba el diablo. Ahora bien, las cosas cambiarían cuando el fiscal del tribunal de Durango interpuso su acusación:

«había sido y era bruja maléfica y hechicera, así sola por sí como acompañada de otros brujos maléficos, sus cómplices y partícipes en el dicho delito y crimen de herejía, que había usado en el dicho oficio de bruja, encomendándose al demonio Belcebú, yendo a sus llamamientos y ajuntamientos, e prestando omajío⁷¹ y obediencia al dicho demonio Belcebú, apartándose de Dios Nuestro Señor, renunciando la crisma que en el bautismo recibió y renegando della y de Dios Nuestro Señor, en gran vilipendio de nuestra religión cristiana, haciendo servicio y sacrificio al diablo Bercebú [como] combiene, a saver, hechando y procurando hechar a perder el fructo y pan de la tierra, haciendo ligamientos y encantamientos, matando y maleficando personas y ganados con arte mágica, haciendo abortar a las mujeres, poniendo odio y amor desordenado entre las personas, usando de oficio de sortilega y adivina con sus artes mágicas y diabólicas, y otros muchos males y delitos con invocaciones de demonios, pidiendo que la dicha rea fuese declarada por hereje maléfica, bruja apóstata y, como tal, condenada a relaxar a la justicia y braço seglar con confiscación de sus bienes»⁷².

En resumen, María San Juan pertenecía a una secta de adoradores de Belcebú, el príncipe de los demonios, también conocido como Satán o Lucifer⁷³; es decir, era una

⁷¹ Se refiere a: *homenaje*.

⁷² ARANDA, Eudaldo: «La quema de brujas de 1507...», p. 421.

⁷³ MINOIS, Georges: *Breve historia del diablo*, Madrid, 2002 (2000); MUCHEMBLED, Robert: *Historia del diablo (siglos XII-XX)*, Madrid, 2004 (2002).

bruja en toda regla, que junto a sus correligionarios se unían a Belcebú en las asambleas que realizaban, donde le rendían homenaje, lo que suponía que le veneraban, le juraban fidelidad y renunciaban al bautismo (apostataban de la fe cristiana recibida en el bautismo): *demonolatría*. Como consecuencia de su pacto con Belcebú perpetraba toda una serie de actos malignos: dañaba las cosechas, causaba abortos, realizaba encantamientos, introducía el odio entre las personas o un apetito desordenado de los goces carnales, adivinaba usando de artes diabólicas e invocaba al demonio para causar males. Se trata de un ejemplo de histeria *brujomaniaca* presente en juristas y teólogos introduciría a partir del siglo XV, principalmente, y que adquiriría carta de naturaleza a partir de obras como el *Malleus maleficarum*, para estar totalmente asentada en el seno de la sociedad a partir del siglo XVI⁷⁴. En otras palabras, el fiscal del tribunal de Durango acusó a María San Juan con los argumentos de la fantasía de la *brujomanía* que anidaba en las mentes de juristas y teólogos, renunciando a acusarla de daños concretos que pudiera haber causado realmente y de los que pudieran dar fe los testigos. Los cuales no lo hicieron: «*sin dar unos ni otros otra razón más de las oydas y opinión, ni especificar caso ninguno individual*»; «*que la dicha rea tenía opinión de bruja y hechicera, aunque no sabían ni havían oído decir que ubiese hecho mal ninguno*». Ante la mera sospecha de la existencia de una bruja la justicia inquisitorial ponía en marcha su imaginario sobre el particular.

¿Quién fue el fiscal que acusó en estos términos a María San Juan? Si se tiene en cuenta que en la relación de cargos del tribunal inquisitorial de Durango del año 1507 se menciona al bachiller Olazábal es muy probable que fuera él el encargado de llevar la causa contra María San Juan. Nada se sabe sobre su formación, pero queda patente que la nueva visión que sobre la brujería se había gestado en el mundo académico a partir del siglo XV la había asumido perfectamente.

El cuarto testimonio se corresponde con el comentario que el arcediano Pedro Fernández de Villegas, cuyo sepulcro realizado por el gran arquitecto y escultor renacentista Simón de Colonia en 1509 se localiza en la catedral de Burgos, incluyó en su traducción del *Infierno* de Dante⁷⁵. Tan sólo dedica unas breves líneas a las brujas de la sierra del Amboto en los cantos noveno y vigésimo. Esta traducción fue un encargo efectuado por la duquesa de Frías y condesa de Haro, Juana de Aragón, hija del monarca Fernando el Católico. Fue publicada por primera y única vez en Burgos en 1515 y la impresión corrió a cargo de Fadrique Alemán de Basilea. La métrica empleada es

⁷⁴ Sobre el proceso de construcción de la creencia desaforada en la brujería y en las sectas satánicas con sus juntas o akelarres a partir de la Baja Edad Media puede consultarse a COHN, Norman: *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, 1987 (1975).

⁷⁵ CONTRERAS MARTÍN, Antonio: «“A te convien tenere altro viaggio”. L’oportunitat de llegir plenament la *Comedia* de Dant en la traducció catalana d’Andreu Feber», *Quaderns. Revista de traducció*, nº 5 (2000); RECIO, Roxana: «Landino y Fernández de Villegas: análisis de una traducción del *Infierno* de Dante», *Voz y Letra*, vol. 1 (1999); BELTRANI, A.: «Don Pedro Fernández de Villegas e la sua traduzione della prima Cantica della *Divina Commedia*», *Giornale Dantesco*, XXIII (1915); ANDREU, M^a Isabel: «Traducir el italiano de Dante en la Castilla del siglo XVI: el *Infierno* según Pedro Fernández de Villegas», *Actes del III Congrès Internacional de Traducció*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 1998; IDEM.: *La amplificación en el Infierno de Dante traducido por Pedro Fernández de Villegas (Burgos, 1515)*, tesis inédita defendida en la Universidad de Barcelona en 1995.

de verso dodecasílabo (copla de arte mayor castellana) y va acompañada de extensos comentarios, entre los que se habla del foco de brujería del Amboto⁷⁶.

Uno de los diversos apartados incluidos en el canto noveno versa sobre los herejarcas, esto es, sobre los «*inuentadores*» de las herejías, los «*mayores o superiores hereticos*». Pedro Fernández de Villegas señalaba los dos requisitos que debía cumplir toda persona para poder ser considerada hereje: primero, plantear proposiciones erróneas en materia de fe; y, segundo, obstinarse en defender esas opiniones falsas, sin admitir enmienda y corrección por parte de la Iglesia. Al hilo de este discurso, Villegas afirmaba que «*en nuestros tiempos*» existen muchos herejes de «*linaje de judíos*», esto es, judaizantes, por mantenerse fieles a la ley judaica y también otros «*en las montañas y prouincias de vizcaya: de otros que llaman de la sierra de amboto*».

En este canto noveno Villegas no aporta datos que permitan conocer qué acciones en contra de la ortodoxia perpetraban esos herejes de la «*sierra de amboto*», tan sólo se limita a apuntar que «*tenian diabolicos errores*», sin precisar cuáles eran. Afortunadamente, las cosas cambian en el canto vigésimo, donde se incluyen un buen número de datos, aunque preñados de superchería popular sobre las brujas y de cultura libresca de tratadistas como los autores del *Malleus maleficarum*.

En primer lugar, Villegas empleaba el nombre dado a las brujas en lengua vasca, esto es, «*xorginas*» (*sorginak* en grafía actual), para hablar de ellas. Explicaba quiénes eran esas «*xorginas*», indicando que eran «*tristes mugeres que por se fazer adeuinas dexaron su officio del aspa y de la sueca [sic] y huso*». En otras palabras, mujeres que destruían el orden social establecido por la sociedad patriarcal, que asignaba a las mujeres un rol preciso ligado a sus obligaciones como esposa, madre y mujer en el hogar. Precisaba cuáles eran los males que causaban: «*fehizos en vso pestifero y diabolico de ymagines cartas y yerbas malinas y dañosas*», «*tratos con los demonios*» y «*artes diabolicas de la adeuina cion*». También mostraba las maneras en que estas «*bruxas y xorginas*» efectuaban sus tratos con el demonio y sus adivinaciones:

«otras vezes los demonios responden a estos sus amigos por sueños como diximos otras por señales de aues o bestias como tan bien es dicho. otras vezes dan respuestas por algunos cuerpos muertos a quien fazen hablar y dizen cosas de poruenir. otras por las otras señales o formas ya dichas. tan bien por encantaciones que el santo thomas pone en la question .xcvi. que es la siguiente dole [sic] alegamos. en lo qual dize que sy aquellas cosas que se dizen en esta forma de encantaciones a los enfermos o por otras causas: son euangelios y cosas de la sagrada escriptura permitido y bueno es: pero sy son palabras o nombres o caracteres o cartillas de cosas no conocidas: todo es pecado y supersticion».

¿De dónde obtuvo Villegas estas informaciones? Sus fuentes eran San Agustín, el Canon Episcopi, San Pedro de Tarantasia, Santo Tomás, Madrigal el Tostado y, en especial, «*vn tratado fecho en alemaña [...] el qual tratado se llama: martillo de fechizeras*», esto es, el *Malleus maleficarum* (1486) de los dominicos Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, «*donde pone largamente todas estas maldades de xorguinas y fechizeras*». Pero al margen de

⁷⁶ Una transcripción de los cantos noveno y vigésimos puede consultarse en BAZÁN, Iñaki: *Los herejes de Durango y la búsqueda de la Edad del Espíritu Santo...*, apéndice documental I, doc. n.º 31-I. Todas las referencias que a continuación se realizan sobre el contenido de estos cantos a ella remiten.

estas fuentes especulativas y elucubraciones teóricas, con excepción hecha del Canon Episcopi, Villegas también debió tener acceso a fuentes procesales sobre brujería de su época, aunque no queda claro si directamente o a través de terceros, para poder declarar que las brujas y sus perversiones eran un fenómeno real y verificable. Entre esas fuentes destaca la actuación que los jueces de la Inquisición «fizieron contra aquellos de la sierra de amboto», en las «montañas de Vizcaya». Villegas informaba que muchas personas se vieron involucradas en este foco de brujería, pero sin precisar su número exacto: «grand numero de hombres y mugeres desta suerte». A renglón seguido refería todas las cosas que las personas «desta suerte» eran capaces de realizar, aunque parezcan increíbles, pero que habían quedado demostradas en las actuaciones procesales realizadas en Vizcaya: «la inquisicion que alla se ha fecho ha descubierto cosas que no parecen creybles». Entre esas «cosas que no parecen creybles», además de las formas de practicar la adivinación y la hechicería ya avanzadas, Villegas destacaba las relaciones de las «xorguinas» con el diablo y cómo éste se manifestaba ante ellas adoptando diversas formas animales (macho cabrío o mulo) o humanas, aunque en este caso revelaba alguna deformidad u otro rasgo que permitía reconocerlo (cuernos en la cabeza o dientes de puerco que sobresalían de la boca). Esta imagen del demonio asistente a los conventículos del Amboto, y referida por los procesados que se reconciliaron y renunciaron a su error, se encontraba en sintonía con la que circulaba por el resto de la Europa occidental de la época:

«que los demonios espresamente llamados por estas tales personas con quien tienen sus platicas: vienen muy prestamente a les responder y aconsejar en lo que les piden. algunas vezes fablan por ydolos: que quieren dezir ymagines. y otras vezes en diuersas figuras que toman. en los processos que se fizieron contra aquellos de la tierra de amboto: se dize y confiesa por muchas personas auer visto al diablo y fabladole. vezes en figura de cabron. y otras vezes en figura de vn mulo grande y fermoso. no se muestran los demonios en figura de hombres ni de angeles porque dios no gelo permite. y porque no aya mayor causa de engaño. por eso aparescio a nuestros primeros padres en figura de serpiente (como se escribe en el principio del genesi) y de su figura en que venia pudieran ellos conoscer si quisieran: su ponçoña y maldad. y dizen estos que se reconciliaron y confessaron su horror: que si algunas vezes aparescia el diablo en figura de hombre: siempre traya alguna señal que desmostraba su maldad: como vn cuerno en la cabeça o en la fruenta o algunos dientes de puerco que salian fuera de la boca o cosa semejante. Esta forma de aprezcer llaman los doctores: perstrigium que quiere dezir enbaymiento y engaño que se faze a los ojos. mostrando aquella figura tomada del ayre».

Villegas también incidiría en una de las cuestiones capitales sobre el fenómeno de la brujería: la existencia de personas que «dubdan» de su existencia real, considerando que se trataba de meras fantasías. Estas personas asumían los postulados del Canon Episcopi, donde se exhibía una actitud escéptica con la brujería y se considera que «este andar dellas [brujas] de noche por los ayres: y pasar diuersas tierras y prouincias y mudarse en raposas o gatas o cosas semejantes: que todo es burla. y sy algo desto les parece a ellas: es que el diablo lo obra en su fantasia dellas que les parece ser ansy y que lo veyn. mas ello es todo desuario»⁷⁷. ¿Entre los que «dubdan» Villegas incluía al durangués fray Juan de

⁷⁷ Entre los tratadistas que consideraban que estas cuestiones eran meras fantasías se encontraba Lope de Barrientos, obispo de Cuenca. En su *Tractado de las espeçias de adivinanças* se puede leer lo siguiente: «Ca todo cuerpo naturalmente tiene tres dimensiones que son: luengo e ancho, e fondo, las quales tan grandes

Zumárraga, futuro arzobispo de Nueva España (México), quien juzgaba a sus paisanos, según se ha visto, con una actitud alejada de los presupuestos crédulos defendidos por los autores del *Malleus*? Tal vez sí y, en consecuencia, fuera una crítica velada contra estos *abogados de las brujas ante litteram*. Los tiempos habían cambiado y las posiciones del *Canon Episcopi* habían sido abandonadas en favor de las del *Malleus*, por eso Villegas diría que «es desuario dubdar lo, porque ay dello infinitas experiencias y ay titulo en las decretales de los fechizos». La potencia natural del diablo puede permitirle hacer todas esas maldades y las «bruxas dañan y fechizan a los niños: cierto es que por conplazer al diablo que ge lo manda fazen todo mal que pueden. y con yerbas ponçoñasas».

Un dato que demuestra que Villegas pudo disponer de información sobre este foco de brujería del Amboto es la referencia que proporciona sobre ciertas personas de las «montañas de vizcaya» que se «reconciliaron y confessaron su horror». En efecto, en la relación de personas procesadas por la Inquisición que refiere Labayru, además de las relajadas, también hubo otras reconciliadas, esto es, que retornaron al seno de la Iglesia tras renunciar a sus errores (práctica de la brujería), como más adelante se verá.

Un testimonio que resulta una oportunidad perdida para poder conocer el foco de brujería del Amboto o sobre las andanzas del tribunal de la Inquisición de Durango presidido por el licenciado Frías es el *Tratado de las supersticiones y hechizerias y de la posibilidad y remedio dellas de Martín* de Castañega. Es una oportunidad perdida por su propia “intrahistoria”. Fue confeccionado a instancias del obispo de la diócesis de Calahorra y La Calzada, Alonso de Castilla, a cuya diócesis pertenecía la merindad vizcaína de Durango, con el fin de

«alumbrar a nuestros súbditos y encaminarlos por el camino verdadero de la fe catolica, apartandolos de los errores que, en parte por ignorancia y en parte por astucia y malicia del demonio, y algunas vezes por sobrada curiosidad de las personas, nacen. Y, como en algunas partes de nuestro obispado (permitiendolo dios nuestro señor) ayan aparecido estos años passados tantos errores de superstición y hechizerias; y mas que, algunos ecclesiasticos y personas de merecimiento y letras, han seido afrentados e penitenciados por la Santa Inquisicion, por no estar bien introductos e doctrinados en la materia de las supersticiones y engaños diabolicos, por ser materia exquisita en que (aun los bien dotos) hasta agora han tenido contrarias maneras de hablar»⁷⁸.

Y, sin embargo, no alude a esos «tantos errores de superstición y hechizerias» que habían preocupado a la Inquisición en «años pasados» y que, obviamente, serían los acaecidos en Durango y su comarca. En efecto, el 24 de julio de 1529 el obispo Alonso de

*commo ellas son, tan grande espacio e lugar han neçessario para entrar e pasar, segund lo qual imposible es que puedan entrar por los resquiços e agujeros de las casas e dezir que se tornan ansares e entrar e chupar a los niños. Esta es mayor vanidad dezir e afirmar que onbre e muger pueda dexar la forma de su espeçie e tomar forma de otros espeçies qualesquisiere, por tanto es de creer e afirmar que son operaciones de la fantasía, e que las tales personas tienen dañada alguna potencia de las interiores, segund diximos en el Tractado de los Sueños. Por tal manera que la fantasía anda sin freno suelta faziendo las tales operaciones. E creer lo contrario non viene sinon por falta de juyzio non considerando las razones susodichas. Por tanto las mugeres deuen poner buen recabdo en sus criaturas, e si murieren por mala guarda, non se escusen con las bruxas que entraron a las matar por los resquiços de las casas». Vid. ÁLVAREZ LÓPEZ, F.: *Arte mágica y hechicería medieval. Tres tratados de magia en la corte de Juan II*, Valladolid, 2000, p. 152.*

⁷⁸ La edición del tratado utilizada es la de Juan R. Muro y publicada en Logroño en 1994 por el Instituto de Estudios Riojanos, p. 8.

Castilla encomendó a fray Martín de Castañega, franciscano de la provincia de Burgos, teólogo y predicador del Santo Oficio, que compusiera un tratado para erradicar la superstición y la hechicería de su diócesis. Un tratado que debían poseer todos los curas para estudiarlo y disponer de los recursos necesarios para aleccionar a los fieles de sus parroquias sobre esta materia. Los visitadores quedaban encomendados para vigilar que esto se cumpliera. Por tanto, pocos años después de acaecidos los hechos juzgados por la Inquisición de Durango fray Martín de Castañega escribía un tratado con la doble finalidad de erradicar las prácticas supersticiosas en tierras del obispado de Calahorra y La Calzada y de mostrar cómo actuaba el demonio y sus servidores, las brujas, ¿y no comenta nada del foco del Amboto? Curioso cuando menos y una magnífica oportunidad perdida.

De los veinticuatro capítulos de que consta el tratado, en los once primeros Castañega se ocupa de describir cómo era la iglesia diabólica, cuáles sus sacramentos, quiénes sus ministros y demás personas consagradas a ella, cómo eran posibles vuelos de las brujas, cómo se heredaba la familiaridad con el demonio, en qué consistían las ceremonias de adoración y homenaje al demonio, etc. Para tratar sobre todas estas cuestiones no recurre a ejemplos acaecidos en tiempos tan recientes en el propio obispado de Calahorra y La Calzada, protagonizados por brujas y brujos del Duranguésado y perseguidos por el licenciado Frías. Las fuentes de fray Martín de Castañega fueron la tratadística y la cultura libresca de teólogos y juristas sobre la materia que desde la segunda mitad del siglo XV ya daba crédito a todo lo relacionado con la «*yglesia diabólica*». En la que se podría denominar la segunda parte del tratado, Castañega se ocupa de poner orden en el complejo mundo de las supersticiones, aludiendo a los saludadores, al mal de ojo, a las nóminas, a los conjuros, etc., tratando de discernir entre lo que era lícito y, por tanto, no pecaminoso, y lo que no lo era. Curiosamente en esta parte sí recurre, en algún caso, a su propia experiencia vivencial⁷⁹.

De darse crédito a los diversos testimonios mencionados, el tribunal de la Inquisición de Durango se enfrentó a los siguientes males o «*diabólicos errores*» causados por las brujas y los brujos que procesó entre 1499 y 1508:

- realización de pactos con el demonio, con Belcebú, renunciando al crisma recibido en el bautismo y renegando de la fe católica, es decir, apostatando; fruto de estos pactos, los encomendados a Belcebú adquirirían poderes, como volar por las noches, transformarse en animales (raposas o gatos) y la capacidad de adivinar y hechizar;
- prácticas adivinatorias recurriendo a ídolos o cuerpos de muertos (necromancia);

⁷⁹ Sobre fray Martín de Castañega y su tratado: GONZÁLEZ AMEZÚA, Agustín: «Fray Martín de Castañega y su “Tratado de las supersticiones y hechicerías”», *Opúsculos literario*, Madrid, 1953, t. III, pp. 308-317; RUIZ DE LARRÍNAGA, Juan: «Fr. Martín de Castañega y su obra sobre las supersticiones», *Archivo Ibero Americano*, XII (1952), pp. 97-108; estudio introductorio a la edición de Juan R. Muro, Logroño, 1994, pp. XIII-LXXX, y estudio introductorio a la edición de Fabián Alejandro Campagne, Buenos Aires, 1997, pp. I-CXXXVIII; CÁSEDA, Jesús Fernando: «El Renacimiento en Calahorra: brujas e Inquisición en la primera mitad del siglo XVI», *Kalakorikos*, n° 3 (1998), pp. 49-57; *IDEM*: «Brujas e Inquisición en Calahorra: una historia poco conocida», *Kalakorikos*, n° 12 (2007), pp. 301-310.

- prácticas mágicas con fines diabólicos, esto es, realizar maleficios, ligamientos y encantamientos para causar enfermedades y muertes de personas y animales, provocar abortos, dañar niños, poner odio y amor desordenado entre personas, o arruinar cosechas;
- celebrar akelarres o ceremonias de adoración al demonio, en las que se le rendía culto dándole un beso en partes innobles o deshonestas y en las que realizaban ritos de inversión sacrílegos respecto a los realizados por la Iglesia católica; el demonio se hacía presente en forma de animal (macho cabrío o asno) o humana, pero con deformidades (un cuerno en la cabeza o dientes de puerco) con el fin de que pudiera ser reconocido.

3.4. Procesamiento y sentencias impuestas

El inquisidor general de la Corona de Aragón, el dominico Nicolau Eimeric (c. 1320–1399), redactó un manual de práctica inquisitorial donde exponía y explicaba cómo debían ser procesados los herejes⁸⁰, al igual que hicieron los también inquisidores dominicos Sprenger y Kramer en su *Malleus maleficarum*, publicado en Alemania en 1486 por primera vez⁸¹. En el caso de los procesados por el inquisidor Juan de Frías y su asesor Juan López de Galarza en el tribunal de Durango, ¿se puede saber si lo fueron conforme al sistema expresado por Eimeric, Sprenger o Kramer y actualizado, entre otros, por Francisco Peña en el siglo XVI? La respuesta, en principio, es que no, dado que los procesos incoados contra las personas referidas en la lista transcrita por Labayru no han podido ser localizados por el momento. Tan sólo se ha localizado el resumen de la causa por brujería seguida contra la vecina de la villa vizcaína de Munguía María San Juan de Garonda en 1508, permitiendo comprobar cómo era el sistema procesal seguido por los inquisidores, sistema que en el memorial redactado por el fiscal San Vicente en 1610 sería recogido de forma abreviada.

El corregidor del Señorío de Vizcaya, el licenciado Vela Núñez de Ávila, había ordenado realizar una pesquisa general contra la brujería en 1508 y fruto de ella fue localizada María San Juan, contra la que declararon veinticuatro testigos, hombres y mujeres mayores de edad. Tras las probanzas efectuadas fue detenida por mandado del corregidor. Se le dio traslado de las acusaciones y las rechazó todas. Al existir controversia sobre los hechos, el corregidor, como juez, decidió recibir la causa a prueba. Hasta aquí llegó la actuación de la justicia pública encarnada por la figura del corregidor, porque «estándola causa en este estado, teniendo noticia della el señor inquisidor Juan Martínez de Frías, con acuerdo del licenciado Juan López de Galarza, su asesor, asistiendo en la villa de Durango, dio mandamiento para que la dicha rea fuera presa y traída con los autos hechos por el dicho corregidor». A partir de ese requerimiento la Inquisición se haría cargo de la causa contra María San Juan de Garonda, siendo trasladada desde la cárcel del

⁸⁰ EIMERIC, Nicolau y PEÑA, Francisco: *El manual de los inquisidores...*

⁸¹ *El martillo de las brujas para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, traducción de Miguel Jiménez Monteserín, Valladolid, 2004. Sobre tratadística inquisitorial, desde la doble perspectiva jurídica y práctica, puede consultarse MORENO, Doris: *La invención de la Inquisición*, Madrid, 2004, especialmente el capítulo 7.

corregidor en Bilbao hasta la cárcel de la Inquisición en Durango, cuyo emplazamiento se localizaría, con toda probabilidad, en la misma que disponía la villa y que pertenecía a la jurisdicción ordinaria del alcalde.

El 29 de mayo María San Juan comparecía por primera vez ante el inquisidor Juan de Frías, quien le acusó de *«haver hecho cosas de brujería y hechicerías y otras contra nuestra santa fe»* y le amonestó para que confesara y se arrepintiera, ya que en ese caso se mostraría misericordioso y tendría piedad, pero en caso contrario el fiscal llevaría la causa a término y se haría justicia. Igualmente le aconsejó que diera poder a un procurador para actuar en su nombre y que eligiera un abogado. María designó a su hijo, Juan de Garonda (*Garondo* en el texto), como procurador. A esta advertencia inicial o monición del inquisidor no respondió nada y fue devuelta a la cárcel.

El 3 de junio Juan de Frías requirió al procurador que alegara lo que tuviera que alegar ante las acusaciones. El procurador, Juan de Garonda, contestó que debía de consultar con su madre. Ésta fue traída a la sala donde el inquisidor celebraba sus audiencias y solicitó poder hacer *«probança de abono»* de su persona, para lo cual se le asignó un plazo. Mediante esa probanza la rea pretendía justificar su reputación y la falsedad de lo imputado contra ella en la acusación. En su defensa alegó lo siguiente:

«que era mujer de buena naturaleza y linaje, de buena fama, vida y opinión, y por tal havida y tenida en la dicha villa de Munguía y su comarca; y que era buena cristiana, limpia, quita y apartada de qualesquier brujería y hechicerías, y de otros ligamientos y viçios, y de cualquier mala arte, especialmente de herejía; y que había ido en romería por servicio de Dios a Señor Santiago y a Nuestra Señora de Guadalupe, y confesaba y comulgaba quanto lo manda la Sancta Madre Iglesia, y acudía a la iglesia a oír misa, vísperas, sermones y a los demás divinos ofiçios, como buena cristiana, y acudía a los ospitales de la dicha villa y hacía limosna a los pobres; y que hacía su ofrenda a los clérigos, como los demás parrochianos, y tomaba bula; y que había hecho y exerçitado bien y fielmente el oficio de partera el tiempo que lo había usado con mucha diligencia».

De ser cierto en su totalidad este discurso exculpatorio, María San Juan realizaba una vida con mayor entrega a la religión y al cumplimiento de los preceptos establecidos por la Iglesia que muchas religiosas consagradas en un convento. Además, en esas fechas las peregrinación a Santiago de Compostela ya no eran tan frecuentes con unos siglos antes y muchos menos quienes peregrinaban a diversos santuarios de importancia para la cristiandad, hispana en este caso, como eran el de Santiago y el monasterio jerónimo de Santa María de Guadalupe en Cáceres. Se trata, por tanto, de un discurso exculpatorio en sintonía con la acusación y dirigido a un público concreto, el constituido por el juez inquisidor, su asesor y el fiscal, quien con toda probabilidad sería, como ya se ha señalado, el bachiller Olazabal, según la lista de cargos provistos para el tribunal de Durango en 1507. Todo lo cual no obsta para que pudiera ser verdad este discurso exculpatorio. Así, por ejemplo, abundando en este sentido se puede traer a colación la declaración de diez testigos, quienes dijeron que:

«[era] de buena casta y generacion, y que confesaba y comulgaba quando lo manda la Sancta Madre Iglesia, y acudía a ella a oír misa y a los demás divinos ofiçios, y ofreçia, como los demás parrochianos, y había exerçitado el officio de partera con toda diligencia y industria».

Es decir, casi la mitad de los veinticuatro testigos que declararon en la causa contra María San Juan señalaron que era una buena cristiana, cumpliendo con sus obligaciones como tal, y que era buena profesional en el desempeño de su oficio de partera. No obstante, estas mismas personas aseguraban que también tenía fama de bruja y hechicera en la comunidad, aunque ellos sobre el particular «*no savían ni havían oído decir que ubiese hecho mal ninguno*». Una buena cristiana con fama de bruja resulta difícil de entender, a no ser que aquí entraran en juego los antecedentes de una madre condenada a la hoguera y el desempeño de una actividad como la de partera, que también le llevaría a practicar el curanderismo, con lo que tiene de relación con el mundo de lo mágico y de lo oculto.

El 19 de julio los testigos se ratificaron en la declaración inicial realizada ante la justicia seglar del corregidor de Vizcaya y a todos ellos se añadió un nuevo testigo que confirmó lo depuesto por los demás. Se dieron traslado de las probanzas al fiscal Olazabal (?) y un plazo de nueve días para que alegara lo que considerara oportuno. El 17 de agosto el fiscal solicitó que se incluyeran en el proceso las acusaciones que inicialmente se habían realizado ante el corregidor de Vizcaya y al día siguiente, el 18 de agosto, por fin presentó su propia acusación contra María San Juan, en la que afirmaba que era una bruja, adoradora de Belcebú y culpable de practicar malas artes. El inquisidor Frías trasladó estas imputaciones a la rea y le concedió un plazo de tres días para responder. Dentro de ese plazo María San Juan contestó, reafirmando en lo que ya había manifestado en la «*probança de abono*» de su persona. A su vez esta respuesta fue trasladada al fiscal Olazabal (?) y se le otorgó también un plazo de otros tres días para refutarla.

El 25 de septiembre, tras consultas efectuadas por el inquisidor con el obispo de la diócesis de Calahorra y La Calzada y tres consultores, se decidió que fuese puesta a «*questión de tormento*» para que confesara la verdad y si así no lo hacía sería recibida a purgación canónica, con seis testigos. Cuando un delito no podía ser plenamente probado, el acusado debía purgar o deshacer las acusaciones mediante su juramento y el de los *compurgadores*, esto es, un número de testigos intachables que jurarían por su conciencia al respecto y si el reo sucumbía a esta purgación era considerado convicto y podía ser condenado.

El 5 de octubre María San Juan fue sometida a tormento, «*dándosele riguroso de garrucha*»⁸². Quien probablemente aplicaría ese tormento sería el carcelero Hernando de Echagoya, teniendo en cuenta la lista del personal del tribunal de la Inquisición de Durango de 1507. Durante la sesión de tortura fue pregunta «*espeçificamente si había muerto criaturas y perdido los panes*». Entre aquellos que levantarían acta de la declaración se encontraría alguno de los dos notarios del tribunal: bien Martín Martínez de Uzquiano o bien Gonzalo Ibáñez de Yurre. Ambos sabrían euskera, dado que la jurisdicción del tribunal se centraba en tierras de habla vasca.

⁸² «*La garrucha suponía el ser colgado por las muñecas de una polea en el techo, con grandes pesos sujetos a los pies. La víctima era alzada lentamente y de pronto era soltada de un estirón. El efecto era tensar y quizá dislocar brazos y piernas*», KAMEN, Henry: *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Madrid, 2004 (1997), p. 186. Otros métodos de tortura empleados por la Inquisición eran el potro y el agua. Este último era el método al que recurría con mayor frecuencia la justicia pública.

Esa pregunta específica que se le formuló a María San Juan resultaba más apropiada para una hechicera individualista relacionada con el oficio de partera y curandera que para una bruja perteneciente a una secta de adoradores de satán. El resultado de las sesiones de tortura fue que la acusada *«siempre estuvo negativa»*, es decir, que negó y rechazó tener culpa alguna en lo que se le imputaba, a pesar del padecimiento al que fue sometida. En consecuencia, según se había previsto ya, se le impuso sentencia de purgación canónica el 16 de octubre. María San Juan designó a sus seis testigos, los cuales juraron sobre el particular con ella. Todos ellos fueron examinados por el inquisidor Frías. El resultado de la purgación canónica fue desfavorable para María: *«haviendo fallecido en la purgación»*. Por tanto, el 25 de octubre, el inquisidor, el obispo y los tres consultores volvieron a deliberar sobre la causa y se decidió que fuese *«relaxada a la justicia y brazo seglar, y sus bienes confiscados»*. Así pues, finalmente María San Juan de Garonda fue entregada a la justicia civil y ejecutada en el cementerio de la iglesia de Santa María de Munguía:

«Y en diez y seis de noviembre de dicho año se le leió la sentencia, en auto público, en un cadahalso que se hiço en el çeminterio de la iglesia de Santa maría de la dicha villa [de Munguía].

Y aunque no consta por auto de la ejecución de la sentencia, parece lo fue.

Y se puso el sanbenito de relaxada, que oy está en la dicha iglesia, del tenor siguiente:

“María San Juan de Garonda, mujer de Juan de Sentucho Cubero, veçino de la anteiglesia de Munguía, relaxada por hereje, apóstata [y] bruja. Año de mil quinientos y ocho»⁸³.

¿Qué destino tuvieron, por su parte, los veintitrés vecinos de Durango mencionados en la lista de procesados por la Inquisición y transcrita por Labayru? Junto a cada uno de los nombres se menciona la sentencia que les fue impuesta: en unos casos de condena por mantenerse pertinaces y obstinados en su actitud contraria a la Iglesia y a sus doctrinas; y, en otros, de reconciliación o retorno al seno de la Iglesia. En la tabla número 3 se recogen esas sentencias:

⁸³ ARANDA, Eudaldo: «La quema de brujas de 1507...», pp. 420-422.

Nombre	Sentencia
1. María de Muncharaz o Arrázola	Relajada: Exhumación previa de sus restos
2. María Pérez de Mondragón	Relajada: Exhumación previa de sus restos
3. Juan de Unamuno	Relajado
4. Juana de Bilbao	Relajada
5. Marina de Minica	Relajada
6. María de Cearra	Relajada
7. Marina Pérez de Goxencia	Relajada: Exhumación previa de sus restos
8. María de Mondragón	Relajada: Exhumación previa de sus restos
9. Marina de Arriaga	Relajada: Exhumación previa de sus restos
10. María de Lezama	Relajada: Exhumación previa de sus restos
11. Marina de Arrazoloa	Relajada
12. Marina Sáez de Mendiola	Relajada: Exhumación previa de sus restos
13. María Pérez de Ibarra	Relajada
14. María Pérez de Urquiaga	Relajada
15. Teresa de Arrázola	Relajada
16. Teresa de Aguirre	Relajada
17. María Pérez de Urquiola Beitia	Relajada
18. Domexa de Aguirre	Reconciliada
19. Juan Miguel de Cestona	Reconciliado
20. Juan Pérez de Andiregui	Reconciliado
21. María de Andiregui	Reconciliada
22. Sancho Martínez de Unamuno	Reconciliado
23. Teresa de Zumelaga	Reconciliada

Tabla 3. Sentencias impuestas por el tribunal de la Inquisición de Durango. Fuente: Elaboración propia a partir de los datos proporcionados por E. J. de Labayru.

A partir de los datos recogidos en esta tabla número 3 se pueden sacar las siguientes conclusiones:

- 1º De las 23 personas que fueron procesadas, 17 fueron relajadas, esto es, entregadas por el juez eclesiástico al brazo secular para ejecutar la sentencia condenatoria de muerte.
- 2º De las 23 personas que fueron procesadas, 6 abjuraron de sus errores y fueron reconciliadas.
- 3º Entre los condenados tan sólo hubo un varón, el resto de ellos salvaron la vida. Este hecho puede ser significativo de la importancia numérica de las mujeres dentro del mundo de la brujería y de lo arraigadas de sus convicciones, por lo que rechazaron la posibilidad de abjurar de sus errores.
- 4º De las 17 personas relajadas, 7 habían fallecido con anterioridad, y todas ellas eran mujeres. Es decir, el 41% de los procesados no estuvieron presentes y no pudieron defenderse de la acusación, ni abjurar de los errores imputados. El caso que la documentación permite rastrear es el de Marina Pérez de Goxencia, que ya ha sido expuesto. El 28 de mayo de 1496 los Reyes Católicos cedieron los bienes de esta mujer, que ya había muerto, al repostero de armas Pedro de Ibarra. Luego, entre su fallecimiento y este nuevo procesamiento mediaron unos 4 años, si tuvo lugar en 1500, o unos 11, si lo fue en 1507. Del resto de las mujeres nada se sabe.

5° Las 7 mujeres fallecidas y encontradas culpables fueron relajadas, seguramente en estatua, sus restos exhumados y, con toda probabilidad, quemados y las cenizas aventadas.

Esto plantea un interrogante: ¿la acción del inquisidor Frías se centró en perseguir a un grupo, supuestamente de brujas y brujos, con relaciones entre sí e incluso organizado o se extendió también a cualesquier otras personas sospechas de comportamientos heréticos, fueran de la naturaleza que fueran, tanto presentes como pasados, y estuvieran vivas o muertas? Que la acción se extendiera también a este segundo supuesto posibilita la comprensión del elevado número de procesadas ya fallecidas. Además, el caso solitario de María San Juan de Garonda, procesado entre mayo y noviembre de 1508, abunda en esta hipótesis: la acción de Frías pudo dirigirse contra un posible grupo brujeril, ¿el del Amboto?, y contra mujeres individuales, y sin relación entre sí, acusadas de hechicería.

4. Conclusión

A partir de los testimonios analizados queda claro que en el Señorío de Vizcaya entre 1499 y 1508 fueron procesados por el tribunal de la Inquisición, con sede en Durango y presidido por el inquisidor apostólico Juan de Frías, un elevado número de vecinos acusados de brujería. Ahora bien, el interrogante que hay que responder es si el foco principal se localizó en la peña duranguesa de Amboto en 1507 y si fueron condenados a la hoguera más de una treintena de procesados.

Para el primer tercio del siglo XVI ya se menciona a las «Durangas de embote» por Juan de Padilla, el Cartujano, a los «herejes de la peña de Amboto» por Gonzalo Fernández de Oviedo, a los herejes que «llaman de la sierra de amboto» por Pedro Fernández de Villegas, a la «seta [sic] y eregía a que llamaron la caridad de los de Anboto» por el autor de la “guía” de Carlos I, o a la «eregía que llaman de Amboto» por fray Juan de Zumárraga, poco tiempo después. Luego la acción desarrollada por el licenciado Juan de Frías en el territorio que el inquisidor general Cisneros puso bajo su jurisdicción bien pudo centrarse en perseguir y procesar a los integrantes del denominado foco del Amboto. La nómina de procesados por la Inquisición que proporciona Labayru refleja que todos ellos eran vecinos del Duranguesado, lo que podría avalar esta hipótesis. Pero el caso de María San Juan de Garonda, vecina de Munguía (Vizcaya), procesada en la sede del tribunal de la Inquisición en Durango por Frías y ajusticiada en la hoguera en el cementerio de la iglesia parroquial de Santa María de Munguía, demuestra que el tribunal no se limitó a conocer los casos de brujería de la comarca del Duranguesado por los que pudo iniciar su actividad. Por tanto, con los documentos y testimonios conocidos en la actualidad, se puede decir que entre los casos de brujería procesados por el tribunal de Durango tuvieron un mayor protagonismo los acaecidos en el Duranguesado, bien denominados de forma genérica de la peña de Amboto, o bien que éste fuera el foco más importante de todos.

Respecto a saber si los hechos acaecieron en 1507, como sostuvo el canónigo y estudioso de la Inquisición Juan Antonio Llorente, resulta complicado admitir como rechazar esa fecha. En 1491 se emplaza la sede del tribunal de la Inquisición en

Calahorra, en 1499 se traslada a Durango, en 1502 deja de estar en Durango y retorna en 1507. Según esta cronología existen dos hipótesis: primera, que el foco de la peña de Amboto provocara el traslado de la sede del tribunal a Durango en 1499; y, segunda, que provocara su recuperación en 1507. Si se admite la primera hipótesis, ¿por qué retornó la sede de nuevo a Durango en 1507?; y si se admite la segunda, ¿por qué se trasladó la sede desde Calahorra a Durango en 1499? En estos primeros compases de la Inquisición instaurada por los Reyes Católicos las sedes de los tribunales se emplazaban allá donde era necesaria su intervención. Luego pudiera ser que se actuara contra el foco brujo en 1499, al que pertenece la lista de procesados de Labayru, y que se retornara en 1507 para ver cómo estaban las cosas o por noticias de otros casos de brujería, como el de María San Juan de Garondo. Pero una vez más, la documentación conocida en la actualidad no permite muchas certidumbres.

Resulta curioso que un foco de brujería de semejante envergadura, por el elevado número de condenados a la hoguera, más de una treintena según Llorente o diecisiete según Labayru, y por los supuestos crímenes atroces cometidos, cuente con testimonios tan exigüos e imprecisos. Hay que seguir profundizando en la investigación de archivo para localizar documentos que permitan aclarar todos los interrogantes planteados y para los que todavía se carece una respuesta convincente.

De medicina, de magia y de amor: saberes y prácticas femeninas en la documentación catalana bajomedieval¹

*De médecine, de magie et d'amour:
savoirs et pratiques féminines dans la documentation catalanne a la fin du Moyen Âge*

*About medicine, about magic and about love:
feminine knowledge and practices in the Catalan documentation in the late Middle Ages*

*Medikuntza, magia eta maitasuna: emakumeen jakintza eta jarduna
Behe Erdi Aroko Kataluniako dokumentazioan*

Teresa VINYOLESVIDAL

Universitat de Barcelona

Clio & Crimen, n° 8 (2011), pp. 225-246

Artículo recibido: 15-XII-2010

Artículo aceptado: 2-II-2011

Resumen: *Esta investigación tiene como objetivo rastrear los textos que nos informan sobre las prácticas que denominaremos mágicas, que se puedan encontrar a lo largo del siglo XIV e inicios del XV en la documentación catalana. Consideramos que en esta época se fue construyendo progresivamente la demonización de ciertos conocimientos y habilidades ancestrales, que hasta entonces eran más o menos aceptados y reconocidos. Estas prácticas estaban íntimamente relacionadas con la vida, el nacimiento, la salud, la enfermedad, el amor, la sexualidad y la muerte y estaban sobretodo, aunque no exclusivamente, en manos femeninas.*

Palabras clave: *Magia. Mujeres. Medicina.*

Résumé: *Cette recherche a pour but de suivre les textes qui nous informent sur les pratiques, que nous appellerons magiques, qui peuvent se trouver tout au long du siècle XIV et débuts du XV siècle, dans la documentation catalanne. Nous considérons qu'à cette époque on a construit progressivement la demonization de certaines d'habilités ancestrales jusqu'à alors plus ou moins accepté et reconnu. Ces pratiques étaient intimement en rapport avec la vie, la naissance, la santé, la maladie, l'amour, la sexualité et la mort et ils étaient pardessus, bien que non exclusivement, dans des mains féminines.*

Mots clés: *Magie. Femmes. Médecine.*

Abstract: *The aim of his research is to follow the texts that inform us about the practices that we will designate magic; that we can find along the century XIV and starts of the XV in the Catalan documentation. We consider that in this period some knowledge and skills ancestrals were understood progressively as acts from the devil; however until then they were more or least accepted and recognized. These practices were intimately related, with life, birth, health, illness, love, sexuality and death and were mainly, although no exclusively, in feminine hands.*

Key words: *Magic. Woman. Medicine.*

¹ Siglas de archivos utilizadas: ACA, Archivo de la Corona de Aragón; ADB, Archivo Diocesano de Barcelona; ADG, Archivo Diocesano de Girona; y ADV, Archivo Diocesano de Vic.

Laburpena: *Ikerlan honen helburua XIV. mendeko eta XV. mende hasierako Kataluniako dokumentazioan magikotzat joko ditugun jardunei buruzko informazioa eskaintzen diguten testuak aurkitzea da. Aldi bartan, ordura arte jendartean onartzen eta aintzatesten zituzten atzinako zenbait ezaqutza eta gaitasun pixkanaka-pixkanaka demonizatu zituztela uste dugu. Praktika haiek zuzenean lotuta zeuden biziarekin, jaiotzarekin, osasunarekin, gaixotasunarekin, maitasunaren, sexualitatearekin eta heriotzarekin, eta batik bat, soil-soilik ez bada ere, emakumeen esku zeuden.*

Giltza-hitzak: *Magia. Emakumeak. Medikuntza.*

1. Cuando aún no eran brujas

«Si serà trobat hom o fembra de la dita vall vaja amb les bruixes de nit al Boc de Biterna e aquell farà homenatge, prenent-lo per senyor, renegant de Déu; e no res menys que pomarà o matarà infants petits de nit o de dia, e darà gatirrons o buxols, e així mateix darà metzines, que tal hom o fembra que qui semblants delictes cometrà, perda lo cos e tots sos béns»².

Partimos de este documento, que es un fragmento de las ordenanzas del Valle pirenaico de Àneu, compiladas en 1424 por el conde Arnau Roger IV de Pallars. Nos interesa porque es uno de los documentos más antiguos en el que aparece la palabra “brujas”³, y en el que además se citan las prácticas, más o menos relacionadas con la magia, que se prohibían. En el texto encontramos ya rasgos que van a ser luego una constante en la posterior persecución y caza de brujas.

Nuestra investigación consiste en ir hacia atrás en el tiempo, a partir de este documento, para rastrear los textos que nos ofrecen precedentes sobre las prácticas, que se puedan documentar, a lo largo del siglo XIV e inicios del XV. Consideramos que en esta época se fue construyendo progresivamente la demonización de ciertas prácticas ancestrales, que hasta entonces eran más o menos aceptadas y reconocidas. A estas prácticas convenimos en llamarlas, generalizando, “mágicas”, si bien muchas están vinculadas a conocimientos empíricos, íntimamente relacionados con la vida, el nacimiento, la salud, la enfermedad, el amor, la sexualidad y la muerte y estaban sobre todo, aunque no exclusivamente, en manos femeninas.

Tras el análisis de las citadas ordenanzas del valle de Àneu, de 1424, investigaremos en visitas pastorales y procesos episcopales y civiles a partir de 1300. Contaremos historias de mujeres que practicaron la medicina y la magia. A través de ciertos ejemplos les pondremos nombres, vidas y saberes, convirtiendo a estos personajes anónimos en sujetos de la historia.

Ellas, como veremos a lo largo del trabajo que presentamos, aún no eran llamadas brujas, si bien ya suscitaban cierto recelo, tanto a las autoridades civiles como religiosas. Estas mujeres, también algunos hombres, eran consultadas por hombres y mujeres de todas las clases sociales y sus actividades y la aplicación de sus habilidades no parecen clandestinas. En el contexto de una época de enfermedades y mortandades a las que la medicina no podía dar respuesta, con mentalidades colectivas impregnadas tanto de superstición como de religiosidad, se buscaban respuestas alternativas. Podemos constatar que en las prácticas estudiadas se percibe una fusión constante entre la medicina, la magia y la religión. La gente buscaba respuestas a los problemas de la vida, especialmente los referentes a la salud y al amor, comprobamos que para los hombres y mujeres medievales el problema económico no es primordial a la hora de buscar repuestas por medio de adivinaciones o conjuros.

² Ordinacions d'Àneu d'Arnau Roger IV, 1424, cap. I VALLS I TABERNER, Ferran: *Privilegis i ordinaris de les valls pirinenques: Vall d'Àneu, Vall Ferrera, Vall de Querol*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1988. A partir de ahora citada como Ordinacions d'Àneu.

³ Como veremos más adelante, hemos hallado la palabra “brujas” en un documento anterior, de 1419, si bien debemos comentar el significado que se le da en cada contexto.

Para empezar, vamos a versionar y comentar brevemente el texto citado al principio de nuestro artículo. Se afirma que en el valle de Àneu hay personas, hombres y mujeres, que han realizado maleficios y crímenes enormes contra Dios, que se reúnen de noche con las brujas en cierto lugar secreto, raptan y matan niños, producen enfermedades... Según el texto los hechos aparecen en procesos y confesiones, lo que nos mostraría una persecución anterior, de todos modos no disponemos, por ahora, de ningún documento que nos confirme la existencia de procesos ni condenas anteriores.

El fragmento que nos interesa comentar dice que si se encuentra a un hombre o a una mujer del valle que vaya, de noche, con las brujas, al «*Boc de Biterna*» y a aquél haga homenaje tomándole por señor, renegando de Dios, y además quien «*pomará*» o matará criaturas pequeñas, o les producirá «*gotornons*», y así mismo quien administrará «*metzines*»⁴, que el hombre o mujer que cometa semejantes delitos pierda el cuerpo y todos sus bienes⁵. Vamos a intentar acercarnos al posible significado de algunas palabras del texto, especialmente las que hemos dejado en catalán medieval, y a comentarlas en su contexto.

En primer lugar, cabe destacar que si bien había hombres en estas reuniones, se feminiza la brujería, ya que las que convocan son seres a las que se llaman “brujas”, citadas en femenino y plural. Comprobamos que la palabra “brujas” en principio no se asimila a mujeres de carne y hueso, o por lo menos no a las mujeres del valle que acuden a las hipotéticas reuniones secretas, a pesar de que el término es femenino e insistimos plural, parece más bien referirse a espíritus o seres irreales que a mujeres concretas. Como veremos, también en este sentido se emplea la palabra “brujas” en un proceso barcelonés de 1419 que comentaremos después.

Lo primero que se prohibía era la asistencia a estas reuniones nocturnas y clandestinas que actuaban contra el orden establecido, en las que se rendía homenaje al «*Boc de Biterna*», alguien que no era ni el señor feudal ni Dios, y que se define como un macho cabrío. El «*boc*» es en catalán el macho cabrío, con la connotación que tiene en el contexto del documento y de otros textos coetáneos y posteriores procedentes de otros lugares e Europa, podría asimilarse al diablo; desconocemos el significado de «*Biterna*» aunque parece referirse a un lugar concreto que también encontramos en los textos provenzales y catalanes posteriores⁶. Podemos interpretar que se refiere al lugar en el que se celebrarían las reuniones a las que llamamos aquelarres⁷.

⁴ En catalán medieval se usa la palabra “metzina” a veces como sinónimo de “medicina”; también, especialmente usada en plural, significa “veneno”. En catalán actual lo traducimos por “veneno”, pero como veremos a lo largo de este trabajo, en los textos que comentamos con esta palabra se refieren a objetos utilizados como mágicos y también a bebedizos.

⁵ *Ordinacions d'Àneu* c. II.

⁶ Ya a finales de siglo, en 1485, fue condenada a muerte, por un tribunal civil de Lleida, una mujer que había hecho juramento al «*Boc de Biterna*», acusada por bruja, «*metzina*» y homicida. GÓMEZ, M^a Pau: «La ciutat de Lleida contra blasfems, heretges i bruixes», *Miscel·lània homenatge a Josep Lladonosa*, Lleida, IEI, 1992, pp. 384-386.

⁷ Encontramos las primeras imágenes que representan las reuniones de mujeres y hombres adorando al macho cabrío en las ilustraciones realizadas hacia 1460 en el *Traité du cisme de Vauderie* de Jean Tainture que se conserva en la Biblioteca Real de Bélgica, Bruselas. Pueden verse reproducciones en *Per bruixa i metzina. La cacera de bruixes a Catalunya*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 2007, pp. 27-29.

También aparecen ya configurados en las ordenanzas los mitos y actos punibles que después se atribuyen a las brujas: infanticidios, provocar dolencias y tumores en la garganta, elaborar y administrar bebedizos, realizar maleficios, hacer ligaduras... De todos modos debemos aclarar aun alguna de las palabras citadas en el texto. Se castiga a quien «pomarà» a los niños. El verbo “pomar” que sólo hemos encontrado en un par de documentos referentes a delitos de magia, derivaría de la palabra “poma”, manzana en catalán, igual que la palabra pomada, creemos que se refiere a aplicar algún unguento sobre el cuerpo de los niños o administrarles algún bebedizo o ¿por qué nos recuerda la manzana envenenada que le ofreció a Blancanieves “la bruja” de su madrastra?⁸ Del mismo modo se prohíbe provocar «gatornons o buxols» citados como «gotornons» en la mayoría de textos, tanto medievales como modernos, refiriéndose siempre a los maleficios realizados por alguna persona que provocan paperas, tumores, bocio u otras inflamaciones en la garganta, espacialmente en las criaturas

Las ordenanzas citadas autorizan declaraciones bajo tormento, siempre que haya indicios suficientes, y se prevé que se aplique la pena de muerte a las reas confesas.

Las actividades maléficas que se citan en estas ordenanzas del Valle de Àneu serían ya un tópico un tercio de siglo después. Escribió sobre ello en sus versos misóginos el poeta y médico valenciano Jaume Roig hacia 1460: «*Ab cert greix fus, com diu la gent, se fan unguent e bruixes tornen, en la nit bornen, moltes s'apleguen, de Déu reneguen, un boc adoren, totes honoren la llur caverna qui's diu Biterna*»⁹. Parece seguir el mismo patrón que se cita en las ordenanzas de Àneu, de todos modos vemos que Jaume Roig dice que con ciertos unguentos ellas se convierten en brujas, en cambio las ordenanzas no las identificaban como tales, sino que dicen que había mujeres y hombres que iban con las brujas; es decir las brujas son seres femeninos con los que se reúnen ciertas personas del valle¹⁰. Considero que el matiz es importante, en pocos años han pasado de reunirse con brujas y hacer maleficios, a convertirse voluntariamente ellas en brujas, siempre en femenino, y a volar por los aires. La feminización de la magia no es nueva, si bien también la practicaban los hombres, documentamos a más mujeres que hombres ejecutando ciertas prácticas que, toleradas o prohibidas, desde la antigüedad se identificaban con la magia. En la Biblia se condenaba la hechicería relacionándola especialmente con las mujeres. En el libro del Éxodo podemos leer: «*no dejarás vivir a la hechicera*»¹¹.

Jaume Roig sigue diciendo que muchas han muerto en Catalunya quemadas en el fuego, sentenciadas en buenos procesos. De nuevo se citan los procesos y condenas

⁸ Palabra que en el diccionario *Català, Valencià, Balear* sólo se documenta en este texto y cuyo significado no se define con precisión, ya que con un interrogante se sugiere ¿desollar? Definición que no compartimos.

⁹ «*Con grasa fundida, como dice la gente, se hacen unguentos y se vuelen brujas, por la noche bornean, muchas se reunen, reniegan de Dios, adoran un macho cabrío, todas honan su caverna llamada Biterna*». Sigue escribiendo: «*mengen e beuen; après se lleven , per aire volen entren on volen sens obrir portes. Moltes n'han mortes en foc cremades, sentenciades ab bons processos, per tals excessos, en Catalunya*». Roig, Jaume: *Llibre de les dones o Spill*, Barcelona, Barcino, 1928, p. 147.

¹⁰ Como veremos a una comadrona acusada de práctica mágicas le preguntan si va con las mujeres a las que llaman “brujas”.

¹¹ *Éxodo* 22, 17.

que, de momento, no se han hallado. No encontramos sentencias concretas ni procesos de brujería hasta finales del siglo XV; pero, por lo contundente de las dos fuentes citadas, suponemos que de un modo u otro debieron producirse persecuciones a principios de siglo.

2. La información de las visitas pastorales: sanadoras y hechiceras de inicios del siglo XIV

Se acudía a remedios mágicos sobre todo para solucionar problemas de salud. Muy especialmente las madres ante la enfermedad de sus hijos e hijas, preocupadas ante la gran mortandad infantil, acudían a sanadoras y conjuradores, usaban amuletos y realizaban rituales mágicos. El predicador Vicent Ferrer condena diversas veces en sus sermones estas prácticas y aconsejaba a los confesores indicándoles que cuando las mujeres fuesen a confesarse diciendo que habían acudido a la magia porque la criatura estaba enferma, para no dejarla morir, el confesor les dijese que más les valdría dejarlas morir: «*Vosotras hijas mías, por ningún mal de vuestros hijitos no hagáis hechicerías ni vayáis a las hechiceras, ya que más les valdría estar muertos*»¹².

En los fondos de los archivos diocesanos se conservan actas de las visitas pastorales desde inicios del siglo XIV y en ellas documentamos, un siglo antes que en los sermones del prestigioso dominico, la condena y las consecuentes penitencias impuestas por la Iglesia a mujeres concretas que practicaban la medicina, la adivinación y la magia. Cuando el obispo, o su delegado, visitaban las parroquias, requería información sobre las personas que realizasen sortilegios o maleficio y sobre los feligreses que acudían a ellas. La pregunta era la siguiente: «*Si sunt aliqui sortiegi vel maleficii vel qui vadant ad sotilegos, vel aliqui heretici...*»¹³.

En respuesta a la citada pregunta se denunciaban conjuros, sortilegios, adivinaciones y curaciones, realizadas especialmente, aunque no exclusivamente, por mujeres, a las que jamás se las llama brujas, ni adoradoras del diablo, si bien se les recriminan sus prácticas consideradas paganas, se las llama «*fetilleres*»; es decir, hechiceras, sortilegas, conjuradoras o adivinadoras. Generalmente esta fuente nos ofrece una información muy precaria, de todos modos nos deja una huella interesante sobre el tema que nos ocupa. Además, en algunas ocasiones, se incluye en el propio libro de visitas un breve interrogatorio a las acusadas, lo que nos permite oír sus voces. Estos textos nos acercan bastante fielmente a las prácticas que realizaban, ya que los interrogatorios no tienen el grave condicionante de los procesos inquisitoriales posteriores, las acusadas no

¹² «*E vosaltres mes filles, per degun mal de vostres fillets no façats fetilles, ne anets a fetilleres, car, mes vos valdria que fossen morts*». FERRER, Vicent: *Sermons* II, Barcelona, 1934 (1971), p. 26. En otro sermón insiste en el tema diciendo que cuando las mujeres vayan a confesarse dirán que la criatura estaba enferma y que han ido al conjurador, el confesor les dirá que han pecado, si ella se excusa diciendo si debía dejar morir a la criatura, el confesor dirá que más le valdría dejarla morir, *Sermons* III p. 206.

¹³ PERARNAU, Josep: «Activitats i fórmules supersticioses de guarició a Catalunya e la primer meitat del segle XIV», *Arxiu de textos catalans antics*, vol. 1 (1982), p. 49. Cita la pregunta procedente del archivo diocesano de Girona, normalmente en las visitas constan las respuestas pero no las preguntas, que evidentemente se formulaban a los feligreses.

parecen estar sometidas a graves presiones ni son interrogadas bajo tormento y las penas impuestas son penitencias.

Cabe destacar que algunas de ellas tuvieron fama y una nutrida clientela. Por ejemplo, el párroco de la pequeña población de Pacs del Penedes decía que «*aliqui de parrochianis suis incurrunt ad Marchesiam, mulierem divinatricem, que moratur in parrochia Sancti Valentini, ad quam, ut dicitur, tota terra concurrunt*»¹⁴. Justo en la visita que había realizado el día anterior a la parroquia rural de San Valentín (hoy Las Cabanyes), nadie había denunciado a esta mujer, además, cabe destacar que ante el obispo, y con su permiso, un sacerdote había procedido a la curación de animales dentro de la iglesia, sin que tal acto escandalizase a nadie.

En este primer libro de visitas del obispo de Barcelona¹⁵, iniciado en 1303, se documentan una docena de casos de magia. Además del citado anteriormente, podemos hablar de la visita a la parroquia Molins de Rei en la que se nombra a Na Godaya de Provençana (hoy Hospitalet de Llobregat) «*que facit se divinatricem, et quod na Sabatera, habitatrix Molendinarum Regis, ivit ad eam nomine proprio et nomine Arnaldi Milgranerii et pro Bernardo Fusterii e pro Oyoneto de Podi*». Destacamos que una mujer acude a la adivina, residente a unos trece kilómetros de su población, en nombre propio y con encargos de diversos hombres de la villa para escuchar sus predicciones.

En la propia ciudad de Barcelona se denuncian por sortílegas a una judía y a su hija, hecho que nos llevaría a la transmisión de los conocimientos entre diversas generaciones de mujeres. Podemos destacar también que no parecen actividades clandestinas, ya que se dice que acuden públicamente a ellas, cristianos para escuchar sus augurios¹⁶. Así mismo constatamos en éste y otros documentos la fama que tuvieron varias mujeres judías como sanadoras, comadronas y adivinas.

En la visita pastoral a la parroquia de Sant Boi de Llobregat se cita a dos mujeres que realizan conjuros para curar enfermedades a hombres y animales¹⁷, son Catalana y Elisenda Godaya, ambas practican curaciones de ojos y de dolencias en la garganta. Catalana «*conjura*» las dolencias de los ojos con el Padre Nuestro, el Ave María y «*quibusdam verbis profanis mixtis cum verbis divinis*» y rompe las anginas sin conjuraciones. Elisenda Godaya también conjura los ojos y las anginas y cura a los animales con un gran cuchillo blanco. Se les advierte que no deben realizar estas prácticas. A Catalana se le impone la penitencia de estar durante tres domingos, sin manto, a las puertas de la iglesia durante la misa mayor, y a Elisenda un domingo. Podemos comprobar que son penitencias públicas, pero evidentemente ligeras si las comparamos con los tormentos y las penas de muerte de las posteriores cazas de brujas. De todos modos cabe decir que los pocos hombres acusados de adivinos o sortílegos no reciben ninguna penitencia pública.

¹⁴ *Processos de l'Arxiu Diocesà de Barcelona*, J. M. MARTI BONET (ed.), Barcelona, Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 1984. ADB, I/1, fol. 19v., fol. 15v.

¹⁵ Ponç de Gualba (1303-1334).

¹⁶ «*Na Hanon judea et filia eius est publica sortilega et quam publice pro sortilegiis veniunt christiani et de hoc est multipliciter difamata*», ADB, Visites pastorals I/1, fol. 15v.

¹⁷ *Ibidem*, fol. 37v.

También disponemos de algunas noticias procedentes de la visita pastoral realizada a los pueblos de la comarca pirenaica de la Cerdaña en 1312, en nombre del obispo de la Seo de Urgell. En el pueblecito de Maranges encontramos información sobre Raimunda Roca que es «*fetillera*». Ella afirma conocer un conjuro para adivinar el futuro que aprendió de una mujer de Puigcerdà, la cual lo había aprendido de una judía. Aquí se percibe una transmisión de conocimientos mágicos entre mujeres de diversa procedencia; el sortilegio lo hacía por medio de un cabello de su cabeza atado al huso que hacía girar sobre una escudilla sosteniendo el cabello con la mano izquierda y el huso con la de derecha, mientras recitaba un conjuro para adivinar el futuro¹⁸.

Las demás denuncias hacen referencia a mujeres que dan «*gotornons*», palabra que como hemos indicado encontramos en las ordenanzas del Valle de Àneu y en muchos de los procesos de brujería que se han conservado de los siglos XVI y XVII. Por lo que vemos, era creencia generalizada que había mujeres que producían inflamaciones en la garganta: tumores, bocio, lamparones, paperas... especialmente en los niños. A principios del siglo XIV el vecindario les señalaba con la mano y las denunciaba al obispo por hechicería, un siglo y medio después eran acusadas de brujería. En los casos de la Cerdanya el obispo impone una multa a las mujeres que supuestamente dan «*gotornons*»¹⁹.

Entre ellas podemos destacar la denuncia de los vecinos de la parroquia de Ger contra Bartomeua que da «*gotornons*». Según afirman, había producido este mal a dos hijos de Guillem Ponç, el cual, lleno de ira, quiso matarla y destruir su casa. Entonces la mujer dijo que curaría a sus hijos y lo hizo mordiendo los «*gotornons*»²⁰. Este hecho nos lleva a pensar en la violencia que se desataba en las pequeñas comunidades por la impotencia ante las enfermedades de los niños y la mortalidad infantil. Se culpaba entonces a comadronas, sanadoras, hechiceras, a toda mujer que hubiese mostrado unos conocimientos relacionados con la vida y la salud, ya que se creía que si éstas

¹⁸ «*Sibilia quam morabatur cum Guillelmo Petri de Podio Ceritano ostendit sibi quod reciperet unum capillum de capite suo et haberet unum fusum quem ligabat in capite capilli predicti et aliud capud capilli tenebat in manu sinistra et cum manu dextera faciebat fusum balar in quadam scutella ubi ante fecerat crucem per exteriori. Et scutella stabat resupina et balabat fusum de super, dicendo conjurie de Deum et Sanctam Columbam et per cants sanctos sunt in Roma per Deum et Sanctam Mariam et per cants sanctos ha en Hongria per Deu et sancta Constança et per cants sanç ha en França et per sent Julià qui sortet feu et sortet gita dien al fus si vas per la carena de la creu blanca açò seràs, si vas per la carena negra açò serà contrari et ita potebat de quilibet facto. Interrogata a quo dicta mulier adidiscerat predictam, respondit quod audivit ab ea quod adidiscerat a quadam judea». AEV: Llibre de visites del Bisbat d'Urgell, calaix 31/41, vol. I, fol. 38v. Agradezco a Josep Palau que me haya facilitado los documentos procedentes del Archivo Episcopal de Vic.*

¹⁹ En Palau de Cerdanya, «*Interrogati de vita parochianorum, dixerunt bene eos vivere excepto quod dicitur, et est fama, quod uxor Guillelmi Duran, nomine Berengaria, dat gotornons et dedit, ut dicitur, aliquibus de patrochia*». AEV: Llibre I, fols. 42r-42v. En la parroquia de Bolvir, «*Super aliis articulis, responderunt per omnia bene esse, excepto quod Berengaria Alberta dat gotornons*», fol. 47v.

²⁰ En Saga, «*Item dixerunt quod Bartolomeua Prades, que alias vocatur Bartholomeua Cerdana, dat gortornons, ut est fama in dicta patrochia, et accidit semel quod dedaret, ut dicbantur, duobus filiis Guillelmo Ponçii de Ger. Et ipse iratus volebat destruere dictam mulierem et domum suma, set dicta mulier occurit sibi dicendo: "domine, pro Domino non faciatis mihi malum nam ego curabo filios vestros". Quod fecit et alia munera sibi dedit, ut dicitur. Et dixerunt quod mordendo dictos gotornons curat aliquos dicta mulier [...]. Item Guillelmus Camp testes iuratus et interrogatus an sciret aliquem in parochia qui daret gotornons, respondit quod est fama quod predicta Bartholomeua dat predictos gotornons*». AEV: Llibre I, fol. 48v.

podías sanar también podían producir las enfermedades, si conocían los misterios del alumbramiento y de la vida, también se relacionarían con la muerte. La evidencia aportada por los testigos es siempre la fama, lo que han oído decir, lo que la gente comenta.

El visitador, ante las acusaciones, mandó al monaguillo para que trajese a la mujer, ella se negó; entonces le mandó al diácono y también se negó a seguirle; finalmente llamada por el diácono y un sacerdote fue a la iglesia para ser interrogada. Primero le preguntaron por su arte de curar. Afirmó que el día de San Juan, arrodillada y mirando al sol, recogía una hierba llamada «*clariola*»²¹ y con ella confecciona un remedio que colgaba del cuello de los pacientes, o se lo ponía sobre los ojos, recitando el Padre Nuestro y el Ave María, y así se curaban. Después le repreguntan por los «gotornons» de los hijos de Guillem Ponç, que al salir la iglesia, «*dicta mulier et alie mordebant gotornons dictorum puerorum dicendo: “en nom de Déu sia et de Sancta Maria Deus vos en melior”*». No podemos ni imaginarnos como sería esta curación, públicamente, en las puertas de la iglesia parroquial y ante los vecinos que salían de la misa mayor, unas mujeres mordiendo los tumores que tenían los niños en el cuello y pidiendo en nombre de Dios y de Santa María que mejorasen. Interrogada si sabe dar los citados «gotornons», dice que no. De todos modos había la creencia popular que quien podía sanarlos también era capaz de producirlos. Se le impuso una multa.

Nos interesa especialmente comentar la visita que, pocos años después, en 1341, realizó el obispo a la parroquia de Castellví de la Marca (Penedès), en la que se menciona a Elisenda Solera que «*se fa devinadora et dicit quod ambulat cum bonis mulieribus*»²². Vamos a insistir sobre este texto: se hace adivina y deambula con las “buenas mujeres”. ¿Quien son las “buenas mujeres”? Un testimonio más tardío, de 1380, del obispado de Girona, nos habla de una persona que hace adivinaciones y «*ambulat de nocte cum spiritibus malis qui dicuntur in vulgari “bones dones”*»²³. La idea de deambular e ir de noche en compañía de estos seres fantásticos tiene el mismo sentido que ir con las brujas en las ordenanzas de Àneu. En un proceso civil fechado en Barcelona en 1410 se cita a una mujer que a través de “la bona dona” adivinó donde estaba un objeto perdido²⁴. Las “buenas mujeres” especialmente ayudaban a encontrar objetos perdidos o robados, a través de las adivinas que se ponían en contacto con ellas. Podemos ver la ironía que representa llamar a los espíritus malignos “buenas mujeres”. Podemos sugerir que vulgarmente, es decir, para el pueblo, eran espíritus femeninos benignos, y que las autoridades eclesiásticas las definen como espíritus malignos; se trata de una expresión más de la misoginia reinante y de un paso más hacia la demonización de las prácticas mágicas, feminizando a estos seres que creemos que en el contexto del siglo XIV eran fantásticos, no mujeres concretas.

²¹ No hemos podido identificar esta planta. En una visita pastoral a la diócesis de Girona en 1346 se cita una planta a la que llaman «*cruxerola*», que sería la misma, usada para las dolencias de los ojos. PERARNAU, Antoni: *Op. cit.*, p. 74.

²² ADB:Visitas Pastorales I/5, fol. 25r.

²³ RIERA, Jaume: *El cavaller i l'alcovota. Un procés medieval*, Barcelona, Club editor, 1973, pp. 41-42.

²⁴ *Op. cit.*, p. 187.

También las autoridades civiles, durante el siglo XIV, castigaban con multas ciertas prácticas mágicas. Por ejemplo, Joana, la sanadora, alias Moriscada, acusada de hechicerías compuso con la corte 550 sueldos. Francesca Boscà, conversa, fue acusada por hechicerías y por suministrar bebedizos, en esta forma: había administrado hierbas y materiales a una muchacha que estaba preñada para hacerle salir fuera el preñado, se trataba de una muchacha joven del estamento artesanal de Barcelona que había sido violada. Esta mujer que le suministró el bebedizo pagó una composición de 420 sueldos²⁵. Es interesante comparar las multas y ver que ambas mujeres forman parte de las minorías, a una se le llama «*moriscada*», la otra era conversa; a la primera se la define como sanadora, la segunda realizaba prácticas abortivas; pero ambas fueron denunciadas ante el *batlle* de Barcelona y multadas por hechiceras.

2.1. La sanadora GERALDA DE CODINES, campesina de SUBIRATS

Entre todos los registros de las visitas pastorales vamos a destacar la personalidad de la sanadora GERALDA DE CODINES, que fue acusada de prácticas curativas y mágicas. De manera excepcional podemos seguir su actividad a lo largo de varios años. La primera noticia que tenemos de ella es de 1303, a través de una breve anotación en la visita pastoral realizada por el obispo de Barcelona a la pequeña parroquia rural de Lavern (Alt Penedès). Se hace referencia a que algunas personas acuden a GERALDA DE CODINES, «*divinatrix de parrochia de Subirats*»²⁶. Al año siguiente el obispo hizo comparecer a GERALDA ante él. La mujer acudió al monasterio de Sant Cugat del Vallès y allí fue interrogada por el prelado sobre sus actividades, ya que «*erat publice difamata de crimine sortilegii et divinationis per plures circumvicinas parrochias*». Su fama de sortilega y adivina se había difundido por diversas poblaciones de la comarca, mas allá del termino castral de Subirats, donde residía. Ella afirma haber realizado conjuros e invocaciones para curar diversas enfermedades, recitando el Credo, el Padre Nuestro y el Ave Maria, seguidas estas oraciones de unas palabras mágicas: «*coniuro te gota, coniuro te tota, conjuro te per Déu et per madona Sancta Maria, per sos sens e per les sanctes que avia que ací no pusques aturar, ni ésser caschar, ni popa machar, ni dia passar, ni punt donar, ni rail metre, per la cort celestial que aquesta persona no aja mal*»²⁷. También recitaba otro conjuro para sanar a los animales. Interrogada si sabía más conjuros recitó uno ciertamente curioso: «*Item dixit se scire sequentem conjurationem: un rey moro tres fiyles avia, la una taylava, l'altra cusia, l'altra de mal de vives et de terzó fahia*»²⁸.

²⁵ El hombre que la había violado pagó 550 sueldos después de haber llegado a un acuerdo con la muchacha, con sus padres y con la corte. CARDONER I PLANAS, Antoni: «Personajes de alcurnia y hechicerías en al Casa real de Aragón», *Medicina e Historia*, LXXIV (1971).

²⁶ ADB:Visita Pastoral, I/1, fol. 13v.

²⁷ «*Tè conjuro a ti gota, te conjuro a ti toda, te conjuro por Dios y por Santa Maria, por sus santos y santas que había, que aquí no te puedas quedar, ni a ser cascar, ni pecho magullar, ni día pasar, ni punto dar, ni raíz meter. Por la corte celestial que esta persona no tenga mal*».

²⁸ Este conjuro se inicia como un cuento: «*un rey moro tenia tres hijas...*», mientras dos de ellas realizan tareas manuales propias de las mujeres, como cortar y coser, la tercera se dedica a hacer maleficios: provocaba «*adivas y fiebre terciana*».

El obispo le preguntó si ejercía algún otro arte de medicina, pregunta ciertamente interesante, ya que parece definir las oraciones y los conjuros como un arte de medicina. Geralda responde que diagnostica las enfermedades observando la orina, de modo que si es de color amarillo considera que se trata de una fiebre continua y aconseja ayuno y abstinencia; si es de color rojizo diagnostica fiebre terciana y asimismo receta ayuno y abstinencia; pero si la orina es roja se trataría de fiebre cuartana y si es espumosa y blanca se trataría de apostema, en estos dos casos aconseja al enfermo que acuda a los “médicos mayores”. Nos parece muy interesante esta puntualización, ella se considera médica, pero menor, diagnostica y aconseja en ciertas enfermedades, pero en los casos que le parecen más graves manda al paciente a los profesionales que practican la medicina “mayor”. Constatamos que sus adivinaciones consistían en diagnosticar, y diagnosticaba del mismo modo que lo hacían los médicos de su tiempo, observando la orina y tomando el pulso a los pacientes.

Tras el interrogatorio se compromete a no usar adivinaciones, conjuros ni usar medicamentos y a estar durante las próximas festividades de Navidad, Año Nuevo y Epifanía junto al presbiterio, a la hora de la misa, de pie y sin capa. Además deberá decir públicamente que ella no sabe nada, que no es útil lo que hace y pedirá que nadie vaya a ella para realizar conjuros, adivinaciones o curaciones, y que si lo hicieran el obispo les consideraría excomulgados. El prelado, además, le impuso como penitencia que, tras el parto que engendra, vaya en peregrinación a Montserrat, y que allí diga cien Padre Nuestros y cien Ave Marías, y después de un año recibirá la absolución. Sorprendentemente nos enteramos de que esta mujer, cuya fama de adivina y curadora se había divulgado mas allá de su pueblo, no corresponde al patrón. No era una vieja solitaria, era una mujer relativamente joven, casada, que estaba embarazada.

En agosto de 1307, ella misma acudía a la ciudad de Barcelona, ante el obispo. Afirmaba que ya había subido a Montserrat y que ya no hacía conjuros ni adivinaciones, pero que continuaba practicando su arte médico: *«usa de iudicandis urinis et de pulsu tangendo et de dandis consilis infirmis, quacumque infirmitate et ad hunc utitur istis ad utilitarem patientum, et coniurationibus autem predictis vel aliis postea usa non fuit nec erit»*. Es decir, diagnostica con la orina, toma el pulso a los enfermos y les da consejos útiles, pero ya no realiza conjuros. Fue interrogada si muchos enfermos acuden a ella, afirma que sí, especialmente para que observe la orina. El obispo le pregunta cómo aprendió este arte. Ella responde que lo aprendió de un médico extranjero que llegó por mar a Vilafranca, llamado Bonfi, hace unos 30 años. Si tomamos por cierta esta información, ella habría adquirido estos conocimientos siendo muy joven. Entonces el obispo pidió consejo a un físico y a un fraile para que la examinaran y permitió a Geralda continuar observando orinas y dando consejos a los enfermos y pacientes, pero le prohibía usar conjuros y recetar medicamentos²⁹.

²⁹ *«Et dominus episcopus, habito consilio magistri Bernardi de Limona fisici et fratris Petri Thome, permisit eam uti de iudicando urnas et dandis consiliis infirmis et patientibus, recepto a b ea juramento quod fideliter illis utatur, sine aliqua conjurtione et nullo medicamento»*. Algunas personas, sin tener estudios, podían obtener permiso para ejercer la medicina. Por ejemplo, el rey Juan I de Aragón daba una licencia en 1393: *«Informado por testigos fidedignos que vos Francesca viuda de Berenguer Ça Torra mariner de Barcelona, hace mucho tiempo que ejercéis el oficio de obstetricia, que habéis pasado vuestra vida administrando medicamentos a*

Documentamos a otras mujeres que practican el arte médico a través de la observación de la orina, técnica que así mismo es practicada por los médicos, pero que es sospechosa de magia si la usan las mujeres no tituladas en medicina. Por ejemplo, en la visita pastoral a la parroquia de Santa Eulalia de Madrona (actualmente el Papiol), realizada en marzo de 1306, los vecinos dicen que la esposa de Pere Serrabona «*utitur officio medicis et iudicat urinas*». De nuevo nos encontramos con una mujer casada con un respetable vecino de la población, ya que en la visita siguiente es uno de los que informan al obispo, sin que en aquella ocasión se haga mención alguna a su esposa ni a su oficio de médica ni a sus diagnósticos por medio de la observación de la orina.

Volviendo al proceso de Geralda de Codines, el obispo le pregunta sobre una sarracena que vive en el castillo de Subirats. Ella dice que se trata de Axa, que hace conjuros y adivinaciones sobre hurtos y maleficios con una correa; una vecina acudió a ella para encontrar una cosa robada; también vio como Axa cogía tres granos de trigo entre sus manos y que dos se ennegrecían. Axa vive sola y la sostiene el castellano del citado castillo. Acto seguido, y sin que se lo pregunten, informa sobre el párroco de Lavern, que tiene una concubina de la que tiene hijos. Recordemos que partió de la visita realizada unos años antes a la citada parroquia de Lavern la primera denuncia contra ella. De nuevo el interrogatorio se centra en ella y le preguntan si hace conjuros, afirma que para el mal de «*gotornons*», recita el Credo, el Padre Nuestro el Ave María y hace la señal de la cruz, y el mismo “conjuro” hace a los pacientes que tienen dolor en alguna parte del cuerpo. Observamos que las oraciones las usa como “conjuros”. Le preguntan finalmente de nuevo si hace sortilegios; afirma que antes de que se confesase con el obispo acostumbraba a curar a los pacientes tísicos por medio de un conjuro, pero que ahora ya no lo hace.

Más de veinte años después, en 1330, volvemos a encontrar a Geralda de Codines investigada porque desde hacía mucho tiempo realizaba muchos y graves sortilegios, algunos de los cuales, según las autoridades eclesiásticas, eran manifiestamente heréticos. Se le encarga a un inquisidor dominico que investigue sobre ella y sobre otra mujer de la comarca llamada Guillema Mira. Se comprueba que Geralda, bajo el pretexto de diagnosticar, continuaba realizando conjuros, adivinaciones y recetando medicamentos. Se le impone una multa para cada vez que realice estas prácticas. Su hijo Pere Ferrer aparece como fiador de la madre, quizá fuese el hijo que gestaba cuando la primera acusación³⁰.

3. Comadronas: la vida y la muerte en sus manos

Muchas de las mujeres acusadas de prácticas mágicas eran parteras; así mismo en los procesos de brujería del siglo XVI hay un número importante de madronas. El espacio en el que se producían los partos estaba ocupado, en la inmensa mayoría de los

mujeres preñadas, parteras y otras, a recién nacidos y también a otras personas que han acudido a vos en sus dolencias y males, y que les habéis dado remedios útiles y discretos a cada uno. Por la presente carta os concedemos que de manera lícita e impune, a pesar de que no hayáis sido examinada sobre el arte de medicina y cirugía... admitrís los medicamentos según acostumbráis», ACA: Reg. 108, fol.126r.

³⁰ ADB: *Notularum Comunium* 4, fol. 251r.

casos, exclusivamente por mujeres, parientas y vecinas que actuaban bajo la dirección de una mujer experta, a la que en francés llaman literalmente mujer sabia. El nacimiento, la realidad de una nueva vida, estaba en manos de estas mujeres sabias, del mismo modo estaría en sus manos el misterio de la muerte. Ciertamente muchas mujeres morían de parto y muchas criaturas sucumbían al nacer o a las pocas horas de vida, de modo que se recomendaba que las mujeres aprendiesen de memoria la fórmula del bautismo, ya que debían administrarlo en casos extremos, casos que desde luego no eran excepcionales³¹.

Las mujeres medievales sabían del riesgo que comportaba el parto, algunas testaban ante un parto difícil y procuraban prevenir el trance con la intervención divina o con medios más o menos mágicos. Las invocaciones a la Virgen del Buen Parto o de la Cinta y una medalla con el *Agnus Dei*³², eran compatibles con talismanes hechos de coral o de ciertos minerales, o las “bolsitas de parto” que contenían unas hierbas o un texto mágico que se colgaban del cuello o se ponían sobre el vientre de la partera. Encontramos un texto con esta finalidad en un recetario catalán que podemos fechar a inicios del siglo XV, en el que se anota que el texto fuese colgado del cuello de la mujer que no puede tener la criatura, y así alumbrará. Se advierte no hacerlo si no era del todo necesario. El texto, intercalado entre las recetas curativas y cosméticas que contiene el libro, dice: «*leo peperit leonem, Anna peperit sanctam Mariam, Maria peperit Xristum. ¡infans exi foras! Xristum clamavit ab eo*»³³. Este imperativo, «¡Niño sal fuera en nombre de Cristo!», nos acerca a la fuerza de la palabra, especialmente oral, pero también escrita; el conjuro forma parte activa de las prácticas mágicas, con una mezcla de invocaciones cristianas y superstición.

El poder mágico que podían ejercer las mujeres sabias era considerado no solamente por personas sencillas e iletradas, también personalidades cultas creían que ellas podían tener ciertos poderes sobre la vida y la muerte. El infante Juan, futuro rey Juan I de Aragón, cuando murió su prometida Juana de Valois en 1373, pensó que el suceso se había producido por algún maleficio y que la persona que tenía poder para hacerlo era la comadrona de la Corte, que se llamaba Bonadona, y la hizo encarcelar. Su madre, la reina Eleonor de Sicilia, insistió en que la liberase, ya que consideraba que era imposible que una mujer desde Valencia pudiese matar a otra que estaba en Francia; además necesitaba de los servicios de la comadrona una hermana del príncipe³⁴.

De modo que actos que para la razón eran imposibles, el miedo y la superstición los hacía verosímiles; las parteras tenían en sus manos el nacimiento y practicaban ciertos rituales para propiciar un buen parto, para ayudar a las madres y para proteger a las

³¹ FERRER, Vicent: *Sermons I*, Barcelona, Barcino, 1971, pp. 23 y 102.

³² ALEXANDRE-BIDON, Daniela et CLOSSON, Monique: *L'enfant à l'ombre es cathédrales*, Lyon, Presses Universitaires, 1985, p. 39.

³³ *Flor del Tesoro de belleza*, ed. Olañeta, Barcelona, Gràfica Ampuries, 1981, cap. 59: «*A la dona qui no pot haver la criatura, escriu aquest breu, e posa-lo-y al coll, e delliuera*». En un texto francés se invoca a Juno: «*Juno Lucina, que presides los partos, ayúdame en en mi alumbramiento, que nazca sano y sin obstáculo...* ». Citado en el Roman de la Rose, Daniela ALEXANDRE-BIDON; Monique CLOSSON, *op. cit.*

³⁴ Veinte años después, Bonadona atendía a Violante de Bar, esposa de Juan I. ACA: Reg. 1817, fol. 120v.

criaturas tan vulnerables ante la gran mortalidad infantil. Las parteras ayudaban a la vida, pero veían a menudo de cerca la muerte. Había un miedo irracional hacia estas mujeres sabias, ya que podrían tener poderes sobre la vida y sobre la muerte.

3.1. La partera Sança de Comins

Sança era una partera que ejerció su oficio en Barcelona a principios del siglo XV. Antes había vivido en la villa costera de Blanes, donde había aprendido técnicas y rituales vinculados con el parto, al lado de la comadrona que *«levava los infants de mos - sèn Bernat de Cabrera al castell de Blanes»*. Había realizado, pues, un aprendizaje práctico al lado de una profesional.

Quisiera comentar la frase *«levava los infants»*, es decir, sacaba a los niños. De hecho en los partos medievales la madre acostumbraba a estar sentada en una silla y la comadrona en cucullas ayudaba al parto, sacaba la criatura y cortaba el cordón umbilical. En catalán a la comadrona se le llama “llevadora” de “llevar”, quitar, separar al niño de la madre.

Volviendo a Sança, se casó con Alfons de Camins, cortador de pescado de Barcelona y en esta ciudad ejerció como comadrona hasta que, en 1419, fue acusada ante la corte episcopal porque practicaba rituales mágicos vinculados con el parto, con la protección de las criaturas y con la fertilidad³⁵. Es decir, esta mujer de las clases populares, realizaba prácticas de vida.

Fue interrogada por las autoridades eclesiásticas sobre ciertos ritos que realizaba. Queremos destacar lo primero que se le repregunta: *«si ella depositant serie jamás anada ab algunes dones qui son appellades bruxes, ni ha haguda companyia de aquelles, ni sap alguna persona qui use de aquelles coses»*; es decir, si ella ha ido con unas mujeres que son llamadas brujas, ha tenido compañía con ellas o sabe de alguien que use de estas cosas. Responde que no, que ella jamás ha ido con tales mujeres. Este texto corresponde al primer documento que hemos encontramos en el que se definen directamente las brujas como mujeres. De todos modos, no se la acusa de ser bruja sino que se le pregunta si ha ido alguna vez con algunas mujeres que son llamadas brujas.

Sança era comadrona, asistía en los partos y también atendía a niños y niñas enfermos, diagnosticaba la gravedad de la enfermedad y realizaba ciertos rituales para proteger a los recién nacidos; también practicaba ritos de fertilidad para las mujeres que no podían tener hijos.

Los rituales eran sencillo e inofensivo. Para proteger a los niños ponía la mesa con mantel, pan, vino y agua y un espejo para que los *«trip»* o brujas se entretuviesen en comer y mirarse al espejo y no matasen a los recién nacidos³⁶. También fue interrogada

³⁵ ADB: Processos n. 327.

³⁶ Los *«trip»*, se identifican como espíritus malignos o brujas: *«Interrogada si ella depositant ha dit jamás a ninguna dona a la qual un infant li era mort “jo ho havia ja dit a vos que jo trobava moniones en les quals jo conexia que lo trip o bruixes hi devien venir”. E dix que no, jamás talls perauls ella depositant dix a nengun. [...] Interrogada mes anant si ella depositant haurie dit a ninguna persona que tres dones eren de companyia que pomejanen los infants. E dix que no és ver ni jamás ne parlà ab ninguna persona»*. De nuevo encontramos la palabra pomejar que hemos comentado anteriormente, *vid. supra* nota 4.

sobre unos rituales que hacía con la placenta, recorriendo la habitación del parto, para proteger a la madre. También utilizaba la placenta, a la que llaman «*el lit de l'infant*» o sea la cuna, para propiciar la fertilidad de mujeres estériles, a las que hacía sentar sobre la placenta extraída en los partos que asistía³⁷.

Vemos que son acciones de magia con finalidades positivas: ayudar a parir, proteger a las criaturas, propiciar la fertilidad. Estos “conocimientos” y otros los aplicaban las comadronas, circulaban y se transmitían en un ambiente femenino.

Destacamos que es el primer documento que hemos encontrado en el que aparece la palabra brujas, pero no es un proceso de brujería, vemos de nuevo un ejemplo de feminización del concepto, en plural, y vinculado a los conocimientos de una mujer sabia que hacía de comadrona. Estas mujeres atemorizaban a algunos, considerando que tenían poderes prácticamente ilimitados, practicaban la magia, quizá se reunían con las brujas, a la larga fueron calificadas como tales.

4. La fascinación, la seducción, el embrujo...

Entre las fórmulas citadas en recetarios medievales, tanto cristianos como judíos y árabes, encontramos prácticas relacionadas con el amor y la sexualidad. Por las diversas fuentes en las que encontramos citadas y sancionadas estas prácticas podemos deducir que algunas mujeres aplicaban la magia para hacer real su deseo, o el de otras u otros. A menudo se identifica la fascinación con el “mal de ojo”, basado en la creencia del efecto que podía producir una mujer con poderes con su sola mirada. Pero la fascinación también podemos identificarla con la seducción, la atracción, el enamoramiento, asimismo podemos llamarla embrujo, palabra ciertamente interesante, que se usa en género masculino y que tiene un sentido más positivo que el verbo embrujar y que el sustantivo bruja.

La fascinación se consideraba una enfermedad provocada por unos hechizos realizados por algunas mujeres, a veces con una mirada, una palabra, un gesto, un objeto... Según Enrique de Villena los médicos contemporáneos suyos no trataban esta enfermedad: «*los físicos de agora saben de esto poco, porque desdeñan de tal enfermedad que es obra de mujeres y tienen-la en poco*»³⁸.

Eiximenis habla de mujeres que “fascinan”. Algunas lo hacen con bebedizos, especifica que hay mujeres que toman algunas cosas, feas de decir, del cuerpo del mismo hombre al que quieren fascinar y hacen una mixtura, recitando algunas palabras, o sin malas palabras, o con algunas supersticiones del diablo, y añade que «así se fascinan hoy

³⁷ «*Interrogada mes anant si lo lit del damunt dit infant o infanta, que la dita dona havie haut, si hi feu seure neguna dona damunt lo dit lit. E dix que hoc, madona Cirera. Interrogada [...] per que feu seure la dita na Cirera sobre lo dit lit. E dix que per ço que Deus li donàs infants*».

³⁸ Sobre el tema: COTARELO, Emilio: *Don Enrique de Villena su vida y sus obra*, Madrid, Rivadeneyre, 1896. VILLENA, Enrique de: *Tratado de fascinación, también conocido como fecho o mal ojo*. Barcelona, Obelisco, 2004.

en el mundo innumerables hombres»³⁹. Para evitarlo propone remedios que también pueden parecer mágicos: que se use la artemisia, o bien una rama de coral colgada en el cuello, o que se reciten ciertos salmos, especialmente el salmo 91⁴⁰.

Se consideraba que por la voluntad y actuaciones de ciertas mujeres, los hombres podían volverse impotentes; también ellas podían realizar nudos para atar y desatar parejas; un hombre podía sentirse atraído irresistiblemente por una mujer a causa de ciertos brebajes u objetos que ellas manipulaban.

Una de las formas de magia muy empleadas eran las ligaduras con las que se pretendía evitar o propiciar alguna acción, especialmente procurando efectos amorios. La magia a partir de nudos o ligaduras era bien conocida en el mundo antiguo, se habla de ella en la Biblia y el Corán, la citan Plinio e Isidoro de Sevilla⁴¹.

A través de las fuentes consultas deducimos que había la creencia generalizada sobre la eficacia de las ligaduras y nudos mágicos realizados por ciertas mujeres, y también por algunos hombres, a quienes podemos llamar hechiceras y hechiceros, considerando que tenían poderes sobre el amor y la sexualidad. Por ejemplo, Marta, esclava tártara, hacía en Barcelona amorios entre Arnau Barró y su esposa para que él no pudiese tener relaciones sexuales con otra mujer que no fuese ella. En 1387 tuvo que pagar una multa por estas prácticas⁴². También las ordenanzas del valle de Àneu citaban las ligaduras, en este caso con la finalidad de desligar matrimonios o de provocar la impotencia:

«Si algún hombre o alguna mujer hará ligaduras a hombre o mujer para impedir y perturbar el matrimonio, de manera que el marido no pueda realizar la cópula carnal con su mujer, que aquel o aquella que tal ligadura o maleficio hará, corra por la villa [se entienda de azotada] y pierda la mitad de la legua»⁴³.

³⁹ «Alcunes fembres hi ha que prenen algunes coses, lletges de dir, del cos de l'hom mateix que volen embacinar e fant-ne mixtió, amb paraules e sens males paraules, o amb algunes supersticions del diable... e així s'embacinen avui al món innombrables homes». EIXMENIS, Francesc: *Dotzè Llibre del Crestià*, Diputació de Girona, 1986, II, p. 422. Cita remedios contra los maleficios que se hacen para separar matrimonios, p. 255.

⁴⁰ Así mismo, en un manuscrito de la catedral de Girona y en un texto catalán conservado en el Archivo Vaticano, figura el uso como conjuro de diversos salmos: contra las adversidades, para propiciar los favores de un rey o gran señor, contra el poder del diablo, para no ser condenados en un juicio, etc. *Vid.* PERERNAU, Antoni: *Op. cit.*, pp. 47-48. Vicent FERRER critica que se usen los salmos como conjuros, *Sermons*, I, pp. 21 y 93.

⁴¹ Daniel 5: 12, 169; Suna 13. CABALLERO, Carmen: «Magia: experiencia femenina y práctica en la relación», *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*, Madrid, Cuadernos Inacabados, 2000, pp.41-47.

⁴² ACA: Mestre Racional, reg. 385, f. 15v., año 1387.

⁴³ «Ítem establim e ordenam que si nengun hom o fembra farà nenguns lligamets a hom o fembra per impedir o pertorbat el matrimoni, en tal guisa que el marit no pugua haver cópula carnal amb sa muller, que aquell o aquells que tal lligament o malefici farà còrrega la vila e perda la meitat de la llengua, sens tota mercè»; *Ordinacions d'Àneu*, cap.VI.

Jaume Roig al hablar de las brujas decía que tenían el saber de «ull prendre»⁴⁴, «de fitillar e de lligar»⁴⁵. Fascinar y hacer ligaduras eran prácticas que se relacionaron con la magia primero y con la brujería después. Documentamos amatorios en forma de bebedizos, objetos, ligaduras ...

4.1 Eulalia amante de Guillem Mata de Molins de Rei

Lo que la gente común conocía como hechicerías y maleficios queda muy bien definido en el proceso civil informativo sobre Eulalia, una mujer de las clases populares que vivió en Molins de Rei a principios del siglo XV⁴⁶. Hombres y mujeres de la población describen con todo lujo de detalles los indicios de prácticas de hechicería, lo que nos hace pensar que serían perfectamente conocidas en su entrono. Precisamente el proceso que situamos en esta población relativamente cercana a Barcelona es del año 1424, el mismo año en el que se promulgaban lejos, en el corazón de los Pirineos, las citadas ordenanzas del valle de Àneu.

Nuestra hechicera fue amante de Guillem Mata, de la casa de la reina, habitante de Molins de Rei. Convivió con él durante unos 17 o 18 años. Había sido juzgada y condenada anteriormente a ser “escobada” por las calles, pero finalmente a ruegos de algunos vecinos y con el pago de una cantidad no se ejecutó la sentencia. Tras largos años de convivencia, su amante, Guillem, la había echado de su casa por hechicera, «metzina» y ladrona. Eulalia, después, se había casado en la misma población, a pesar de ello continuaba visitando asiduamente a su amante. Según cuentan los testigos, entraba de noche, de día y de madrugada en casa de Guillem Mata y comía y bebería allí. Ella misma afirmaba públicamente que su marido era impotente. Teniendo en cuenta que esta disfunción se achacaba muchas veces a maleficios mágicos, el vecindario la culparía a ella. Tenía con su marido continuas peleas, ella le insultaba públicamente y él la maltrata físicamente. Tampoco llevaba buenas relaciones con sus vecinos y vecinas que hablaban mal de ella en la tahona.

Guillem Mata la había echado de su casa porque estaba convencido de que Eulalia practicaba la magia. Cuando convivía con ella había encontrado en su bolsa cabellos, telas atadas con muchos nudos y «caramida», al verlo había exclamado «*verdaderament açò són metzines e jo som metzinat per aquesta vagaza*»⁴⁷. Si lo traducimos al pie de la letra

⁴⁴ «Ull pendre» no se si debemos traducirlo por el maleficio conocido como “mal de ojo”; pero parece mejor interpretarlo como fascinar con la mirada, enamorar.

⁴⁵ ROIG, Jaume: *Spill*, Barcelona, Barcino, 1928, p. 101.

⁴⁶ ACA: *Procesos en quart*, año 1424, contra Eulalia, esposa de Berenguer Llopart de Molins de Rei, amante de Guillem Mata de la casa de la reina María.

⁴⁷ Según un testigo, Guillem le había encontrado una bolsa con: «*metzines, coramida, coses pesades negres e nusos e drapellets e moltes fetilleries que devien ésser metzines, e que havia hauda gran pahor que la dita Eulalia no l'hagués metzinat, car havia vistes aquelles coses [...]*». Interrogado si Eulalia ha vuelto a casa de Guillem Mata dice: «*tothom de la dita vila veu com Eulalia entre de nit e de dia a matinales e vesprades en casa d'en Guillem Mata, e que menja e veu aquí, e lo dolent de marit se dina e sopa sol, e a vegades ne marxa que serà prim son, de la qual cosa ell testimoni i tothom de la vila ne ha mala presumpció e ho tenen per mal fet que lo dit Guillem, que la havia tenguda tant temps per amiga, la s'hage tornada ara a casa. E diu ell testimoni que a sos vijares que és gran pecat e que es deuria castigar*».

habría reconocido aquellos objetos como “venenos” de modo que él había sido “envenenado” por aquella furcia. Pero la «*caramida*» no es un veneno, es una piedra imán, o sea que servía para atraer metales y simbólicamente también ataría personas; igualmente los nudos y ligaduras en cuerdas y ropas, hechos por una hechicera y pronunciando ciertos sortilegios, ataban y desataban amores. Los poderes de la piedra quedan bien definidos por la propia Eulalia cuando afirma que una mujer le había dicho que toda mujer que estuviese mal con su marido que tocase la camisa de su marido con aquella «*caramida*» y que toda mala voluntad cesaría, él no le podría hacer ningún daño, antes la querría tan bien que no podría ser más⁴⁸. Queda muy claro que el imán atrae, propicia una buena convivencia con la pareja, no es un veneno que se pueda tomar; pero Guillem y otros testigos dicen que le habían encontrado «*metzines*» en su bolsa, de manera que identifican como «*metzines*» objetos mágicos: el imán y los nudos.

Un cirujano afirma que Eulalia había utilizado prácticas abortivas y que tenía en una caja una imagen de cera con una aguja clavada en el lugar del corazón, y muchas otras cosas que podían calificarse de «*metzines*», esta palabra pues identifica objetos mágicos. Sabemos que en muchas culturas una de las “técnicas” más usadas para dañar a alguien consiste en infligir malos tratos en una imagen que le representa, mientras recita un maleficio⁴⁹.

Guillem gritaba públicamente en la plaza y por las calles de la villa y desde la ventana: «*bagassa, metzínera*», que tu me has hechizado y con «*caramida*» me atraías. Decía que era una gran furcia, alcahueta y hechicera a la que debían quemar, que le había hechizado y fascinado desde hacía mucho tiempo, de manera que no podía dejarla; no se había dado cuenta de ello hasta que le había encontrado la bolsa con el imán y los nudos, desde entonces sabía que le tenía hechizado y ligado a ella por medios mágicos. A pesar de ello y una vez ella ya estaba casada, volvió a recibirla en su casa de día y de noche. No se le ocurrió pensar que igual estaba enamorado de ella.

Como en tantos otros procesos, desconocemos, de momento, el final; pero esa historia incompleta nos ha permitido acercarnos a realidades que otras fuentes, como las legales, solo rozan levemente.

En este texto de inicios del XV, al igual que en las ordenanzas de Àneu, se habla de ligamentos en las que se imponían penas graves si por estos medios se impedía la unión del matrimonio, socavando así el orden establecido. También debemos fijarnos en la sentencia que teóricamente dictaría Guillem contra su amante, deberían quemarla por haber realizado prácticas mágicas, la insulta de diversos modos: «*bagassa*», «*metzínera*», «*fetillera*», pero jamás la llama bruja. A pesar de todo continúa relacionándose con ella.

⁴⁸ «*Tota dona qui hagués mal amb son marit que toqués la camisa de son marit amb aquella caramida e que tota mala voluntat li passaria, e que no li podia fer mal nengú, ans li voldria tant de bé que no podria pus*».

⁴⁹ CARDONER, I PLANAS, Antonio: «Personajes de alcurnia y hechicerías en al Casa real de Aragón», *Medicina e Historia*, vol. LXXIV (1971).

5. Reflexiones finales sobre la magia de las palabras

La relación de las mujeres con los partos, la alimentación, la atención a los enfermos y la mortaja, es una constante a lo largo de la historia y lleva asociados una serie de conocimientos y prácticas transmitidas por vía oral. Se trata de unos saberes sobre el cuerpo, la salud y el amor, sobre el mundo visible e invisible, sobre la vida y la muerte. Todo ello conlleva una mezcla de admiración y de miedo que desemboca en la demonización de los saberes femeninos relacionados con la salud y la vida⁵⁰.

Comadronas, sanadoras, hechiceras, magas, fascinadoras, sortílegas, conjuradoras, adivinas, son nombres con los que se designaba a estas “mujeres sabias” herederas de conocimientos ancestrales. A ellas, hasta mediados del siglo XV, no se las calificó como brujas. Pero ya se advertía que podían estar relacionadas con seres o espíritus que en la documentación consultada son llamados “trip”, “bones dones” o brujas y se reúnen con estos espíritus malignos de noche, y quizá estos seres les proporcionen los saberes y los poderes.

Los conocimientos de las mujeres eran motivo de recelo y de miedo, la misoginia se cernía muy especialmente contra las mujeres sabias que practicaban la medicina y la obstetricia y contra las mujeres que se consideraba que tenían poderes o realizaban prácticas mágicas. Se consideraba la magia de ciertos objetos, signos, números y muy especialmente la magia de la palabra: las oraciones, los salmos y los conjuros en los que se juntaban invocaciones religiosas y frases incomprensibles⁵¹. En el acta de una visita pastoral se decía que las acusadas recitaban algunas palabras profanas mezcladas con palabras divinas⁵². El poder mágico y simbólico de la palabra se hace evidente en los versos que recitaban a modo de conjuros algunas hechiceras y hechiceros, y nos muestran una mezcla entre la medicina, la magia y la religión, que convivían en la práctica y en la mentalidad medieval.

Benvinguda de Mallnovell, que vivía en la parroquia rural de Mosqueroles, en el Montseny, fue acusada en la visita pastoral de 1310 porque sanaba con palabras y ciertos ritos. Curaba las palpitations del corazón, el dolor de cabeza, el fuego salvaje, llamado también fuego de San Antonio, que es una inflamación cutánea difícil de curar; así como los tantas veces citados «goternons» («guturnós» en el documento). Para cada enfermedad recitaba un conjuro distinto, puntualmente anotados en la visita, además de rezar el Padre Nuestro y el Ave María⁵³. Figuran también en el acta los nombres de

⁵⁰ VINYOLES, Teresa: «Metgesses, llevadores, fetillers, fascinadors: bruixes a l'Edat Mitjana», *Per bruixa i metzina. La cacera de bruixes a Catalunya*, Barcelona, Museu d'Història de Catalunya, 2007, pp. 12-31.

⁵¹ ADG:Visitas pastorales 8, 95r. Francesc Oller sabía un conjuro que recitaba para curar el dolor de estómago, junto con el Padre Nuestro y el Ave María, decía: «*Mala hosta, bona hosta; féu-li lit de olivero - la, cobria'l a flaçada nova*». Asegura que estas palabras se las oyeron decir a Jesucristo. Frase realmente incomprensible que viene a decir: «*Mala hostelera, buena hostelera, le hizo una cama de hojas de olivo? y la cubrió con manta nueva*».

⁵² En el informe sobre Catalana de Sant Boi de Llobregat se dice que pronunciaba para efectuar sus curaciones: «*quibusdam verbis profanis mixtis cum verbis divinis*», ADB:Visites pastorals I/1, fol. 11v.

⁵³ PERARNAU, *Op. cit.* p. 71 transcribe los conjuros, de los que copiamos como ejemplo el que curaba las inflamaciones de la garganta: «*Sa mare de sent Arcangel, santa Paula avia nom, e son pare En Fogerany. Qui aquests tres noms dirà de mal de bocha no morrà*».

algunas personas a las que había sanado. Fue condenada a una penitencia pública que no se detalla.

Vemos que siempre en estas primeras visitas pastorales se las condena a la vergüenza pública, después componen con mutas; así mismo los tribunales civiles les imponen penas pecuniarias, no hemos documentado en el siglo XIV que reciban penas corporales ni que sean interrogadas bajo tormento.

Sus prácticas, basadas en experiencias empíricas o en creencias mágicas, iban encaminadas a curar, a proteger, a poder tener hijos, a encontrar objetos perdidos, a adivinar el futuro, a enamorar o desenamorar..., es decir, realizaban prácticas de vida. Fueron transmitidas especialmente entre mujeres, si bien también documentamos a hombres relacionados con la magia, y acudían a ellas, y ellos, hombres y mujeres de todos los grupos sociales. Sus prácticas tenían una base arraigada en los conocimientos y experiencias transmitidas, y una vertiente mágico religiosa practicada abiertamente hasta que no arraigó la idea de que era un arte diabólico; la gente acudía a ellas en busca de ayuda. Hasta finales del siglo XV las brujas no empezaron a volar por los aires.

6. Bibliografía

ALEXANDRE-BIDON, Danièle et CLOSSON, Monique: *L'enfant à l'ombre des cathédrales*, Lyon, Presss Universitaires, 1985.

CABALLERO, Carmen: «Magia: experiencia femenina y práctica en la relación», De dos en dos. *Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*, Madrid, Cuadernos Inacabados, 2000.

CABRÉ, Montserrat: «Como una madre como una hija: las mujeres y los cuidados de salud en la Baja Edad Media», I. Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. De la prehistoria a la Edad Media*, Madrid, Cátedra, 2005 pp. 637-657.

CARDINI, Franco: *Magia, brujería y superstición en el occidente medieval*, Barcelona, Península, 1982.

CARDONER I PLANAS, Antoni: «Personajes de alcurnia y hechicerías en el Casa real de Aragón». *Medicina e Historia*, vol. LXXIV (1971).

DAXELMÜLLER, Christoph: *Historia social de la magia*, Barcelona, Herder, 1997.

Diccionari català, valencià, balear, <http://dcvb.iecat.net/>

EHRENREICH, Bárbara y ENGLISH, Deirdre: *Brujas, comadronas y enfermeras. Historia de las sanadoras*, Barcelona, La Sal, 1984.

EIXIMENIS, Francesc: *Dotzè del Crestià*, Dipuació de Girona, 1986.

FERRER, Vicent: *Sermons*, 3 vols., Barcelona, Barcino, 1971-1975.

Flor del Tèsero de belleza, ed. Olañeta, Barcelona, Gràfica Ampuries, 1981.

GÓMEZ, M^a Pau: «La ciutat de Lleida contra blasfems, heretges i bruixes», *Miscel·lània homenatge a Josep Lladonosa*, Lleida, IEI, 1992, pp. 384-386.

MICHELET, Jules: *La bruja; un estudio de las supersticiones de la Edad Media*, Madrid, Akal, 1987.

MOREAU, Alain (coord.), *La Magie. Actes du Colloque International de Montpellier*, 2000.

PERARNAU, Josep: «Activitats i fórmules supersticioses de guarició a Catalunya e la primer meitat del segle XIV», *Arxiu de textos catalans antics*, n° 1 (1982), pp. 47-78.

Processos de l'Arxiu Diocesà de Barcelona, Josep Maria Martí Bonet (ed.), vol. 1 Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1984.

RIERA, Jaume: *El cavaller i l'alcovota. Un procés medieval*, Barcelona, Club editor, 1973.

ROIG, Jaume: *Llibre de les dones o Spill*, Barcelona, Barcino, 1928.

VALLS I TABERNER, Ferran: *Privilegis i ordinacions de les valls pirinenques: Vall d'Àneu, Vall Ferrera, Vall de Querol*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1988.

VILLENA, Enrique de: *Tratado de fascinación, también conocido como fecho o mal ojo*, Barcelona, Obelisco, 2004.

VINYOLES, Teresa: «Metgesses, llevadores, fetillers, fascinadores: bruixes a l'edat mitjana», *Per bruixa i metzinera. La cacera de bruixes a Catalunya*, Barcelona, Museu d'Història de Catalunya, 2007, pp.12-31.

Hogueras, demonios y brujas: significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax¹

*Bûchers, démons et sorcières:
significations du drame social de Zugarramurdi et Urdax*

*Fires, demons and witches:
the meaning of Zugarramurdi and Urdax social drama*

*Sua, deabrua eta sorginak:
Zugarramurdi eta Urdazubiko dramaren esanabi sozialak*

Tomás A. MANTECÓN MOVELLÁN

Marina TORRES ARCE

Universidad de Cantabria

Clío & Crimen, n° 8 (2011), pp. 247-288

Artículo recibido: 31-III-2011

Artículo aceptado: 25-V-2011

Resumen: *Reconsiderando el caso de la persecución de la brujería en Zugarramurdi y Urdax conocido en los inicios del siglo XVII a la luz de la producción historiográfica española e internacional sobre la brujomanía y la caza de brujas conocida en la Europa del momento, esta investigación examina nuevas evidencias documentales y evalúa la vigencia presente de las interpretaciones sobre la caza de brujas en España y la significación histórica e historiográfica del emblemático caso de Zugarramurdi.*

Palabras clave: *Brujería. Brujomanía. Caza de brujas. Inquisición Española. Zugarramurdi.*

Résumé: *Reconsidérant le cas de persécution de la sorcellerie que connurent les bourgades de Zugarramurdi et Urdax au début du XVII^e siècle à la lumière de la production historiographique espagnole et internationale sur la chasse aux sorcières que vécut l'Europe de cette époque, cette recherche examine les nouvelles preuves documentaires et évalue la vigueur actuelle des interprétations sur la chasse aux sorcières en Espagne, ainsi que la signification historique et historiographique du cas emblématique de Zugarramurdi.*

Mots clés: *Sorcellerie. L'obsession de la sorcellerie. Chasse aux sorcières. Inquisition Espagnole. Zugarramurdi.*

Abstract: *Rethinking of the witch craze Spanish case of Zugarramurdi and Urdax known by the Inquisition court of Logroño in the beginning of the 17th century and doing it within the framework of Spanish and international historiographical approaches on the European early modern witch hunts, this research analyses new historical evidences and evaluates the present vigour of current main scientific interpretations about the features of Spanish early modern witch hunts. As a result of that, it offers some reflections on the historical and historiographical meaning of the emblematic case of Zugarramurdi.*

Key words: *Witchcraft. Witch craze. Witch hunt. Spanish Inquisition. Zugarramurdi.*

¹ Esta investigación ha sido realizada dentro del proyecto de investigación HAR2009-13508-C02-01 del Ministerio de Ciencia y Tecnología de España.

Laburpena: *Ganai hartako Europan gertatu zen sorginen jazarpenari eta ebizari buruzko estatuko eta nazioarteko historiografian Zugarramurdi eta Urdazubin XVII. mendearen hasieran sorginkeria zela-eta egon zen jazarpenaren kasua berraztertuta, ikerlan honetan ebidentzia dokumental berriak aztertzen dira eta estatuko sorgin-ebizaren inguruan indarrean dauden interpretazioak eta Zugarramurdiko kasu adierazgarriaren esanabi historikoa eta historiografikoa balioesten dira.*

Giltza-hitzak: *Sorginkeria. Sorgin-jazarpena. Sorgin-ebiza. Espainiako inkisizioa. Zugarramurdi.*

La historia de la caza de brujas en Zugarramurdi y Urdax comenzó en el acoso judicial a las brujas de Labourd, a donde, en 1609, fue enviado por comisión regia el juez Pierre de Lancre, consejero del parlamento de Burdeos desde 1582. La intensa actividad contra la superstición desarrollada por de Lancre y la imaginación contenida en los interrogatorios le llevó a formulaciones exageradas en sus escritos, pese a sus esfuerzos para obtener una imagen sistemática del fenómeno. Llegó incluso a considerar que en una junta general de brujos y brujas adoradores del diablo celebrada en la costa de Hendaya se llegaron a reunir unas doce mil personas de ambos sexos². Tanto las indagaciones que impulsaban la actividad de Pierre de Lancre como el clima en que se produjeron éstas dieron lugar a una gran efervescencia social en torno a un fenómeno cuyas características y significación no se lograba explicar por las gentes de las clases populares. Los intelectuales tampoco ofrecieron puntos de vista concordantes entonces, como tampoco ocurriera en la época bajomedieval ni ocurriría con posterioridad a las grandes persecuciones de los primeros tiempos del siglo XVII.

Fue en ese clima, en medio de las turbulencias sociales que provocaban creencias y conversaciones sobre las acciones de brujos y brujas, en los momentos en que los parlamentos del Sur de Francia afilaban sus argumentos para enfrentarse a este problema, cuando, en 1608, una joven considerada bruja arrepentida, llamada María de Ximildegí, regresó del país galo a su pueblo -Zugarramurdi- y con ella se inició una espiral de delaciones y acusaciones, cuyo desenlace provocó varias hogueras y, antes, una intensa actividad de declaraciones e interrogatorios en las localidades del entorno y ante los estrados del tribunal del Santo Oficio riojano. El drama social vivido en la comarca y ante los inquisidores de Logroño causó en su momento una conmoción social que ha tenido notables ecos en los periodos históricos posteriores, haciéndose lecturas y relecturas del significado de la brujería y la brujomanía o histeria colectiva que alimentó la caza de brujas; llegando a afectar incluso a la explicación historiográfica mantenida durante largo tiempo sobre el impacto de la represión de la brujería en la España de la Edad Moderna.

Sobre el asunto se pronunciaron ya en su tiempo historiadores como Juan Antonio Llorente³ y Marcelino Menéndez Pelayo⁴ dentro del marco de sus respectivas concepciones y *figuraciones* de la historia de España; como antes lo hizo Leandro Fernández de Moratín⁵. A los ojos de Llorente⁶ habían sido precisamente *Las Luces* de la *ilustración católica* de la segunda mitad del siglo XVIII las que disiparon poco a poco la superstición del vulgo y las creencias populares que habían permitido a las gentes

² CARO BAROJA, Julio: *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1988 (1ª ed. 1966), p. 207.

³ El antiguo secretario de la Inquisición de Corte y miembro de varias sociedades literarias lo explicó con largueza en LLORENTE, Juan Antonio: *Compendio de la historia crítica de la Inquisición de España*, vol. II, París, 1823, p. 177 ss.

⁴ MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 2 vols. 1978 (1880, revisada en 1910), vol. II, pp. 270-271.

⁵ Que dio cuenta del texto del impresor Juan de Mongastón de 1611 en FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro: *Obras*, Madrid, 1850, pp. 617ss.

⁶ LLORENTE, Juan Antonio: *Historia crítica de la Inquisición de España*, vol. III, Madrid, 1822, pp. 205-206.

construir la imagen de la brujería en los siglos XVI y XVII. Las plumas de eruditos, historiadores y antropólogos no han cesado de expresarse sobre estas materias en contextos históricos y científicos posteriores. Se han ofrecido explicaciones muy diferentes sobre el fenómeno, en sus términos más generales. También sobre el drama social que se vivió en el área de Zugarramurdi y Urdax y que ha llegado a ser emblemático en la memoria histórica sobre la caza de brujas en España.

Todo esto impulsó incluso a que uno de los estudiosos que mejor entendió lo ocurrido, como era Julio Caro Baroja, observara en los años sesenta del siglo XX: «*Muy abundante es lo que se ha impreso acerca de los brujos y brujas procesados a la par de que de Lancre hacía su represión en el Labourd, al otro lado de la frontera, por los inquisidores de Logroño; es decir, los que tenían sus juntas en Zugarramurdi y que fueron objeto de un auto de fe en 1610*». Sin embargo, el siempre bien informado propio don Julio, con la agudeza que caracterizó sus análisis históricos y antropológicos también dejó testimonio en 1966 de una evidencia: «*A pesar de esto, la mayor parte de lo escrito carece de interés, pues no hace sino que repetir o resumir lo que se dice en la relación publicada en Logroño mismo por Juan de Mongastón, poco después de que se celebró el acto*»⁷.

El texto de Mongastón, que publicó en 1611 una relación del auto de fe de los días 7 y 8 de noviembre de 1610, incluía una advertencia del impresor al lector indicando los fines de la publicación: «*por ser tan sustancial, y que en breves razones comprende con gran verdad y puntualidad los puntos y cosas más esenciales que se refirieron en las sentencias de los reconciliados y condenados por la demoníaca se[ct]a de los brujos, he querido imprimirla, para que todos en general y en particular puedan tener noticia de las grandes maldades que se cometen en ella, y les sirva de advertencia para el cuidado con que todo cristiano ha de velar sobre su casa y familia*»⁸. Obviamente, el fin de la impresión de Mongastón difería del de cuantos se inspiraron, más o menos intensamente, en su texto impreso. Particularmente, se advertía un tono preventivo, destinado a reforzar la ejemplaridad del auto de fe. No obstante, la concepción implícita a la lógica del proceso dejó una influencia profunda en cuantos autores leyeron ese texto e interpretaron el episodio como el de la lucha contra una secta influida por el Diablo, ante la que el tribunal de inquisición intervino aplicando su jurisdicción para custodiar la pureza de la fe.

La interpretación de Marcelino Menéndez Pelayo sobre lo ocurrido, por ejemplo, armonizaba muy bien con la lectura que, inspirada en estos principios, se destilaba de la obra de Llorente. El erudito montañés conocía la argumentación de Pedro de Valencia, que, tras saber de este caso, recomendó cautela por razón de que muchos de los fenómenos descritos podían tener causas naturales o ser fruto de la fantasía, de embustes de los naturales o del consumo de sustancias alucinógenas procedentes de plantas y de la consuetudinaria medicina empírica naturalista. Además, debía contarse con lo contradictorio de muchas de las confesiones de los acusados, pues habían sido arrancadas por el tormento⁹. La tesis de Menéndez Pelayo, que consideraba el episo-

⁷ CARO BAROJA, Julio: *Las brujas y su mundo...* op. cit., p. 219. Años más tarde Caro Baroja compendió una interesante selección de textos en CARO BAROJA, Julio: *Brujería vasca*, San Sebastián, 1985.

⁸ Cit. en FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro: *Obras*, Madrid, 1850, p. 617.

⁹ MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos...* vol. II, pp. 270-271.

dio como la expresión de la tensión generada por la actividad de un movimiento *sec-tario*, es decir, consciente y autoidentificado por oposición a otras opciones religiosas, particularmente las consideradas ortodoxas, era que después de que Pedro de Valencia vertiera sus opiniones la secta se fue diluyendo para constituir sólo un «*temeroso recuerdo*» a fines del siglo XVII, si bien las acusaciones de nigromancia siguieron formulándose ante el Santo Oficio «*de tiempo en tiempo*»¹⁰.

A continuación de los comentarios de Caro Baroja, poco tentado a dejarse llevar por juicios previos, el erudito vasco resumía con brillantez los hechos en su notable e influyente obra sobre *Las brujas y su mundo*, explicando prácticas y jerarquías brujeriles, aquelarres, actos, prácticas... y los rasgos de una brujomanía que provocó las declaraciones y testimonios de tres centenares de personas de todos los grupos de edad, incluyendo niños, y categoría social. Después de 1966, año en que don Julio editó su libro, se han seguido publicando muchas páginas sobre este drama social y sobre la brujería y la brujomanía en España, de modo que algunos presupuestos que han estado ampliamente aceptados durante largo tiempo hoy evidencian la necesidad de matizaciones importantes a partir del análisis de más material empírico. Todo esto ofrece sentido a recuperar y *refigurar* hoy *Zugarramurdi* cuando se cumplen cuatrocientos años del momento en que se encendieron las hogueras.

La sociología histórica asentada en los planteamientos de Norbert Elias ha venido a caracterizar y definir la idea de figuración como un concepto estructural que «*expresa básicamente la idea de que los seres humanos siempre dependen unos de otros y cumplen, unos para otros, unas funciones*»¹¹; es decir, *configuran* un cuadro de relaciones sociales y, añadiríamos nosotros, además, construyen cultura para dotarlas de significaciones que todos ellos comprenden y, al tiempo, conjuntamente, expresan a través de la propia vida de cada día. El propio Elias se pronunció en 1982 sobre una noción que ayuda a explicar el significado que aquí se otorga a la refiguración actual del drama social de Zugarramurdi. En un ensayo titulado *What is the role of scientific and literary utopias for the future?*¹², publicado ese año, el influyente sociólogo trataba de dotar de una explicación significativa a las utopías en términos de proceso y cambio social, es decir, en una perspectiva histórica que dota de un continuo entre pasado, presente y futuro. De este modo, las utopías implicarían un análisis de una realidad y la previsión de otra posible. Para Elias vendrían a ser una especie de *anticipaciones* que, además, pueden influir sobre el futuro.

¹⁰ Se refería a episodios que tizaron a Rodrigo Calderón y el conde-duque de Olivares, las monjas de San Plácido, «*los hechizos de Carlos II*» y otros por el estilo, que él leía, sobre todo, en clave política. MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos...* vol. II, pp. 272-273.

¹¹ Así lo explica la socióloga Vera Weiler en la *Presentación* a la obra colectiva en homenaje a Norbert Elias titulada *Figuraciones en Proceso*, que repasa ámbitos en que la investigación ha avanzado sobre esquemas y planteamientos explicados por Elias. WEILER, Vera (compiladora): *Figuraciones en proceso*, Santafé de Bogotá, 1998, p. 9.

¹² La primera edición del mismo fue debida a una iniciativa del Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences. Se ha consultado una traducción castellana de 1998, ELIAS, Norbert: "¿Cómo pueden las utopías científicas y literarias influir sobre el futuro?", en WEILER, Vera (compiladora): *Figuraciones en proceso...*, pp. 15-44.

No sólo las utopías, sino también los fenómenos y procesos históricos son *refigurados* históricamente; y esto es también debido a que se buscan respuestas del pasado a problemas que nos ocupan en cada presente, incluso, obviamente, hoy. Las cazas de brujas han ofrecido por estas razones mucho material para la reflexión histórica, sociológica y filosófica sobre los límites de la tolerancia y las formas de control social y represión. *Zugarramurdi* es también una palabra que adquiere esas connotaciones. La semántica que se le ha asociado historiográficamente al término también ha tenido una significación *figuracional* sujeta a constante revisión científica.

1. Zugarramurdi ayer, un drama social en sus contextos

Tras las primeras denuncias llegó la acción del tribunal riojano. La investigación comenzó a ir tomando cuerpo. Los inquisidores Alonso Becerra y Juan de Valle escribieron el 13 de febrero de 1609 a Madrid informando sobre el proceso que habían instruido contra seis brujas y brujos que habían ya confesado a esas alturas ante el vicario de Zugarramurdi. Pronto resultaron inculcados un supuesto *rey de los brujos*, Miguel de Goyburu, su esposa, Graciana de Barrenechea, *reina del aquelarre* y las dos hijas y yernos del matrimonio. El tribunal comenzó inmediatamente a realizar las investigaciones que la situación aconsejaba, en el transcurso de las cuales más de tres centenares de personas fueron inculpadas. Intervinieron en el proceso, como inquisidores apostólicos del distrito, el licenciado Juan del Valle Alvarado, Alonso Becerra Olgúin, de la orden de Santiago, y el licenciado Alonso de Salazar y Frías. También participaron el ordinario del obispado y cuatro consultores, como se desprende de las numerosas actuaciones inquisitoriales que concluirían con un auto de fe de Logroño en los días 7 y 8 de noviembre de 1610.

En el ceremonial punitivo, del total de inculcados, salieron 53 sentenciados: 21 con insignias de penitentes; 21 con sambenitos con aspas de reconciliados; 5 estatuas de difuntos; y 6 con sambenitos y corozas de relajados. Sin embargo, de acuerdo con la relación que imprimió Juan de Mongastón en 1611¹³, de los 53 condenados, tan sólo 29, de Urdax, Zugarramurdi, Vera, Lesaca Yanzi, Etxalar y Rentaría, lo fueron por razón brujería: los once relajados y 18 de los reconciliados, puesto que abjuraron públicamente de su herejía y manifestaron su deseo de retornar a la ortodoxia católica. El resto fueron condenados por otras causas. Los penitenciados, que en general llevaron penas de destierro, pecuniarias y en algunos casos galeras, lo fueron por prácticas judaizantes, proposiciones heréticas, blasfemia o por suplantar ministros del Santo Oficio. Los reconciliados fueron por practicar en secreto otra religión diferente a la católica: un judío, un mahometano y un luterano; el resto por brujos. Su pena, en general: sambenito y castigos de encierro.

Los once relajados lo fueron todos por brujos, cinco en efigie por estar ya muertos, y su pena era la de muerte en la hoguera; pues eran herejes todos ellos con asesinatos a su cargo, según el tribunal. La relación de delitos es exhaustiva y pormenorizada, sobre todo en el caso de los relajados. En algunos casos el número de asesinatos

¹³ Cit. en FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro: *Obras*, Madrid, 1850, pp. 617.

imputados es muy elevado. A Graciana Berrenechea se le acusó de ser responsable de más de veinte muertes. A María Joanto y María Presona, además de otros asesinatos, se les acusó de haber matado a petición del Diablo cada una a un hijo de la otra; a María de Iriarte de matar a trece personas de las cuales nueve eran niños...

Todo este ceremonial causó gran estrépito social en Logroño y su distrito. También impulsó nuevos edictos de gracia, interrogatorios y declaraciones. El inquisidor Salazar se aplicó con gran intensidad en la tarea de esclarecer lo ocurrido¹⁴. Su actividad acabó por provocar un edicto de silencio el 31 de agosto de 1614 e implicó una reflexión sobre la consideración y forma de punición de esta suerte de materias en los tribunales del Santo Oficio. La conmoción fue intensa en el propio tiempo y entre los contemporáneos, ya fueran vecinos de acusados y testigos de cuanto se achacaba a brujos y brujas, inquisidores, autoridades civiles o religiosas o las propias gentes victimizadas como brujos y brujas o como temerosos pacientes de sus supuestamente maléficas acciones. También se ha producido un eco largo, con fuertes resonancias que han afectado a los puntos de vista de los estudiosos posteriores a los hechos, incluso en nuestros propios tiempos. Estas interpretaciones han afectado a la consideración sobre las prácticas que se achacaban a las brujas y brujos; a las imágenes que se tienen sobre lo que realmente hacían y, finalmente, también a la que se ha construido sobre el impacto de la caza de brujas en España.

1.1. Hechiceras castellanas ante el Santo Oficio

El drama social vivido en Zugarramurdi y Urdax en la bisagra de los siglos XVI y XVII se coloca dentro de la cronología de la gran caza de brujas conocida en Europa, en un encuadre de furor confesional que sacudió los cimientos del Occidente; pero también admite un encuadre dentro de episodios que como éste fueron conocidos tanto en la Castilla interior como en otras regiones de la España septentrional y en ambientes tanto urbanos como rurales. Algunas consideraciones comparativas con estos referentes hacen posible evaluar y sopesar equilibradamente cuanto conocemos del asunto de Zugarramurdi y su significación.

Entre el proceso a *La Manjirona* de Puebla de Montalbán, hechicera conocedora de variados conjuros y capaz de recobrar maridos ausentes o de preparar filtros amorosos, de curar y causar mal por medio de fetiches o de realizar invocaciones a demonios, condenada a garrote y hoguera en el Toledo de 1524¹⁵, y la causa criminal iniciada por el esposo de María de la Herrán en la localidad cántabra de Pámanes algo más de doscientos años después contra aquellos que señalaron a su esposa por bruja y la asociaron a ritos y prácticas que alimentaban aún el imaginario colectivo sobre estos

¹⁴ Este punto ha sido subrayado en HENNINGSSEN, Gustav: *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, 1983 (1ª ed., 1980).

¹⁵ CARO BAROJA, Julio: *Vidas mágicas e inquisición*, vol. II, Barcelona, 1990 (1ª ed. 1967), pp. 27-30.

fenómenos¹⁶, los distintos tribunales que actuaban en los territorios peninsulares de la monarquía se aplicaron a conocer sobre una materia cuya principal característica era su heterogeneidad.

La Manjirona evitó su ejecución pública en Zocodover debido a su muy avanzada edad, eso sí, haciendo público arrepentimiento de sus errores. En otros casos incluso anteriormente conocidos por el Santo Oficio en Aragón y Castilla hubo desenlaces similares al descrito¹⁷. Posteriormente, María de la Herrán ni siquiera fue interrogada por el tribunal que algo más de un siglo antes había juzgado a los brujos y brujas de Zugarramurdi. Otros señalados, etiquetados e inculpados por sus vecinos y los tribunales por razón de brujería no tuvieron la misma suerte. Una de ellas fue la cuarentona toledana Catalina Tapia, licenciada y alcahueta experta en conjuros amorosos y amansar maridos, conocedora de artes y suertes para invocar demonios y practicar magia negra, incluso para secar personas y acabar con sus vidas. Aunque era una mujer felizmente integrada en la sociedad de la ciudad y casada con un tejedor, también era cierto que desenvolvía su vida en el distrito próximo a la judería, cerca de Santa María la Blanca y que allí había tenido estrecho contacto con otra hechicera urbana conocida como *La Sabia*, en cuyo círculo se movían gentes de variada procedencia y dentro del que se propiciaba la transmisión de saber relacionado con la hechicería y con suertes de medicina empírica popular¹⁸.

Catalina tuvo peor suerte que *La Manjirona* y María de la Herrán. Ella, que tenía también una marca sospechosa de señal del Maligno en pleno rostro, fue condenada Toledo y ajusticiada en la emblemática plaza de Zocodover en 1534. El mismo tribunal condenó, aunque con menor contundencia a la hechicera de Cebreros Catalina Doyague, *La de Blasco Moro*, años después¹⁹. En 1557 se le probaron a esta mujer abusos, esposa de un guarda de pinares, prácticas de curandería. Acudía a tratar enfermos, dementes y hechizados cada vez que alguien quería contar con sus servicios y conocimientos en estos campos.

La curandera logró gozar de un cierto nombre y crédito entre sus vecinos por estas razones; sin embargo, también provocó algunos celos intensos. Su imagen era ambivalente y esa polaridad en la interpretación de sus prácticas hacía creíble tanto lo mejor como lo peor en sus acciones y facultades. La eficacia en las curaciones ali-

¹⁶ BMMP (Biblioteca Municipal Menéndez Pelayo), *Fondos Manuscritos*, sig. 1323. Algunos aspectos del proceso estudiados en MANTECÓN, Tomás A.: *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*, Santander, 1990. Un análisis detallado y profundo del proceso en AGÜNDEZ, Leticia: «Demonios, vecinos y cultura popular en el siglo XVIII: las brujas de Pámanes», en MANTECÓN, Tomás A. (ed.), *Bajtín y la historia de la cultura popular en la Edad Moderna. Cuarenta años de debate*, Santander, 2009, pp. 257-282.

¹⁷ Además de los ejemplos aquí mencionados puede constatarse también en épocas precedentes una actitud institucional de este género. HERNANDO, Joseph: «La Inquisición en Cataluña en la Baja Edad Media: un proceso por crimen de herejía contra el ciudadano de Barcelona Pere Marc», *Clio & Crimen*, 2 (2005), pp. 127-174. Iñaki Bazán dio cuenta de algunas de las publicaciones más relevantes que pueden dar testimonio de todo esto para la época medieval: BAZÁN, Iñaki: «Nota bibliográfica sobre la Inquisición Medieval», *Clio & Crimen*, 2 (2005), pp. 260-275.

¹⁸ CARO BAROJA, Julio: *Vidas mágicas e inquisición...*, vol. II, pp. 31-39.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 39-42.

mentaba el polo positivo, mientras que la falta de eficacia causaba los efectos contrarios. Esto permite explicar los motivos de su delación ante el Santo Oficio toledano. Ella había tratado de sanar a una sobrina de su yerno. El fallecimiento de ésta puso muy nervioso a su tío, quien acabó por denunciar como bruja a su propia suegra. En 1558, Catalina salió en un auto de fe, con cargos de hechicera embaucadora, con la soga al cuello, denotando la muerte simbólica con que se sometían a la justicia sus actos, y quedando desterrada a perpetuidad de Cebreros y un término de seis leguas en torno a esta localidad.

Eso ocurría años antes del ceremonial con que se quemó en efígie al afamado y locuaz Román Ramírez²⁰ en la misma plaza toledana de Zocodover, culminando, en 5 de marzo 1600 y en medio de una gran excitación social de la que participaron el propio Felipe III y doña Margarita, un proceso seguido por los inquisidores manchegos y que acabó por conocer la muerte del reo en las cárceles del Santo Oficio en la ciudad castellana en 1595, el mismo año en que se había practicado la detención de este segador-actor-curandero de origen morisco a quien se atribuyeron capacidades para invocar diablos e inspirarse de los conocimientos, engaños y persuasiones de un demonio llamado Liarde. A éste se atribuía ser la fuente de donde manaban los saberes médicos de quien casi iletrado era, al parecer, capaz de recitar pasajes de la versión del *Dioscórides* del doctor Laguna. Sus artes, locuacidad, prodigiosa memoria y las sospechas sobre sus orígenes moriscos y los antecedentes familiares con problemas con el Santo Oficio en la Corona de Aragón también obraron a la contra de este hombre y a favor de los propósitos condenatorios de quienes lo juzgaron.

A pesar de sus condenas en los estrados del Santo Oficio de Toledo, ni Catalina Doyague ni el veterano sexagenario Román Ramírez recibieron tan duras condenas como ocurrió con los ejecutados en Logroño por razón del acoso del tribunal a las brujas y brujos de Zugarramurdi y Urdax. Los huesos de Román Ramírez que conocieron la hoguera en medio de un ceremonial que despertó tan grande expectación llevaban un lustro enterrados antes de protagonizar esa última actuación ante los reyes y destacados miembros de la corte. Catalina Doyague incluso eludió tan trágico fin. Ni siquiera fue condenada por el mismo tribunal de Toledo a más que un destierro perpetuo una mujer llamada doña Antonia María Acosta Mexía, quien fuera persona de dudosa pero autoatribuida nobleza bastarda de origen marrano, con una gran actividad hechicera en ámbitos cortesanos en el entorno de la servidumbre de la Casa de Osuna en los años veinte y primeros treinta del siglo XVII²¹.

A doña Antonia Mariase atribuían capacidades para fabricar pócimas y ungüentos, filtros amorosos para los que supuestamente se servía de semen, flujo, sangre de menstruado y otras sustancias corporales. Antonia Acosta, además, evidenciaba reuniones con otros hechiceros dentro de esos ámbitos cortesanos, con sanadores y adivinos de otros entornos peninsulares e incluso procedentes de otros países, lo que da cuenta de su grado de consciencia sobre las actividades que realizaba, de su especialización y dedicación a la transmisión de conocimientos de hechicería en entornos de sociabilidad asociados al desarrollo de estas prácticas. En estas tareas se aplicaba, por lo tanto, con

²⁰ CARO BAROJA, Julio: *Vidas mágicas e inquisición...*, vol. I, pp. 334-353.

²¹ CARO BAROJA, Julio: *Vidas mágicas e inquisición...*, vol. II, pp. 118-147.

un cierto grado de *profesionalización*. Algunos de estos rasgos que evidencia esta hechicera urbana de principios del siglo XVII, la especialización de sus saberes –generalmente a lo largo de la vida de los protagonistas–, la autoconciencia de ser depositarios de los mismos, así como la afirmación de su eficacia y utilidad, la transmisibilidad informal, en círculos dentro de los que era un elemento fundamental el contacto personal, así como, finalmente, un cierto orgullo o autoidentificación con una práctica *profesionalizada*... fueron de los más persistentes en el tiempo, tanto en los ámbitos urbanos como en los entornos rurales.

Esta característica permite explicar, por ejemplo, que setenta años después de la condena de Antonia Acosta en Toledo, otra mujer, muy lejana de la corte y con un ámbito de proyección menos cosmopolita y sofisticado, como era la laredana Francisca del Hoyo en la Cantabria de 1703, se mostrara tan orgullosa de sus artes y conocimientos de hechicería como para enmendar la plana en público a un predicador franciscano, en pleno sermón, en la iglesia conventual de San Francisco de la villa, provocando un gran alboroto y haciendo que el caso llegara a conocimiento del Santo Oficio de Logroño que, sin embargo, no mostró interés en intervenir. El asunto quedó solventado con una mera intervención judicial de primera instancia impulsada por el corregidor de la villa por razón del alboroto público que había causado la hechicera al cuestionar cuanto afirmaba el predicador mendicante y, orgullosamente, proclamar su autoridad en materias de su propia competencia.

Para desarrollar su actividad la hechicera contaba con todo un instrumental muy especializado, así como con sustancias que a los peritos que intervinieron en la causa después del embargo de bienes practicado en la humilde casa de Francisca les resultaba enormemente complicado reconocer. Como muestra de este grado de sofisticación y *profesionalización* basta repasar la relación y comentarios del escribano de la causa sobre cuanto encontró tras abrir un arcón perteneciente a la hechicera y guardado en su domicilio:

«1 Un hueso, al parecer umano, con algún betumen... al parecer compuesto artificialmente.

2 Más se alló un pedazo de unguento zero to con unas uñadas que al parecer son seis...

3 Más vi y reconocí una raíz de jengibre que estava con las demás cosas.

4 Más entre dichas drogas reconocí dos nuezes de ciprés.

5 Más una bola de zera de distintos colores, blanco, colorado, verde y zeniziento...parezeallarse punzada...

6 Más bi y reconocí un pedazo de masa, forma de zero to, no puedo distinguir qué jénero es.

7 Más un sello de metal campanil que no distingo qué señales tiene.

8 Más una forma de canal que al parecer es de pez griega echa forma de canal..., tiene algún... quebranto.

9 Más una manzana con onze punzadas echas con uña al parecer.

10 Más un pedazo de filarziga anudado en cuatro cavos.

11 Más un puño de yervas que aviéndomelas enseñado en presencia de su merced me parecen es la planta llamada cicuta, planta en todo dañosa a la xeneraziónumana de que dize Dioscórides ser beneno mortífero de que usaron los atenienses para quitar la vida al inocente Sócrates, planta de que usavan los atenienses para suplizio de delinquentes porque quita la vida (súbito), por su mucha frialdad, a los que se les da embebida por la boca y porque dicho puño de yervas esta ya seco y atenuado y no se poder

afirmar si perfectamente es la cicuta, aunque a su parecer lo es se llamen a los demás boticarios de esta villa para que la reconozcan...

12 Mas bi y reconocé un puño de pelos canos y rojos y negros que...a se allarondevaxo... de una escalera.

13 Más un palo..., con diez o más motones, echos al parecer materialmente de pez o otros ingredientes.

14 Más dos pedazos de pellexos de carnero o obexa, el uno cosido con algunas puntadas.

15 Más bi un estrepo con algunos ylosarodeado.

16 Más vi y reconocé un puchero que estava lleno asta el medio, no distingo qué jénero era»²².

Poco más de medio siglo antes, en 1648, otra hechicera rural que vivió un proceso inquisitorial para esclarecer la naturaleza de sus prácticas y creencias evidenciaba otra suerte de sofisticación en su discurso. Se trataba de Ana García, *La Lobera*, una joven huérfana originaria de la localidad asturiana de Llanes y juzgada por el Santo Oficio en Toledo por achacársele conocimiento de técnicas para invocar a demonios²³. Éstos supuestamente no sólo acudían en respuesta a los rituales desarrollados por Ana, sino que también actuaban en armonía con los deseos de la muchacha. La veinteañera asturiana se había integrado en un entorno de sociabilidad masculina, de pastores trashumantes. La apelación a sus conocimientos de hechicería servía para dotarse de instrumento de control dentro de ese entorno varonil y la dispensaba ciertos respetos de los varones que participaban en el mismo. Ana abjuró y fue absuelta por el tribunal manchego, atendiendo también a sus circunstancias e ignorancia, aunque se dispuso su reclusión en una institución religiosa para propiciar una adecuada instrucción en la fe.

El Santo Oficio, empeñado en descubrir la acción del Maligno a través de toda suerte de herejía, normalmente calificó estos asuntos, particularmente los más fácilmente relacionados con hechicería y curandería, como de supersticiones o errores, cuando no como embustes, y actuó con prudencia. Estos planteamientos no diferían demasiado, sin embargo, de los que permiten identificar fuertes contrastes en la intensidad con que se desplegó la caza de brujas en el área europea donde mayor acoso se desarrolló contra la brujería popular en la época de mayor rigor confesional de la temprana Edad Moderna. Una especialista de la altura de Alison Rowlands²⁴, por ejemplo, excelente conocedora del caso germánico, a propósito de la ciudad de Rotemburgo y su área de influencia que en toda la Edad Moderna, comenta que en los cien años que siguieron a 1561 sólo se conocieron tres episodios en que se dispusiera pena de muerte por acusación de brujería.

El episodio que rodeó al etiquetamiento de María de la Herrán como supuesta bruja en la localidad santanderina de Pámanes en los primeros años treinta del siglo XVIII da idea de cuánto del imaginario que se había construido sobre brujas, brujos y brujería en la época del gran furor confesional se mantenía aún en las mentes de

²² AHPC (Archivo Histórico Provincial de Cantabria), *Laredo*, documento sin catalogar.

²³ CARO BAROJA, Julio: *Vidas mágicas e inquisición...*, vol. II, pp. 157-161; RODRÍGUEZ-VIGIL, Juan Luis: *Brujas, lobos e Inquisición: el proceso de Ana María García, la Lobera*, Oviedo, 1996.

²⁴ ROWLANDS, Alison: *Witchcraft narratives in Germany: Rothenburg, 1561-1652*, Manchester, 2003, pp. 206-211.

gente común de esta aldea cántabra bien entrado el considerado Siglo de las Luces. En la causa criminal formada por el esposo de esta supuesta bruja cántabra, acusando por injurias a cuantos señalaron como tal a su mujer, aparecen reproducidas imágenes e ideas que asociaban la práctica de la hechicería a las fuerzas del mal, el pecado, las reuniones de brujos y brujas, así como a un cierto sentido de anticristianismo²⁵; características o rasgos que formaban parte de un arquetipo culturalmente fabricado desde etapas previas, pero que estaba aún latente en estos inicios del siglo XVIII.

Las acciones que se atribuían a las brujas en el imaginario colectivo del momento y que se expresaron incluso en el episodio que rodeó a esta mujer del Norte de España evidenciaban aún fuertes resonancias de otras que las gentes que vivieron en la Europa de los siglos XVI y XVII eran capaces de identificar como asociadas a la brujería. Muchos de esos rasgos hundían sus raíces en arquetipos que fueron siendo configurados en las primeras fases de mayor furor confesional, en los momentos en que moralistas como el pastor galo Lambert Deneau o su compatriota de origen español el jesuita Martín del Río y juristas como Jean Bodin-lector de Deneau-, Pierre Grégoire, Nicolás Rémy, Henri Boguet... o el propio Pierre de Lancre-cuya acción tan influyente resultó para el desenlace del acoso a las brujas en Zugarramurdi y Urdax- más se emplearon para construir el arquetipo de brujo y bruja como exponentes de peligrosidad²⁶, con caracterizaciones que se difundieron con gran rapidez y generalidad dentro del territorio europeo del momento. Para comprobar esta característica basta constatar el tipo de acciones más frecuentemente achacadas a brujos y brujas que experimentaron en sus propias carnes el furor de la represión en la Europa escandinava y báltica en esos tiempos y aún en el siglo XVIII. Eran excepción las acciones de magia simpática atribuidas a los perseguidos, quedando el grueso de sus actividades etiquetados como maleficios de muy diverso género.

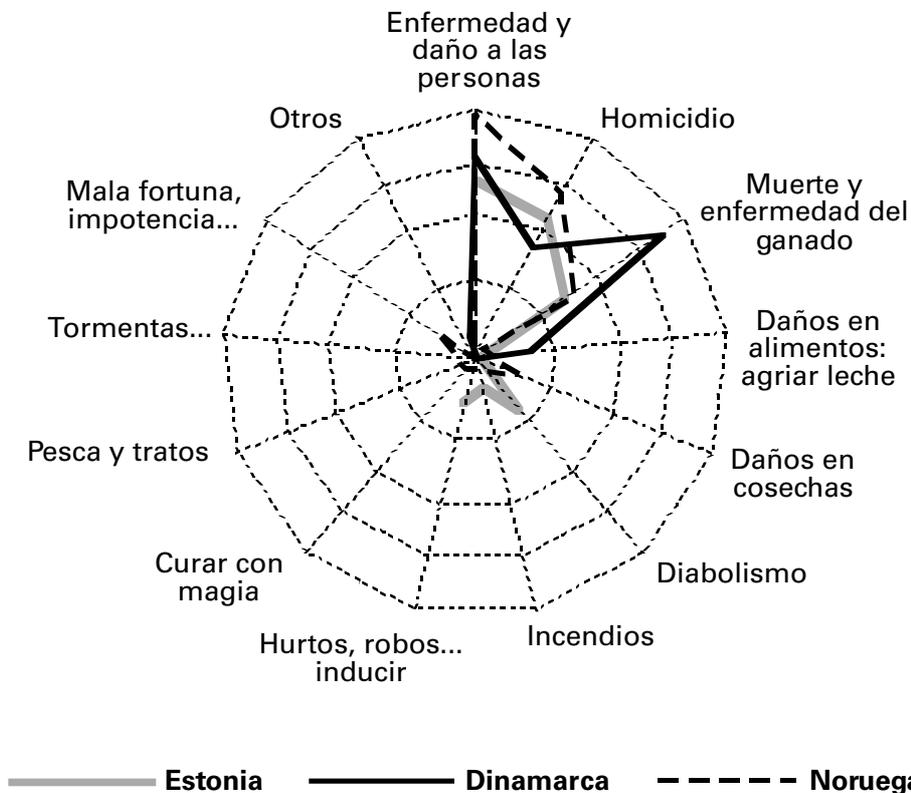
²⁵ Basta repasar los folios del proceso en BMMP, *Fondos Manuscritos*, sig. 1323 y el análisis de AGÜNDEZ, Leticia: «Demonios, vecinos y cultura popular...», *passim*.

²⁶ Sobre esta materia puede leerse una síntesis de los principales puntos de vista que conformaron las corrientes de opinión más relevantes en la Europa del momento en MANTECÓN, Tomás A.: «Heterodoxia, superstición y religiosidad popular en *La historia de los heterodoxos españoles*», en *Menéndez Pelayo en su centenario: Historia de los Heterodoxos Españoles*, Santander, 2011 (en prensa).

Gráfico 1. DAÑOS ATRIBUIDOS A LOS ACUSADOS DE BRUJERÍA

Estonia (1520-1729), Dinamarca (1605-1690) y Noruega (1551-1760).

Datos expresados en porcentaje (los radios son valores entre cero y 40 %).



Fuente: Gráfico elaborado a partir de datos recopilados en Ankarloo, B./Henningsson, G. (eds.), *Early Modern European Witchcraft*, Oxford, 1990, pp. 269, 355, 373.

Principalmente, se atribuían a los brujos acciones que provocaban daños físicos y enfermedades, incluso la muerte a personas; pero también cobraron un gran protagonismo los daños contra animales, cosechas, géneros y alimentos, recursos agrarios o de otra suerte... además, se les consideraba capaces de afectar o dominar elementos de la naturaleza y provocar, por este medio, daños en aldeas, sembrados y comunidades campesinas. No podía faltar la asociación entre muchas de estas supuestas capacidades de brujos y brujas con la influencia del Diablo, el trato diabólico o la idolatría influida por Satanás (Gráfico 1). Algunos testimonios gráficos que circularon en el espacio y en el tiempo por los parajes de la Europa Moderna ayudaron a la construcción de estos arquetipos y a una caracterización del fenómeno impregnada de prejuicios de todo tipo que sirvieron, al fin, para alimentar las persecuciones y, en general, la represión de la brujería. La conocida *Description et figure du sabbat des sorcieres* de Jan Ziarnko incorporada en el *Tableau de l'inconstance* publicado por Pierre de Lancre en 1612 tenía por objeto sintetizar muchos de estos argumentos (Ilustración 1).

Ilustración 1. *Description et figure du sabbat des sorcieres* (fragmento); detalle de un grabado de Jan Ziarnko publicado en el *Tableau de l'inconstance de Pierre de Lancre* en 1612. Este fragmento del grabado presenta una línea ascensional en los comportamientos atribuidos a brujos y brujas que partiendo de volarse por medio de ungüentos acudían a *juntas* en que se practicaba una antropofagia ritual entre comensales humanos y demoníacos, danzas lascivas y misas negras. En su parte superior, el grabado recompone una escena de bautismo de neófitos en un ceremonial presidido por el Diablo en forma de carnero, flanqueado de los maestros de ceremonias. Escenas como las descritas fueron también explicadas por testigos que declararon ante los inquisidores del tribunal del Santo Oficio de Logroño y otros distritos en la España Moderna.



Muchas de las imágenes que, como la trazada por Ziarnko, circularon en pleno furor confesional construyeron un arquetipo sobre brujos, brujas y sus acciones que aún afloraba en las mentes de la gente común en periodos posteriores. Así lo permite comprobar el caso de la brujería supuesta de María de la Herrán. Nada quedó demostrado que pudiera serle imputado a esta u otras mujeres del vecindario de Pámanes que fueron señaladas como brujas por algunos de sus vecinos, de modo que los demonios venían a ser los prejuicios latentes en el seno de la comunidad campesina.

Para entonces los servidores del tribunal de Logroño lo debían tener claro, puesto que informados sobre los contenidos y descripciones que fueron formando los autos judiciales en la primera instancia criminal, exactamente igual que había ocurrido en el caso de la orgullosa hechicera Francisca del Hoyo treinta años antes, se inhibieron de intervenir. El asunto, como tantos otros que después de Zugarramurdi, pudo convertirse en otro drama social de ese género. Posteriormente, al final lo fue, pero de otro. Las únicas hogueras que se encendieron en Pámanes en 1735 fueron las de la tensión social que desencadenaban envidias, prejuicios, antagonismos y fricciones que latían en la vida cotidiana de esta aldea cántabra.

1.2. Lenguajes de la brujería popular y de la brujomanía

Los ejemplos estudiados, así como otros episodios y dramas sociales de este género que la historiografía ha ido analizando hasta la fecha permiten reconstruir los lenguajes con que se expresaba la brujería popular en los siglos de la Edad Moderna, comprobándose en éstos una polisemia que, cuando menos, refería a tres esferas diferenciadas: la de la brujería popular como un fenómeno social; la de la brujería popular como resultado de una interacción entre sujeto y sus entornos y, finalmente, la esfera del disciplinamiento social de la brujería, ámbito que puede referirse como el propio de la *brujomanía* o furor confesional que implicó la represión de este fenómeno tan heterogéneo y poliédrico.

El lenguaje desarrollado sobre la brujería popular como un fenómeno social permitió la construcción de lo que la gente común asociaba a la naturaleza del fenómeno, evidenciándose que bajo términos análogos se encerraban realidades muy diversas que iban desde la curandería y la hechicería hasta el diabolismo. No obstante, en términos generales, ya desde la temprana Edad Moderna y, desde luego, en los momentos de mayor intensidad confesional, a pesar de que la brujería era un fenómeno pluralmente expresado también asumía algunos patrones culturales comunes que asociaban muchas de las prácticas que implicaba al conocimiento de saberes ancestrales o escatológicos con connotaciones ambivalentes, que se asociaban bien a la magia simpática o bien a la negra, siendo ésta por influjo del Diablo, y al dominio de fuerzas y secretos de la naturaleza. En buena medida la construcción cultural de la brujería popular y su configuración como un fenómeno social fue también una respuesta a miedos e incertidumbres de las gentes provocadas por preocupaciones de cada día: temores a la enfermedad y la muerte, a las fuerzas de la naturaleza, incertidumbres sobre el ritmo de las cosechas, la salud o incluso las relaciones amorosas o sociales.

Concebida bajo estas perspectivas la brujería popular constituía un fenómeno muy complejo y polifacético que determinaba, en su heterogeneidad, las formas de interacción entre el brujo o bruja y su entorno social. Una primera distinción a partir de las cifras del fenómeno hasta la fecha conocidas ayudan a perfilar los rasgos de quienes llegaron a tener problemas con sus entornos sociales y con las instituciones por asociárseles a prácticas de brujería. Mayoritariamente se trataba de mujeres, lo que ha llevado a formulaciones tendentes a interpretar la represión de la brujería en los siglos XVI y XVII como si se tratara de una especie de *guerra de sexos*; una suerte de acoso masculino contra todo un conjunto de saberes femeninos que otorgaban a sus depositarias carisma local. En este sentido, se han pronunciado incluso opiniones que interpretan la caza de brujas de la temprana Edad Moderna como una especie de *genericidio* (*gendercide*)²⁷ con el

²⁷ HESTER, Marianne: *Lewd women and wicked witches: a study of the dynamics of male domination*, Londres, 1992. KATZ, Steven T.: *The Holocaust in historical context*. Vol. 1. *The Holocaust and mass death before the Modern Age*, N.York, 1994, pp. 436, 468, 503. También con un enfoque de esta naturaleza pueden considerarse estos argumentos en WILLIS, Deborah: *Malevolent nurture: witch-hunting and maternal power in Early Modern England*, Ithaca, 1995.

evidente riesgo de no ponderar el fenómeno en sus términos propios y no considerar todos los factores del mismo²⁸.

Si bien en la Europa del Norte y del Este se conocía una más paritaria proporción de hombres y mujeres asociados a prácticas de brujería, en la Europa del Sur los hombres que ofrecían sus servicios como saludadores, ensalmadores o zahoríes eran los que frecuentemente aparecían inculpados y eso componía cifras muy inferiores a las de mujeres acusadas y conducidas ante los tribunales. En términos generales el perfil del inculpadado y juzgado era el de mujeres solitarias o casadas –ligeramente mayor el número de las primeras que las segundas–, frecuentemente de cierta edad, depositarias de un saber empírico sobre curandería o hechicería acumulado de forma intergeneracional, y transmitido verbalmente dentro de ámbitos familiares y vecinales²⁹. Constituían, estas brujas, una alternativa popular a la medicina convencional que iba siendo desarrollada en los entornos académicos. A la vez, eventualmente daba respuestas a las necesidades espirituales y otorgaba algunos niveles de confianza a la gente común sobre sus temores e incertidumbres de cada día.

A pesar de todo esto, algunos de los factores que coadyuvaron a la construcción de la brujería popular como un fenómeno social también afectaron a la génesis de variadas respuestas sociales ante el mismo. De este modo, algunos de los miedos, pasiones, prejuicios, fantasía e intereses sociales pudieron llegar a causar el señalamiento, etiquetamiento, marginación y, quizá, denuncia de los brujos, incluso a acuñar el arquetipo de brujería asociado a la idea de que componía una especie de anti-iglesia cristiana o contra-iglesia, un cristianismo vuelto del revés, una secta alternativa a la religión oficial y opuesta a ella. En este punto, cobran ya protagonismo los lenguajes de la brujomanía que se expresaban a través de acciones contra las personas etiquetadas como brujos o brujas y que iban desde el simple señalamiento, la desconfianza y marginación hasta la hoguera, pasando por el destierro y ostracismo, todas ellas, opciones represivas del fenómeno pero, al igual que él mismo, socialmente construidas.

De los casos castellanos mencionados en las páginas anteriores, dejando fuera el episodio de Zugarramurdi, sólo hubo dos sentencias capitales y una de ellas, la de Román Ramírez fue ejecutada en efígie años después de la muerte del inculpadado. Estas imágenes unido al hecho de que en las Cortes de 1598 se reconocieran los casos

²⁸ Lo subrayé recientemente, MANTECÓN, Tomás A.: «Proscritos y proscripciones: una historia en perspectiva», en CASTILLO, Santiago (ed.), *Las figuras del desorden: heterodoxos, proscritos y marginados*, Madrid, 2006, pp. 229-231.

²⁹ Esta caracterización se puede constatar a través de las cifras de conjunto recopiladas por Geoffrey Quaife, Brian Levack y James Sharpe en sus estudios sobre la caza de brujas en Europa. QUAIFFE, Geoffrey: *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Barcelona, 1989 (1ª ed. 1988), pp. 99-120. LEVACK, Brian: *The witch-hunt in early modern Europe*, Harlow, 1996 (1ª ed. 1987), pp. 125-159. SHARPE, James: *Instruments of darkness. Witchcraft in England, 1550-1750*, Londres, 1997 (1ª ed. 1996), pp. 169-189. También Merry Wiesner ha analizado esta esfera dentro de los encuadres de la actividad femenina en la vida cotidiana del Antiguo Régimen. WIESNER, Merry: *Women and gender in Early Modern Europe*, Cambridge, 2000 (1ª ed. 1993), pp. 264-287. Más recientemente Alison Rowlands ha ofrecido una explicación compleja y plurifactorial a algunos de estas regularidades a partir del análisis de realidades germánicas. ROWLANDS, A.: «Witchcraft and old women in early modern Germany», *Past and Present*, vol. 173, no. 4 (2001), pp. 50-89.

de maleficio como privativos del Santo Oficio, disponiendo la abstención o inhibición de las otras instancias judiciales en este tipo de asuntos, y la reacción de gentes como Salazar Frías o Pedro de Valencia durante y después del desenlace del caso de Zugarramurdi y Urdax, han colaborado a considerar que la represión de la brujería fue, cuantitativamente y proporcionalmente, poco intensa en la España Moderna si se compara con el furor desencadenado, sobre todo, en Europa Central, ámbito que concentró dos tercios de los inculcados en el conjunto continental en el siglo posterior a mediados del XVI.

En esta amplia región centroeuropea la proporción de ejecutados sobre el total de inculcados rondaba los dos tercios, lo que era en torno a un 20 % más que la media europea. El caso español se encontraría en niveles aún más bajos³⁰. La España Moderna se incluiría, de acuerdo con estos parámetros entre las regiones europeas de *baja intensidad* en la caza de brujas, cierto que intelectuales de la altura de Alonso de Madrigal, *El Tostao* primero y Francisco de Vitoria después, y ambos mucho antes de que se desencadenara la europea gran caza de brujas, habían enfatizado que el ensueño y la imaginación eran claros elementos que pudieron haber alimentado los errores supersticiosos de los crédulos y las denuncias y acusaciones. Anticipaban, así, puntos de vista que fueron sostenidos muy posteriormente por Pedro de Valencia o Reginald Scot, entre otros.

En los últimos tiempos, el análisis de documentación generada por tribunales de justicia ordinaria en casos de superstición, brujería y alborotos causados por la misma está ayudando a reconsiderar las proporciones del fenómeno³¹. La aportación de análisis obtenidos también sobre situaciones concretas y sobre los entornos sociales que las produjeron en el marco de sociedades coloniales americanas³² también está contribuyendo a redimensionar tanto las significaciones de la brujería popular como las que adquirieron, en cada contexto, las percepciones sociales y los instrumentos y eficacia del control social dispuesto como su antídoto.

En el desarrollo de los rasgos y lenguajes de la *brujomanía* intervinieron muy variados elementos. Si es cierto que en la esfera de la brujomanía popular jugaron un papel decisivo las emociones y pasiones larvadas en el marco de la convivencia de cada día, así como los lazos establecidos entre individuos dentro de las comunidades vecinales que etiquetaban, marginaban y segregaban; también lo es que tenían un papel relevante los elementos culturales como las supersticiones o las creencias y la sociabilidad. La brujomanía desarrollada en las esferas oficiales e institucionales dependía de factores constitutivos que pasaban por las estructuras político-territoriales vigentes en cada caso, lo que incluía tanto la progresión y desarrollo institucional como la definición legal y doctrinal de las conductas consideradas heréticas, *desviadas* o *anormales*. También

³⁰ Las estimaciones se basan en los recuentos que Brian Levack compendió en su momento. LEVACK, Brian: *The witch-hunt...*, pp. 125-159.

³¹ TAUSIET, María: *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza, 2000.

³² Los estudios de Diana Ceballos y Judith Farberman son excelentes ejemplos. CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz: *Hechicería, brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*, Bogotá, 1996. FABERMAN, Judith: *Las salamancas de Lorenza: magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires, 2005.

tenían gran relevancia las querellas o controversias confesionales vividas dentro de unos mismos entornos de convivencia. En esta esfera intervinieron, a su vez, los avances de procesos de difusión del racionalismo y procesos *civilizatorios* que acabaron por agotar progresivamente el furor de la persecución confesional, en términos generales, más allá de la segunda mitad del siglo XVII; aunque esta es una cuestión que la historiografía aún debe reevaluar a la luz de la incorporación de renovados análisis, como se tendrá ocasión de comprobar más adelante.

Una tercera esfera que contribuyó a la construcción de los lenguajes de la brujo-manía se ubicaba justamente en puntos de intersección, fricción e interacción entre las esferas oficiales y populares. Bajo este prisma cobraron protagonismo, por un lado, factores como la configuración de las entidades políticas y las concreciones de las dependencias y lazos establecidos entre las élites de poder; por otro lado, los prejuicios sociales y la presencia o no de tensiones confesionales. Desde el primer punto de vista pueden constatarse mayores cifras en ámbitos con una estructura de *pequeños estados*, como podía ser el caso de los principados y ducados germánicos. También es cierto, sin embargo, que se produjo una represión dura en algunos entornos con poderes políticos centralizados más o menos desarrollados como podía ser el ejemplo de Francia en el siglo XVI, donde la persecución protagonizada por poderes e instituciones centrales precisamente cuando las locales fueron negligentes en la tarea.

La relevancia de una tensión ambiental derivada de querellas confesionales que enmarcaban las denuncias y activaban mecanismos sociales e institucionales represivos queda acreditada con casos como los del locuaz sexagenario Román Ramírez, de origen morisco en el Toledo de 1595³³, Ana Catherina Wissenbühler en la germánica localidad de Leonbergen 1683³⁴, con una larga tradición católica en su familia dentro de un entorno social protestante, o, contemporáneamente, el de la joven bruja Françonette en el Pirineo francés con todas las circunstancias de procedencia hugonota y sus problemas confesionales de inserción en un entorno social mayoritariamente católico³⁵. Todos estos pacientes de los tribunales, que ya civiles o religiosos decidieron sobre sus casos, dan cuenta de que las tensiones confesionales acentuaban las combinatorias de factores que terminaban por provocar y legitimar las delaciones y la represión. En el caso de Ana Catherina Wissenbühler, además, fue decisiva para la delación y acusación como bruja la circunstancia de que al padre de esta muchacha se le impidiera casarse en la localidad con una mujer calvinista y eso provocara su salida de la vecindad dejando a sus hijos expuestos a acusaciones orquestadas por motivo de fuertes prejuicios confesionales.

³³ CARO BAROJA, Julio: *Vidas mágicas e inquisición...*, vol. I, pp. 334-353.

³⁴ Estudiado en SABEAN, David Warren: *Power in the blood. Popular culture & village discourse in early modern Germany*, Cambridge, 1993 (1ª ed. 1984), pp. 61-93.

³⁵ LE ROY LADURIE, Emmanuel: *La bruja de Jasmin*, Barcelona, 1984 (1ª ed. 1983).

2. Inquisición y brujería después de los sucesos de Zugarramurdi

Julio Caro Baroja expuso con rotundidad que, en el caso español, la consideración de la brujería como falsedad y su tratamiento como un delito común, asentado en el fraude y el engaño, fue fruto de la escéptica actitud *institucional* mantenida por la Inquisición frente a tales casos. Después de un siglo XVI marcado por los debates y las pugnas en el seno de la institución inquisitorial entre los sectores favorables a aceptar la realidad de la brujería y aquellos escépticos, 1614, con la emisión de parte de la Suprema de las nuevas instrucciones para el tratamiento de casos de esa naturaleza, supondría una fecha clave y definitiva en el posicionamiento de la Inquisición respecto la brujería en términos tanto de escepticismo como de progresivo desinterés, retomándose entonces la actitud que había sido tradicionalmente mantenida por la Iglesia al menos hasta los siglos XIV y XV e inicialmente también por la propia Inquisición española³⁶.

En realidad, como se ha señalado atrás, ya Juan Antonio Llorente, a principios del siglo XIX, o Marcelino Menéndez Pelayo, a finales de esa misma centuria, habían coincidido, partiendo de perspectivas y consideraciones bien distintas, en reconocer que después de los sucesos de principios del XVII las causas por brujería decaerían hasta quedar prácticamente extinguidas³⁷. También Henry Charles Lea, a principios del siglo XX, destacaría en su *Historia de la Inquisición española* que el Tribunal, sin negar la existencia de las brujas, ni modificar las penas para tal delito, prácticamente dejó de juzgar la brujería después de la experiencia del tribunal de Logroño y de la consiguiente reflexión a que ésa dio lugar³⁸. Siguiendo estos presupuestos, un sector de la historiografía especializada ha aceptado esa evolución para los siglos XVII, fundamentalmente desde la década de los años cuarenta, y XVIII. Así, Henry Kamen apuntaba en *La Inquisición española* que en la segunda mitad del Seiscientos «desaparecieron las quemas y, con el tiempo, asimismo las acusaciones de brujería», pasando entonces a ocupar el lugar de aquella la hechicería, maleficios y superstición³⁹.

³⁶ CARO BAROJA, Julio: *Las brujas y su mundo...*, p. 259.

³⁷ En concreto, Menéndez Pelayo escribió en su *Historia de los heterodoxos españoles* que «en adelante se formaron pocas y de ninguna importancia, no se relajó a casi nadie por este crimen, no hubo autos particulares contra él; se redactó una instrucción especial, como quería Pedro de Valencia, y la secta fue extinguiéndose en la oscuridad. A fines del siglo XVII no era más que un temeroso recuerdo» (op. cit. vol. II, pp. 272). En otra parte de su obra se reafirmaría en estas ideas: «Adelante veremos convertidas las provincias vascas y sus alledaños en principal asiento de la brujería española por los siglos XV y XVI. Pasando ahora de la escualherria a los pueblos de raza céltica, hallamos en gradación descendente las supersticiones: pocas en Cantabria, más en Asturias, muchas en Galicia y Portugal. Pero conviene advertir que algunas tienden a desaparecer y otras pertenecen ya a la historia, no por el progreso de las luces, que diría algún inocente, sino por la acción viva y enérgica de la fe cristiana, que es la verdadera luz» (op. cit. vol. I, pp. 286). Llorente, por su lado, había expuesto en su *Historia crítica de la Inquisición de España* (op. cit., vol. VII, cap. XXXVII, art. 11, p. p. 105) que después de las instrucciones de 1614 la persecución fue a menos y así también «fue perdiendo su importancia la manía de ser brujo; y conforme las luces han crecido sucesivamente, el número de brujos ha menguado, nivelándose su existencia con la de los crédulos de sus embustes».

³⁸ LEA, Henry Charles: *Historia de la Inquisición española*, Madrid, 1983, vol. III, pp. 633-634.

³⁹ KAMEN, Henry: *La Inquisición española*, Barcelona, 1979, p. 224.

Gustav Henningsen, por su lado, planteó una visión algo distinta de la situación para la etapa posterior a los sucesos en torno a Zugarramurdi y Urdax. A su entender, «España sólo se anticipó a los demás países, en la abolición de la pena de hoguera, ya que las nuevas instrucciones no consiguieron parar las persecuciones, al contrario, el número de causas de brujería fue en aumento a partir de 1614. [...] En contradicción con su actitud vanguardista al negarse a quemar a los brujos, la Inquisición siguió despachando causas de brujería aún mucho después de que en el resto de Europa hubiesen dejado de hacerlo»⁴⁰. En los últimos años algunos autores han llegado incluso a cuestionar el denominado racionalismo hispánico atribuido a la actitud inquisitorial frente a la brujería y responsable de que la represión de este delito en los territorios de la corona española fuese significativamente más suave que en otros europeos, particularmente aquellos donde había triunfado La Reforma⁴¹.

Jaime Contreras confirmaba, en buena medida, la perspectiva de Gustav Henningsen en su análisis de los ritmos de la actuación procesal de la Inquisición española a lo largo de los siglos XVI y XVII. Así, detectando una pronunciada caída general en la actividad procesal inquisitorial a partir de 1610, inexorable ya desde los años cincuenta del siglo y relacionada con la pérdida de intensidad de la represión de las heterodoxias populares que se había iniciado con ímpetu después de Trento, Contreras colocó los casos tocantes a la superstición como una excepción en tal patrón, «aquí, en este mundo mágico de la superstición, brujería o hechicería, la tendencia es radicalmente contraria a la que marca el resto [...] algo importante que habla de uno de los aspectos más significativos de la represión inquisitorial del siglo XVII»⁴².

Los cuadros estadísticos publicados por Contreras y Henningsen⁴³ muestran, de hecho, que si entre 1560 y 1614 fueron los moriscos y las proposiciones los principales delitos reprimidos por la Inquisición, entre 1615 y 1700 lo serían las proposiciones y la superstición. Lo que es más, en términos relativos, la cifra porcentual de procesos por superstición llevados a cabo en ese último período fue más de dos veces superior a la alcanzada en el período previo, mientras que la represión a las proposiciones se mantuvo en torno a los mismos niveles a lo largo de toda la franja temporal señalada. Territorialmente, sin considerar los tribunales americanos, todos los tribunales de distrito aumentaron el número de procesos por superstición a partir del primer tercio del siglo XVII, a excepción de los de Logroño, Canarias y Cerdeña donde el ritmo de la actividad represiva frente a tales delitos descendería, si bien hay que considerar que estos tres tribunales habían sido los que, junto al de Sicilia y

⁴⁰ HENNINGSEN, Gustav: *El abogado de las brujas...*, p. 342.

⁴¹ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo y MORENO MARTÍNEZ, Doris: *Inquisición. Historia crítica*, Madrid, 2000, pp. 284-291. ARMENGOL, Anna: «Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la Caza de Brujas y el racionalismo hispánico», en *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*, Vol. 3, 6 (2002) <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/17> (marzo, 2011).

⁴² CONTRERAS, Jaime: «Estructura de la actividad procesal del Santo Oficio», en ESCANDELL BONET, Bartolomé/PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. 2, Madrid, 1993, p. 609.

⁴³ Recogidos en *ibidem*, pp. 629-631.

Granada, habían protagonizado la más intensa represión a la superstición entre 1560 y 1614.

Parece así que la afirmación de Henningsen quedaría ratificada –y, por el contrario, cuestionada la percepción de Lea– como expresión de la opinión tradicional que situaba en las primeras décadas del Seiscientos prácticamente el fin de la actuación inquisitorial frente a las brujas. Sin embargo, a la hora de contextualizar la información que nos ofrece la bibliografía en la temática concreta de la brujería y el comportamiento inquisitorial frente a ella es imprescindible reparar, como han indicado algunos especialistas, en que la Inquisición englobaba bajo el término de superstición una amplia gama de creencias y acciones que iban desde la brujería y la hechicería a las adivinaciones y curaciones supersticiosas o las invocaciones al demonio para lograr distintos fines. En consecuencia, si las cifras de los procesos por superstición son desglosadas en las distintas acusaciones que implicaba ese delito, la perspectiva del problema planteado, respecto a la actuación de la Inquisición frente a la brujería después de 1614, podría verse matizada.

Son los estudios sobre la actividad procesal de los distintos tribunales de distrito los que nos pueden ofrecer más detallada información sobre las acusaciones, su procedencia y su destino, y las acciones inquisitoriales concernientes a la cuestión de la brujería, tanto su evolución cuantitativa en el tiempo como los posicionamientos del Santo Oficio, en sus distintos niveles organizativos, al respecto. Así, Stephen Haliczer, que ha estudiado el tribunal de Valencia a lo largo de la Edad Moderna, ha señalado que la actividad represiva de esta corte en cuestiones de superstición se concentró en adivinaciones, magia amatoria y curativa, resaltando la moderación demostrada por el tribunal ante las acusaciones de brujería, de modo que, bajo las firmes directrices de la Suprema, resistiría, como norma general, la tentación y la presión social para no convertir casos de magia popular en diabolismo.

La actitud inquisitorial prudente frente a la brujería y, sin embargo, su gran interés por las creencias y prácticas supersticiosas a lo largo de la Edad Moderna se explicaría, según Haliczer, porque *«lo que contaba para la Inquisición española no era la noción escolástica formal de pactos con el diablo y la apostasía de la fe, sino que se pusiera en entredicho el monopolio de la iglesia sobre los remedios sobrenaturales y sus rituales y plegarias mal usados por los hechiceros»*⁴⁴.

García Cárcel, por su parte, ha considerado que la persecución inquisitorial a la brujería fue muy activa a lo largo del siglo XVII, prolongándose hasta bien entrado el siglo XVIII. Atendiendo, en concreto, a los casos de los tribunales valenciano y catalán en el siglo XVII, ha periodizado su actividad frente a la brujería en 5 etapas: la primera, entre 1560-1600, cuando se registraron bajísimas cifras de procesados con medias quinquenales de menos de ocho personas; la segunda etapa, en la década de 1600 a 1610, que constituyó el punto álgido de la brujomanía en esos territorios, en particular el catalán, con un total de 60 procesados y 36 en Valencia; la tercera etapa se desarrolló entre 1610-1660 con un ritmo procesal medio de unas 15 víctimas por quinquenio en Cataluña y 12 en Valencia, destacando la total dedicación de este tri-

⁴⁴ HALICZER, Steven: *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia (1478-1834)*, Valencia, 1993, pp. 493-506.

bunal en la década 1610-20 al problema morisco subsiguiente a la expulsión; la década 1660-70 constituiría la cuarta etapa, caracterizada por una nueva intensificación de los procesos a brujas (53 en Cataluña en el quinquenio 1665-70) y la última etapa, hasta 1700 que supondría el retorno a la habitual cifra de menos de 20 procesados por quinquenio⁴⁵.

La brujería perseguida en esta área peninsular mediterránea, siempre según García Cárcel, vendría distinguida por unas características diferentes a la brujería encontrada en otros territorios septentrionales, pues no hay colectivismo, ni reuniones nocturnas, ni menciones a vuelos o metamorfosis. Aquí «*el demonio es visto como el compañero que resuelve problemas a una sociedad de acusado sentido lúdico de la vida*», de ahí «*el agudísimo sentido pragmático o funcional*» del quehacer de las brujas y brujos orientado a objetivos relacionados con la salud, el sexo, el conocimiento del futuro y la ambición económica. La intervención inquisitorial frente a esas prácticas sólo se habría producido, según interpreta el mencionado historiador, cuando diesen lugar a frustraciones y tensiones en el seno de las comunidades.

Lo cierto es que lo que García Cárcel encuadró y caracterizó como brujería mediterránea se encontrará también en otros muchos espacios del territorio español⁴⁶. Ciertamente, lo que define como brujería mediterránea generalmente vendría calificado por los tribunales inquisitoriales como hechicería, y no como brujería, al menos en los siglos XVII y XVIII. En Aragón, por ejemplo, apunta Ángel Gari que los casos de brujería colectiva, lo mismo que de misas satánicas, fueron extremadamente raros. Las últimas condenas inquisitoriales a muerte por brujería habrían sido pronunciadas en ese territorio en los años treinta del siglo XVI; ya en el siglo XVII, los años 1611 a 1615 constituyeron la coyuntura en la que menos procesos contra la brujería se llevaron a cabo en ese tribunal, si bien durante toda la primera mitad de esa centuria fueron juzgados un mayor número de personas por superstición que en la segunda mitad del siglo anterior. Aclara a este respecto María Tausiet que sería la hechicería, no la brujería, la cuestión más perseguida entonces en el tribunal de Zaragoza⁴⁷. En un mismo sentido señalan las conclusiones de Jaime Contreras sobre la acción inquisitorial sobre la superstición en tierras gallegas.

⁴⁵ Específicamente sobre el tribunal de Valencia, GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo: *Herejía y sociedad en el siglo XVI: La Inquisición en Valencia, 1530-1609*, Barcelona, 1980, pp. 151-260. Para la actividad del tribunal catalán, TORRE, José Luis de la: «El delito de brujería en el Tribunal de la Inquisición de Barcelona durante el siglo XVII», en *Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya*, vol. 2, Barcelona, 1984, pp. 479-486; *Ídem*: «Bruxeria i supersticio a la Inquisició catalana (s. XVII)», *L'Avenç*, 61 (1983) pp. 50-54.

⁴⁶ De hecho, más recientemente en un trabajo conjunto de Ricardo García Cárcel y Doris Moreno se matiza la distinción bruja-hechicera *de llano y de montaña*, admitiendo que «la variedad de situaciones del mundo de la brujería y hechicería es difícilmente adscribible a pautas geográficas o antropológicas determinadas». GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo y MORENO MARTÍNEZ, Doris: *Inquisición. Historia...*, pp. 291-296.

⁴⁷ GARI LACRUZ, Ángel: *Brujería e Inquisición en Aragón*, Zaragoza, 2007. TAUSIET, María: *Ponzoña en los ojos...* y, de la misma autora, *Abracadabra omnipotens: magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, 2007.

El siglo XVII habría sido el período de más intensa actividad contra la superstición en el tribunal de Santiago, si bien esa actividad se habría concentrado en la hechicería y las curaciones supersticiosas con una

«...ausencia casi absoluta de brujería en sentido estricto. Ciertamente que la diferencia entre los conceptos: bruja, hechicera o meiga, son confusos no sólo en la mentalidad aldeana o en el esquema de la propia procesada, sino también en los patrones culturales de los propios jueces ordinarios y de los burócratas del Tribunal. Pero es evidente que no encontramos asistencias masivas a aquelarres ni pactos explícitos con Satán, ni misas negras etc.».

Para Contreras el motivo de esta ausencia residiría en que «el tribunal de Santiago y sobre todo la Suprema evitaron lo que sin duda hubiera determinado la espiral de histerismo»; de hecho, señala denuncias y acciones contra las brujas iniciadas por las justicias seglares gallegas en las dos primeras décadas del siglo XVII y siempre frenadas por la intervención inquisitorial, que acabaría suspendiendo los procedimientos contra las personas implicadas⁴⁸.

En los tribunales de Cuenca y Toledo, el siglo XVII supondría, de nuevo, el período de mayor represión inquisitorial a la superstición, pero habría sido en el siglo XVI cuando se concretó la acción contra la brujería, en particular en Cuenca, aunque con una incidencia muy escasa⁴⁹. En el tribunal de Valladolid, estudiado en el siglo XVIII por Ángel de Prado Moura, se destaca que las supersticiones supusieron un delito absolutamente marginal en su actividad procesal a lo largo de los siglos, centrándose ésa fundamentalmente en las curaciones⁵⁰. En Andalucía parece que no hubo brujas, ni brujomanía, aunque hubiera hechiceras –y no muchas– ante los tribunales inquisitoriales de esas tierras. Siguiendo a Flora García Ivars respecto al tribunal de Granada, a Rafael Gracia Boix para el de Córdoba y María Victoria González de Caldas y María Jesús Torquemada para el de Sevilla, se evidencia que el siglo XVII fue el período con más intensa presencia de hechiceros en todos esos tribunales, después la incidencia de la superstición progresivamente disminuiría hasta prácticamente desaparecer en las últimas décadas del siglo XVIII⁵¹.

Fuera ya de la Península Ibérica, Francisco Fajardo Spínola ha encontrado en el caso del tribunal de Canarias que el delito de superstición fue el más juzgado durante buena parte del siglo XVII y XVIII, si bien la represión inquisitorial a las brujas, iniciada en 1529 cuando aparece el primer caso juzgado bajo tales términos, tomó su

⁴⁸ CONTRERAS, Jaime *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia, 1560-1700 (poder, sociedad y cultura)*, Madrid, 1982, pp. 686-691.

⁴⁹ CIRAC ESTOPAÑÁN, Sebastián: *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid, 1942. BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan: *Hechicerías y superstición en Castilla-La Mancha*, Toledo, 1985

⁵⁰ PRADO MOURA, Ángel de: *Las hogueras de la intolerancia. La actividad represora del Tribunal inquisitorial de Valladolid (1700-1834)*, Valladolid, 1996, pp. 144-154.

⁵¹ GARCÍA IVARS, Flora: *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada, 1550-1819*, Madrid, 1991. GRACIA BOIX, Rafael: *Autos y causas de la Inquisición de Córdoba*, Córdoba, 1983. GONZÁLEZ DE CALDAS, Victoria: *¿Judíos o cristianos? El proceso de fe*, Sevilla, 2000. TORQUEMADA, María Jesús: *La Inquisición y el diablo. Supersticiones en el siglo XVIII*, Sevilla, 2000.

forma más dura y más pura en el último de tercio del siglo XVI. Después, la actividad contra la superstición continuaría, pero concretada en la hechicería y otras manifestaciones de carácter mágico⁵². Respecto a la acción de un tribunal americano como el de Cartagena de Indias, Sánchez Bohórquez ha señalado el año 1636 como el punto final en la aparición de denuncias sobre delitos de brujería, de sectas diabólicas con reniego de la fe, planteando que eso pudo ser debido a una tácita tolerancia con respecto a la brujería y en sí a las sectas diabólicas⁵³.

Nos quedaría por considerar el caso del tribunal inquisitorial con jurisdicción sobre los territorios del norte peninsular afectados por uno de los brotes de brujería colectiva más importantes de la historia moderna española y protagonista de la más dura y espectacular acción represiva llevada a cabo por la Inquisición española contra ella. Ciertamente lo ocurrido en las tierras bajo jurisdicción del tribunal de Logroño, en particular las vascas y navarras, en los siglos XV, XVI y fundamentalmente en las primeras décadas del siglo XVII ha sido objeto de múltiples y muy distintos análisis históricos y antropológicos. De cómo discurrieron estas cuestiones después, sin embargo, es un hecho que se sabe muy poco todavía. Precisamente Ángel Gari, que ha realizado recientemente un balance de los estudios dedicados a la brujería en los márgenes norte y sur de los Pirineos durante los siglos XIII al XVII, subraya que si bien en la actividad de los tribunales seculares sobre la brujería en los espacios vasco-navarros después de 1615 ha venido siendo objeto de investigaciones y análisis diversos, ni la actividad de los tribunales eclesiásticos, ni, lo que es quizá más llamativo, del tribunal inquisitorial de Logroño a partir de esas fechas son aún realmente bien conocidos⁵⁴.

La actividad procesal del tribunal de Logroño en el siglo XVII no ha sido estudiada, como tampoco su acción específica frente a la brujería después de la coyuntura de principios de esa centuria. El siglo XVIII, no obstante, ha obtenido una cierta atención y prueba de ello son los trabajos de Marina Torres sobre la organización, funcionamiento y actividad del tribunal de Logroño entre 1700 y 1808⁵⁵. A partir de ellos,

⁵² FAJARDO SPÍNOLA, Francisco: *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Las Palmas, 1992. *Ídem*: *Las víctimas del Santo Oficio. Tres siglos de actividad de la Inquisición de Canarias*, Las Palmas, 2003.

⁵³ SÁNCHEZ BOHÓRQUEZ, José Enrique: «La hechicería, la brujería y el reniego de la fe, delitos comunes entre blancos y negros esclavos», en SPLENDIANI, Ana María; SÁNCHEZ BOHÓRQUEZ, José Enrique y LUQUE DE SALAZAR, Emma Cecilia (coords.), *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660*, Santafé de Bogotá, 1997, vol. 1, pp. 224-228.

⁵⁴ GARI LACRUZ, Ángel: «Brujería en los Pirineos (siglos XIII al XVII). Aproximación a su historia», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, año XLII, 85, separata (enero-diciembre 2010), pp. 317-354.

⁵⁵ TORRES ARCE, Marina: *Inquisición, regalismo y reformismo borbónico. El tribunal de la Inquisición de Logroño a finales del Antiguo Régimen*, Santander, 2006. *Ídem*: *Un tribunal de la fe en el reinado de Felipe V. Reos y procesos en el Santo Oficio de Logroño (1700-1746)*, Logroño, 2002. *Ídem*: *La Inquisición en su entorno. Servidores del Santo Oficio de Logroño en el reinado de Felipe V*, Santander, 2001. *Ídem*: «Represión y control inquisitorial a finales del siglo XVIII. El caso del tribunal de Logroño», *Cuadernos de Ilustración y romanticismo. Revista del grupo de estudios del siglo XVIII de la Universidad de Cádiz*, 13 (2005), pp. 253-296. *Ídem*: «Lorenzo González, el último judaizante quemado por el Santo Oficio de Logroño (siglo XVIII)», en MARCOS, Mar (ed.), *Herejes en la Historia*, Madrid, 2009, pp. 183-197. *Ídem*: «El control inquisitorial de la palabra y la superstición popular a fines del Antiguo Régimen», en MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás Antonio (ed.), *Bajtín y la cultura popular...*, pp. 241-256.

se puede plantear cuál fue la actitud de este tribunal frente a la brujería y en qué términos se concretó la misma cuando se manifestó esa problemática en los territorios bajo su jurisdicción entre mediados del siglo XVII hasta 1800. Esto nos permitirá poner en perspectiva este caso con lo que nos ofrece la bibliografía respecto a la acción inquisitorial frente a la brujería en la etapa previa y en los demás tribunales de distrito, así como determinar las tipologías de brujerías encontradas y tratadas en los territorios bajo jurisdicción del tribunal de Logroño y el resto después de Zugarramurdi.

En un tribunal donde las blasfemias y proposiciones constituyeron el delito estrella en la actividad procesal desarrollada desde 1540 hasta su extinción en 1808, la incidencia de la superstición fue creciendo en importancia a partir de la segunda mitad del siglo XVI, coincidiendo con la firme y definitiva implicación de la Inquisición en el proyecto de *confesionalización* auspiciado por la Iglesia católica tras el concilio de Trento. Después de la rotunda acción del tribunal frente a los brujos y brujas localizados en tierras vasco-navarras entre 1608 y 1610, su acción represiva contra la superstición no se detendría, más bien al contrario, pues aunque el ritmo procesal del tribunal disminuyó a nivel global a lo largo de esa centuria, la relación en términos de superioridad de las proposiciones con respecto a la superstición se irá invirtiendo a favor de esta última. De hecho, ya en el reinado de Carlos II la superstición se erigiría en el delito más frecuentemente tratado en las salas del tribunal⁵⁶ y esta situación se prolongaría hasta superada la mitad del siglo XVIII cuando las proposiciones fueron recuperando, de nuevo, la preeminencia perdida (Tablas 1 y 2).

⁵⁶ En otros tribunales, como los andaluces, fueron también las últimas décadas del Seiscientos cuando la incidencia de los delitos de superstición, concretamente por hechicería, fue mayor. NÚÑEZ ROLDÁN, Francisco: «Hechicería e Inquisición en la Andalucía moderna», en RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coord.), *El diablo, las brujas y su mundo. Homenaje andaluz a Julio Caro Baroja*, Sevilla, 2000, pp. 49-66.

DELITOS	1540-1559	1560-1614	1615-1700	1701-1746	1747-1808	1540-1808
Judaizantes	10	92	40	77	6	225
Mahometanos	11	615	21	0	2	649
Protestantes	32	255	111	3	10	411
Alumbrados	-	-	15	28	6	49
Proposiciones	436	922	489	45	326	2.218
Libros prohibidos	-	-	-	-	42	42
Masonería	-	-	-	-	4	4
Superstición	22	200	165	85	66	538
Actos contra Sto. Oficio	86	179	110	21	28	424
Bígamos	110	104	55	12	31	312
Solicitantes	-	33	56	37	106	232
Varios	21	85	21	5	-	132
Sin clasificar	-	-	-	16	-	16
TOTAL	728	2.485	1.083	329	627	5.252
Relajados en persona	3	82	0	1	-	86
Relajados en estatua	0	58	1	2	1	62

Tabla 1. Actividad procesal del Tribunal de Logroño (1540-1808)⁵⁷.

DELITOS	1665-1699
Judaizantes	19
Mahometanos	3
Protestantes	3
Alumbrados	16
Proposiciones	20
Bígamos	14
Solicitantes	14
Actos contra Sto. Oficio	13
Superstición	31
Varios	2
Sin clasificar	76
TOTAL	211

Tabla 2. Actividad procesal del Tribunal de Logroño en el reinado de Carlos II (1665-1699)⁵⁸.

⁵⁷ Elaboración propia y CONTRERAS, Jaime: «Estructura de la...», pp. 629-631. HENNINGSEN, Gustav: «La elocuencia de los números», en ALCALÁ, Ángel y otros (dir.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, 1984, p. 222.

⁵⁸ Elaboración propia, a partir de la documentación recogida en AHN (Archivo Histórico Nacional de Madrid), *Inquisición*, legs. 5327, 2.220, 2.221, 2.222 y libs. 820, 821, 824, 825.

Apunta Gari Lacruz que en el tribunal de Logroño los momentos de mayor intensidad en la represión a la brujería corresponden, como es obvio, a los años 1610, 1611 y también a 1630⁵⁹. No se dispone de información precisa respecto a las cuestiones concretas que dieron lugar a los procesos por superstición hasta finales de esa centuria, concretamente hasta 1692, cuando comienzan a llegar al tribunal de Logroño noticias de una posible complicidad de brujas en el valle montañés de Villacarriedo. De hecho, fueron las tierras de La Montaña y las de Vizcaya las dos áreas principales de donde provinieron las delaciones llegadas al tribunal de Logroño sobre supuestas brujas entre finales del siglo XVII y en el siglo XVIII.

En las fechas señaladas, fueron inicialmente dos mujeres de la localidad de Santibáñez, Isabel Ruiz de las Navedas, trabajadora del campo, soltera y de 27 años, y Estefanía González, costurera, viuda de 40 años, quienes se delatarían ante el prior de Las Caldas y calificador del Santo Oficio de haber sido brujas. En sus declaraciones todas dijeron haber apostatado y haber hecho pacto con el demonio; Estefanía dijo además haber sido iniciada por su madre, Clara Fernández, a la edad de 8 años. Poco después, Francisca González de la Peña, viuda y criada en Cabárceno, quien también se delataría ante el prior de Las Caldas, declaró haber sido bruja iniciada por una de sus vecinas, María de la Cavadilla, criada en la misma casa donde servía ella, quien la «enfermó» y con quien se había reunido dos veces por semana, durante dos meses, en juntas donde conoció a otras dos mujeres, Isabel y Clara.

A la vista de las informaciones recabadas, el tribunal emitiría auto de prisión para las mujeres y tras ser llevadas a Logroño y colocadas en las cárceles medias del tribunal, se dieron inicio a sus procesos. En principio, confesaron su apostasía y pacto diabólico y declararon sus cómplices, de modo que a raíz de sus testimonios se abrirían al menos 12 causas más, 9 contra mujeres de su entorno y el resto contra 3 hombres⁶⁰. Sin embargo, cuando sus causas estaban ya en estado de ser votadas, las mujeres revocarían sus confesiones señalando entonces a Francisco Gutiérrez, presbítero beneficiado y cura vicario del partido de Carriedo, además de persona honesta del Santo Oficio⁶¹, como causante de la situación desatada en su valle. En concreto, Estefanía declaró haberse «*espontaneado*» forzada por el mencionado eclesiástico que la había violentado y presionado divulgando que era bruja y negándose a confesarla.

En este punto se dio la trágica coincidencia de que tanto Estefanía como Isabel enfermaron y al poco murieron, ratificándose, no obstante, antes de fallecer en sus revocaciones y confesando no haber sido nunca brujas. Este desenlace no detendría ni las demás causas iniciadas, ni las pesquisas respecto a Francisco Gutiérrez. De hecho, en mayo de 1695 se mandaría desde Logroño prender a ese eclesiástico.

⁵⁹ GARI LACRUZ, Ángel: «Brujería en los Pirineos...», p. 346.

⁶⁰ Fueron abiertos procesos contra Inés de la Sota, Justa González, María García Ibáñez, Josefa García, María González de Prado, Francisca de Arce y su hija Ana de Arce, María Fernández, María Gil, José García Ceballos, Bartolomé Sañudo y Antonio de Ceballos.

⁶¹ El título de persona honesta era otorgado por la Inquisición con el objeto de proveerse de testigos calificados que asistiesen a las ratificaciones de los reos.

Una vez puesto el cura en las cárceles secretas del tribunal, con embargo de bienes, se dio inicio a un proceso marcado inicialmente por la negativa del reo a confesar sus delitos y por las presiones de su familia para que «atendiendo a su notoria calidad y crédito» se concluyese rápidamente la causa⁶². Con todo, a medida que avanzaban los procesos, el caso del licenciado Gutiérrez se iría clarificando para el tribunal, descubriéndose lo que se escondía detrás de las acusaciones de brujería entre sus feligresas. Después de un año en la cárcel y al tiempo de hacer sus defensas, el cura confesó haber tenido comunicación ilícita con mujeres casadas y solteras bajo el pretexto de realizar conjuros; acusó de embustes además a una de sus feligresas, Inés de la Sota, también procesada.

Por fin, en enero de 1697 se daría por concluida la causa, la acusación como su sentencia serían de gran dureza. Se le acusó de haber abusado de conjuros de la Santa Madre Iglesia, usando de ellos lascivamente con mujeres, obligándolas luego a que se confesasen brujas y hechizadas y a que declarasen falsamente que lo eran otras mujeres en venganza de sus actos de solicitante. Salió en auto de fe, celebrado el 7 de julio en el convento de los dominicos de Logroño, a oír su sentencia con méritos vestido como penitente, le fue impuesta una multa de 100 ducados, fue además privado de confesar hombres y mujeres, del ejercicio de sus órdenes y del uso de conjuros de la Santa Madre Iglesia, se le retiró el título de persona honesta y se le impuso reclusión por 4 años en un convento, los dos primeros a pan y agua, y destierro perpetuo de Carriedo y por 6 años de Corte, Logroño y el arzobispado de Burgos.

Tras esto se suspenderían todas las demás causas. Con todo, el ambiente en La Montaña lejos de calmarse con la clarificación de esta supuesta complicidad de brujas seguiría los años siguientes profundamente perturbado y agitado por cuestiones de maleficios y brujería. En 1698, un vecino de la villa de Escalante, Felipe de Carasa, escribía un memorial al Inquisidor general haciéndole conocedor de los peligrosos maleficios que padecía algunos de sus convecinos desde hacía tiempo. En un mismo sentido escribiría otra de las vecinas de la villa, Ana María de Santelices. En realidad, dos años antes, el ayuntamiento y justicia de Escalante habían puesto ya en conocimiento del tribunal de Logroño la gran cantidad de maleficios que allí se padecían por «*complicidad de brujas*» y solicitaban que se investigase todas estas circunstancias. Entonces los inquisidores de Logroño habían ordenado a los ministros que tenían en lugares próximos a Escalante que publicasen un edicto general de fe y anatema y examinasen a los delatores; después de tener reunida toda la información y sin hallar sustancia, el tribunal decidió cesar las diligencias. Lo mismo se haría en 1698⁶³.

Muy poco después, en 1700, retornaba al tribunal el asunto de las brujas y brujos surgido en torno al cura de Santibáñez, quien, a pesar de estar recluso en un convento en Fitero, a través de su familia e influencia en ese entorno había continuado pro-

⁶² AHN, *Inquisición*, lib. 825, Madrid 19/7/1696.

⁶³ AHN, *Inquisición*, leg. 2220, Logroño 12/7/1698. *Ibidem*, lib. 825, Madrid 21/6/1698, Madrid 5/9/1698. De hecho, hasta 1792 no encontramos una vecina de esa localidad ante el tribunal de Logroño por cuestiones de brujería. Fue Rosa Quijano, sospechosa de curaciones supersticiosas y suponerse aprendiz de bruja. Su caso ha sido analizado por GACTO FERNÁNDEZ, Enrique: *Cantabria y la Inquisición en el siglo XVIII*, Santander, 1999, pp. 57-67.

pagando la fama de brujas de algunas mujeres. En enero de ese año, Teresa Ana María de Ceballos, vecina de Puente Viesgo, había escrito a su hermano, caballero del Consejo de Órdenes y oidor de la chancillería de Granada, Francisco de Ceballos, anunciándole que habían descubierto, por fin, el motivo de su mala salud y la de su marido; ese no era otro que los maleficios con los que, al parecer, una antigua criada suya llevaba veinte años persiguiéndolos. La sirvienta era Francisca González de la Peña, por entonces vagante y mendiga sin domicilio fijo, implicada, recordemos, en la complicidad en torno al cura de Villacarriedo. Según la mencionada carta, la mujer habría reconocido otra vez ser bruja, su pacto con el maligno y sus actos contra distintos vecinos, advirtiendo además que habría muchas otras personas usando semejantes infamias⁶⁴.

La principal preocupación de Teresa Ana era que la cuestión quedase sin ser resuelta, ni castigada por la Inquisición, tal y como había ocurrido en ocasiones precedentes, de manera que pedía a su hermano que pusiese todo en conocimiento del Inquisidor general y éste ordenase actuar al tribunal de Logroño, evitando así que continuasen esas mujeres andando por allí «*con poca vergüenza, como si no hubieran cometido ningún delito por la benignidad y templanza con que se tomó este negocio en la Inquisición de Logroño*». Advertía además la dama que, de no ser así, se daría lugar a que otros vecinos distinguidos del pueblo y supuestamente afectados también por los engaños y enredos del Maligno, «*tomen satisfacción por sus manos, como han estado para hacerlo*»⁶⁵.

La fama del tribunal de Logroño de no atender fácilmente las denuncias contra brujas estaba, de hecho, ampliamente extendida en la sociedad del distrito desde mucho tiempo atrás⁶⁶; se atribuía a esa actitud además un alto grado de responsabilidad en que la brujería y sus maleficios asolasen las comunidades de buenos católicos⁶⁷. Frustrado el camino de la delación al tribunal, frecuentemente se optó por el

⁶⁴ Implicó al menos a siete mujeres más y un hombre, José García, con quienes habría asistido a las juntas. Habría mencionado además que tenía muñecos para hacer los maleficios. AHN, *Inquisición*, leg. 2221, Consejo 6/2/1700, Logroño 28/5/1700.

⁶⁵ De hecho, cuando el tribunal investigaba este asunto, uno de los intereses principales giró en conocer si Francisca, que efectivamente se había delatado ante el comisario de Castañeda, había sido o no violentada para hacerlo, tal y como le había ocurrido en el año de 1693 a otro de los implicados, reincidente también luego, José García Ceballos. Éste, tras *espontanearse* ante el prior de las Caldas y admitir ser brujo, habiendo cometidos actos de brujería, hechicería, apostasía y reniego de la fe junto a otras 4 mujeres, acabaría por reconocer que su confesión había sido forzada por el cura de Ayo y movida por el temor pues el cura de Santibáñez, Francisco Gutiérrez había extendido la voz de que él y otros eran brujos. AHN, *Inquisición*, leg. 2221, Madrid 6/2/1700, Logroño 28/5/1700. *Ibidem*, lib. 825, Madrid 30/6/1700

⁶⁶ ZABALA, Mikel: *Brujería e Inquisición en Bizkaia (siglos XVI y XVII)*, Bilbao, 2000, p. 99.

⁶⁷ La relación Inquisición-superstición fue percibida por ciertos sectores de la sociedad española de distintos modos a lo largo del tiempo, en general, en función de las preocupaciones vigentes, pero siempre achacando cierto grado de responsabilidad sobre las mismas a la acción inquisitorial. Así, si en el siglo XVII, las autoridades civiles y en ciertos casos los grupos dominantes de las comunidades acusarían a la Inquisición de laxitud y benignidad frente a los actos de brujería y hechicería, responsabilizándola de su propagación y de los efectos negativos que tuvieran, en el XVIII se acusaría a la Inquisición, desde posiciones intelectuales regalistas, jansenistas y afines a la Ilustración, de ser difusora y propagadora de supersticiones, tanto por su labor represiva defendiendo un modelo de ortodoxia barroca como por la publicidad dada a la misma.

recurso al Consejo y al Inquisidor general⁶⁸, mediando, en no pocas ocasiones, en este proceso acciones de violencia y coacción contra los supuestos brujos tanto para que deshiciesen sus supuestos maleficios como para que se confesasen autores de los mismos y de haber pactado con el⁶⁹. En concreto, este último patrón de comportamiento estuvo frecuentemente protagonizado por miembros de sus grupos dominantes, tanto eclesiásticos como laicos, de las comunidades locales, y, en general, afectó a vecinos de la misma en situación marginal, por su condición, su modo de vida o pobreza, o bien de desarraigo, siendo foráneos que por trabajo o mendicidad se habían situado en el espacio de la comunidad⁷⁰.

Lo cierto es que en estos casos, el tribunal, bajo la atenta supervisión de la Suprema, raramente se dejaría llevar por las presiones ejercidas por la sociedad⁷¹. Eso, a pesar de mantenerse un gran interés por la brujería, tal y como recordaba el Inquisidor General a los inquisidores Logroño en julio de 1700, ordenándoles poner especial cuidado en perseguir y castigar brujas y hechiceras, que «*se dice abundan en ese distrito*», tras haber «*se producido diferentes representaciones y quejas de familias que padecen males de maleficios atribuidos a esta gente*»⁷². Lo acontecido en torno a una serie de delaciones contra mujeres, esta vez, de la villa de Bilbao, entre 1687 y 1705 son otro ejemplo más de lo señalado hasta aquí⁷³.

En noviembre de 1703, Juana Francisca de Basurto y del Barco, vecina de Bilbao, viuda de Juan de Ugarte y Zaldívar y miembro de una rica e importante familia vasca, remitía una carta al Consejo de la Suprema Inquisición poniendo en su conocimiento la situación que afectaba desde hacía más de veinte años a algunos vecinos de

⁶⁸ En 1705 el tribunal era instado a informar por parte del Consejo e Inquisidor general de lo procedido en un caso de brujería y hechicería en Navarra, en el que al parecer estaban implicadas 44 personas. En la dirección inquisitorial se había tenido conocimiento del asunto a través del nuncio papal y de las noticias que le había remitido a éste el obispo de Pamplona, indicando que había enviado las sumarias al tribunal y no se conocía lo ejecutado. AHN, *Inquisición*, lib. 825, Madrid 18/9/1705.

⁶⁹ GARNOT, Benoît: «Justice, injustice, parajustice et extra justice dans la France d'Ancien Régime», *Crime, History & Societies*, vol. 4, n° 1 (2000), pp. 115-116.

⁷⁰ Señala Brian Levack que «*When witch-hunting was initiated from below [...] when the initial reason for bringing charges against a person was the determination of her neighbours to punish her for malefic, the social and economic considerations assumed paramount importance*»; si bien, advierte «*one must be careful not exaggerate the importance of that context. There are many reasons for accusing a person of witchcraft, and not all of these were conditioned by general social and economic factors*». En todo caso, sostiene que «*we can be fairly certain that great majority of those prosecuted came from the lower levels of society [...] witches did, however, often live on the margins of subsistence, and some of them did, in fact, have to resort to begging to survive*». LEVACK, Brian: *The witch-hunting...*, pp. 136, 157-158. Vid. también STEWARD, Pamela y STRATHERN, Andrew: *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*, Madrid, 2008.

⁷¹ Casos como el de Pedro Horbaños, pastor burgalés, golpeado y amenazado por algunos vecinos de la localidad de Silanes para que se declarase brujo fueron más que frecuentes. Este pastor que había sido apresado por el comisario de ese lugar, sin orden del tribunal, y fue trasladado a Logroño para ser procesado, pero tras confesar que había declarado haber maleficiado para salvar su vida, el tribunal simplemente lo reprendió, conminó y suspendió su causa. AHN, *Inquisición*, leg. 2224, 24/8/1719, 18/9/1719.

⁷² AHN, *Inquisición*, leg. 2221, Logroño 3/7/1700.

⁷³ Este caso analizado más ampliamente en TORRES ARCE, Marina: «Usos y abusos de la jurisdicción inquisitorial. Las brujas de los Basurto», *Chronica Nova*, 37, 2011, pp. 125-142.

Bilbao, quienes, según declaraba, habían sido molestados, afligidos y «*aún muerto*» por causa de la abundante práctica de maleficios diabólicos que allí tenían lugar⁷⁴. Delataba entonces a las hermanas Magdalena y Marina Otaolay a su pariente Domingo Iturberoagacom como hechiceros causantes de los males que aquejaban a su familia –su madre muerta y ella misma enferma– y a otras de la villa. En particular su delación se refería a Magdalena, quien habría amenazado a sus vecinos con males que luego se habrían cumplido (incluso conllevando la muerte al menos en tres casos), habría ejecutado acciones denigratorias (como cortar las cejas a una niña que no le quiso recibir una manzana) y se habría jactado, según habría contado al parecer su propia hermana Marina, de ser profesa y tener hecha cédula con el demonio, a quien daban obediencia y obsequiaban por las noches en un paraje.

Recurría Juana Francisca a la Suprema después de que los jueces del tribunal de distrito de Logroño hubieran desestimado reiteradamente sus delaciones⁷⁵, motivo por el que les consideraba responsables no sólo de la situación que venían padeciendo desde hace tiempo en Bilbao⁷⁶, sino también de haber cometido un serio agravio a su familia al haber desoído sus testimonios y, por el contrario, haber atendido a esas tres personas que ella delataba como hechiceros cuando éstos se habían presentado ante el tribunal «*pidiendo justicia de muchos agravios, violencias y maltratos*» que les habrían infligido una serie de vecinos de Bilbao, entre los que precisamente se encontraban los Basurto, para obligarles a confesarse brujos y curar a quienes se consideraban maleficiados por ellos.

Efectivamente, a principios de 1703 Magdalena, Marina y Domingo se habían personado ante el tribunal inquisitorial no para «*espontanearse*» de un delito relativo a la fe y alentar con su declaración la benevolencia del tribunal, pues defendieron en todo momento su inocencia respecto a la fama y acusaciones de brujería que les hacían en Bilbao, sino para buscar un amparo frente a las violencias de algunos de sus vecinos. Los inquisidores de Logroño, aun siendo las injurias y violencia una materia evidentemente ajena a su jurisdicción, iniciaron pesquisas justificando su intervención en el asunto sobre la base de que si se confirmaba la veracidad de los delitos de supersti-

⁷⁴ La creencia en la naturaleza sobrenatural de las enfermedades y la imposibilidad de lograr su curación por medios físicos, así como la confianza en las posibilidades de brujas y hechiceros para sanar enfermedades y deshacer maleficios o alejamientos se mantuvieron vigentes en la sociedad española durante toda la Edad Moderna. SARRIÓN MORA, Adelina: *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, Cuenca, 2006.

⁷⁵ En 1687, había partido de Juana Francisca otra delación al tribunal de Logroño, de naturaleza idéntica a la que presentaría 16 años después, en la que responsabilizaba de la enfermedad de su madre, María Ventura del Barco, a maleficios realizados por las mismas personas que se delataría luego como causantes de su propia enfermedad y de los padecimientos de otros miembros de su vecindad. En 1687 el tribunal inquisitorial desestimó la delación sin entrar a tomar ninguna medida al respecto.

⁷⁶ La actitud inhibitoria del tribunal, según Juana Francisca había dado lugar tanto a «*la irremediable infestación*» de maleficios y maléficos que sufrían en Bilbao como a la propia frustración de los fines del Tribunal, pues los que eran conocedores de esos delitos y sus autores no se sentían en la obligación de delatarlos bien porque «*viendo que otros con igual noticia y obligación lo omiten*», o bien porque estaban «*persuadidos a que sus delaciones no surtirán efecto por experiencia de que algunas se han sepultado en el Santo Tribunal de Logroño*». AHN, *Inquisición*, leg. 2221, exp. 159, Bilbao 18/11/1703.

ción, se debería proceder contra los vecinos que actuaron contra los brujos por haber incumplido con la obligación que tenían de delatarlos antes al Santo Oficio.

Le interesaba así al tribunal, tanto o más que la existencia de unas supuestas hechiceras en Bilbao, reafirmarse ante la sociedad como órgano de control, primer y principal regulador de cuestiones tocante a la fe, la moral y las costumbres. De hecho, una vez que los jueces de Logroño consideraron probadas la falsedad de las hechicerías y la veracidad de las violencias, intentaron proceder contra los agresores, tentativa de intromisión en cuestiones propias de la jurisdicción regia que sería frenada desde la Suprema donde, tras recibirse las sumarias votadas, se ordenó suspender todo procedimiento en el caso⁷⁷.

Si el convencimiento en los poderes de los maleficios pudo ser el origen de acusaciones de brujería recibidas por el Santo Oficio, en otros casos serían cuestiones alejadas de creencias y supersticiones, mucho más pragmáticas, surgidas en torno a conflictos interpersonales y movidas por objetivos de carácter personal, las que, a modo de injurias y búsqueda de la eliminación del oponente, dieron lugar a acusaciones de brujería presentadas en el tribunal⁷⁸. Si estas últimas circunstancias quedaban probadas a juicio de los jueces inquisitoriales, las causas se suspendían inmediatamente, dándosele al falsamente acusado certificación de tal decisión. Así ocurrió con otra mujer montañesa, Mariana García, quien fue delatada en 1718 al tribunal de Logroño de ser bruja y efectuar maleficios, sortilegios y adivinaciones y tras quedar probado en su proceso que las acusaciones habían nacido de la emulación de sus vecinos, el Consejo no sólo le dejó libre de la causa sino que le ofreció reservarse el derecho para poder pedir contra sus calumniadores lo que le conviniese⁷⁹.

⁷⁷ AHN, *Inquisición*, leg. 2221, exp. 141, Logroño 27/4/1703. *Ibidem*, lib. 825, Madrid 19/5/1703. Los Basurto no desistirían en su empeño por encontrar entre sus vecinos a los responsables de sus enfermedades, parece que firmemente convencidos de que esas respondían a hechizos. Por ello, en su intento por lograr la curación continuarían generando nuevas situaciones de uso de violencia contra mujeres pobres y solas de Bilbao e intentando forzar la intervención en el asunto de la Inquisición a través de distintas delaciones. Entre septiembre y octubre de 1704 fueron delatadas, por inducción de la familia Basurto, otras tres mujeres de Bilbao, María de Arteaga y su hija, María de Telleche y Ángela de Elarduy acusándolas de ser brujas. Las pesquisas de los jueces de Logroño tuvieron idéntico resultado a los casos anteriores delatados, de modo que ni se desató una persecución de brujas en Bilbao –por considerar que las mujeres delatadas no lo eran–, ni se atendió a las fortísimas presiones que la familia Basurto había ejercido para influenciar en su acción represiva. AHN, *Inquisición*, leg. 2222, exp. 3, Logroño 20/2/1706. Se menciona el caso de María Arteaga y Telleche en RILOVA JERICÓ, Carlos: «Las últimas brujas de Europa. Acusaciones de brujería en el País Vasco en los siglos XVIII y XIX», *Vasconia*, 32 (2002), pp. 381–383.

⁷⁸ A nivel europeo numerosas investigaciones han evidenciado el activo papel de la población en la caza de brujas de la edad moderna, así como el uso de esa persecución como escenario para el logro de objetivos personales en contextos de conflictividad vecinales y personales de carácter cotidiano. BRIGGS, Robin: *Witches and neighbours: the social and cultural context of European witchcraft*, Londres, 1996. SABEAN, David Warren: *Power in the blood...*, en particular cap. 3. En el caso español, TAUSIET, María: *Ponzoña en los ojos...*, *passim*. Tausiet atiende a la problemática del uso social de la delación inquisitorial y de las posibilidades que ofrecía esa jurisdicción para el logro de beneficios personales, en este caso en términos de exclusión del otro, del oponente y rival.

⁷⁹ AHN, *Inquisición*, leg. 2223, Logroño 25/10/1718, 18/2/1719. *Ibidem*, leg. 2224, 13/3/1719. En 1720 otra mujer, Angela Vaile y Pérez era delatada de ser bruja por algunos de sus vecinos, y se le abrió proceso por blasfemias heréticas, embustes, hipocresías, homicidios y trato familiar con el demonio, con

Se puede decir que en el período estudiado el tribunal de Logroño atendió inicialmente todas y cada una de las delaciones que por brujería llegaron a su conocimiento. No obstante, a pesar de su actitud receptiva, el resultado de su actividad en forma de procesos sentenciados por esas cuestiones fue limitado⁸⁰. Esto último no quiere decir que si se consideraba probado el pacto explícito con el demonio, el reniego de la fe católica y la apostasía, no se juzgase y sentenciase bajo tal acusación, pero lo cierto es que los procedimientos probatorios exigidos desde 1614 y lo que parece fue una clara voluntad de obviar el reconocimiento de la realidad de los poderes sobrenaturales atribuidos a los considerados practicantes de la brujería, que iría progresivamente afianzándose en todos los niveles de la organización inquisitorial, desde su vértice a los tribunales incluso los distritos, propiciarían que ésa fuese una cuestión secundaria en la acción represiva inquisitorial después del primer tercio del siglo XVII.

Del total de 151 causas que nos consta fueron abiertas por superstición entre 1700 y 1800, 36 lo fueron, atendiendo a calificación dada por el tribunal, por brujería, si bien acompañada frecuentemente de maleficios, hechicería, curaciones y adivinaciones supersticiosas. De éstas, 29 se produjeron entre 1700-1750 y sólo 7 en la segunda mitad del siglo XVIII, considerando entre estos últimos dos casos en los que con la hechicería y pacto con el demonio hubo apostasía, aunque el tribunal no lo calificase como brujería; de hecho a medida que avanzaba la centuria hacia su final la calificación bruja o brujo prácticamente desaparecería de las acusaciones propuestas.

De todas las causas de brujería localizadas únicamente 7 afectaron a hombres, aunque es interesante destacar que con ellos el tribunal fue más severo que con las mujeres, pues al menos 3 fueron procesados y sentenciados debiendo salir con insignias de embusteros a escuchar su sentencia con méritos en las salas del tribunal. Con las mujeres la mayoría vieron sus procesos suspendidos y en general fueron tratadas con benignidad⁸¹, siendo como máximo reprendidas.

pacto expreso en unos casos e implícito en otros. En su proceso se llegarían a probar las blasfemias y el uso de maleficios para ligar y desligar para «el uso del matrimonio», pero la rea murió y se suspendió la causa y desembargaron sus bienes. Cuando al año siguiente sus parientes solicitaron al Inquisidor general un certificado de que la causa no les obstase para lograr cargos públicos u otras cuestiones, alegando haber nacido la misma de «emulación de algunos desafectos», el tribunal aceptaría ese argumento sin objeciones, considerando a la familia «digna de cualquier gracia». AHN, Inquisición, leg. 224, Madrid 19/5/1721, Logroño 12/8/1721.

⁸⁰ En 1720, por ejemplo, el Consejo de la Suprema ordenaba al tribunal de Logroño que vigilase el remedio de los maleficios que se experimentaban en las vecindades de los conventos de Las Caldas y Montesclaros. El tribunal informó entonces que se había publicado en 1719 un edicto de fe en casi todos los lugares de las Montañas de Burgos y no resultó nada, aunque habían encargado a los comisarios que velasen y averiguasen. A esto añadían que el caso descubierto a un religioso del convento de Las Caldas por una de sus penitentes que le había comunicado su intención de confesarse bruja y haber enseñado a muchas personas, resultó después de las primeras investigaciones ser fruto del objetivo de la mujer de ocultar su embarazo. AHN, Inquisición, leg. 224, Logroño 17/2/1720.

⁸¹ Caso de María de Villamor que tras presentarse espontánea delatándose de ser brujería y declarando quiénes eran sus cómplices e iniciadoras, fue considerada energúmena o loca y por ello se suspendió su causa y fue entregada a su padre, bajo cuya patria potestad estaba, para que «cuide de ella y la trate con agasajo», dándole testimonio de que esta causa no obstaba para que su familia ocupase oficios públicos y de honor. AHN, Inquisición, lib. 825, Madrid 22/5/1703.

Las delaciones de brujería efectuadas contra esos hombres y mujeres, casi siempre gentes humildes, recogían cuestiones que iban desde la mera fama de ser brujo o bruja por practicar curaciones con uso de sortilegios a hacer invocaciones al Diablo, usar muñecos para hacer maleficios, haber amenazado con males que supuestamente se habrían cumplido e incluso dar lugar a muertes y cometer homicidios, haberse jactado de profesión al Diablo y tener hecha cédula con él, dándole obediencia y obsequiándole por las noches en un paraje. Las delaciones frecuentemente afectaban a un grupo más o menos nutrido de mujeres y algún que otro hombre, que supuestamente celebraban reuniones, aunque también aparecerán acusados de ser brujos a nivel individual. Para el tribunal, los embustes, la búsqueda de crédito y reconocimiento entre sus vecinos, así como las intenciones de carácter sexual estuvieron en el origen de la supuesta brujería, en particular, entre los hombres. Con las mujeres la ficción, enfrentamientos con sus vecinos o la locura y la posesión fueron consideradas el origen de muchas de las situaciones que les llevaron ante el tribunal.

Posesos o energúmenos, considerados como tales o juzgados por fingir serlo, aparecen en las salas del tribunal desde principios de la centuria y ya en la segunda mitad del siglo se hace plenamente patente que de las mayores preocupaciones del tribunal se situaba en los abusos del uso de conjuros y exorcismos realizados incorrectamente principalmente por eclesiásticos. El parecer del tribunal respecto a esta cuestión lo exponía con rotundidad en 1726 al hilo de una acusación por adivinaciones supersticiosas contra el cura de Treviño «*el mejor remedio para atajar las predicciones de este hombre con motivo de conjurar energúmenos sería que el arzobispo de Burgos se lo prohibiese y suspendiese el oficio de exorcista*»⁸².

El tribunal procesaría a esos exorcistas ineptos en las ocasiones en consideró probada la ficción, también a las energúmenas –pues fueron siempre mujeres– en particular si esos actos habían dado lugar a escándalo y perturbaciones en su comunidad. Así ocurriría con Juan de Erausquín presbítero en Eibar, procesado en 1733 por uso de conjuros y sortilegios heréticos y alentar las ficciones de energúmena de una criada suya. Los comisarios que informaron al tribunal refirieron que ese eclesiástico, a quien se caracterizó como hombre de poca literatura, que de joven había sido cantero y tenía fama de estafador público, hacía vida solitaria en el santuario de Arrate donde se dedicaba a conjurar energúmenos y maleficiados de ambos sexos, especialmente mujeres que se quedaban allí días y noches.

Al parecer, Erausquín había adquirido fama de muy virtuoso y santo y con ello había perturbado la conciencia de muchos, haciendo demostraciones torpes y livianas con muchas mujeres a las que practicaba exorcismos y conjuraba, de modo que se había introducido en la villa de Plasencia un gran escándalo y guerra doméstica en numerosas familias, eclesiásticos y seculares⁸³. Poco después, Diego Ezenarro, cirujano, pobre y vecino de Marquina, era procesado junto Teresa de Idueta, por jactancias de brujería él y ficciones de energúmena y sortilegios ella, en una actividad con la que probablemente buscaban un medio de vida⁸⁴.

⁸² AHN, *Inquisición*, leg. 2225, Logroño 18/6/1726.

⁸³ AHN, *Inquisición*, leg. 2226, Logroño 29/1/1733, 20/6/1733.

⁸⁴ AHN, *Inquisición*, leg. 2226, Logroño 18/7/1733, 31/10/1733.

En definitiva, a tenor de los datos y conclusiones revisados parece poder deducirse que, en general, en los siglos XVII y XVIII la preocupación inquisitorial por las supersticiones fue intensa. Las acusaciones se centrarían, no obstante, en las hechicerías, curaciones, adivinaciones que mayoritariamente fueron interpretados en clave de embustes y engaños. Las referidas a brujería serían absolutamente marginales. Otra cuestión es que, ciertamente, hubiese quienes practicasen brujería –la existencia de una brujería histórica es una cuestión plenamente aceptada en la historiografía más reciente– y, desde luego, que en la sociedad española de los siglos siguientes a Zugarramurdi fueran mayoría quienes creyesen en la existencia de brujos y brujas y en la veracidad de sus prácticas y poderes.

De otro lado, es obvio que atendiendo sólo a fuentes inquisitoriales la visión que se obtenga de la brujería, de la represión ejercida sobre ella y la percepción que se tuviera de la misma por parte de la sociedad española de la Edad Moderna, será siempre sesgada, pues atiende sólo a una de de las autoridades con jurisdicción sobre tales cuestiones (aunque tuviese la primacía sobre el delito), dejando de lado a los tribunales civiles y eclesiásticos, a la vez que desatendiendotambién la acción ejercida por la propia sociedad que acogía y, en determinadas coyunturas, perseguía a la brujería y sus actores actuando sobre ellos a través de mecanismos de *infrajusticia* y *parajusticia*. En estos frentes aún hay mucho trabajo científico aún por hacer.

3. Zugarramurdi hoy

Toda la información histórica aquí analizada para explicar el significado de Zugarramurdi en sus contextos permite constatar que lejos de referir a un debate superado lo hace a uno relevante y abierto aún en nuestros días, a pesar de las montañas de folios que ha llenado de tinta desde que Juan de Mongastón imprimiera la relación del auto de fe de 1610. Mongastón dotó a su texto de una finalidad que era plenamente coherente con el propio ceremonial dispuesto por el Santo Oficio: «*para que todos en general y en particular puedan tener noticia de las grandes maldades que se cometen [...], y le sirva de advertencia para el cuidado con que todo cristiano ha de velar sobre su casa y familia*».

El texto de Mongastón, recogido por Fernández de Moratín, también se reinterpretó a lo largo del tiempo, y lo fue, prácticamente hasta las investigaciones realizadas en los años noventa del siglo XX, salvo excepciones, dentro de una lógica que integraba también las consideraciones de algunos protagonistas y contemporáneos de los hechos, como Alonso de Salazar y Pedro de Valencia. Desde este prisma se derivó la interpretación de que el territorio español vivió una caza de brujas *de baja intensidad* y que, no obstante, el principal efecto del Santo Oficio en esta faceta fue acrecentar el temor de las gentes de toda condición a las palabras, a las delaciones y al etiquetamiento social como desviado que merecía punición por razón de herejía o sospecha de la misma.

Esta es una *figuración* del fenómeno que se proyectó ampliamente en la historiografía española sobre la materia y, además, ha armonizado bien con otras posteriormente gestadas. Así, el esquema interpretativo que emergía en el propio contexto de

los acontecimientos se reforzó con la obra erudita de historiadores posteriores que, reflexionando sobre el asunto dentro una preocupación más general sobre la historia de España, interpretaron que fue efecto de *Las Luces de la Ilustración Católica* –cuando no del avance de un catolicismo ortodoxo– que se fueron disipando, en su avance, las supersticiones y creencias populares; aquellas que habían posibilitado que se construyera la *brujería*, pero que también habían alimentado toda una serie de prejuicios y presunciones sobre la misma, que también coadyuvaron para la construcción de otro fenómeno bifacial, como era el de la *brujomanía* y la *caza de brujas*.

La esfera de la brujería superaba la de la hechicería y subrayaba la existencia de maleficio y acción del diablo, lo que no era tan evidente en la época medieval ni lo sería posteriormente a la época de la *confesionalización* y la caza de brujas. A medida que se avanzaba hacia la quiebra del Antiguo Régimen y fruto de la penetración ilustrada en el tribunal del Santo Oficio, la propia terminología de bruja o brujo y brujería fue perdiendo connotaciones que lo habían acompañado en la época de la gran caza de brujas que vivió la sociedad europea en los algo más de cien años posteriores a mediados del siglo XVI. Con independencia de esto, también es de justicia subrayar que ni siquiera en esos momentos y, cuando menos, desde el siglo XV, ocasionalmente, no dejaron de pronunciarse discursos racionalistas que, desde muy diversos ángulos, enfatizaban el punto de la credulidad y la fantasía como elementos connaturales al fenómeno.

Quizá fueran estos argumentos o el avance de la propia ilustración católica española los que ayuden a entender un mayor énfasis en la prudencia en la actividad inquisitorial en la segunda mitad del siglo XVIII. En virtud de ésta, escenografías como las descritas por Mongastón fueron perdiendo protagonismo. El ceremonial diluía la eficacia en los términos que contemplaba Mongastón y, eventualmente, podría lograr efectos incluso contrarios a éstos. Además, de algún modo, reconocer la autoridad de la bruja –por medio del juicio y condena con expresión pública de los cargos y toda una escenografía oportuna a este fin– es hacerlo también de un ámbito de competencia y, al tiempo, considerar, por lo tanto, sus acciones como dotadas de eficacia, lo que podía intensificar el carisma de la bruja, contrariamente a los fines buscados por los órganos y agentes destinados a someter sus creencias, prácticas y carisma.

Lentamente, esta segunda *figuración* se fue asentando, e impregnando también los análisis de historiadores y antropólogos hasta fechas recientes, en que nuevas investigaciones hacen reconsiderar algunos de estos rasgos. Esto permite explicar la opinión vertida por Caro Baroja en los años sesenta del siglo XX subrayando que, a pesar de los ríos de tinta producidos sobre el tema, el epicentro argumentativo del análisis historiográfico seguía estando en el texto de Juan de Mongastón.

Estudiosos del fenómeno como Caro Baroja, Henningsen, Muchembled, Quaiife, Levack, Sabeán, Clark, Rowlands o Sharpe entre otros han ponderado factores contextuales relevantes a partir de los que se construía en la temprana Edad Moderna no sólo la imagen de la bruja y el brujo como sujetos desviados, sino también todo un cuadro de referencias culturales que hacían posible esta caracterización. Igualmente se han esforzado para explicar los factores que propiciaron expresiones de intolerancia social que llegaron a las cazas de brujas, tanto en el seno de las pasiones, las relaciones familiares y vecinales, como en el análisis de las reacciones institucionales en momen-

tos de gran tensión confesional como los que se encuadraban entre la época de la ruptura de la unidad cristiana y el fin de la Guerra de los Treinta años.

Todos los *Zugarramurdi* que conocemos, dentro y fuera de la Península Ibérica, siguen ofreciendo material para la discusión, tanto para conocer las razones que alimentan la intolerancia como para repensar sobre las vías posibles de atenuar los conflictos y tensiones que ésta genera. El reto historiográfico es también el de superar ámbitos *figuracionales* con referentes demasiado anclados en otros previos, que se admiten sin demasiada discusión, particularmente cuando se analizan fenómenos tan complejos como el de la brujería moderna, puesto que, ya por razón de la finalidad con que se gestaron los documentos que nos ofrecen el material empírico o por la de las interpretaciones que orientaron las *figuraciones* previas, se corre el riesgo de simplificar el análisis del fenómeno e incluso etiquetar con idénticos rótulos realidades muy diversas. La historia de la brujería aún se enfrenta así a la exploración de un vasto territorio que ofrece todavía muy amplios escenarios de oscuridad. La apuesta de esta historia abierta es también la de avanzar más allá de los encuadres *figuracionales* del pasado para ofrecer nuevas respuestas a renovados interrogantes.

4. Bibliografía

AGÚNDEZ, Leticia: «Demonios, vecinos y cultura popular en el siglo XVIII: las brujas de Pámanes», en MANTECÓN, T.A. (ed.), *Bajtín y la historia de la cultura popular en la Edad Moderna. Cuarenta años de debate*, Santander, 2009, pp. 257-282.

ALCALÁ, Ángel y otros (dir.): *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, 1984.

ARMENGOL, Anna: «Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la Caza de Brujas y el racionalismo hispánico», en *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*, Vol. 3, 6 (2002) <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/17> (marzo, 2011).

BAZÁN, Iñaki: «Nota bibliográfica sobre la Inquisición Medieval», *Clio & Crimen*, 2 (2005), pp. 260-275.

BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan: *Hechicerías y superstición en Castilla-La Mancha*, Toledo, 1985.

BRIGGS, Robin: *Witches and neighbours: the social and cultural context of European witchcraft*, Londres, 1996.

CARO BAROJA, Julio.: *Brujería vasca*, San Sebastián, 1985.

IDEM: *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1988 (1ª ed. 1966).

IDEM: *Vidas mágicas e inquisición*. Vols. I-II. Barcelona, 1990 (1ª ed. 1967).

CASTILLO, Santiago (ed.): *Las figuras del desorden: heterodoxos, proscritos y marginados*, Madrid, 2006.

CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz: *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*, Bogotá, 1996.

CIRAC ESTOPAÑÁN, Sebastián: *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid, 1942.

CONTRERAS, Jaime: *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia, 1560-1700 (poder, sociedad y cultura)*, Madrid, 1982.

IDEM: «Estructura de la actividad procesal del Santo Oficio», en ESCANDELL BONET, Bartolomé y PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. 2, Madrid, 1993.

ELIAS, Norbert: «¿Cómo pueden las utopías científicas y literarias influir sobre el futuro?», en WEILER, Vera (compiladora): *Figuraciones en proceso*, Santafé de Bogotá, 1998, pp. 15-44 (1ª ed. 1982).

FABERMAN, Judith: *Las salamanacas de Lorenza: magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires, 2005.

FAJARDO SPÍNOLA, Francisco: *Hechicería y Brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Las Palmas, 1992.

IDEM: *Las víctimas del Santo Oficio. Tres siglos de actividad de la Inquisición de Canarias*, Las Palmas de Gran Canarias, 2003.

FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro: *Obras*, Madrid, 1850.

GACTO FERNÁNDEZ, Enrique: *Cantabria y la Inquisición en el siglo XVIII*, Santander, 1999.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo: *Herejía y sociedad en el siglo XVI: La Inquisición en Valencia, 1530-1609*, Barcelona, 1980.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo y MORENO MARTÍNEZ, Doris: *Inquisición. Historia crítica*, Madrid, 2000.

GARCÍA IVARS, Flora: *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada, 1550-1819*, Madrid, 1991.

GARI LACRUZ, Ángel: *Brujería e Inquisición en Aragón*, Zaragoza, 2007.

IDEM: «Brujería en los Pirineos (siglos XIII al XVII). Aproximación a su historia», en *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, año XLII, 85, separata (enero-diciembre 2010), pp. 317-354.

GARNOT, Benoît: «Justice, infrajustice, parajustice et extra justice dans la France d'Ancien Régime», en *Crime, History & Societies*, vol. 4, n° 1 (2000), pp. 103-120.

GONZÁLEZ DE CALDAS, Victoria: *¿Judíos o cristianos? El proceso de fe*, Sevilla, 2000.

GRACIA BOIX, Rafael: *Autos y causas de la Inquisición de Córdoba*, Córdoba, 1983.

HALICZER, Steven: *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia (1478-1834)*, Valencia, 1993.

HENNINGSSEN, Gustav: *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, 1983 (1ª ed. 1980).

HERNANDO, Joseph: «La Inquisición en Cataluña en la Baja Edad Media: un proceso por crimen de herejía contra el ciudadano de Barcelona Pere Marc», *Clio & Crimen*, 2 (2005), pp. 127-174.

HESTER, Marianne: *Lewd women and wicked witches: a study of the dynamics of male domination*, Londres, 1992.

KAMEN, Henry: *La Inquisición española*, Barcelona, 1979.

KATZ, Steven T.: *The Holocaust in historical context*. Vol. 1. *The Holocaust and mass death before the Modern Age*, N.York, 1994.

LE ROY LADURIE, Emmanuel: *La bruja de Jasmín*, Barcelona, 1984 (1ª ed. 1983).

LEA, Henry Charles: *Historia de la Inquisición española*, Madrid, 1983. 4 vols. (1ª ed. 1906-1907).

LEVACK, Brian: *The witch-hunt in early modern Europe*, Harlow, 1996 (1ª ed. 1987)

LLORENTE, Juan Antonio: *Compendio de la historia crítica de la Inquisición de España*, vols. II, III, París, 1822-1823

MANTECÓN, Tomás A.: *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*, Santander, 1990.

IDEM: «Proscritos y proscripciones: una historia en perspectiva», en CASTILLO, Santiago (ed.), *Las figuras del desorden: heterodoxos, proscritos y marginados*, Madrid, 2006, pp. 229-231.

IDEM (ed.): *Bajtín y la historia de la cultura popular en la Edad Moderna. Cuarenta años de debate*, Santander, 2009.

IDEM: «Heterodoxia, superstición y religiosidad popular en La historia de los heterodoxos españoles», en Menéndez Pelayo en su centenario: *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Santander, 2012 (en prensa).

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 2 vols. 1978 (1880, revisada en 1910), vols. I-II.

NÚÑEZ ROLDÁN, Francisco: «Hechicería e Inquisición en la Andalucía moderna», en RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coord.), *El diablo, las brujas y su mundo. Homenaje andaluz a Julio Caro Baroja*, Sevilla, 2000, pp. 49-66.

PRADO MOURA, Ángel de: *Las hogueras de la intolerancia. La actividad represora del Tribunal inquisitorial de Valladolid (1700-1834)*, Valladolid, 1996.

QUAIFE, Geoffrey Robert: *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Barcelona, 1989 (1ª ed. 1988).

RILOVA JERICÓ, Carlos: «Las últimas brujas de Europa. Acusaciones de brujería en el País Vasco en los siglos XVIII y XIX», en *Vasconia*, 32 (2002), pp. 369-393.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coord.): *El diablo, las brujas y su mundo. Homenaje andaluz a Julio Caro Baroja*, Sevilla, 2000.

RODRÍGUEZ-VIGIL, Juan Luis: *Bruxas, lobos e Inquisición: el proceso de Ana María García, la Lobera*, Oviedo, 1996.

ROWLANDS, Alison: «Witchcraft and old women in Early Modern Germany», *Past and Present*, vol. 173, n.º. 4 (2001), pp. 50-89.

IDEM: *Witchcraft narratives in Germany: Rothenburg, 1561-1652*, Manchester, 2003.

SABEAN, David Warren: *Power in the blood. Popular culture & village discourse in early modern Germany*, Cambridge, 1993 (1ª ed. 1984).

SARRIÓN MORA, Adelina: *Médicos e inquisición en el siglo XVII*, Cuenca, 2006.

SHARPE, James: *Instruments of darkness. Witchcraft in England, 1550-1750*, Londres, 1997 (1ª ed. 1996).

SPLENDIANI, Ana María; SÁNCHEZ BOHÓRQUEZ, José Enrique y LUQUE DE SALAZAR, Emma Cecilia (coords.): *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660*, Santafé de Bogotá, 1997. vol. 1.

STEWART, Pamela y STRATHERN, Andrew: *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*, Madrid, 2008 (1ª ed. 1970).

TAUSIET, María: *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza, 2000.

IDEM: *Abracadabra omnipotens: magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, 2007.

TORQUEMADA, María Jesús: *La Inquisición y el diablo. Supersticiones en el siglo XVIII*, Sevilla, 2000.

TORRE, José Luis de la: «El delito de brujería en el Tribunal de la Inquisición de Barcelona durante el siglo XVII», en *Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya*, vol. 2, Barcelona, 1984, pp. 479-486.

IDEM: «Brujería i supersticio a la Inquisició catalana (s. XVII)», *L'Avenç*, 61 (1983) pp. 50-54.

TORRES ARCE, Marina: *Inquisición, regalismo y reformismo borbónico. El tribunal de la Inquisición de Logroño a finales del Antiguo Régimen*, Santander, 2006.

IDEM: *Un tribunal de la fe en el reinado de Felipe V. Reos y procesos en el Santo Oficio de Logroño (1700-1746)*, Logroño, 2002.

IDEM: *La Inquisición en su entorno. Servidores del Santo Oficio de Logroño en el reinado de Felipe V*, Santander, 2001.

IDEM: «Represión y control inquisitorial a finales del siglo XVIII. El caso del tribunal de Logroño», en *Cuadernos de Ilustración y romanticismo. Revista del grupo de estudios del siglo XVIII de la Universidad de Cádiz*, 13 (2005), pp. 253-296.

IDEM: «Lorenzo González, el último judaizante quemado por el Santo Oficio de Logroño (siglo XVIII)», en MARCOS, Mar (ed.), *Herejes en la Historia*, Madrid, 2009, pp. 183-197.

IDEM: «El control inquisitorial de la palabra y la superstición popular a fines del Antiguo Régimen», en MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás Antonio (ed.), *Bajín y la cultura popular...*, pp. 241-256.

IDEM: «Usos y abusos de la jurisdicción inquisitorial. Las brujas de los Basurto», *Chronica Nova*, 37, 2011, pp. 125-142.

WEILER, Vera (compiladora): *Figuraciones en proceso*, Santafé de Bogotá, 1998.

WIESNER, Merry: *Women and gender in early modern Europe*, Cambridge, 2000 (1ª ed. 1993).

WILLIS, Deborah: *Malevolent nurture: witch-hunting and maternal power in Early Modern England*, Ithaca, 1995.

ZABALA, Mikel: *Brujería e Inquisición en Bizkaia (siglos XVI y XVII)*, Bilbao, 2000.

Beca de investigación 2010 del Centro de Historia del Crimen de Durango

Bourse de recherche 2010 du Centre d'Histoire du Crime de Durango

Scholarship of investigation 2010 of the Centre of History of the Crime of Durango

Durangoko Krimenaren Historia Zentroaren 2010eko ikerketa beca

*El perdón real en Castilla:
una fuente privilegiada para el estudio de la criminalidad y
la conflictividad social a fines de la Edad Media.
Primera parte. Estudio*

*Le pardon royal en Castille:
une source privilégiée pour l'étude de la criminalité et
de la conflictualité sociale à la fin du Moyen Âge. Première partie. Étude*

*Royal pardon in Castile:
a privileged source for the study of criminality and
social conflict at the end of the Middle Ages. First part. Study*

*Errege-barkamena Gaztelan:
Erdi Aroaren bukaerako kriminalitatearen eta
zarte-gatazkaren iturri pribilegiatua. Lehenengo zatia. Azterketa*

Roberto José GONZÁLEZ ZALACAIN

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea¹

Clio & Crimen, n° 8 (2011), pp. 290-352

Artículo recibido: 11-IX-2011

Artículo aceptado: 7-XI-2011

Resumen: *El rey en la Castilla bajomedieval simbolizaba en su persona la justicia. En tal carácter se erigía como juez último ante sus súbditos, pero también disponía de un poderoso instrumento legal que incluso trascendía este ejercicio de justicia. El monarca estaba facultado para perdonar determinados delitos, capacidad que utilizaron a lo largo de los siglos finales de la Edad Media con gran frecuencia e intereses diversos. Este artículo trata de sintetizar las variables fundamentales que confluyen en este tipo de procesos, y analizarlos desde la perspectiva de la historia de la conflictividad y del crimen.*

Palabras clave: *Perdón real. Castilla en la Baja Edad Media. Gracia regia.*

Résumé: *Dans la Castille du Bas Moyen Âge, le roi incarnait la justice. À ce titre il s'érigeait en juge suprême face à ses sujets, mais disposait également d'un puissant instrument légal qui allait même au-delà de cet exercice de la justice. Le monarque était habilité à pardonner certains délits, habilitation qui fut utilisée très fréquemment, et pour des intérêts divers, tout au long des derniers siècles du Moyen Âge. Cet article s'attache à synthétiser les variables fondamentales qui convergent dans ce type de procès et à les analyser du point de vue de l'histoire de la conflictualité et du crime.*

Mots clés: *Pardon royal. Castille au Bas Moyen Âge. Grâce royale.*

¹ Convocatoria para la concesión de ayudas de especialización para investigadores doctores en la UPV/EHU. Grupo de Investigación Consolidado del Gobierno Vasco *Sociedad, poder y Cultura* (IT 322-10).

Abstract: *The figure of the King in late medieval Castile entailed justice itself and as such the King might stand as the ultimate judge before his subjects. However, this did not prevent the existence and enactment of a powerful legal machinery which transcended its mere basic attributions. The monarch could forgive certain crimes and such a capacity was used throughout the late medieval centuries quite frequently according to the needs and interests of diverse groups. This article tries to synthesize the fundamental variables participating in this kind of processes in the final years of the Middle Ages, as well as to analyze them from the perspective of the history of crime and conflict.*

Key words: *Royal Pardon. Kingdom of Castile in the Late Middle Ages. Royal Mercy.*

Laburpena: *Behe Erdi Aroko Gaztelako erregeak justizia bera irudikatzen duen. Jite harekin, hiritarren azken epailea zen, baina horrez gain, are lege-tresna boteretsuagoa zuen, justizia betetzeko abalmen horrez gaingikoa. Monarkak eskumena zuen zenbait delitu barkatzeko, eta abalmen hori Erdi Aroko azken mendeetan sarri eta askotariko interesekin erabili zuten. Artikulu honetan prozesu mota horretan gerta zitezkeen funtsezko aldagaiak laburbiltzen saiatzen da egilea, eta gatazkaren eta krimenaren historiatik aztertzen abalegintzen da.*

Giltza-hitzak: *Errege-barkamena. Gaztela Behe Erdi Aroan. Gracia regia.*

1. Introducción: el perdón real en la Europa medieval

En la Baja Edad Media los reyes constituían la máxima representación de la justicia. Entre sus atribuciones estaba la de impartir justicia, pero también la de actuar con clemencia. A lo largo de los siglos finales de la Edad Media y de comienzos de la Edad Moderna esta parte de la caracterización regia se fue institucionalizando, y la importancia de la gracia regia igualó a su vertiente jurídica.

Una de las manifestaciones fundamentales de esta gracia real la tenemos en los perdones. En ellos se conjuga precisamente la parte judicial con la graciosa, ya que el propio rey maneja la posibilidad de perdonar delitos que él mismo, o algún funcionario real en su nombre, ha condenado.

Las variadas formas que estos perdones fueron tomando a lo largo de los años, junto con las especificidades de los delitos tratados o la utilización por parte de la monarquía de esta herramienta con evidente intencionalidad política, han ido suscitando el interés de los historiadores desde diferentes perspectivas parciales, mostrando la riqueza de matices existentes entre los distintos tipos de perdones, y su evidente evolución cronológica, fruto de una utilización exhaustiva por parte de la Corona, que fue modelando, en los códigos legales y en la práctica cotidiana del poder, unas caracterizaciones propias para las distintas etapas del Antiguo Régimen en que los perdones fueron utilizados por el poder máximo del reino.

El trabajo que sigue a estas palabras introductorias trata de establecer las bases del ejercicio de esta facultad regia en el primer momento para el que disponemos de documentación mínimamente seriada en la Corona de Castilla, aún con los matices que veremos más adelante. Será a partir del ascenso al trono de Isabel I cuando comencemos a manejar series documentales consistentes, que permiten acometer, aún con las precauciones que iremos viendo a continuación, estudios sobre conjuntos documentales mínimamente homogéneos y continuados en el tiempo.

En este primer apartado introductorio nos detendremos brevemente en conocer los trabajos fundamentales que sobre el perdón real en la Corona de Castilla se han venido desarrollando en las últimas cuatro décadas. Esta introducción también comprende el apartado de fuentes, en el que se detallarán al lector cuáles son las series documentales fundamentales a la hora de abordar el estudio del perdón regio.

Introduciéndonos ya en el tema, continuaremos viendo los aspectos esenciales que recoge la legislación castellana al respecto. Este apartado será de síntesis, ya que algunas de las mejores aproximaciones al conocimiento del perdón real han venido, como veremos, precisamente de la mano de historiadores del derecho. Aún así, considero que es necesaria una recapitulación que recoja lo esencial de la reglamentación desplegada en los siglos finales del Medievo, que nos permita comprender mejor las estructuras legislativas en que se movieron los procesos de perdón que se verán en los apartados siguientes. Una vez completada esta parte, se procederá al análisis de los perdones generados en el tránsito de la Edad Media a la Moderna, ese período para el que ya manejamos información variada procedente de documentación de archivo, que nos permitirá acercamientos analíticos de corte tanto cuantitativo como cualitativos.

Se cerrará la parte de estudio de este proyecto de trabajo, antes de pasar al anexo documental en el que encontrará el lector ejemplos de todos los tipos documentales manejados en el estudio, con un apartado de conclusiones que recoja lo esencial de lo aportado en las páginas que siguen, y que trate de valorar este tipo de procesos como fuente para realizar análisis referidos a la violencia, criminalidad, y conflictividad social de la época.

1.1. Estado de la cuestión

Como indicaba anteriormente, en los últimos cuarenta años el perdón real ha generado una serie de estudios, más o menos parciales, en el conjunto de la Corona de Castilla. En este sentido, se podría decir que la evolución seguida por la historiografía española presenta rasgos paralelos a la de otros países, en los que también en este período se han ido configurando estudios globales de sumo interés para caracterizar de manera más precisa a las monarquías europeas bajomedievales.

En el contexto europeo occidental, podemos destacar las monografías de Naomi D. Hurnard² o Helen Lacey³ para las islas británicas, de Luis Miguel Duarte⁴ para Portugal, o de Natalie Zemon Davis⁵ o Claude Gauvard⁶ para Francia. Cada uno de estos estudios tiene sus propias especificidades.

En algunos casos, como los de Duarte o Gauvard, los perdones fueron utilizados como fuente principal, pero no única, de un vasto estudio sobre la justicia y la criminalidad en esos territorios, en los que el estudio estadístico tiene un peso muy importante a la hora de configurar el discurso historiográfico.

Los trabajos de Hurnard o Lacey, por su parte, se centraron en el perdón regio inglés en dos períodos cronológicos consecutivos, aunque las cuatro décadas que median entre uno y otro libro se perciben claramente en la elaboración del plan de trabajo. Aún así, en estos trabajos es la caracterización de la figura del rey, y la utilización del perdón como pretexto, lo que dirige la narración historiográfica.

Mientras, el texto de Davis constituye una de las primeras muestras historiográficas de entidad de la historia cultural que comenzaba a descollar a finales de la década de los ochenta del siglo pasado, y en él utilizó esta autora el relato del perdón como constructo cultural, alejándose en este sentido de las aproximaciones historiográficas de los otros autores mencionados.

² HURNARD, Naomi: *The King's Pardon for Homicide before AD. 1307*, Clarendon Press, Oxford, 1969.

³ LACEY, Helen: *The Royal Pardon: Access to Mercy in Fourteenth Century England*, Woodbridge, York Medieval Press, 2009.

⁴ DUARTE, Luís Miguel: *Justiça e criminalidade no Portugal Medievalo (1459-1481)*, Fundação Calouste Gulbenkian-Fundação para a Ciência e a Tecnologia-Ministério da Ciência e da Tecnologia, Lisboa, 1999. Originalmente publicada como tesis doctoral, disponible on-line en <http://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/10863>. Fecha de la consulta 17 de julio de 2011.

⁵ DAVIS, Natalie Zemon: *Fiction in the archives: pardon tales and their tellers in sixteenth-century France*, Polity Press, Cambridge, 1987.

⁶ GAUWARD, Claude: *“De grace especial” : crime, état et société en France à la fin du Moyen Âge*, 2 vols., Publications de la Sorbonne, Paris, 1991.

Como se puede comprobar, los acercamientos son tan variados como los aspectos que se pueden tratar de analizar a partir de los perdones. Desde una perspectiva de la historia de la violencia y la criminalidad, es evidente que lo que se perdona es un delito, por lo que nos pone en primera línea documental un ámbito de la sociedad medieval para la que no siempre se nos ha conservado suficiente documentación.

A ello hay que sumar la posibilidad de analizar la figura del rey y la caracterización de sus atributos de gobierno y justicia, en los que el ejercicio de la gracia figuraba en un primer lugar. Y, en esta misma línea, el imprescindible estudio jurídico que se ha de desarrollar a la hora de acometer su análisis ayuda a comprender mejor los complicados entramados legislativos de la época.

Es precisamente esta perspectiva la que mereció el primer interés por parte de la historiografía dedicada a la Corona de Castilla, y la que ha generado hasta el momento la única monografía en lengua española. Se trata de la obra que M^a Inmaculada Rodríguez Flores dedicó a desentrañar los aspectos esenciales de la legislación del perdón desde la Plena Edad Media a fines del Antiguo Régimen⁷.

Basándose fundamentalmente en los ordenamientos de Cortes y en las grandes creaciones legislativas de ámbito territorial, realizó un minucioso rastreo de todas las noticias relativas a los perdones que le ayudaran en su objetivo de determinar las variables fundamentales de caracterización del perdón real en Castilla: su conceptualización y clasificación, su tramitación y sus efectos. El amplio espectro temporal abarcado favorece el conocimiento de la evolución diacrónica desde el remoto siglo XIII hasta fines del XVIII, en el que se pueden percibir los cambios acaecidos en la caracterización jurídica del perdón.

Serán estudios posteriores los que irán completando el conocimiento existente sobre el perdón en el arco temporal propuesto por Rodríguez Flores. Para época medieval, y todavía muy vinculado a la historia del derecho, encontramos en la obra de Salustiano de Dios sobre la Cámara de Castilla⁸ –como veremos, órgano de la monarquía ante el que se debía solicitar el perdón– referencias específicas a los perdones, así como genéricas del modo de tramitación de los expedientes ante esta Cámara, que afectan igualmente a los procesos de solicitud de perdón.

José Manuel Nieto realizó, por su parte, una muy interesante aportación al conocimiento de la utilización del perdón como herramienta política en la Castilla trastámara⁹, prestando especial atención a la utilización de los perdones generales para influir en la política en los distintos reinados de esta dinastía.

Hasta aquí llegan las escasas, aunque meritorias, aportaciones al conocimiento del perdón real en los siglos medievales. Ya para la Edad Moderna encontramos los primeros intentos de realizar aproximaciones estadísticas para el caso castellano. En 1983

⁷ RODRÍGUEZ FLORES, M^a Inmaculada: *El perdón real en Castilla. Siglos XIII-XVIII*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1971.

⁸ DIOS, Salustiano de: *Gracia, merced y patronazgo real: la Cámara de Castilla entre 1474 y 1530*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, pp. 327-338 y 367-414

⁹ NIETO SORIA, José Manuel: «Los perdones reales en la confrontación política de la Castilla Trastámara», *En la España Medieval*, 25 (2002), pp. 213-266.

José Luis de las Heras¹⁰ fijó algunas de las variables estadísticas que se podían extraer del estudio de las series de Perdones de Viernes Santo, que comienzan a tener regularidad a partir de 1573.

Más recientemente, Rudy Chaulet ha desarrollado su tesis doctoral y otros trabajos paralelos sobre el perdón real desde el siglo de Oro¹¹ hasta finales del siglo XVII¹², en los que se explota todas las posibilidades estadísticas de esas mismas series documentales, además de complementarse con una aproximación cualitativa realizada a partir del análisis de muchos de esos procesos de perdón.

Por último, cabe mencionarse la más reciente aportación de Olivier Caporossi, también para el siglo XVII, en el que el perdón real es utilizado como herramienta de análisis cultural de prácticas y discursos de violencia en el Madrid de esa centuria¹³.

Tal y como se puede comprobar a partir de este breve repaso a la bibliografía existente sobre el tema, la situación del conocimiento historiográfico sobre el perdón en el reino de Castilla en la Edad Media presenta ciertas diferencias con respecto a otros países europeos, especialmente por la falta de estudios que aborden su conocimiento desde una perspectiva cuantitativa, o con aproximaciones realizadas a partir de fuentes archivísticas.

Este hecho se debe, fundamentalmente, a la ausencia de fuentes archivísticas de la actividad de gobierno para la práctica totalidad del período, hasta la subida al trono de Isabel I. Es a partir de ese momento cuando se nos conservan ciertas tipologías de documentación que para otros contextos –sin ir más lejos el vecino reino de Aragón– hacía ya dos siglos que se conservaban.

En resumidas cuentas, lo que el estado de la cuestión nos revela es la aparente pertinencia de cubrir ese conocimiento de los perdones, a partir de los documentos de archivo que aún no han sido utilizados de forma sistemática para un estudio de estas características. Veamos cuáles son exactamente esas series documentales.

1.2. Las fuentes

Para el estudio del perdón hay tres tipos de fuentes fundamentales que nos permiten un acercamiento global al objeto de estudio: las archivísticas, las legislativas y las literarias, especialmente la cronística. De las dos últimas se han dedicado ya estudios de nivel que nos permiten remitirnos a ellos a la hora de citar sus conclusiones prin-

¹⁰ HERAS SANTOS, José Luis de las: «Indultos concedidos por la Cámara de Castilla en tiempos de los Austrias», *Studia Historica. Historia Moderna*, I (1983), pp. 115-142

¹¹ CHAULET, Rudy: *Crimes, rixes et bruits d'épées. Homicides pardonnés en Castille au Siècle d'or*, Presses Universitaires de la Méditerranée, Montpellier, 2007.

¹² CHAULET, Rudy: «La violence en Castille au XVIIe siècle à travers les *Indultos* de Viernes Santo (1623-1699)», *Crime, Histoire & Sociétés / Crime, History & Societies*, 1/2 (1997), pp. 5-27.

¹³ CAPOROSSI, Olivier: «Les madrilènes face à la violence: la pratique du pardon privé au XVIIe Siècle», *Hispania Sacra*, 121 (2008), pp. 231-266.

cipales¹⁴. Por ello ahora citaré exclusivamente las fuentes documentales custodiadas en los archivos, que constituyen la principal aportación de este artículo al conocimiento del tema.

En este caso, el archivo de referencia es el Archivo General de Simancas. Algunos de los estudios citados más arriba han consultado la sección de Consejos Suprimidos del Archivo Histórico Nacional, pero en las series de Perdones de Viernes Santo la documentación allí custodiada arranca en 1640, por lo que se aleja de nuestro marco cronológico. Es en la fortaleza de Simancas donde se custodia buena parte de la documentación de la monarquía castellana del Antiguo Régimen, el lugar al que hemos de ir para localizar la documentación necesaria para el estudio de los perdones.

Acabo de comentar la existencia de una serie dentro de los archivos mencionados denominada “Perdones de Viernes Santo”, en la que se custodian los perdones de ese tipo concedidos por la Corona¹⁵. Sin embargo, esta serie arranca en 1587, por lo que se aleja de nuestro marco cronológico de referencia. Debemos remitirnos, por tanto, a las series que conservan los vestigios documentales de la actividad cotidiana del órgano de la monarquía encargado de tramitar los casos de gracia real, la Cámara de Castilla.

Entre sus fondos se encuentra la interesantísima serie de Memoriales y expedientes, en los que se conservan los expedientes de perdón de las primeras décadas del siglo XVI¹⁶. Desafortunadamente, entre los años 1904 y 1920 se desgajaron los primeros 113 legajos de la serie, a los que se añadieron otros documentos dispersos, generando unos grupos documentales facticios conocidos como *Cámara: pueblos* y *Cámara: personas*, en los que se ordenaron los documentos en función de la localidad o la persona que estaba detrás del proceso. De esta manera, los primeros expedientes de solicitud de perdón que se conservan se encuentran dispersos entre todos esos legajos, y no son accesibles a partir de los catálogos del archivo.

Por fortuna conservamos documentación paralela que nos permite, conjugándola convenientemente, cubrir un arco cronológico de más de medio siglo, suficiente para trazar un panorama consistente sobre la práctica regia del perdón real en el tránsito del Medievo a la Modernidad.

En primer lugar, disponemos de una serie tan rica como la del Registro General del Sello. Esta sección del Archivo de Simancas comienza en la práctica con el reinado de los Reyes Católicos, y en ella se custodian los registros de todos los documentos, expedidos por el rey y por los organismos oficiales, que requerían el sello “mayor”

¹⁴ El de Rodríguez Flores (RODRÍGUEZ FLORES, M^a Inmaculada: *El perdón real en Castilla...*) para el caso de la vertiente jurídica, y el de Nieto Soria (NIETO SORIA, José Manuel: «Los perdones reales en la confrontación política de la Castilla Trastámara...») para las referencias de las crónicas.

¹⁵ PLAZA BORES, Ángel de la: *Archivo General de Simancas. Guía del Investigador*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1980, p. 148. José Luis de las Heras hace notar en su trabajo que, a pesar de esa denominación, también aparecen en esas series perdones “al sacar”, una tipología de perdones obtenidos mediante remuneración económica que no se practicaba en la Edad Media. HERAS SANTOS, José Luis de las: «Indultos concedidos por la Cámara de Castilla en tiempos de los Austrias...», p. 116.

¹⁶ A partir de 1531 los procesos de perdón se conservan en la serie *Procesos y expedientes* de la misma sección de Cámara de Castilla.

o “grande de placa”¹⁷. Quedan por tanto excluidos los que llevan un sello especial –cartas misivas o pergaminos sellados con sello de plomo– y, muy importante para lo que atañe a nuestro tema de interés, aquellos documentos que no requerían sello, como las cédulas.

El Registro General del Sello fue objeto de una descripción sistemática en las últimas décadas del siglo XX, cuyos resultados, además de en los correspondientes catálogos publicados, se plasman en el portal de internet denominado *PARES (Portal de Archivos Españoles)*, en el que recientemente, además, se han puesto a disposición del público las imágenes digitalizadas de todos los registros correspondientes al período 1474-1499. Ha de indicarse, eso sí, que entre los años 1481 y 1485 hay diversas lagunas que afectan a parte o al conjunto de la documentación, según los años, y que implican un vacío en los datos manejados.

Aún así, para este último cuarto del siglo XV se cuentan más de 58.000 registros de documentos de muy variada procedencia¹⁸, entre los que se encuentran gran parte de los documentos emitidos por la Cámara de Castilla, órgano encargado, como ya sabemos, de tramitar los perdones reales. Ello permite realizar aproximaciones estadísticas de entidad para el período tratado, aunque siempre tratando con cierta cautela los resultados.

Las dudas van más allá de la reflexión metodológica relativa al tratamiento estadístico de fuentes que no fueron creadas para tal fin. El problema radica en que, como se ha indicado más arriba, este vastísimo elenco documental no recoge el conjunto de perdones tratados por la Cámara, ya que aquellos documentos que resolvían el expediente y que, por diversas circunstancias, salían no en forma de provisión sino en la de cédula –y por tanto sin necesidad de ser refrendada por el sello mayor– no figuran en el Registro General del Sello.

Eso sí, también conservamos los Libro de Registro de Reales Cédulas, pero su cronología no es equivalente a la del Sello, ya que comienzan en 1490. Para el período de 1490 a 1499 no llega a la decena el número de registros de perdones en los libros de cédulas, lo que nos llevaría a pensar que el grueso de resoluciones de peticiones de perdón saldría a través del Registro General del Sello.

¿En qué medida esta proporción es real, o se debe a la infrarepresentación de los registros de cédulas por cualquier circunstancia? Lo cierto es que si continuamos avanzando en años sucesivos, para el año 1500 tenemos veintiocho menciones en los libros

¹⁷ PLAZA BORES, Ángel de la: *Archivo General de Simancas. Guía del Investigador...*, pp. 167-168.

¹⁸ «Atendiendo a las competencias del Consejo Real y de la Cámara de Castilla, sus principales productores de documentación, puede afirmarse que por “vía de cámara” se localizan: las convocatorias de Cortes, provisiones de oficios públicos civiles y eclesiásticos, legitimaciones, naturalezas, perdones, mayorazgos, mercedes, títulos de nobleza, licencias de todo tipo, etc. Por vía del Consejo Real lo relacionado con la administración de justicia en primera instancia: iniciativas, receptorias, ordenanzas, ejecutorias, pragmáticas, moratorias de deudas, y todo lo constituido de lesión de derecho». Descripción de la sección *Canillería. Registro del Sello de Corte*, realizada por Isabel Aguirre Landa, y disponible en el Portal de Archivos Españoles (PARES):

http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ControlServlet?accion=3&txt_id_desc_ud=117090&fromagenda=I&txt_primerContiene=1. Fecha de la consulta, 11 de julio de 2011.

de cédulas, mientras que en el Registro General del Sello de ese mismo año hay dieciséis¹⁹, fundamentalmente referidas a los perdones de Viernes Santo de ese año.

Por tanto, la ausencia de noticias de los perdones resueltos mediante cédula real hasta finales de la centuria se convierte en un problema metodológico de envergadura, que deja claro que el estudio estadístico se debe manejar con cautela. Máxime si tenemos en cuenta que desconocemos a ciencia cierta en qué medida estos cambios en los porcentajes y distribuciones de los perdones entre uno y otro registro de salida se debe a la realidad de la actividad real, o a cambios en la organización administrativa de la Corte²⁰.

Hablando ya desde la perspectiva cualitativa, hay que convenir que de los tres grandes tipos de documentos disponibles: expedientes de Cámara de Castilla, documentos del sello y registros de cédulas, el orden de interés en función de la información aportada es éste que se plantea. Aunque los expedientes, como veremos, carecen de una estructura formal definida y no siempre aportan información más allá de la acumulación de escrituras notariales de perdón, lo cierto es que siempre informan de más detalles que los documentos del Sello. Éstos, eso sí, gracias a su tipología documental a su vez presentan una información más desarrollada que los registros de cédulas, en la mayor parte de ocasiones meros minutarios en los que únicamente se recoge la información esencial que sirve de guía para elaborar el documento.

Éstos son los límites historiográficos, metodológicos y documentales entre los que se va a desarrollar este estudio del perdón real en la Castilla de fines de la Edad Media. Pasaremos a continuación a desgranar los objetivos marcados, comenzando con la síntesis sobre su codificación legislativa.

2. El marco legal

Como he indicado anteriormente, el primer trabajo de entidad realizado para este reino fue abordado desde la perspectiva de la historia del derecho por M^a Inmaculada Rodríguez Flores²¹. Se trata de un texto básico a la hora de aproximarnos a la caracterización jurídica de estos actos de gracia regia, pero el hecho de que se extienda el estudio hasta finales del siglo XVIII hace que, en ocasiones, el lector no tenga demasiado claro que lo que se está diciendo corresponde a la época medieval o a siglos posteriores. Por ello planteo este pequeño apartado sobre la parte jurídica del perdón, en el que sintetizaré lo máximo posible la parte medieval de esta legislación, remitiendo al lector interesado a la obra anteriormente citada para poder ver la evolución completa del perdón en el Antiguo Régimen.

El primer detalle que hemos de tener en cuenta es que el perdón, por lógica, hace referencia a un delito preexistente sobre el que actúa, anulándolo desde el punto de

¹⁹ Información extraída del catálogo del RGS relativo al año 1500 realizado por Isabel Aguirre Landa y disponible en la sala de consulta del Archivo General de Simancas.

²⁰ Volveremos a ello en la última parte del estudio.

²¹ RODRÍGUEZ FLORES, M^a Inmaculada: *El perdón real en Castilla...*

vista de sus consecuencias legales. Para ello ha de tenerse en cuenta la concepción del derecho penal en la época.

En los siglos iniciales de la Edad Media el poder público apenas interviene en la represión de los delitos, quedando la resolución de la ofensa en manos de la parte agraviada. El paso de los siglos y la progresiva burocratización e institucionalización del poder regio irá expandiendo sus ámbitos de actuación a todas esas zonas que hasta el momento quedaban en manos privadas.

Ya en el período que nos ocupa el Estado va tratando de imponerse cada vez más, pero aún así los derechos y las decisiones de la parte ofendida aún tienen mucho vigor. Esta es la razón, en el caso que nos ocupa, de que tengamos dos planos yuxtapuestos de perdón, en muchos casos complementarios. En primer lugar, tenemos el perdón privado, que aparece de manera frecuente en la documentación notarial, y que se utiliza como instrumento de solución infrajudicial de conflictos²².

Este perdón resuelve la parte privada del conflicto, pero no afecta a la pública, por lo que, en el caso de que algún tribunal haya declarado culpable al beneficiario del perdón, se ha de recurrir a la autoridad pública para que ésta perdone, a su vez, la parte pública del delito.

Siguiendo el mismo argumento en dirección contraria, la teoría jurídica de la época también obligaba a aportar los perdones de la parte agraviada para que el rey pudiera levantar esa sentencia condenatoria, aunque este extremo no siempre se cumplía con el rigor debido.

Ante este panorama hemos de tener muy claro, por tanto, que lo que nos interesa aquí es la parte pública del perdón, que competía en exclusiva al monarca²³. El primer texto legislativo que aborda con amplitud el tema es el de las *Partidas*²⁴. En él pode-

²² Aspecto muy interesante de las prácticas de resolución de conflictos en la historia, las soluciones infrajudiciales aún no han merecido el interés de la historiografía española en los términos en que han aparecido en otros lugares. Véase, para el caso francés, GARNOT, Benoît: *L'infrajudiciaire du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Editions Universitaires de Dijon, Dijon, 1996.

Sí que han merecido atención determinados estudios sobre perdones específicos, especialmente los dedicados a las conocidas como “cartas de perdón de cuernos”: VIÑA BRITO, Ana: «La “carta de perdón de cuernos” en la documentación notarial canaria del siglo XVI», *Revista de Historia Canaria*, 187 (2005), pp. 263-274; MARTÍNEZ RUIZ, Emilia y GARRIDO ARREDONDO, José: «Crímenes entre hombres y perdón de las mujeres en Huéscar en el siglo XVI (aportación documental al estudio de la violencia)», en MONTOYA RAMÍREZ, María Isabel y AGUILA ESCOBAR, Gonzalo (coords.), *La vida cotidiana a través de los textos (ss. XVI-XX): estudios*, Universidad de Granada, Granada, 2009, pp. 47-76; GARRIDO ARREDONDO, José y MARTÍNEZ RUIZ, Emilia: «Cartas de perdón de adulterios del siglo XVI», *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 28 (2001), pp. 439-455; MARCHANT RIVERA, Alicia: «Apuntes de diplomática notarial: la “carta de perdón de cuernos” en los protocolos notariales malagueños del siglo XVI», *Baética: Estudios de arte, geografía e historia*, 25 (2003), pp. 455-468.

²³ Salvo que delegara en alguna otra autoridad para tal efecto, tema en el que no voy a entrar en este artículo, y que remito para su conocimiento a la obra ya citada de RODRÍGUEZ FLORES, M^a Inmaculada: *El perdón real en Castilla...*

²⁴ He utilizado la versión de 1807 elaborada por la Real Academia de la Historia, y disponible on-line en la dirección: <http://fama2.us.es/fde/lasSietePartidasEd1807T1.pdf> (tomo I); <http://fama2.us.es/fde/lasSietePartidasEd1807T2.pdf> (tomo 2);

mos encontrar el acto de perdonar concebido como merced o como misericordia, pero siempre entendido como manifestación de la gracia del rey. Esta visión prevalecerá a lo largo de los siglos finales del medievo, y tendrá incidencia, como ya vimos, en la conformación del procedimiento administrativo, que se tendría que desarrollar ante la Cámara de Castilla, precisamente el órgano de la monarquía encargado de tramitar estos asuntos concernientes a la gracia y la merced regias²⁵.

Las propias *Partidas* establecen a su vez limitaciones a esa gracia del monarca, indicando los delitos que no podían ser perdonados por el monarca. Hay que destacar que cualquier tipo de legislación al respecto siempre es casuística, dependiente del caso concreto que se trate, ya que la propia cédula o carta real puede modificar los límites y alcances de los perdones.

Aún así, este hecho alude a un intento de acotar la capacidad del rey de perdonar, algo que se verá si cabe de manera más patente en las distintas convocatorias de Cortes del período. Será en ellas en las que se desarrolle buena parte de la legislación al respecto –hecho que se refleja en la abundante mención a las distintas Cortes que aparece en los distintos documentos transcritos en la segunda parte del trabajo–.

Retornando a las *Partidas*, hay que señalar que es en ese texto legislativo en el que encontramos la definición clara de los distintos tipos de perdones concebidos:

«Perdón tanto quiere decir como liberar y perdonar al ome la pena por el yerro que había fecho. E son dos maneras de perdon, la una es cuando el rey o el señor de la tierra perdona generalmente a todos los omes que tiene presos, por grand alegría que ha en sí; así como nascencia de su fijo, o por victoria que aya avido contra sus enemigos o por amor de Nuestro Señor Jesucristo, así como lo usan a facer el día del Viernes Santo, o por razón semejante destas. La otra manera de perdón es cuando el rey perdona a alguno por ruego de algún perlado o de rico ome o de otra alguna honrada persona; o lo hace por servicio que le hubiese hecho a él o a su padre o a aquellos de cuyo linage viene aquel a quien perdona, o por bondad o por sabiduría o gran esfuerzo que oviesse en él de que pudiesse venir a la tierra algund bien, o por alguna otra razón semejante destas; e tales perdones como estos no tiene otro poder de hacerlos sino el rey²⁶».

En este pequeño párrafo tenemos buena parte de la conceptualización jurídica del perdón, comenzando por esa reiteración de que no corresponde más que al rey su aplicación.

También recoge esta ley de las *Partidas* los tres tipos de perdones reales que se pueden llevar a cabo: los de Viernes Santo; los individuales, a petición de parte; y los generales, ya sea por algún acontecimiento que lo merezca, ya porque *«pudiesse venir a la tierra algund bien»*, o sea, en beneficio del reino. Entiéndanse dentro de este caso, por ejemplo, los perdones de homicidio o los perdones generales utilizados para pacificar el reino tras un período de guerra.

y <http://fama2.us.es/fde/lasSietePartidasEd1807T3.pdf> (tomo 3). Fecha de consulta, 18-06-2011.

En adelante se citará como P(artida), número de Partida, Ley y apartado.

²⁵ Aunque en teoría gracia, merced y misericordia son cosas distintas, y como tales estaban concebidas en las propias *Partidas* (P VII, 32, 3), en el caso de los perdones es muy difícil desentrañar en cuál de las tres manifestaciones se produce cada perdón concreto.

²⁶ P VII, 32, 1.

A partir de esta estructura general determinada en el código alfonsí, las demás limitaciones y prescripciones jurídicas que determinan el procedimiento del perdón real se establecerán en el marco de las Cortes del reino de Castilla. Será en las reuniones del reino en las que debemos buscar el desarrollo –siempre breve, eso sí– de lo apuntado en las *Partidas*.

De esta manera, en 1447, durante el reinado de Juan II, se incorporará al ordenamiento salido de las Cortes de Valladolid una regulación elaborada en tiempos de Enrique III²⁷, que codificaba uno de los tipos principales de perdón, el de Viernes Santo:

«E demas e allende desto mi merçed es que en rrazon delos dichos perdones se tenga esta manera: que todos los perdones que yo oviere de fazer en cada anno se guarden para el viernes santo de la cruz, e quel mi confesor o quien yo mandare, rreçiba la rrelaçion dellos la semana santa de cada anno e me faga conplida rrelaçion de cada perdon que ami fuere suplicado que faga, e dela condiçion e calidad del, para que yo tome vn numero çierto delos que ami merçed ploguiere de perdonar, tanto que non pasen de veynte perdones en cada anno, e que aquellos se despachen por aquel anno e non mas²⁸».

Veremos más adelante cómo algunos de los límites impuestos en el ordenamiento no se aplicarían estrictamente por parte de los monarcas –por ejemplo ese máximo anual de veinte perdones de Viernes Santo–, pero la propia reglamentación alude a un intento de limitar en lo posible las actuaciones de los reyes al respecto, especialmente en esa primera mitad del siglo XV en la que el perdón general se concebía como algo regulado y que no se podía manejar con discrecionalidad por parte del poder²⁹. También en las Cortes se trataron buena parte de las solicitudes de perdones generales de las que tenemos constancia, y que se pueden seguir fielmente en los trabajos ya citados de M^a Inmaculada Rodríguez Flores y José Manuel Nieto Soria.

En cuanto a los delitos susceptibles de ser perdonados, desde épocas muy tempranas se va configurando un elenco de infracciones que no pueden ser perdonadas, y que se repetirán en los documentos reales que proveen los perdones. Entre ellos está el de la comisión de actos delictivos –y muy especialmente asesinatos– en la Corte³⁰. Desde esa época y a lo largo de todo el período se va configurando una colección de delitos no susceptibles de ser perdonados, que aparecen en muchas de las provisiones de perdón que se transcriben en la primera parte del trabajo, aproximadamente, en estos términos: «*el qual dicho perdón y rremisyón vos fago segund dicho es, eçebto sy en las dichas muertes e delitos ynteruino aleue o trayçión o muerte segura o sy sacastes las cosas vedadas fuera de los dichos rreynos³¹».*

²⁷ Concretamente, en el año 1399. NIETO SORIA, José Manuel: «El perdón real en la confrontación...».

²⁸ Cortes de Juan II en Valladolid, 1447. CLC III, p. 528-529.

²⁹ NIETO SORIA, José Manuel: «El perdón real en la confrontación...», pp. 229-231.

³⁰ Concretamente desde las Cortes de Valladolid de 1312, en tiempos de Fernando IV.

³¹ 1476, enero, 9, Zamora, Perdón a Diego Rodríguez por haber servido en la guerra, Archivo General de Simancas, Registro General del Sello (en adelante AGS, RGS) 1476-I, f^o 17.

Sobre lo que se ha de entender por cada uno de esos conceptos hay una extensa explicación en el trabajo de M^a Inmaculada Rodríguez Flores.

En general, además de estas excepciones y otros detalles de gran interés para los juristas, pero escasa trascendencia para el enfoque planteado en este trabajo, se puede decir que no hubo una reglamentación excesivamente extensa del perdón real en la legislación castellana. En las grandes recopilaciones del derecho territorial castellano bajomedieval apenas figura en otra que las *Partidas*, y sus caracteres esenciales únicamente se modifican en algunos ordenamientos de Cortes, que desarrollan esa estructura inicial determinada en el código alfonsí.

Será, pues, un terreno abonado a la determinación del poder en función de las circunstancias concretas de cada caso, y a las necesidades políticas que en cada momento tuvieran los monarcas³². En definitiva, no debemos olvidarnos de que estamos ante un acto de gracia regia, y como tal sólo debe responder a la voluntad del propio monarca.

3. El perdón real en Castilla a fines de la Edad Media

Una vez establecido el marco legislativo que delimitaba los perdones en los últimos siglos de la Edad Media ha llegado el momento de desentrañar el funcionamiento cotidiano de este tipo de actos de gracia regia, a partir del ejemplo concreto del reinado de los Reyes Católicos y sus inmediatos sucesores.

Como ya hemos visto en el apartado referido a las fuentes documentales, será a partir de la ascensión al trono de Isabel I de Castilla cuando se consolide en el reino la tendencia a la conservación de la documentación generada por la Corona, lo que

³² Valga como ejemplo un perdón general otorgado por Juan II en 1450, en cuyo tenor podemos observar la superioridad de la decisión regia frente a cualquier legislación preexistente: «Pues vos lo yo perdono como dicho es, el qual dicho perdon e remision e indulgencia vos fago como susodicho es, e quiero e mando que vala e sea firme e estable e vos sea guardado para siempre jamas syn contradicción alguna no enbargantes qualesquier leyes, fueros, e derechos, e ordenamientos asy fechos e ordenados por los reyes de gloriosa memoria mis progenitores como por mi que fablan en razon de los perdones e de la manera en que deuen ser fechos para valer e ser firmes como los que defienden que se no fagan o dispongan otra qualesquier cosa cerca dellos, las quales leyes he aquí por espresadas e declaradas e especificadas bien así como sy de palabra a palabra aquí fuesen puestos ni otrosy enbargantes otras qualesquier leyes e estilos e costumbres e fazañas e pramaticas sanciones e otras qualesquier cosas asy de fecho como de derecho de qualquier natura vigor, efecto, qualidat, e misterio que en contrario sean e ser pueden ni otrosy enbargantes las leyes que dicen que las cartas dadas contra ley, o fuero, o derecho, o ordenamiento deuen ser obedecidas e no conplidas, aunque contengan qualesquier clausulas derogatorias e otras firmezas, e que las leyes e fueros e derechos valederos no pueden ser derogados saluo por cortes, e yo por la presente los abrogo e derogo e alço e quito e amueuo e dispenco conello e con cada cosa o parte dello en quanto a esto tañe o atañer puede e quito toda obrrreçion e subreçion e todo otro obstáculo e impedimento asy de fecho como de derecho que pudiese o pueda enbargar o perjudicar a este dicho perdon e indulgencia e remision o a qualquier cosa de lo en el contenido e suplo qualesquier defecto sy algunos ay en otra qualesquier cosas así de sustancia como de solepnidad e en otra qualquier manera necesarias o provechosas o conplideras de se suplir para validación e corroboración de lo en esta mi carta contenido e cada cosa e parte dello». ABELLÁN PÉREZ, Juan: *Documentos de Juan II*, Academia Alfonso X El Sabio, Murcia, 1984, doc. 280, pp. 615-616.

Es más, en siglos posteriores diversos autores generadores de doctrina jurídica, como López de Cuéllar o Vizcaíno, expresan la idea de que sólo lo que quería el Príncipe, su voluntad, era lo que contaba en el momento mismo de la concesión del perdón: «... y sólo se exceptuarán los delitos conforme a la voluntad del príncipe que hace la gracia...», citado en RODRÍGUEZ FLORES, M^a Inmaculada: *El perdón real en Castilla...*, p. 113 y n. 78.

nos permite, por primera vez –aun con las carencias ya señaladas–, poder hacer un estudio seriado de lo que fue el perdón en todas sus facetas.

Para llevar a cabo este análisis comenzaré detallando las cifras generales obtenidas del análisis estadístico de los perdones otorgados por los reyes en el último cuarto del siglo XV, realizado a partir de la documentación del Registro General del Sello del período 1474-1499, que como ya indiqué se encuentra a disposición de los investigadores en el sitio de internet www.pares.mcu.es.

Como precisión metodológica previa cabe indicar que se recogen todas las menciones a perdones que aparecen entre los documentos del Sello, lo que implica que no sólo se refieran concesiones, sino también otro tipo de noticias que giren en torno al perdón: confirmaciones³³, órdenes de cumplimiento³⁴, revocaciones³⁵, o promulgaciones de perdones de homicianos³⁶, por poner algunos ejemplos.

3.1. Una visión cuantitativa

Dentro del período arriba señalado, y con las precisiones metodológicas que he ido apuntando a lo largo de las páginas precedentes, contamos para éste estudio con un conjunto de 1.313 menciones a perdones reales.

A partir de esta selección se plantean una serie de interrogantes a desvelar con su análisis estadístico. En primer lugar, hay que referirse a la distribución geográfica de estos perdones y su relación con el conjunto de la población del reino. Asimismo, ya conocemos la existencia de varios tipos de perdones posibles, y el conocimiento que puede aportar la estadística al respecto puede ser interesante.

Para concluir esta aproximación a la perspectiva cuantitativa es imprescindible mencionar tanto los delitos perdonados como los rasgos fundamentales de los delincuentes beneficiarios de la gracia regia. Veamos, pues, estos aspectos en extenso.

3.1.1. De tiempos y lugares

Ya hemos visto con anterioridad cómo el perdón depende en buena medida del contexto sociopolítico de cada momento. La historiografía ya ha dado buena cuenta

³³ Por ejemplo, la confirmación del perdón de Viernes Santo concedido por Enrique IV a Diego de Castronuño en 1471 por la muerte de Juan de Lozana. Medina del Campo, 8 de marzo de 1475. AGS, RGS. 1475-III-fº 253.

³⁴ Como ocurrió con la petición de Juan Gallego, vecino de Toledo, para que la justicia de su ciudad le respetara la carta de perdón de la muerte de Francisco Ferrador. Toledo, 17 de febrero de 1477. AGS, RGS. 1477-II-fº 112.

³⁵ Como la del perdón concedido a Juan de Guadalajara y a Juan de Coca, quienes habían matado al bachiller Diego de Guadalajara, hijo del secretario de la reina, Diego García de Guadalajara. Madrid, 19 de marzo de 1477. AGS, RGS. 1477-III-fº 193.

³⁶ En este sentido cabe citar, entre otros, el poder que los dieron a Juan de Torres, corregidor de las cuatro villas y merindad de Trasmiera, para que su nombre pudiera prometer palabra y seguridad de perdón a todos aquellos delincuentes de los lugares de su jurisdicción que fueren a servir a su costa por espacio de seis meses en la conquista de las Islas Canarias. Medina del Campo, 10 de diciembre de 1480. AGS, RGS. 1480-XII-fº 50.

de la estrecha relación entre los perdones generales y las distintas campañas bélicas ocurridas en la Castilla de la época, ya fueran intestinas o contra el enemigo exterior. Por ello, es interesante dilucidar la evolución de la concesión de perdones en esta serie estadística propuesta que alcanza veinticinco años, y en la que se percibe claramente la importancia del conflicto sucesorio tras la muerte de Enrique IV y la subida al trono de Isabel I, y después la finalización de las campañas de la guerra de Granada.

El primer detalle a comentar es, pues, el de la dispersión geográfica de la procedencia de las personas perdonadas. En la tabla 1 se muestran los resultados de este análisis agrupado por comunidades autónomas. Parto de la premisa de que la realidad política, jurídica y administrativa de la época poco tiene que ver con la actual, pero lo que me interesa tratar de verificar en lo posible es la concordancia entre los perdones otorgados y la realidad poblacional de la época. En otras palabras, con esta medición se trata de determinar si todos los súbditos de la Corona tendrían acceso a la posibilidad de arrancar el procedimiento administrativo conducente a la obtención del perdón real.

Comunidades Autónomas y otros ámbitos políticos	Perdones	%
Andalucía	343	26,12
Castilla y León	278	21,17
Castilla La Mancha	171	13,02
Galicia	123	9,37
País Vasco	66	5,03
Extremadura	62	4,72
Asturias	45	3,43
Madrid	35	2,67
La Rioja	24	1,83
Murcia	20	1,52
Cantabria	16	1,22
Canarias	20	1,52
Valencia	1	0,08
Aragón	1	0,08
Portugal	1	0,08
Países Bajos	1	0,08
Italia	1	0,08
Países Centroeuropeos	1	0,08
Desconocido ³⁷	122	9,29
Total	1.313	100,00

Tabla 1. Perdones por regiones, 1474-1499.

³⁷ De este porcentaje significativo de perdones no fue posible extraer la procedencia de los intervinientes, ya fuera por la ausencia de concreción geográfica del documento o por su estado de conservación.

En la tabla mencionada observamos unos datos que, a primera vista, no parecen ofrecer señales llamativas: los porcentajes principales se deben a aquellas Comunidades Autónomas actuales en las que se encuentran los territorios más poblados en época bajomedieval. Aún así, conviene tratar de profundizar un poco más en ellos para tratar de ver algún indicio de especificidad en función de la región en la que los aspirantes a obtener el perdón vivieran.

En el siguiente cuadro viene reflejado un intento de contraste de este tipo de dispersión geográfica, realizada mediante la comparación entre las estimaciones de reparto geográfico de la población en la época, los conflictos constatados para esos mismos años, y el número total de perdones recogidos.

La información que se muestra en él proviene de un trabajo de Jordi Nadal sobre la población castellana en la Edad Moderna³⁸, quien agrupa la población de Castilla con criterios regionales diferentes a los utilizados para recoger la información de los perdones, razón por la cual ha habido que hacer una serie de agrupaciones de los resultados de la tabla 1, y eliminar los datos de aquellas zonas no recogidas por Nadal (los países extranjeros y Canarias), así como los casos desconocidos.

Por otra parte, los datos sobre conflictos en general están tomados de la tesis doctoral quien suscribe estas páginas³⁹, y recogen todas las menciones a conflictos citadas en la documentación del Registro General del Sello en el período señalado.

CC. AA.	Población (en miles)	%	Conflictos RGS	%	Perdones RGS	%
Castilla la Vieja + León	1.552	39,6	4.337	38,83	318	26,88
Andalucía	762	19,44	2.654	23,76	343	28,99
Castilla la Nueva	614	15,67	1.700	15,22	206	17,41
Extremadura	305	7,78	711	6,37	62	5,24
País Vasco y Navarra	268	6,84	906	8,11	66	5,58
Galicia	263	6,71	508	4,55	123	10,40
Asturias	81	2,07	203	1,82	45	3,80
Murcia	74	1,89	149	1,33	20	1,69
Suma	3.919	100	11.168	100	1183	100,00

Tabla 2. Comparación entre la población de Castilla a principios del siglo XVI, la documentación referida a conflictos en el RGS, y las menciones a perdones otorgados en esa misma sección (1474-1499).

Como se puede suponer la comparación entre todo este conjunto de datos ha de ser realizada con todas las cautelas posibles. En cualquier caso, de toda esa amalgama de cifras hay tres cuestiones que quisiera destacar. En primer lugar, que las cifras en líneas generales son bastante parejas, lo que da a entender que sí existe correlación entre la población de los distintos territorios de la Corona y la presencia de estos mis-

³⁸ NADAL, Jordi: «La población española durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Un balance a escala regional», PÉREZ MOREDA, Vicente y REHER, David-Sven, *Demografía histórica en España*, Madrid, Eds. El Arquero, 1988, pp. 39-54. Las cifras citadas aparecen en la página 40.

³⁹ GONZÁLEZ ZALACAIN, Roberto J.: *La familia en Castilla en la Baja Edad Media: violencia y conflicto*. Tesis doctoral de la Universidad de La Laguna, septiembre de 2009, p. 109. Pendiente de publicación por el Congreso de los Diputados.

mos territorios en los archivos reales, motivo que permite inferir que, con las matizaciones propias de las situaciones coyunturales, todos los súbditos podían plantear sus reclamaciones a la más alta instancia de poder de la época.

Los otros dos detalles que quería reseñar se refieren, precisamente, a esas posibles causas coyunturales que explicarían las dos disonancias más evidentes entre porcentajes de habitantes y de perdones concedidos. Más allá de las diferencias en los casos de las regiones con escasa representación estadística, los casos de Andalucía y de Galicia llaman la atención. En el primer caso porque se constituye como la primera región de procedencia de las personas perdonadas, y en el segundo porque prácticamente tiene el doble de representación en los perdones que en la población o en el resto de la documentación sobre conflictividad. Es más, prácticamente la cuarta parte de menciones a situaciones conflictivas en Galicia conservadas en el Registro General del Sello de la época corresponden a perdones, dato sumamente significativo y sin parangón en ninguna otra zona geográfica de la Corona. Iremos viendo más adelante cómo el caso gallego tiene una serie de características que lo hacen sumamente interesante.

Por tanto, se hace necesaria una contextualización de los datos de las regiones con los sucesos locales y sus propias coyunturas, ya que no siempre las motivaciones para solicitar y otorgar los perdones son las mismas.

Toca, por tanto, comparar los datos regionales con la progresión que mostró la obtención de perdones a lo largo del período estudiado, cuyos datos completos encontrará el lector en el anexo estadístico que cierra la primera parte del trabajo. En ella figuran los perdones otorgados a los vecinos de las distintas regiones a lo largo de estos veinticinco años tomados como base de trabajo.

Estos datos en bruto no ofrecen demasiada explicación, ya que en muchos casos, especialmente en aquellos de menor relevancia porcentual, pueden estar muy marcados por situaciones coyunturales y especificidades locales. Por ello, para determinar alguna conclusión más sólida, vamos a detenernos únicamente en los porcentajes por años totales, y de las cuatro regiones más significativas estadísticamente hablando, las que superan cada una de ellas el diez por ciento de los casos totales.

En la tabla 3 se muestran esos datos de las cuatro actuales Comunidades Autónomas que aglutinan un porcentaje de representación significativo, que en este caso son Andalucía, Castilla y León, Castilla La Mancha y Galicia.

Año	Perdones	%	Andalucía	%	CyL	%	CLM	%	Galicia	%
1475	72	5,48	2	0,58	27	9,71	11	6,43	2	1,63
1476	61	4,65	11	3,21	14	5,04	5	2,92	1	0,81
1477	160	12,19	57	16,62	22	7,91	34	19,88	0	0,00
1478	49	3,73	24	7,00	10	3,60	5	2,92	0	0,00
1479	29	2,21	6	1,75	4	1,44	9	5,26	1	0,81
1480	107	8,15	14	4,08	38	13,67	22	12,87	1	0,81
1483	11	0,84	1	0,29	3	1,08	0	0,00	0	0,00
1484	11	0,84	0	0,00	2	0,72	4	2,34	0	0,00
1485	3	0,23	1	0,29	1	0,36	0	0,00	0	0,00
1487	69	5,26	18	5,25	6	2,16	3	1,75	27	21,95
1488	29	2,21	3	0,87	5	1,80	5	2,92	3	2,44
1489	74	5,64	22	6,41	15	5,40	7	4,09	6	4,88
1490	69	5,26	23	6,71	9	3,24	7	4,09	9	7,32
1491	52	3,96	22	6,41	10	3,60	2	1,17	7	5,69
1492	272	20,72	84	24,49	39	14,03	23	13,45	57	46,34
1493	36	2,74	11	3,21	11	3,96	2	1,17	0	0,00
1494	38	2,89	10	2,92	12	4,32	2	1,17	1	0,81
1495	45	3,43	7	2,04	11	3,96	6	3,51	1	0,81
1496	22	1,68	3	0,87	6	2,16	6	3,51	0	0,00
1497	30	2,28	4	1,17	10	3,60	3	1,75	5	4,07
1498	26	1,98	5	1,46	10	3,60	6	3,51	1	0,81
1499	48	3,66	15	4,37	13	4,68	9	5,26	1	0,81
	1.313	100,00	343	100,00	278	100,00	171	100,00	123	100,00

Tabla 3. Perdones y porcentajes por regiones y años. RGS, 1474-1499.

En los tres primeros casos hay una correlación bastante clara entre su incidencia sobre el total de perdones concedidos y su peso demográfico sobre el conjunto poblacional de la Corona, y el caso de Galicia, se comprueba a lo largo de este estudio, tiene una serie de particularidades que lo convierten en un territorio de gran extensión del perdón regio.

La representación gráfica de la evolución porcentual de estos perdones la encuentra el lector en el gráfico 1. En lo que se refiere a la evolución dentro de cada región, observamos que, en líneas generales, mantienen la tendencia marcada por el conjunto de los perdones: un primer gran bloque de otorgamiento con la finalización del conflicto sucesorio, justo al comienzo del reinado de Isabel de Castilla, y un segundo gran momento tras la finalización de las campañas de la guerra de Granada, en 1492. Este año es, con diferencia, el que recoge un mayor número de perdones. Se puede decir que uno de cada cinco perdones otorgados en estos veinticinco años lo fue, precisamente, el año de la finalización de las campañas de Reconquista. Antes incluso de detenernos a determinar los tipos de perdones otorgados por los monarcas en este período, el uso de este instrumento de gracia regia como herramienta política y militar salta a la vista.

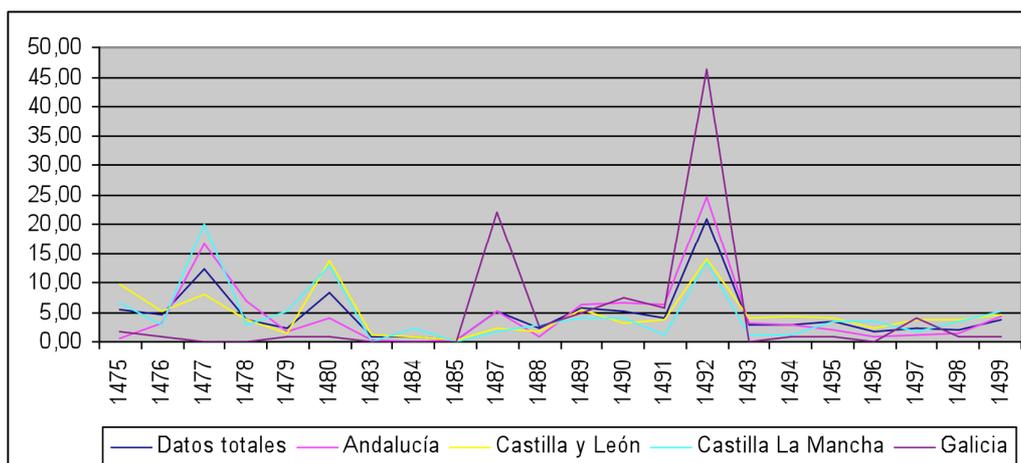


Gráfico 1. Perdones y porcentajes por regiones y años. RGS, 1474-1499.

3.1.2 Tipos de perdones

Una vez definida la proyección geográfica que presenta la concesión del perdón regio, y antes de analizar las cifras generales que atañen a los tipos de delitos perdonados, conviene aportar los datos cuantitativos referidos a los tipos de perdones concedidos.

Como ya hemos visto anteriormente, la legislación y su práctica cotidiana admitía tres tipos de perdones: los perdones individuales, los perdones generales —que a su vez englobaban un importante apartado relativo a los perdones de *homiciano*— y los perdones de Viernes Santo. Veamos la distribución estadística de estos tres tipos, para saber si esta información nos aporta algún indicio importante para definir mejor a este instrumento de la gracia regia.

Resalta, a la hora de iniciar la aproximación a este tipo de datos, la homogeneidad casi absoluta que muestra la cantidad total de perdones agrupados en cada una de las tres categorías⁴⁰. Como se puede apreciar en el gráfico 2, tomando como referencia la cifra total, los perdones generales suponen el 37,62 %, los de Viernes Santo el 31 %, y los ordinarios, junto con las restantes menciones, el 31,38 %.

⁴⁰ Lo que no quiere decir que en realidad se produjeran exactamente esa distribución entre los tipos de perdones. Recuérdese lo apuntado a la hora de hablar de las fuentes documentales sobre la salida de documentos de la Corte a través del Registro General del Sello o del Libro de Registro de Reales Cédulas.

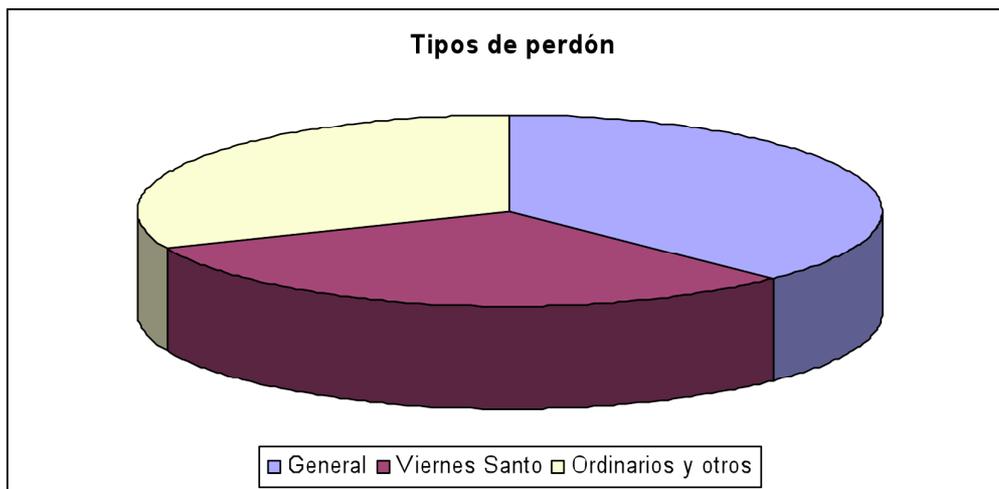


Gráfico 2. Tipos de perdones. RGS, 1474-1499.

Señalo la curiosidad porque, evidentemente, esta homogeneidad no se refleja de igual forma cuando analizamos los datos desagregados por años. En la tabla cinco se recogen los datos por tipos y años, cifras representadas a su vez en el gráfico 3. La evolución general ya la habíamos visto reflejada en el momento de tratar la dispersión geográfica de los perdones; ahora podemos determinar con un poco más de precisión a qué eran debidos y, muy especialmente, algunos datos sumamente llamativos al respecto.

Año	Total de perdones	%	Generales	%	Viernes Santo	%	Ordinarios y otros	%
1475	72	5,48	22	4,45	14	3,44	36	8,74
1476	61	4,65	20	4,05	11	2,70	30	7,28
1477	160	12,19	60	12,15	49	12,04	51	12,38
1478	49	3,73	20	4,05	17	4,18	12	2,91
1479	29	2,21	7	1,42	4	0,98	18	4,37
1480	107	8,15	27	5,47	39	9,58	41	9,95
1483	11	0,84	4	0,81	3	0,74	4	0,97
1484	11	0,84	2	0,40	3	0,74	6	1,46
1485	3	0,23	1	0,20	1	0,25	1	0,24
1487	69	5,26	22	4,45	31	7,62	16	3,88
1488	29	2,21	8	1,62	11	2,70	10	2,43
1489	74	5,64	32	6,48	21	5,16	21	5,10
1490	69	5,26	20	4,05	23	5,65	26	6,31
1491	52	3,96	14	2,83	11	2,70	27	6,55
1492	272	20,72	222	44,94	36	8,85	14	3,40
1493	36	2,74	5	1,01	22	5,41	9	2,18
1494	38	2,89	1	0,20	22	5,41	15	3,64
1495	45	3,43	1	0,20	22	5,41	22	5,34
1496	22	1,68	1	0,20	16	3,93	5	1,21
1497	30	2,28	5	1,01	12	2,95	13	3,16
1498	26	1,98	0	0,00	15	3,69	11	2,67
1499	48	3,66	0	0,00	24	5,90	24	5,83
	1.313	100,00	494	100,00	407	100,00	412	100,00

Tabla 4. Tipos de perdones por años. RGS, 1474-1499.

Los años clave en la consecución de los perdones son, a vista de los datos manejados hasta el momento, 1477, 1480, 1487 y 1492. En ellos se puede apreciar un pico ascendente en el gráfico de distribución de perdones por años, y los cuatro años comparten un componente común: en todos ellos se supera, con bastante holgura, el límite de veinte perdones de Viernes Santo por año que, como ya vimos, estableció Juan II en las Cortes de Valladolid de 1447. No son los únicos años –entre 1493 y 1495, y en 1499, también ocurre–, pero sí son los que esa ruptura del límite establecido se torna muy notoria. Este hecho aumenta la percepción de discrecionalidad en el uso del perdón por parte de los monarcas, quienes no dudan en sobrepasar los límites de la ley cuando las circunstancias lo recomiendan para sus intereses políticos⁴¹. Es decir, que debemos tener conciencia que los reyes pudieron utilizar todos los tipos de perdones en beneficio de su política a corto plazo, y no sólo los que en principio podríamos pensar, los generales o los de *homiciano*.

Evidentemente, un análisis pormenorizado de cada uno de los tres tipos de perdones a lo largo de todo el período nos da claves interpretativas diferentes. Si nos fijamos en el gráfico anterior podemos observar cómo tanto los perdones ordinarios como los de Viernes Santo, a pesar de mostrar oscilaciones a lo largo del período, muestran una evolución bastante constante en esos veinticinco años. Comienzan con un momento álgido al comienzo del reinado de los Reyes Católicos, se estabilizan en la década de los ochenta, tienen un nuevo ascenso a principios de la siguiente década, en la acometida final de la guerra de Granada, y cuando ésta finaliza el número de perdones anual se estabiliza.

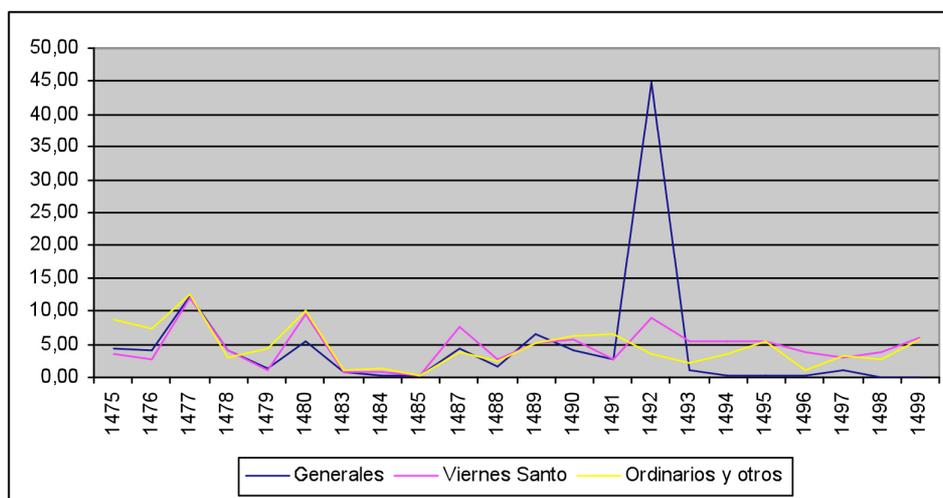


Gráfico 3. Tipos de perdones por años. RGS, 1474-1499.

⁴¹ Máxime si tenemos en cuenta que en épocas posteriores, aunque también se produjeron años en los que el límite se superó, sólo lo eran por dos o tres caso, no por más de una decena como en tiempos de los Reyes Católicos. HERAS SANTOS, José Luis de las: «Indultos concedidos por la Cámara de Castilla en tiempos de los Austrias...», p. 129.

Por el contrario, los perdones generales muestran una evolución bastante diferenciada, especialmente a partir de mediados de los ochenta del siglo XV. En ese momento, una vez pacificado el reino en el interior, tras la derrota de los opositores a la entronización de Isabel I, y puesto ya en marcha el programa político de la monarquía a partir de las Cortes de Toledo de 1480, va descendiendo el número de perdones generales hasta que llegamos a la antesala de la victoria contra el enemigo musulmán en el reino de Granada. Este hecho lo podemos observar mejor si desagregamos del conjunto de perdones generales aquéllos que podríamos definir en sentido estricto como de homiciano, tanto porque se concede por una participación bélica reconocida, como por que así mismo consta en la documentación del Registro General del Sello. Es muy habitual que este tipo de documentos presenten en su encabezado, escrito con una letra posterior, el término *omiziano*.

Podemos ver en la representación que sigue, de manera muy gráfica, la incidencia de los perdones de homiciano en el conjunto de los perdones generales que los reyes concedieron en el último cuarto del siglo XV.

En el gráfico se expresan, sobre el total de perdones generales concedidos cada año, el peso que tuvieron los identificados como de homicianos. Visualmente el resultado es muy elocuente; los años se vuelven a repetir, y observamos cómo en los primeros, fundamentalmente hasta 1480, el perdón general se utilizó para pacificar el reino y restañar las heridas causadas por el conflicto sucesorio. Sólo vuelve a ser significativo este tipo de perdones en 1487, otro momento que ya hemos visto que fue importante, especialmente en el Reino de Galicia.

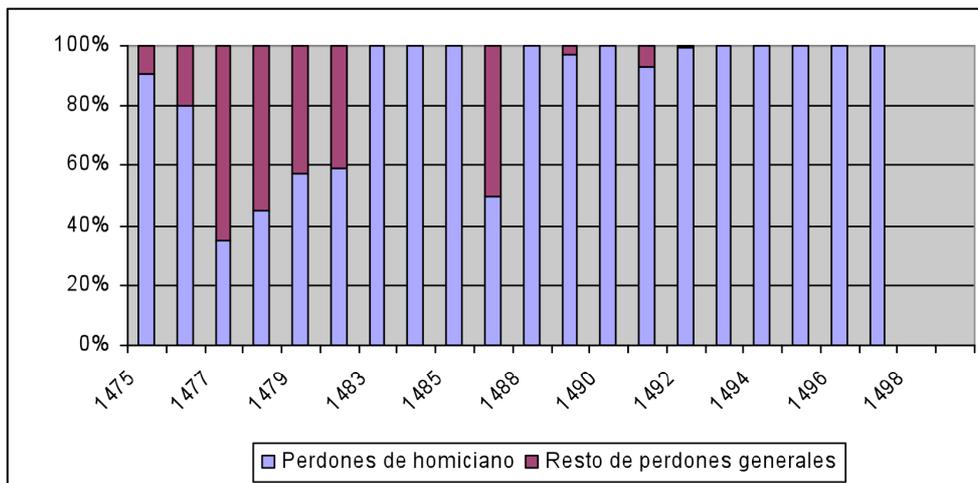


Gráfico 4. Perdones de homiciano sobre el conjunto de perdones generales. RGS, 1474-1499.

En los restantes años, el perdón general se encauzó de manera clara a la obtención de fuerza militar para finalizar las empresas militares de la monarquía, fundamentalmente la conquista del reino de Granada, pero también la finalización de la incorporación de las Islas Canarias al reino de Castilla.

En este sentido, cabe destacarse que, a diferencia de otros momentos de la monarquía castellana –y en general de todas las monarquías medievales europeas–, durante este reinado de los Reyes Católicos no tenemos constancia de la promulgación de perdones generales promulgados y concedidos con motivo de acontecimientos festi-

vos relacionados con la realeza, fundamentalmente nacimientos de príncipes e infantes. La explicación se encuentra, con toda probabilidad, en el hecho de que el contexto político-militar requería encauzar toda la manifestación de la gracia regia a través de los perdones de homicidio, por lo que no había lugar a promulgar otros perdones generales que detrajeran efectivos a los contingentes de homicidios que servían en la guerra de Granada.

Antes de dar por concluida esta parte de definición estadística de los perdones otorgados en el último cuarto del siglo XV conviene apuntar algunos detalles interesantes sobre la proyección geográfica de estos que hemos calificado como generales.

Siguiendo el mismo criterio utilizado anteriormente únicamente referiremos la evolución cronológica de aquellas regiones en las que el porcentaje de perdones supere el diez por ciento del total. En esta ocasión, de las cuatro zonas que habíamos señalado queda fuera Castilla La Mancha, para la cuál únicamente se han recogido treinta y nueve casos de perdones generales, lo que equivale a un 7,86 %.

En el gráfico siguiente, el número 5, podrá encontrar el lector una evolución visual de los perdones generales a lo largo del último cuarto del siglo XV en las tres zonas del reino en las que con más frecuencia fue utilizado este recurso: Andalucía, Castilla y León y Galicia.

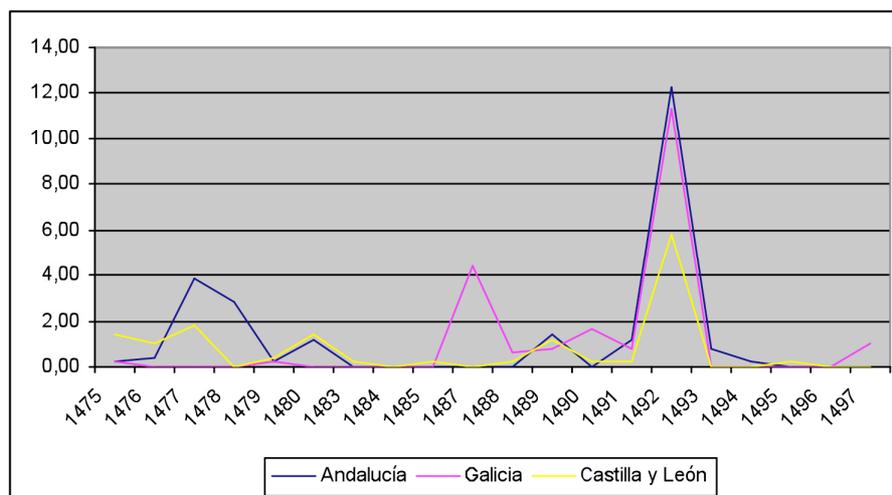


Gráfico 5. Perdones generales por regiones. RGS, 1474-1499.

Sobre la representación de cada uno de estos territorios en el conjunto de perdones generales conviene hacer algunas precisiones interesantes relativas a cierta falta de sintonía en relación con el peso poblacional de cada uno de ellos en el conjunto de la Corona. Así, mientras que en Castilla y León habita casi el 40% de la población castellana, los perdones generales ni siquiera llegan al 15%. Andalucía constituye el caso que más se aproxima a la realidad demográfica, ya que agrupa casi el 25% de los perdones generales del período, con un total poblacional que rondaba el veinte por ciento.

Y el caso contrario al castellano-leonés lo tenemos en el reino de Galicia. En él conviene detenerse, ya que resulta un caso muy claro de incidencia de la situación coyuntural propia en el despliegue del uso del perdón en la zona por parte de los monarcas. Como ya se ha indicado, en el reino noroccidental de la península vivían

casi el 7% de súbditos castellanos, mientras que más del 20% de los perdones generales otorgados en el período lo fueron allí. Retornaremos más adelante sobre el caso gallego, de indudable interés para el tema tratado.

Veamos ahora la evolución de los perdones generales en los tres territorios indicados. Este devenir presenta unas pautas similares, aunque con distintas incidencias porcentuales, en los casos de Andalucía y Castilla. En ambos casos el comienzo del reinado, con los acontecimientos políticos y bélicos sucedidos, supuso un primer momento de alza en el otorgamiento de perdones. Paradójicamente, en el caso de Galicia apenas tenemos constatados perdones de este tipo para esos años.

Sin embargo, mientras que para los dos primeros territorios aludidos, la década de los ochenta del siglo XV apenas contó con perdones de este tipo, en Galicia el año de 1487, por las razones ya comentadas, asiste a un aumento importante de perdones, llegándose a otorgar nada menos que 22 en esa anualidad.

Ya entrados en la última década de la citada centuria, los perdones generales vuelven a ser utilizados de forma masiva, especialmente en el año de 1492, en que se finaliza la conquista del reino de Granada, y que concentra casi la mitad de los otorgados para todo el período estudiado.

Ahora bien, otro detalle a tener en cuenta a este respecto es de qué tipo de perdones estamos hablando. Como ya se ha comentado, las posibilidades son bastante amplias, y pueden venir derivadas de acontecimientos que el monarca quiera resaltar, de instrumentos masivos de pacificación, o de método de captación de fuerzas militares para determinadas campañas bélicas.

De los primeros, ya lo he indicado, no encontramos ninguna mención en estos veinticinco años estudiados, al menos a la luz de la documentación conservada en el Registro General del Sello⁴². Son los perdones generales otorgados a las ciudades o a los contrincantes políticos, pero sobre todo los perdones de homicidio, los que conforman este importante bloque de perdones generales.

⁴² Salvo algún perdón esporádico concedido con motivo de la entrada real en alguna ciudad.

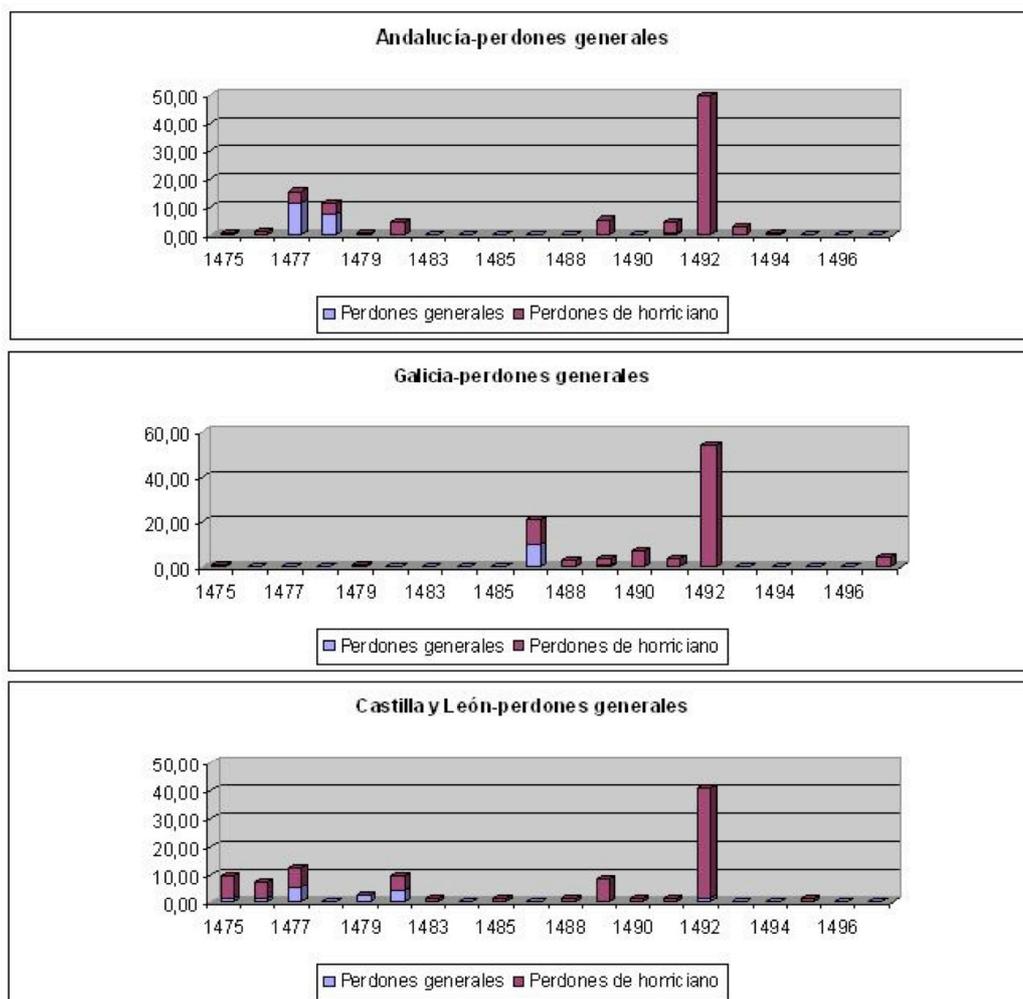


Gráfico 6. Perdones de homicidio sobre el total de perdones generales en Andalucía, Galicia y Castilla y León. RGS, 1474-1499.

En el gráfico 6 se puede apreciar una comparativa de la evolución, en las tres grandes regiones ya citadas, del peso que tuvieron los perdones de homicidio en el conjunto de perdones generales otorgados por los monarcas.

De manera significativa, los perdones generales aparecen de forma significativa únicamente hasta el año 1480, salvo en el caso de Galicia, donde tiene una clara incidencia en el trascendental año de 1487. Sin embargo, hay que indicar que en este caso concreto aparecen distinguidos perdones que, en principio, es probable que no lo estuvieran, ya que las propias condiciones del perdón general otorgado a Galicia⁴³ exigían el servicio en la «*guerra contra los moros*», aunque no siempre en las concesiones individuales este hecho se haga constar, o, incluso, en algunos casos se conceda la licencia aún sin haber cumplido las condiciones estipuladas⁴⁴.

⁴³ GONZÁLEZ ZALACAIN, Roberto J.: «El perdón real en Castilla: una fuente privilegiada para el estudio de la criminalidad y la conflictividad social a fines de la Edad Media. Segunda parte. Documentos», en este mismo n° de la revista *Clio & Crimen*, doc. n° 9.

⁴⁴ Como ocurre con el perdón otorgado a Pedro Veiga, quien se compromete a ir a la guerra al año siguiente de serle otorgado el perdón. AGS, RGS, 1487-VIII- f° 283. 1487, agosto, 20, sin lugar.

3.1.3. Los delitos perdonados

Otro de los aspectos que sin duda ha de abordar un estudio del perdón real es el de la caracterización de los delitos perdonados. En la actualidad el debate historiográfico sobre el uso del perdón como método de definición de un hipotético sistema delictivo medieval parece superado⁴⁵. Es evidente que una fuente tan específica como la que nos ocupa no puede ser utilizada para retratar lo cotidiano, pero no es menos cierto que es una fuente privilegiada, como estamos viendo y lo continuaremos haciendo más adelante, para conocer mucho mejor estos delitos que, de otra manera, se nos escaparían en muchas de sus facetas.

En la tabla que sigue se recogen las estadísticas básicas de los delitos perdonados por los Reyes Católicos en el último cuarto del siglo XV. Como vemos, hay un porcentaje muy elevado de casos, casi el 70% de ellos, en los que es el homicidio el acto objeto de la gracia regia.

Además, a ello habría que sumarles algunos de los casos que aparecen como delitos sin identificar, ya que muchos de ellos son perdones de homicidios que, como no mencionan explícitamente al homicidio como delito perdonado, he optado por una postura prudente y los he clasificado como no conocidos.

Delitos perdonados	Totales	%
Homicidio	899	68,47
Desobediencia a la autoridad	110	8,38
Agresión	58	4,42
Estafa	16	1,22
Injurias	13	0,99
Alborotos	13	0,99
Robo	12	0,91
Quebrantamiento de penas	11	0,84
Abuso de autoridad	6	0,46
Violación	5	0,38
Incesto	6	0,46
Delitos contra el honor	3	0,23
Negligencia en cargo público	2	0,15
Hurto	2	0,15
Violencia familiar	2	0,15
Adulterio	2	0,15
Bigamia	2	0,15
Deudas	1	0,08
Herejía	1	0,08
Portazgo de armas sin licencia	1	0,08
Estupro	1	0,08
Abandono del hogar	1	0,08
Delitos sin especificar	146	11,12
	1.313	100,00

Tabla 5. Delitos perdonados. AGS-RGS, 1474-1499.

⁴⁵ Al respecto han de tenerse en cuenta, para el caso castellano, las reflexiones de MENDOZA GARRIDO, Juan Miguel: *Delincuencia y represión en la Castilla bajomedieval: los territorios castellano-manchegos*, Grupo Editorial Universitario, Granada, 1999, así como la parte dedicada al análisis de la conflictividad general en GONZÁLEZ ZALACAIN, Roberto J.: *La familia en Castilla en la Baja Edad Media: violencia y conflicto...*

Y tampoco sorprende que el tercer bloque de delitos perdonados lo constituyan los casos de desobediencia a la autoridad, entendiendo por tales fundamentalmente los alineamientos con los enemigos de los Reyes Católicos en los momentos iniciales del ascenso al trono de Isabel I⁴⁶.

A partir de estos grandes grupos únicamente tienen cierta representatividad los casos de agresión. Entre estos hay que comentar que, en cualquier caso, no se diferencian en demasía de los casos de homicidio, ya que en muchos de esos más de medio centenar de casos de agresión se menciona que el agredido estuvo a punto de fallecer, aunque finalmente se recuperara. Por ello no debemos creer que hay demasiada diferencia entre un homicidio derivado de una riña elevada de tono, y una agresión en una pelea de las mismas características que no finaliza con la muerte de uno de los contendientes.

Lo que quiero destacar con esto es que los delitos que se perdonan son, esencialmente, los de dos tipos: los delitos de violencia corporal y los de contenido político.

Incluso muchas de las restantes menciones las tenemos que incluir en estos dos grandes conceptos. En los delitos de violencia física están los robos o violaciones, mientras que en los de corte político encontramos alborotos –que a su vez guardan una estrecha relación con los anteriores–, los quebrantamientos de penas, los abusos de autoridad, las actividades negligentes de los cargos públicos o el portazgo de armas sin licencia.

La representación de delitos y conflictos de tipo económico es muy escasa, circunscrita a unos pocos casos de estafas y hurtos –además de la faceta económica que tienen los robos–, y uno de deudas.

Y lo mismo se puede decir de los delitos de orden moral, que apenas aparecen mencionados en este conjunto documental. Ciertamente es que la jurisdicción real no era la más indicada para tratar estos asuntos, pero también hemos de tener en cuenta que, en teoría, los monarcas trataban de imponerse sobre el conjunto de poderes del reino, por lo que si hubieran considerado útil a sus intereses desplegar una intensa política de perdones respecto a las cuestiones morales, es bastante probable que lo hubieran hecho.

Pasemos a analizar desde esta perspectiva cuantitativa los principales delitos perdonados en este último cuarto del siglo XV. Comencemos por el principal de ellos, el homicidio. Los datos completos por regiones y años los encontrará el lector en el anexo estadístico final, por lo que a continuación únicamente se mostrará de forma gráfica –véase el gráfico que sigue– el peso regional de estos perdones, y posteriormente se desglosarán los de las tres regiones que superan el diez por ciento de representación de los casos: Andalucía y las dos Castillas.

⁴⁶ Habría mucho que debatir al respecto de si un alineamiento estratégico determinado en un conflicto bélico puede ser considerado como un delito; el tratamiento que se hace en este trabajo no pretende ir tan allá, y se califica como delito por el mero hecho de que fue un acto perdonado por los monarcas.

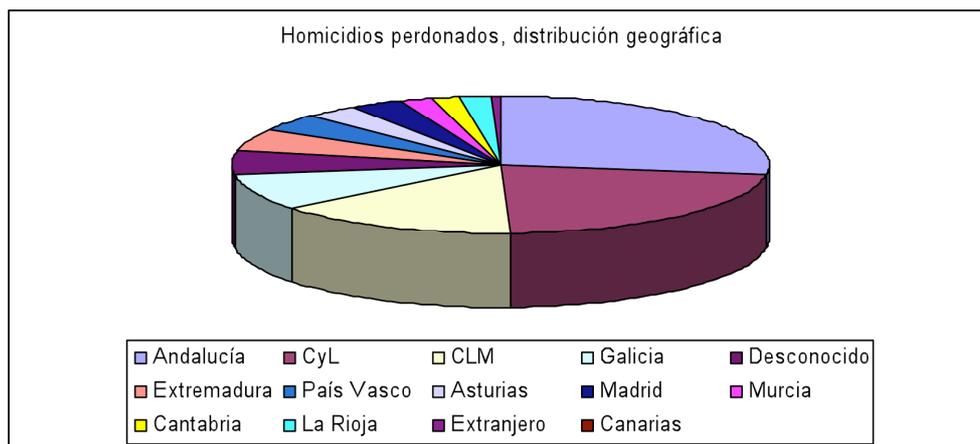


Gráfico 7. Homicidios perdonados por regiones. AGS.RGS, 1474-1499.

La propuesta estadística pasa por analizar los porcentajes de homicidios perdonados por año, y por tipo de perdón. En la tabla siguiente se desglosan los datos.

Año	Homicidios perdonados	Viernes Santo	%	Homiciano	%	Ordinario	%
1476	7	2	2,04	2	2,47	3	4,62
1477	26	9	9,18	2	2,47	15	23,08
1478	15	6	6,12	3	3,70	6	9,23
1479	2	1	1,02	0	0,00	1	1,54
1480	11	3	3,06	6	7,41	2	3,08
1483	1	1	1,02	0	0,00	0	0,00
1485	1	0	0,00	0	0,00	1	1,54
1487	16	10	10,20	0	0,00	6	9,23
1488	2	2	2,04	0	0,00	0	0,00
1489	16	7	7,14	7	8,64	2	3,08
1490	17	14	14,29	0	0,00	3	4,62
1491	11	4	4,08	3	3,70	4	6,15
1492	80	18	18,37	57	70,37	5	7,69
1493	6	4	4,08	1	1,23	1	1,54
1494	8	3	3,06	0	0,00	5	7,69
1495	4	0	0,00	0	0,00	4	6,15
1496	3	3	3,06	0	0,00	0	0,00
1497	3	3	3,06	0	0,00	0	0,00
1498	4	4	4,08	0	0,00	0	0,00
1499	11	4	4,08	0	0,00	7	10,77
	244	98	100,00	81	100,00	65	100,00

Tabla 6. Homicidios perdonados en Andalucía, por tipos de perdón. AGS.RGS, 1474-1499.

Resulta de gran interés comprobar, en primer lugar, que los porcentajes totales de cada tipo de perdón varían un tanto con respecto a los datos totales que vimos para el conjunto de la Corona. Mientras éstos presentaban unos porcentajes bastante parejos, en el caso de los homicidios perdonados en Andalucía comprobamos que los de Viernes Santo constituyen el grueso principal de los perdones, con un 40 % de casos –frente al 31 % del conjunto del reino–, un 33 % de perdones ordinarios, y apenas un 27% de perdones de homiciano –más del 37% en el global de perdones del conjunto de la Corona.

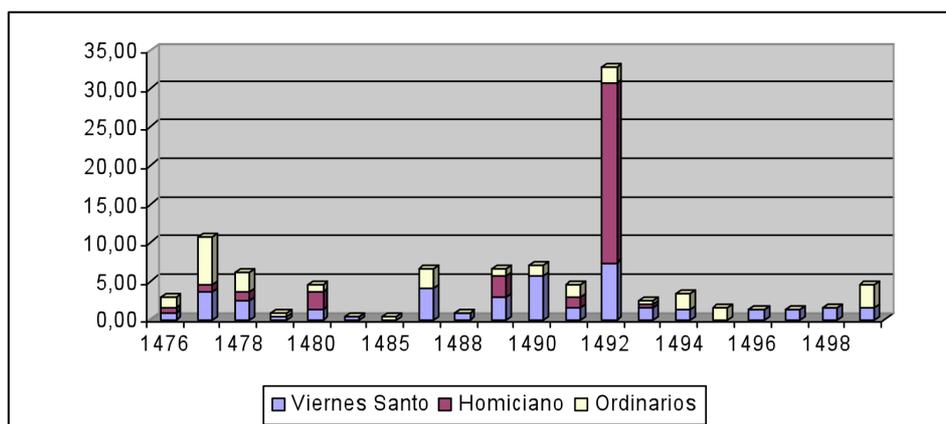


Gráfico 8. Homicidios perdonados en Andalucía, por tipos de perdón. AGS.RGS, 1474-1499.

Además, a esta menor representación de los perdones de homiciano hay que añadir el hecho de que más del 70% de ellos se concentran en un solo año, el de 1492 en que finalizó la conquista del reino nazarí de Granada. Difícilmente podremos extrapolar estos datos para explicar la composición de las huestes castellanas en los últimos años de las campañas de la Reconquista, pero hay que convenir que se trata de un dato ciertamente llamativo.

Esta representación importante de los perdones de homicianos en el año del descubrimiento colombino queda perfectamente reflejado en el gráfico 8. En él se puede apreciar cómo ese año destaca sobremanera frente a los demás, mientras que en las restantes anualidades los perdones se mantienen en unos niveles relativamente estables, tanto en su número total como en su composición. Sobre el conjunto supone más de un 30% de casos sobre el total del período, cuando sólo en 1477 tenemos otro caso en el que se supera –y por muy poco– la barrera del 10% de los casos.

Por lo tanto, en el caso andaluz no hay ninguna duda de la trascendencia del año 1492 en la determinación de la incidencia de esta manifestación de la gracia regia en su territorio.

El segundo territorio con más homicidios perdonados es Castilla y León, con un total de 201 casos. También en esta ocasión los porcentajes por tipos de perdones se alejan de la media ofrecida al comienzo del apartado para el conjunto de la Corona. En los territorios de Castilla la Vieja y de León, el 50% de los perdones fueron de Viernes Santo, un poco más del 26% fueron perdones ordinarios, y sólo el 22% fueron perdones generales de homiciano.

Año	Homicidios	Viernes Santo	%	Ordinarios	%	Homiciano	%
1475	17	7	6,86	8	14,81	2	4,44
1476	8	2	1,96	3	5,56	3	6,67
1477	13	9	8,82	1	1,85	3	6,67
1478	7	5	4,90	2	3,70	0	0,00
1479	1	0	0,00	1	1,85	0	0,00
1480	20	14	13,73	5	9,26	1	2,22
1483	3	1	0,98	1	1,85	1	2,22
1484	2	1	0,98	1	1,85	0	0,00
1487	5	3	2,94	2	3,70	0	0,00
1488	4	1	0,98	2	3,70	1	2,22
1489	9	2	1,96	2	3,70	5	11,11
1490	7	3	2,94	3	5,56	1	2,22
1491	7	1	0,98	5	9,26	1	2,22
1492	35	8	7,84	1	1,85	26	57,78
1493	9	8	7,84	1	1,85	0	0,00
1494	12	9	8,82	3	5,56	0	0,00
1495	9	6	5,88	2	3,70	1	2,22
1496	5	4	3,92	1	1,85	0	0,00
1497	8	3	2,94	5	9,26	0	0,00
1498	8	6	5,88	2	3,70	0	0,00
1499	12	9	8,82	3	5,56	0	0,00
	201	102	100,00	54	100,00	45	100,00

Tabla 7. Homicidios perdonados en Castilla y León, por tipos de perdón. AGS.RGS, 1474-1499.

La evolución cronológica –véase gráfico 9– presenta unos rasgos similares al anteriormente citado ejemplo de Andalucía. Se mantiene una constante actividad de perdón que se sitúa en torno al 5% anual de casos, con tres o cuatro picos muy evidentes de actividad: los tres primeros concentrados en los primeros años del reinado de Isabel I, hasta 1480, y el año de 1492.

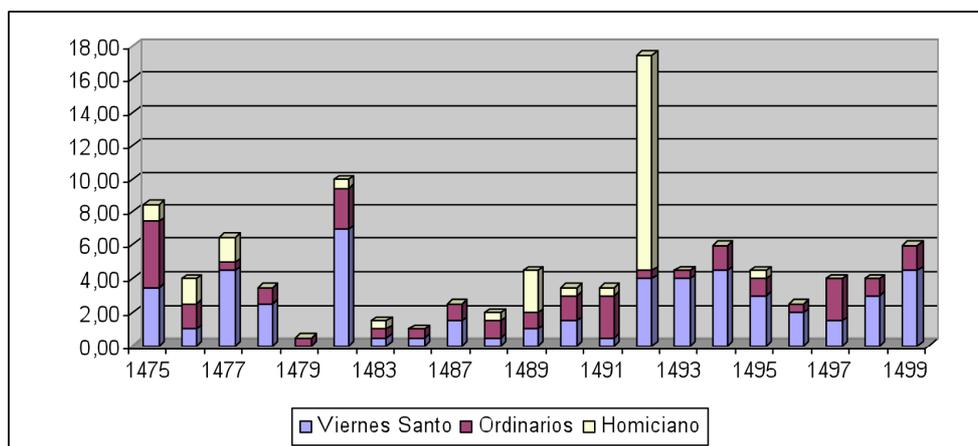


Gráfico 9. Homicidios perdonados en Castilla y León, por tipos de perdón. AGS.RGS, 1474-1499.

Los datos resultantes del estudio para Castilla La Mancha se parecen más a los de la otra Castilla que a los de Andalucía, y ahondan precisamente en esa línea de predominio de los perdones de Viernes Santo frente a los restantes formatos de perdón.

Año	Homicidios perdonados	Viernes Santo	%	Ordinarios	%	Homiciano	%
1475	6	1	1,35	4	11,43	1	4,17
1476	1	1	1,35	0	0,00	0	0,00
1477	28	21	28,38	6	17,14	1	4,17
1478	3	2	2,70	1	2,86	0	0,00
1479	4	1	1,35	2	5,71	1	4,17
1480	17	16	21,62	1	2,86	0	0,00
1484	3	1	1,35	2	5,71	0	0,00
1487	3	2	2,70	1	2,86	0	0,00
1488	5	4	5,41	0	0,00	1	4,17
1489	6	2	2,70	1	2,86	3	12,50
1490	6	1	1,35	1	2,86	4	16,67
1491	1		0,00	1	2,86	0	0,00
1492	19	3	4,05	3	8,57	13	54,17
1493	1		0,00	1	2,86	0	0,00
1494	1		0,00	1	2,86	0	0,00
1495	6	5	6,76	1	2,86	0	0,00
1496	6	6	8,11	0	0,00	0	0,00
1497	3	1	1,35	2	5,71	0	0,00
1498	5	2	2,70	3	8,57	0	0,00
1499	9	5	6,76	4	11,43	0	0,00
	133	74	100,00	35	100,00	24	100,00

Tabla 8. Homicidios perdonados en Castilla La Mancha, por tipos de perdón. AGS.RGS, 1474-1499.

En este caso, tal y como se puede comprobar en la tabla 8, los perdones de Viernes Santo otorgados constituyen más de la mitad del conjunto total de perdones de los reyes a habitantes de Castilla La Mancha. En porcentajes, un 55% de casos han de englobarse en esta tipología, mientras que un 26% fueron perdones ordinarios, y sólo un 18% fueron perdones generales de homiciano. Como se puede observar, la diferencia con el conjunto del territorio de la Corona es aún mayor que en el caso andaluz.

Para comprobar la evolución cronológica en esta región veamos lo reflejado en el gráfico siguiente. Como en los casos anteriores, se representan los porcentajes por año y tipo de perdón sobre el total de cada uno de los tres tipos de perdón.

En él se puede apreciar claramente cómo en este caso se produce, porcentualmente, una manifestación más intensa del perdón en los primeros años del reinado de los Reyes Católicos, especialmente en los años clave de 1477 y 1480, y sólo se produce un repunte en 1492, con motivo de la finalización de las campañas granadinas. No obstante, hay que señalar que esta anualidad, a diferencia de lo que ocurría en Andalucía, no es la que presenta un mayor número de perdones.

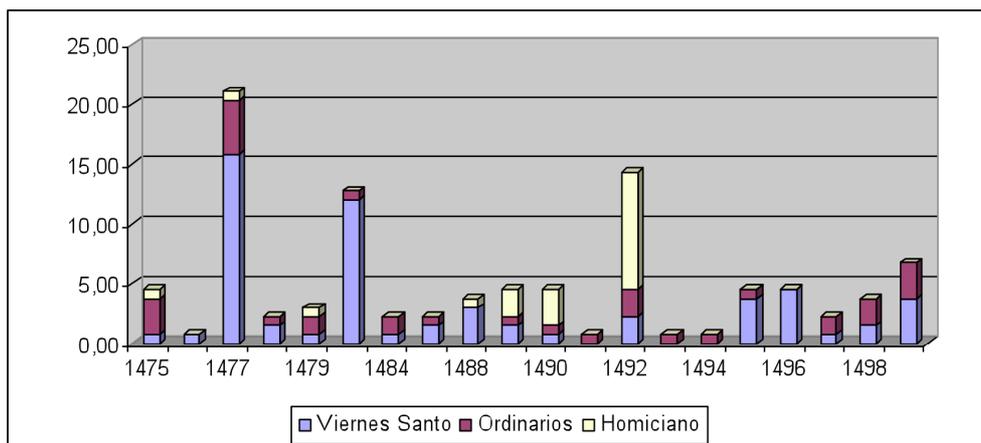


Gráfico 10. Homicidios perdonados en Castilla La Mancha, por tipos de perdón. AGS.RGS, 1474-1499.

Se podría decir que, en el caso castellano-manchego, hay una evolución más parecida a un diente de sierra, con picos porcentualmente muy significativos, pero que a diferencia de Andalucía y Castilla y León, tiene más años en los que los perdones prácticamente fueron utilizados en ese territorios. Probablemente esto se deba al tamaño de la muestra; cuanto más descienda el número de casos, más incidencia tienen las excepciones anuales sobre el conjunto total.

Por esa razón considero que no aporta nada continuar ahondando en la desagregación regional de perdones y delitos, salvo con una excepción. Se habrá percatado el lector de que, hasta el momento, hemos comprobado la evolución de los tipos de perdón en su aplicación a la redención de homicidios en los tres territorios con más muertes perdonadas de toda la Corona. Y, sin embargo, una constante en los tres casos ha sido la comprobación de que, en todos, la media de perdones de homiciano se encuentra casi diez puntos por debajo que en el conjunto del reino.

Este dato estadístico sólo puede tener dos explicaciones. Una, que en los demás territorios se invirtiera la tendencia y en todas la incidencia de los perdones de homiciano fuera mucho mayor. La otra, que en alguna región la práctica totalidad de perdones lo fueran de homiciano, y eso compensara estadísticamente el desequilibrio anterior.

Si observamos la tabla 2 del anexo final de este trabajo, veremos cómo en Galicia hay un total de 73 homicidios perdonados en estos veinticinco años. Y de ellos, 47 lo fueron en 1492, por lo que ya nos puede dar una pista de lo que supuso la guerra de Granada en la configuración del perdón en Galicia. Efectivamente, en ese año sólo uno de esos 47 perdones otorgados en Galicia no fue de homiciano⁴⁷, y en total 59 de esos 73 casos de perdón que contamos para esa región en todo el período fueron concedidos a homicianos que prestaron militarmente servicio a los monarcas. Se trata de más de un 80% de casos que equilibran la estadística general del conjunto del reino,

⁴⁷ Fue el perdón de Viernes Santo otorgado a Pedro Bermúdez de Castro, un vecino de la gallega localidad de La Moraña, en Galicia, quien había sido declarado culpable de la muerte de Gómez de Villaverde. AGS.RGS, 1492-V, f^o 209. Santa Fe, 3 de mayo de 1492.

y que convierten a Galicia en un territorio a analizar de manera específica en función de su propio contexto y coyuntura socio-políticos.

Toda esta densa exposición de datos permite hacer interesantes reflexiones sobre los tiempos y los lugares en los que los monarcas utilizaron el perdón para perdonar ciertos delitos, y más concretamente el de homicidio, poniendo este hecho en relación con las circunstancias políticas y sociales del momento.

Ahora bien, la pregunta clave a este respecto es: ¿hasta qué punto este tipo de aproximaciones estadísticas nos ayudan a conocer mejor los caracteres básicos de los crímenes y delitos perdonados? Preguntándolo de otro modo: ¿en 1492 se perdonaron tantos homicidios porque se habían producido más casos, o por otras circunstancias ajenas al contexto individual de comisión del delito?

La pregunta, tras todo lo que se ha expuesto hasta el momento, parece bastante simple de responder, y siempre de manera negativa. Si hubo más perdones de homicidios en 1475 o 1492 que en otros años fue porque los monarcas habían utilizado este instrumento inherente a su cualidad de soberanos para obtener determinados réditos políticos o militares.

Y, sin embargo, no podemos negar que los perdones constituyen una herramienta fundamental para el conocimiento del homicidio como delito en la Baja Edad Media⁴⁸. Precisamente uno de los objetivos fundamentales del presente trabajo era el de analizar la posibilidad de utilización del perdón real como fuente para el conocimiento de la delincuencia y la criminalidad bajomedieval, tal y como ha sido utilizado en otros contextos historiográficos.

Ahondaré sobre la cuestión más adelante, pero parecía pertinente, a la luz de los datos estadísticos aportados por el análisis del perdón de homicidios, dejar claro que si queremos utilizar los perdones como fuente de conocimiento del delito, el acercamiento ha de ser cualitativo –como veremos más adelante–, porque los perdones no se otorgaban exclusivamente cuando se cumplían los requisitos para obtenerlos, una vez cometidos los delitos, sino que fundamentalmente se concedían cuando el monarca quería.

Por tanto, un análisis de la evolución cronológica de la concesión de perdones arroja más luz sobre las circunstancias políticas que sobre otros factores diferentes. Siguiendo esta premisa, y atendiendo al hecho de que los demás delitos perdonados lo fueron en un número mucho menor, y por tanto estadísticamente mucho menos representativo, se va a reducir bastante la exposición de la temporalización y distribución geográfica de todos aquellos delitos perdonados que no fueron homicidios.

Al hilo de lo que acabo de comentar, es muy sintomático que el segundo delito más perdonado sea, precisamente, el de desobediencia a la autoridad. En ese epígrafe

⁴⁸ Como bien lo demuestra el trabajo más completo sobre el homicidio en época bajomedieval que ha visto la luz en los últimos años: CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo: *El homicidio en Andalucía a fines de la Edad Media*, Universidad de Granada, Granada, 2007; «El homicidio en Andalucía a fines de la Edad Media. 1ª parte: estudio», *Clío & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 2 (2005), pp. 277-504; «El homicidio en Andalucía a fines de la Edad Media. 2ª parte: documentos», *Clío & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 2 (2005), pp. 505-707.

se han incluido, fundamentalmente, todas aquellas menciones a los perdones otorgados tras el conflicto sucesorio originado después del ascenso al trono de Isabel I, a las que hay que añadir esporádicos perdones a distintas autoridades del reino que habían desobedecido alguna orden regia por diversas razones. Esa es la razón por la que el número de casos se concentra en los primeros cinco años del período analizado, tal y como puede comprobarse en el gráfico que sigue. Los datos totales de la distribución por regiones y sus porcentajes los encontrará el lector en la tabla 3 del anexo estadístico.

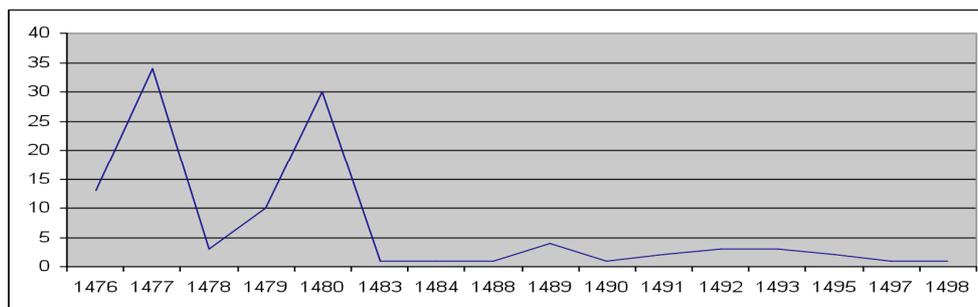


Gráfico 11. Evolución de los perdones por desobediencia a la autoridad. Números totales. AGS.RGS, 1474-1499.

Sobre la distribución geográfica de estos perdones a desobediencias a la autoridad el único detalle que conviene aclarar es que, en este caso, hay un elevado número de casos en los que el perdón no ha podido ser adscrito a ninguna localidad, ya que únicamente se refieren a los beneficiarios en términos muy vagos, o indicando que estaban al servicio de algún noble con posesiones en varias regiones, lo que hacía imposible la localización exacta.

Antes de dar por finalizada esta parte estadística del análisis de los delitos perdonados en el último cuarto del siglo XV quiero hacer una breve mención al siguiente de la lista en orden de representación, lo que he calificado como agresión, y que se refiere a esos perdones por peleas de todo tipo que acabaron más o menos mal, y que en función de ello requirieron perdón de parte y posterior refrendo regio.

Es interesante porque se trata del primer delito de los que nos hemos encontrado hasta el momento que podríamos encuadrar en cierta suerte de normalidad. Es decir, ni por su comisión, ni por su remisión, está sujeto a condicionantes coyunturales especiales. Hasta el momento hemos visto perdones de homicidio que, en muchos casos, se perdonaban con perdones de homiciano que se otorgaban por circunstancias concretas; o también hemos comprobado cómo se perdonaban ciertas conductas políticas cuando la coyuntura cambiaba e interesaba pacificar el reino.

Sin embargo, los perdones por agresión no encajan en ninguno de estos perfiles, y en pura lógica se deberían de tramitar por vía ordinaria. La comprobación estadística así lo refleja, ya que de los 58 perdones de agresiones apenas hay 11 perdonados por haber servido como homicianos, y sólo 8 se tramitaron como de Viernes Santo. Por tanto, se trata de un delito que nos podría indicar cierta tendencia al uso del perdón a lo largo del período, más allá de los condicionantes coyunturales sobre los que tanto se ha incidido.

Los resultados se muestran en el gráfico 12, en el que podemos apreciar cómo, a pesar de esta aparente normalidad, los picos del diente de sierra ascienden en los mismos períodos que para el caso de los delitos anteriores, teniendo entre 1477-1480 y 1492 sus años más significativos, por lo que, a pesar de que las características del delito perdonado eran muy diferentes, no parece que haya una utilización distinta del instrumento por parte de los reyes.

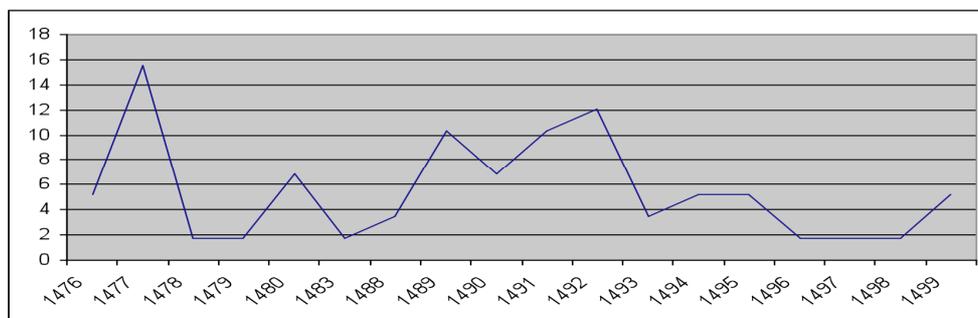


Gráfico 12. Evolución de los perdones por agresión, en porcentajes. AGS.RGS, 1474-1499.

A partir de este punto, los restantes delitos apenas superan la decena de menciones, y estadísticamente son irrelevantes en el conjunto de las infracciones perdonadas por los monarcas. Obviamente, son interesantes por cuanto tratan un amplio abanico de problemas sociales, y más en estos casos de escasa representación estadística porque se salen de lo ordinario en este tipo de procesos, y pueden ser analizados tanto en su contenido como en su tramitación.

Por poner un ejemplo que cierre este apartado, si tomamos los cinco casos que se citan referidos a violaciones, observamos cómo en tres de ellos el camino del perdón es el del servicio en la guerra⁴⁹, mientras que otros perdones siguió el procedimiento ordinario⁵⁰, y un último caso lo encontramos en el conjunto de perdones de Viernes Santo de ese año⁵¹.

3.1.4. Los delincuentes y sus víctimas

Para finalizar este apartado principal del estudio, dedicado al análisis cuantitativo de los perdones en el último cuarto del siglo XV, nos resta por realizar una breve aproximación a las variables cuantitativas que tratan de los delincuentes y de sus víctimas. Este acercamiento se abordará fundamentalmente desde la perspectiva del análisis de género, para poder determinar el porcentaje de hombres y mujeres, tanto entre los vic-

⁴⁹ Son los siguientes: el perdón a Ruy Díaz Porriño de la violación de Beatriz de Cervantes por haber servido en la fortaleza de Piñar y haber sido perdonado por la citada Beatriz. AGS.RGS, 1491-II, f^o 19. Sevilla, 23 de febrero de 1492; el de Pedro del Segura, culpado «en la fuerza y violencia que cometio e fiso a la fija de Pedro de Medina», en Antequera, al haber servido en la fortaleza de Alhendín. AGS.RGS, 1492-I, f^o 16. Santa Fe, 21 de enero de 1492; y el de Juan Romero, condenado por haber forzado a una niña de once años, por haber servido en Santa Fe. AGS.RGS, 1492-V, f^o 138. Santa Fe, 2 de mayo de 1492.

⁵⁰ El perdón a Martín Alonso, escribano de El Castillo de las guardas (Sevilla), por el abuso cometido en su pariente Beatriz Alonso. AGS. RGS, 1499-IV, f^o 41. Madrid, 19 de abril de 1499.

⁵¹ El otorgado a Gabriel Sánchez, que había sido condenado por violación de la hija de Diego Corvalán, en Sevilla. AGS. RGS, 1478-XII, f^o 74. Córdoba, 4 de diciembre de 1478.

timarios como entre las víctimas. Además, se incluirá una breve precisión sobre los perdones individuales y los múltiples.

En este sentido, lo primero que hay que destacar es que, en la práctica, el perdón está destinado a delincuentes varones. De los 1.313 documentos que hemos manejado para el estudio estadístico, sólo 17 indican que la persona perdonada era una mujer, y de ellos, además, en 7 de esos casos también se perdona a la par a un varón que había participado con ella en la comisión del delito. El resto corresponden a perdones a hombres, salvo otra veintena de documentos en la que no se ha podido determinar el sexo del beneficiario, bien porque fueran cartas generales de homicianos, bien porque fueran perdones a distintas localidades del reino.

Este hecho se puede entender en los perdones de homiciano, que por su propia esencia eran de imposible acceso para las mujeres, pero en los otros dos tipos de perdones tampoco hay una presencia femenina muy importante.

En la tabla 9, que sigue a estas líneas, se muestra la distribución cronológica de los perdones a varones y mujeres. Evidentemente, con una muestra de apenas un 1,5% del total de casos, la inferencia que podemos hacer de los datos es muy vaga, pero parece detectarse que los años en que se produce una gran actividad regia concediendo perdones las mujeres no se ven muy agraciadas, debido esencialmente a que son esos años en los que predominan los perdones de homiciano, opción a la que ellas no tienen ninguna posibilidad de acceso.

Año	Total de perdones	Varones	Mujeres	Desconocido
1475	72	69	1	3
1476	61	56	2	4
1477	160	157	1	3
1478	49	46	1	2
1479	29	28	0	1
1480	107	101	1	5
1483	11	11	0	0
1484	11	11	0	0
1485	3	3	0	0
1487	69	68	1	0
1488	29	29	1	0
1489	74	72	2	0
1490	69	68	0	1
1491	52	50	3	0
1492	272	271	1	0
1493	36	36	0	0
1494	38	38	0	0
1495	45	44	1	0
1496	22	21	1	0
1497	30	29	1	0
1498	26	26	0	0
1499	48	47	0	1
	1.313	1.281	17	20

Tabla 9. Perdones a varones y a mujeres, por años. AGS.RGS, 1474-1499.

Tampoco la determinación de los delitos perdonados a mujeres arroja demasiada luz, más allá de la constatación de que hay delitos que las mujeres, por su propia situa-

ción jurídico-política en la época, no estaban en disposición de cometer. Estos datos se encuentran recogidos en la tabla 10.

El principal delito perdonado a las mujeres es el homicidio, y de los demás únicamente cabría destacar esas pocas menciones a delitos como el adulterio o el incesto, en los que el porcentaje de perdones a mujeres sobre el total de los concedidos a ellas es mucho más elevado. Pero, insisto, la muestra es tan pequeña, que no cabe más que confirmar que el perdón real estaba concebido para ser concedido a los varones de la época.

Tipo de delito	Total de perdones	Hombres	Mujeres	Desconocido
Homicidio	899	893	7	0
Desobediencia a la autoridad	110	106	1	4
Agresión	58	58	0	0
Engaño/estafa	16	15	1	1
Injurias/calumnias	13	12	1	0
Robo	12	12	0	0
Alborotos	13	12	0	1
Quebrantamiento de penas	11	11	0	0
Abuso de autoridad	6	6	0	0
Incesto	6	5	2	0
Violación	5	5	0	0
Delitos contra el honor	3	3	1	0
Negligencia en cargo público	2	2	0	0
Hurto	2	2	0	0
Violencia familiar	2	2	0	0
Bigamia	2	2	0	0
Adulterio	2	0	2	0
Herejía	1	1	0	0
Estupro	1	1	0	0
Deudas	1	1	0	0
Portazgo de armas sin licencia	1	1	0	0
Abandono del hogar	1	0	1	0
Delitos sin especificar	146	131	1	14
	1.313	1.281	17	20

Tabla 10. Perdones a varones y a mujeres, por tipos de delitos perdonados. AGS.RGS, 1474-1499.

Antes de pasar a desglosar las cifras de las víctimas, vamos a cerrar el apartado de los beneficiarios de los perdones con los que fueron otorgados a más de un beneficiario a la vez. En la tabla 11 aparecen estos datos desagregados por años.

Año	Total de perdones	Múltiples	%	Individuales	%
1475	72	15	7,43	57	5,13
1476	61	15	7,43	46	4,14
1477	160	46	22,77	114	10,26
1478	49	10	4,95	39	3,51
1479	29	4	1,98	25	2,25
1480	107	31	15,35	76	6,84
1483	11	4	1,98	7	0,63
1484	11	2	0,99	9	0,81
1485	3	0	0,00	3	0,27
1487	69	17	8,42	52	4,68
1488	29	4	1,98	25	2,25
1489	74	8	3,96	66	5,94
1490	69	15	7,43	54	4,86
1491	52	3	1,49	49	4,41
1492	272	6	2,97	266	23,94
1493	36	7	3,47	29	2,61
1494	38	3	1,49	35	3,15
1495	45	7	3,47	38	3,42
1496	22	3	1,49	19	1,71
1497	30	0	0,00	30	2,70
1498	26	1	0,50	25	2,25
1499	48	1	0,50	47	4,23
	1.313	202	100,00	1.111	100,00

Tabla 11. Perdones múltiples, por años. AGS.RGS, 1474-1499.

De los más de mil trescientos perdones que estamos manejando, poco más de doscientos fueron otorgados a más de un beneficiario a la vez. Y si la cifra no es desdeñable, menos lo es el hecho de que se aprecia una clara evolución en el tiempo en esta materia.

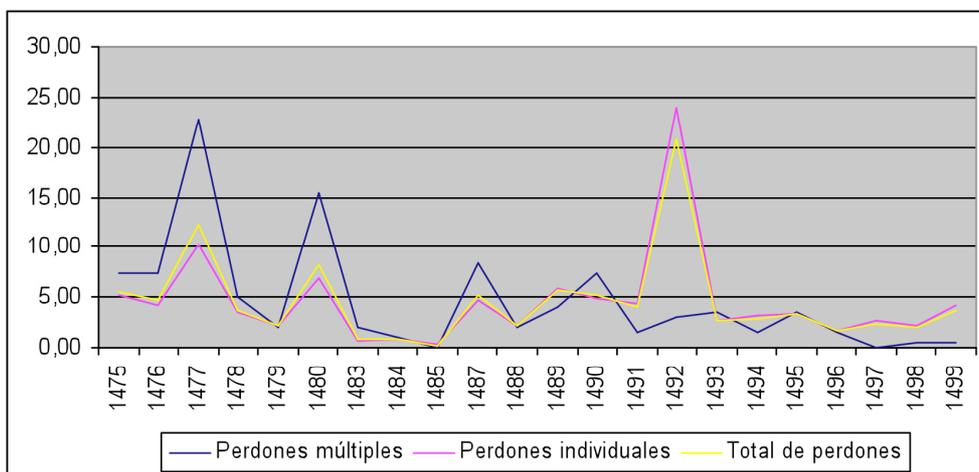


Gráfico 13. Perdones múltiples, por años. AGS.RGS, 1474-1499.

Como se puede apreciar en el gráfico que sigue, hay una clara tendencia descendente en la concesión de perdones a más de una persona por documento, mientras que los perdones individuales mantienen la tendencia general del número total de perdones.

Se podría argumentar que esto es debido a que a principios del período estudiado es cuando se otorga el grueso de perdones generales derivados de la política regia de pacificación tras la finalización del conflicto sucesorio castellano, pero esa explicación como argumento único quedaría incompleta, ya que por la misma lógica los perdones generales que se otorgan en forma de perdón de homicidio tendrían que haber experimentado un ascenso en el año de 1492.

Si esto no ocurrió fue porque, precisamente, los perdones derivados de la participación de los condenados en la guerra de Granada se resolvieron en tramitaciones particulares, lo que indica una mayor intensificación del aparato administrativo y una conciencia plena de los derechos y fidelidades inherentes a la concesión de este tipo de perdones.

Resta solamente la cuantificación de las víctimas en función de su sexo para concluir este apartado dedicado al análisis estadístico de los perdones. En la tabla 12 aparecen los datos desagregados por ese concepto, a lo largo de toda la serie de años.

Año	Total de perdones	Víctima varón	Víctima mujer	Desconocido
1475	72	33	10	30
1476	61	28	4	31
1477	160	90	9	64
1478	49	25	6	19
1479	29	15	2	13
1480	107	58	11	39
1483	11	9	1	1
1484	11	6	3	2
1485	3	3	0	0
1487	69	46	6	18
1488	29	22	3	4
1489	74	58	7	12
1490	69	47	5	17
1491	52	38	8	9
1492	272	225	36	17
1493	36	27	4	6
1494	38	35	7	4
1495	45	33	8	6
1496	22	21	1	0
1497	30	26	2	2
1498	26	19	4	4
1499	48	40	7	1
	1.313	904	144	299

Tabla 12. Víctimas por sexo y por años. AGS.RGS, 1474-1499.

En esta ocasión las mujeres figuran como víctimas en un porcentaje bastante más elevado que el que tenían como victimarias. Prácticamente el 10% de los delitos perdonados habían sido cometidos sobre mujeres, y su evolución cronológica, como se puede ver en el gráfico que sigue, es absolutamente coherente con la del conjunto de los perdones.

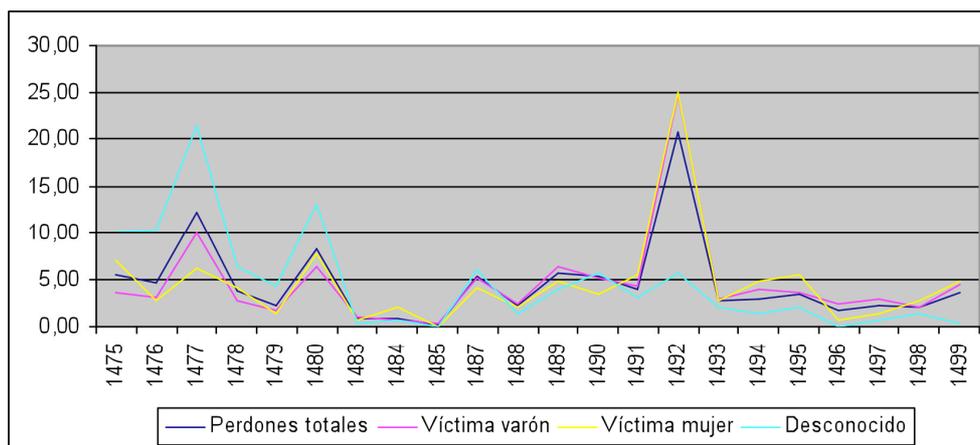


Gráfico 14. Víctimas por sexo y por años. AGS.RGS, 1474-1499.

Lo único destacable de este último gráfico es que los perdones en los que la víctima no se conoce experimentan una tendencia decreciente a lo largo del tiempo. Esto se explica por la conjunción de dos factores. Por un lado, esa mejora en el aparato burocrático que acabo de señalar, que hace que prácticamente todos los perdones emitidos recojan, al final del período, el delito perdonado, junto con el hecho de que muchos de esos perdones de los primeros tiempos del reinado de Isabel I lo fueron por haber estado en el bando contrario durante el conflicto sucesorio. Una vez pasada esa primera etapa los perdones generales se utilizarán fundamentalmente para obtener tropas militares, y en ese caso cada persona que acude a la frontera militar tiene un delito que redimir, y como tal figura en el documento.

Con estos apuntes se cierra el apartado dedicado a la cuantificación de los perdones del período comprendido entre 1475 y 1499. El análisis de las cifras de ese cuarto de siglo arroja una serie de ideas generales que conviene recapitular antes de pasar al estudio del procedimiento administrativo conducente a la obtención del perdón.

En primer lugar hay que destacar el importante volumen de perdones otorgados en esos años. Es cierto que el período elegido comprende dos momentos muy importantes en el reinado de los Reyes Católicos –su ascenso al trono y el subsiguiente conflicto sucesorio, y la finalización de la guerra de Granada–, pero no es menos cierto que el número de perdones que en principio se tramitaban de manera ordinaria –incluyendo a los de Viernes Santo entre ellos– presenta unos porcentajes muy significativos en todos estos años, en muchos de ellos superando incluso el número que permitía la norma promulgada en tiempos de Juan II de no más de veinte perdones de Viernes Santo por año.

Este importante número de perdones se distribuye por el territorio, en líneas generales, en coherencia con la población de cada una de las regiones que configuran el reino de Castilla. Sólo el caso de Galicia escapa a esta lógica, y presenta una incidencia muy importante de perdones de homicidio en momentos muy específicos que requiere una contextualización específica y un análisis local.

Todo ello nos indica que el perdón fue concebido, desde el ascenso mismo de Isabel I al trono, como un poderoso instrumento a utilizar en la política en función de las coyunturas y necesidades de la monarquía.

Sobre los delitos perdonados, las cifras nos acercan a un panorama muy similar al de otros contextos europeos. Por definición, el perdón se otorga para redimir un delito grave; en caso contrario no sería necesaria la participación del monarca. Ello explica que los delitos más perdonados sean los homicidios, seguidos muy de lejos por las desobediencias a la autoridad regia, y después la práctica totalidad de los delitos tienen una representación anecdótica en el conjunto analizado.

También por definición el perdón está concebido para ser otorgado a hombres, tanto por los delitos cometidos como por los medios de acceso a él —especialmente significativo es el caso de los perdones de homicidio, a los que las mujeres no podían acceder—.

En resumen, pocos de estos datos son directamente extrapolables a un análisis de la criminalidad castellana bajomedieval. Únicamente parecen utilizables en este sentido las cifras de proyección geográfica —con los matices ya expuestos— y las de las víctimas —en cuyo caso no tiene que ver, a primera vista, el contexto de concesión de perdón—, pero las demás estadísticas presentadas expresan más de la utilización del perdón por parte de la monarquía que de la comisión de delitos per se.

Por tanto, parece claro que un mero análisis estadístico de los perdones no nos serviría para utilizarlos como fuente de estudio de la criminalidad en la Castilla bajomedieval. El momento de concesión no tiene por qué permitirnos conocer los momentos de comisión del delito. Sin embargo, no se debe descartar la posibilidad de realizar estudios cualitativos sobre determinados delitos perdonados a partir de los perdones. Veamos qué tipo de información de esta índole podemos extraer a partir de los procesos de perdón.

3.2. El proceso de perdón

A partir de este momento vamos a analizar la vertiente cualitativa del perdón como fuente de entidad para el conocimiento de la conflictividad y la criminalidad de la Castilla bajomedieval. Para ello dedicaremos este apartado sobre el proceso de perdón para desentrañar cuáles son las partes esenciales del expediente de perdón y, por ende, qué tipo de documentos va a contener un proceso de perdón y qué tipo de información nos pueden ofrecer, y finalizaremos con otro breve espacio dedicado a la exposición de los caracteres cualitativos de los procesos de perdón como fuente histórica para el estudio de los temas propuestos.

3.2.1. Desarrollo del procedimiento

M^a Inmaculada Rodríguez Flores ya abordó en su trabajo la tramitación del perdón⁵². Lo hizo, como en el resto de su estudio, tratando esencialmente las informaciones de tipo legislativos disponibles para ello. La conclusión a la que llegó en esta parte

⁵² RODRÍGUEZ FLORES, M^a Inmaculada: *El perdón real en Castilla. Siglos XIII-XVIII...*, pp. 95-100.

del estudio casa perfectamente con la idea general que subyace a todo su trabajo: existía una escasa reglamentación al respecto y en buena medida todo el proceso dependía de la voluntad real.

Aun así, sí es cierto que había una serie de pasos que debían cumplirse para poder obtener el perdón, aunque estuvieran escasamente codificados en su formulación desde un punto de vista administrativo. Antes de nada ha de destacarse que, cuando hablamos de tramitación, hemos de distinguir muy claramente entre dos tipos de perdones: por un lado los ordinarios y los de Viernes Santo, y por otro los perdones generales, y dentro de ellos esencialmente los de homicidio.

Comenzaremos por los perdones ordinarios y de Viernes Santo, ya que son los que mejor reflejan las distintas partes que conforman un expediente de este tipo, y luego trasladaremos esa estructura documental al análisis de los perdones generales, bastante más escuetos en ese sentido.

El primer paso para la obtención de un perdón real era la petición formal de gracia. Podía ser el propio interesado quien la realizara, pero la solicitud tendría muchas más posibilidades de prosperar cuanto más influyente, o más cercana al entorno de los reyes, fuera la persona que lo hiciera. Así ocurrió con el perdón que se solicitaba para Cristóbal Gutiérrez, un labrador vallisoletano que había sido encontrado culpable de la muerte de Martín Ordóñez. En su caso, el memorial de solicitud lo hizo, en los términos que se citan a continuación, un tal Catón, guardarropa de los reyes en esa época:

«Catón, guardarropa de vuestra magestad, dize que Martín Hordóñez defunto, vecino que fue de Valdenebro, obo palabras de henojo con Christóbal Gutiérrez, labrador, e el dicho Christóbal Gutiérres en su defensa dio con vna bara en la cabeça al dicho Martín Hordóñez, de que estuvo enfermo, en la qual quistión fue culpante el dicho Martín Hordóñez, el qual con eçesos que hizo y porque otra vez avía seydo herido de vna cuchillada en la cabeça de que le avían sacado çiertos huesos desra cabeza vyno açidente de que murió y no por rrazón del dicho palo. Su padre y parientes viendo su verdad todo lo susodicho le an perdonado, segund pareze por la carta de perdón que presenta, suplica a vuestra magestad le perdone su justiçia.

Catón suplica perdone a Christóbal Gutierrez, labrador vecino de Valladolid, que sobre çieta quistión dio vn palo a Martín Ordóñez, vecino de Valdenebro, de que murió. Trae perdón de los parientes en forma⁵³».

Un ejemplo de petición individual realizado por el propio interesado lo tenemos en el caso de Juan González de Orozco, un vecino de Jaén que tuvo cierto conflicto con Mateo González, y tras una pelea éste murió. La petición formal de perdón, que arranca el expediente administrativo, reza de la siguiente manera:

«Juan Gonçales de Horozco, hijo de Matheo Gonçales barvero, vecino de la çibdad de Jahén, digo que sobre çiertas ynjurias e feas palabras que Juan Alvín, vecino de la dicha çibdad de Jahén, me dixo e quiriéndome de hecho herir o matar ove con él çierto rruydo en el qual rremanesçió herido el dicho Juan Alvín. E así por mala cura como por no se guardar murió, lo qual pasó podía aver seys años e más tiempo. El dicho tiempo yo he esta-

⁵³ GONZÁLEZ ZALACAIN, Roberto J.: «El perdón real en Castilla: una fuente privilegiada para el estudio de la criminalidad y la conflictividad social a fines de la Edad Media. Segunda parte. Documentos» en este mismo nº de *Clio & Crimen...*, doc. nº 23.

do huýdo a avsentado de la dicha çibdad e estoy perdido e estruydo, y agora los hermanos del dicho Juan Alvín, viendo la poca culpa que yo tenía de la dicha muerte e la larga distançia del tiempo me perdonaron la dicha muerte, segund consta e paresçe por estas cartas públicas de perdón, porque vmillmente suplico a vuestra magestad que acatando lo susodicho e por gloria de Dios nuestro Señor e por el tiempo santo me mande perdonar su justiçia, por rrazón de la dicha muerte, en lo qual rresçebiré merçed e limosna⁵⁴».

Quiero llamar en este punto la atención de la frase que se recoge en la penúltima línea, en la que pide que se le dé el perdón «*por el tiempo santo*». Es un detalle muy interesante que permite detectar algunos mecanismos de concesión de perdones de Viernes Santo o de perdones ordinarios que, atendiendo a otras fuentes —especialmente las legislativas— no podemos percibir.

No siempre la tramitación del perdón incluye esta solicitud, pero cuando lo hace se trata de una de las partes de la pieza documental más interesantes para el historiador, no tanto para el estudio del delito cuanto para el del discurso sobre el mismo⁵⁵. En este ejemplo que sigue, extraído de la tramitación del perdón solicitado por Fernán González en 1524, encontramos de nuevo detalles en ese sentido:

«Fernán Gonçález, vecino del lug[ar] (roto) aldea de Medina del Campo, dize que en (roto) del Rrío, vecino del dicho lugar avrá quatro años que avi(roto) diferenças sobre vna tierra, e pasando él por la puerta del dicho Hernando del Rrío Ysabel, muger del dicho Hernando del Rrío le dixo muchas palabras feas e ynjuriosas, e el dicho Hernán Gonçales como injuriado le amagó para le dar, e que porque no la diese echó (roto) e yendo seyendo cayó e estaua preñada. E desde (roto) tiempo parió e murió. E porquel dicho Hernando del Rrío su marido le acussaua sin ser él en culpa por rredemir vexaçión lo comprometieron e por cosa pública e notorio que no auía culpa, le dieron por libre e mandaron quel dicho Hernando del Rrío e sus fijos e parientes le perdonasen e consyntieron la sentençia e le perdonaron, como paresçer por este compromiso, sentençias e perdones que presenta. Suplica a Vuestra Alteza, pues no ovo delito, que ha tanto tiempo que pasó le haga merçed de le perdonar su justiçia, criminal o çeuil, en lo que Vuestra Alteza le hará merçed⁵⁶».

En la exposición de las circunstancias del delito que hemos visto en los dos ejemplos reseñados se entremezcla la narración de los detalles de lo ocurrido con toda una serie de valoraciones personales y descripción de posibles atenuantes que muestran cómo desde el mismo inicio de la tramitación se manejan una serie de códigos discursivos destinados a mejorar las posibilidades de obtención de la gracia regia en forma de perdón.

En ese sentido hemos de considerar, a su vez, todas las menciones a la gracia y merced regias que cierran este tipo de solicitudes, que varían en la forma pero coinciden en el fondo al suplicar del rey algo que sólo depende de su voluntad otorgar.

⁵⁴ *Ibidem*, doc. n° 24.

⁵⁵ Al respecto véase el trabajo de CHAULET, Rudy: «Le récit dans les pardons pour homicide en Castille au siècle d'or», KOHLER, Heliane (ed.), *Figures du récit fictionnel et du récit factuel*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, Paris, 2003, pp. 143-160; y el ya citado de DAVIS, Natalie Zemon: *Fiction in the archives: pardon tales and their tellers in sixteenth-century France...*

⁵⁶ GONZÁLEZ ZALACAIN, Roberto J.: «El perdón real en Castilla: una fuente privilegiada para el estudio de la criminalidad y la conflictividad social a fines de la Edad Media. Segunda parte. Documentos...», doc. n° 27.

También hay ocasiones en las que la solicitud incluye la mención a una personalidad que refuerza el valor de la petición, aunque no la haga personalmente, como ocurría en el caso de Catón que hemos citado antes. Es el caso del ejemplo de Vasco López, recogido en la segunda parte de este trabajo, referida a documentos. El tenor de su solicitud es el siguiente:

«Basco López, vecino de Santiago de Linares, dice que puede aber quatro años poco más o menos que vbo vna quistión con Juan Martínez, vecino de Santiago de Buente y con otros que con él yban sobre ciertas palabras que antes abían abido, de lo qual el dicho Juan Martínez quedó algo herido, y el dicho Basco López a serbido a vuestra magestad en esta guerra de Fuenterrabía dos años y es amigo con la parte y tiene hijos y muger. Suplica a vuestra magestad que por serbiçio de Dios le perdone su justiçia.

A suplicación de don Pedro de la Cueba⁵⁷».

Como ejemplo de expediente tramitado sin solicitud explicitada por escrito podemos citar a los perdones concedidos, en un solo documento, a los hermanos Hatín, que habían sido encontrados culpables de asesinato⁵⁸. En el breve expediente conservado en la Cámara de Castilla no hay ninguna petición realizada por ellos. Sin embargo, en el folio doblado en el que aparece escrito, con una letra bastante descuidada, el resultado favorable de la solicitud, se indica que el proceso se inició porque *«suplicó el alcaide Pita»*.

Como ya he explicado en el momento de exponer las fuentes disponibles para el análisis del perdón regio, los expedientes completos de perdón no comienzan a ser accesibles en los archivos hasta alrededor del año 1520. No obstante, tanto en las provisiones reales registradas en el Registro General del Sello, como en las minutas conservadas en los Libros de Registro de Reales Cédulas, el discurso del documento expedido para hacer valer el perdón incluye la mención a la persona que ha iniciado el procedimiento.

Un ejemplo de ello lo tenemos en la confirmación, por parte de los Reyes Católicos, del perdón que había otorgado unos años antes Enrique IV a un nutrido grupo de vecinos de Alfaro:

«Don Fernando e doña Ysabel, por la graçia de Dios rrey e rreyna de Castilla [...], salud e graçia. Sepades que por parte de Ferrand Sanches de Alfaro, escriuano e Garçia Peres e el bachiler Miguel Peres e Juan Peres de Araçel e de Garçia Asnares e de Gonçalo de la Caridad e de Rrodrigo Asnares e de Garçia Peres escriuano e de Rrodrigo e de Diego, fijos de Pero Peres, e Ferrand Martines de Miraglo e de Juan Yanguas e Pero Felisas e de Juan Arnalle, Pero Martines e Perine Martines, fijos de Garçia Martines de Miraglo, e Viçent de Ayora e Juan Moreno e Garçia Rramires e Álvaro Cornago e Ferrand Talares e Sancho de Fenistrillas e Frutos de Segouia e Ximeno de Caspe e Pedro Portugés e Antón Sanches de Guadalajara e Pero Peres e Gostindo Tèrrer, vecinos de la villa de Alfaro, e Bartolomé de Casasola e Bartolomé Aragonés e Juancho de Durango e Juancho de Loyn e Juhán Rrodrigues e Sancho de Huete e Machÿn de Guinia e Jorge de Arse e Rrodrigo Atao Balero e Juan de Castro

⁵⁷ *Ibidem*, doc. n° 25. Otro ejemplo lo tenemos en el perdón que piden los hermanos Egea, cuya solicitud viene avalada por el doctor Luis Coronel. *Ibidem*, doc. n° 28.

⁵⁸ *Ibidem*, doc. n° 20.

e Gill de Arellano, Cados de Ayala / (fol. 1v) nos fue fecha rrelaçión por su petiçión que al tiempo que el señor rrey don Enrrique nuestro hermano, cuya ánima Dios aya, por çiertas cabsas e rrazones conplideras de su seruicio perdonó a Juhán de Luna e a los sobredichos e les rremitió todas e qualesquier muertes e quemas e rrobos e otros qualesquier delictos e ynsultos, segund más largamente la carta de perdón fyrmada de su nonbre e sellada con su sello, que sobrello los mandó dar, el thenor de la qual es este que se sigue [...]»⁵⁹.

Por tanto, podemos ver cómo el propio registro del Sello contiene la petición de cada una de las personas que querían ver reafirmado el perdón obtenido del monarca precedente. Incluso podemos leer en este tipo de documentos una versión muy sintetizada de los argumentos esgrimidos por los solicitantes para obtener el perdón, lo que permite también desde este tipo de documentación hacer un balance de las personas que piden los perdones y los testimonios aportados⁶⁰.

La única salvedad a este respecto es que no suele recogerse la mención, en caso de que la hubiera, a la personalidad de cierto status que inicia el procedimiento, o que apoya la solicitud de perdón, pero por lo demás la información es bastante similar.

Todo esto que se comenta encaja con lo poco que la legislación indicaba que tenía que tener la solicitud. En las propias Partidas encontramos la mención a que debían ser:

«homildosamente fincados los hinojos et con pocas palabras deben pedir merced al rey los que la han meester. Et si por ventura han de facer peticion sobre tal razon como esta, deben hi poner aquellas palabras que facen al fecho, porque los reyes et los otros grandes señores que han de veer muchas cosas et granadas, non sean detenidos por alongamiento de oir muchas razones o de veer grandes escriptos»⁶¹.

Como se puede comprobar, en este caso lo prescrito por la ley encaja de manera perfecta con la práctica habitual en los años finales del siglo XV y primeras décadas del XVI.

Por lo que se refiere a los perdones generales, hay que señalar su tramitación es mucho más sencilla. Tanto, que en muchas ocasiones apenas han dejado huella documental en los archivos más allá de la carta de provisión real que otorga el perdón. En

⁵⁹ *Ibidem*, doc. n° 3.

⁶⁰ En este sentido es interesante destacar el ejemplo del perdón de Luis de Godoy, comendador y alcaide, quien no había prestado obediencia a los monarcas a su debido tiempo. Es uno de esos casos que recogíamos en el análisis estadístico como de “Desobediencia a la autoridad”, y que en este caso es excusado, como vemos en el texto que sigue, por una inoportuna enfermedad:

«Don Ferrando y doña Ysabel, por la graçia de Dios etc. Por quanto por parte de vos el mayordomo fray Luys de Godoy, comendador de las villas de Almodóuar del Campo y Villarruvia, nuestro alcayde de los nuestros alcáçares rreal e de la Rreyna de la villa de Carmona del nuestro Consejo, nos fue fecha rrelaçión que por cabsa de algunas enfermedades e yndispusyçión de vuestra persona e por otras cabsas y rrazones justas y rrazonables que a nos son notorias, non nos podistes enviar a dar la obidiencia que nos deuidades y érades obligado de nos dar, como a vuestro Rrey e Rreyna y señores naturales del tiempo que las leyes de nuestros rreynos disponen y mandan, ni después acá». GONZÁLEZ ZALACAIN, Roberto J.: «El perdón real en Castilla: una fuente privilegiada para el estudio de la criminalidad y la conflictividad social a fines de la Edad Media. Segunda parte. Documentos...», doc. n° 4.

⁶¹ P III, 24, 3.

ellos, a diferencia de los anteriores, no era imprescindible que existiera una petición previa⁶².

Las propias cartas de provisión del perdón copiadas en el Registro General del Sello nos ilustran sobre ello. Es cierto que recogen la mención a la solicitud por parte del interesado, pero ésta suele enmarcarse, dentro del propio discurso de concesión, en un proceso mayor que la justifica, como podemos apreciar en el ejemplo que sigue. En él se recoge uno de los primeros perdones de homicidio que se conservan en el Registro General del Sello, el que obtuvo Diego Rodríguez en 1476. Las primeras líneas dicen lo siguiente:

«Don Fernando, por la gracia de Dios, etc. Por quanto yo mandé dar mis cartas firmadas de mi nonbre e selladas con misello que todas las personas omisianos de mys rreynos e señorios me seruiessen e veniesen a servir a esta guerra que tengo contra el adversario de Portugal por tiempo de seys meses los de pie tres meses, e los de cauallo dos meses a sus propias costas e espensas, o los otros meses restantes por complimiento de los dichos seys meses que le sería pagado el sueldo que oviesen de aver por mí ordenado, e que ellos fasiendo asý les sería rremetidos e perdonados todos e qualesquier delitos, crímines y exçesos que oviesen fecho e cometido, asý por muertes de omes como por rrobos e feridas e en otra qualquier manera los tienpos pasados fasta que yo subçedí en estos mis rreynos. E porque vos, Diego Rrodrigues, fijo de Pero Rrodrigues, vesino de la Fuente Carnero, aldea de la noble çibdad de Çamora, cunpliendo las dichas mis cartas e mandamientos venistes con vuestra persona e armas a me servir en la dicha guerra, en la qual estovistes e avéys estado a vuestra propia costa e minsyón y espensa los dichos dos meses primeros que érades obligado a servir en la dicha guerra, e así mismo estovistes en ella por vuestra persona y con vuestras armas e cavallo continuamente los otros quatro meses para complimiento de los dichos seys meses, segund paresçe por fe es de vuestra presentación e del dicho seruiçio [...]»⁶³.

Como vemos, encabeza el documento la constatación de que este perdón se enmarca en un contexto de concesión de este tipo de mercedes a personas que sirvieran en la guerra contra Portugal. Existe una solicitud individual, lo recoge el texto —«por fe de vuestra presentación e del dicho seruiçio»—, pero si no hubiera habido una promulgación de esa convocatoria de armas la solicitud del perdón habría tenido que seguir otros cauces bien distintos.

Esa es, en esencia, la diferencia existente entre los perdones ordinarios y los generales. En el primer caso, el interesado debe presentar una solicitud ante el monarca, a ser posible avalada por un personaje de cierta importancia que le otorgue mayor fuerza, mientras que para un perdón general ha de existir un contexto previo —un llamamiento para enrolarse en las tropas reales, un acuerdo diplomático que recoja la necesidad de perdón, una petición general de una ciudad, etc.— en el que enmarcar la posterior solicitud individual.

⁶² Aunque en muchos casos hubiera peticiones de perdón general realizadas en Cortes, lo que se ha de interpretar como una petición. RODRÍGUEZ FLORES, M^a Inmaculada: *El perdón real en Castilla. Siglos XIII-XVIII...*, p. 95, n. 1.

⁶³ GONZÁLEZ ZALACAIN, Roberto J.: «El perdón real en Castilla: una fuente privilegiada para el estudio de la criminalidad y la conflictividad social a fines de la Edad Media. Segunda parte. Documentos...», doc. n.º 1.

Estas son las características básicas del inicio del procedimiento. A partir de aquí los perdones también tenían que cumplir ciertos requisitos formales para poder ser aceptados. Y, nuevamente, en este sentido hay cierta diferencia entre los ordinarios y los generales.

En los primeros, la característica esencial es que debían venir acompañados del perdón de la parte ofendida. Esto se debe a la propia concepción de la justicia de la época, que contemplaba la coexistencia de un derecho de reparación público y privado. Aunque la monarquía, a lo largo de la Baja Edad Media, fuera progresivamente tratando de extenderse a todos los ámbitos de la sociedad, lo cierto es que este ejemplo de los perdones constituye una muestra de su coexistencia con los derechos privados de sus súbditos⁶⁴.

En teoría todos los perdones debían venir acompañados de la correspondiente constatación del perdón de la persona o personas que se habían visto agraviadas por la comisión del delito, pero este extremo tuvo un cumplimiento mucho más laxo en los perdones generales.

La legislación no expresa de manera evidente qué se entiende por parte ofendida. Parece evidente su significado cuando la víctima no ha fallecido, en cuyo caso bastaba con su perdón para poder acceder al de carácter regio. Partiendo de este principio, podríamos pensar que aquellos delitos que hemos tipificado como agresiones son el campo perfecto para comprobar el grado de cumplimiento de esta exigencia jurídica, en tanto en cuanto la víctima no ha fallecido, y está en disposición de otorgar el perdón personalmente.

Pues bien, en los más de cincuenta casos consignados se da una cierta polaridad en el acompañamiento del perdón de parte. Si los perdones ordinarios y los de Viernes Santo sí mencionan explícitamente en la mayor parte de ocasiones que la persona agredida ha perdonado al infractor, en los perdones de homiciano no se suele mencionar ese perdón de parte.

Se podría pensar que se trata de una cuestión de estructura documental, ya que tampoco los perdones de homiciano que redimen homicidios suelen venir acompañados de la mención a que la familia de la víctima ha perdonado al agresor. Pero más bien parece que el perdón de homiciano se utilizó como vía para obtener perdones sin tener los requisitos para ello, contando para ello con la flexibilidad de la Corona en la aplicación de la legislación.

Más allá de este aspecto jurídico, cuando los perdones aparecen son una fuente muy interesante para conocer las circunstancias que rodearon el crimen cometido. Eso sí, únicamente aparecen *in extenso* en los procesos conservados en Cámara de Castilla, porque tanto los documentos del Registro General del Sello como las copias de los Libros de Cédulas únicamente indican si existe perdón de la parte ofendida, siempre de forma muy genérica, y solamente en caso afirmativo, por lo que en todos aquellos

⁶⁴ Al respecto véase TOMÁS Y VALIENTE, Francisco: «El perdón de la parte ofendida en el derecho penal castellano: siglos XVI, XVII, XVIII», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 31 (1961), pp. 55-114; y RODRÍGUEZ FLORES, M^a Inmaculada: *El perdón real en Castilla. Siglos XIII-XVIII...*, pp. 118-140.

documentos que no se menciona nos es imposible saber si no lo hubo o simplemente no se cita.

La legislación no trató de forma específica sobre quién encajaba en esa definición de parte ofendida en el momento del perdón. Tomás y Valiente y Rodríguez Flores⁶⁵ dedujeron en su momento los límites de la parte ofendida especialmente a partir de lo que se decía en la legislación acerca de quién podía acusar. En ese sentido, las *Partidas* establecieron que podían acusar todos aquellos parientes de las víctimas hasta el cuarto grado de consanguinidad⁶⁶, con una serie de excepciones que aparecen desglosadas en las obras de ambos autores.

Un acercamiento a los procesos de perdón nos ilustra esa escasa definición. El primer caso que tendríamos que considerar es el del perdón de la propia víctima. Acabamos de ver cómo los documentos del Registro General del Sello recogen la mención al perdón de la víctima en los casos en los que ésta así lo hacía, y también encontramos muestras de este tipo en los procesos conservados en Cámara de Castilla. Así, tenemos el caso del perdón otorgado a Juan de Arauz y Luis de Talavera, a los que se les exonera del fallecimiento de Bartolomé Sánchez, porque éste mismo les había perdonado antes de morir, tal y como se demuestra por la escritura notarial aportada en el proceso⁶⁷.

Fuera de estos documentos otorgados por la propia víctima, lo más habitual era que el perdón viniera de los familiares más directos. Por ejemplo, el perdón del asesinato de Pedro García⁶⁸ cuenta con dos escrituras de perdón: la que otorgan la viuda, una hija y su esposo; y la que recoge el perdón de los restantes descendientes del difunto.

⁶⁵ Véase nota anterior.

⁶⁶ El cuarto grado es el que habitualmente se cita como límite para estas cuestiones, aunque la edición de las *Partidas* realizada por la Real Academia de la Historia en 1807, que es utilizada para este estudio, indica en la ley correspondiente que son los parientes hasta el quinto grado los que pueden acusar. En la práctica no cambia mucho el resultado, pero hay que dejar constancia de ello.

Véase PVII, 1, 2: «*Quién puede acusar et quien non: Acusar puede todo home á quien non es defendido por las leyes deste nuestro libro. Et aquellos que non pueden acusar son estos: la muger et el niño que es menor de catorce años, et el alcalde, ó el merino ó el adelantado que tenga oficio de justicia. Otrosi decimos que non puede acusar á otro aquel que es dado por de mala fama, nin aquel á quien fuese probado que dixiera falso testimonio ó que recibiera dineros porque acusase á otro, ó que desamparase por ellos la acusacion que hobiese fecha. Et aun decimos que aquel que ha fechas dos acusaciones non puede fazer la tercera fasta que sean acabadas las primeras por juicio. Otrosi decimos que home que es muy pobre que non ha valia de cincuenta maravedís, non puede fazer acusamiento: nin los que fueren compañeros en fazer algun yerro, non puede acusar el uno al otro sobre aquel mal que ficieron de consuno; nin el que fue siervo al señor que aforró; nin el fijo ó el nieto al padre ó al abuelo; nin el hermano á sus hermanos: nin el criado, ó el sirviente ó el familiar á aquel que lo crió ó en cuya compañía vivió faciendo servicio ó guardándolo. Pero si alguno destos sobredichos quisiese fazer acusacion contra otro en pleyto de traycion que pertenesciese al rey ó al regno, ó por grant tuerto ó mal que ellos mismos hobiesen recebido, o sus parientes fasta en el quinto grado ó suegro ó suegra, ó yerno, ó antenado, ó padrastro de qualquier dellos ó los aforrados á los señores que los hobiesen aforrados, estonce bien pueden fazer acusacion por cada una destas razones sobredichas contra aquellos que hobiesen errado contra alguna de las personas desuso nombradas.*»

⁶⁷ GONZÁLEZ ZALACAIN, Roberto J.: «El perdón real en Castilla: una fuente privilegiada para el estudio de la criminalidad y la conflictividad social a fines de la Edad Media. Segunda parte. Documentos...», doc. n° 22.

⁶⁸ *Ibidem*, doc. 21.

Este parece el mínimo exigible, aunque hay abundantes ejemplos de perdones concedidos por familiares más alejados en el árbol genealógico. En el proceso de perdón, solicitado por Gómez de Larena y Gómez de Larena, de la muerte de Antón Calvillo, se presentan los perdones de los siguientes familiares del difunto: su viuda, su hermano —en su propio nombre y en el de su hijo—, y el de otro de sus sobrinos⁶⁹. Cabe destacarse en este caso que, pese a figurar los perdones de dos sobrinos, uno de ellos, Aparicio Calvillo, lo hace como parte agraviada de forma directa, ya que estaba junto a su tío cuando sufrieron la agresión que le causó a éste la muerte.

En otro de los ejemplos que figuran en la segunda parte del trabajo, el del perdón solicitado por Francisco de Hatín y su hermano Fernando, se amplía el límite de consanguinidad entre los familiares que otorgan el perdón. En este caso, además de la viuda de la víctima, dos de sus primos⁷⁰.

En general, pues, los límites de la familia se acomodan a lo que hemos visto que prescribían las *Partidas* sobre el derecho de acusación. Lo habitual es que se presenten las escrituras de los familiares directos, pero no es extraño que también participen del perdón familiares directos de la generación anterior o posterior. Además, generalmente no se incluyen más de dos o tres escrituras notariales, aunque dentro de ellas puede haberse incluido más de un familiar⁷¹.

Por tanto, ya han aparecido dos de los elementos esenciales del expediente del perdón. De un lado tenemos la petición, de la que interesa, a pesar de su brevedad, tanto el contenido del discurso como su elaboración para obtener una predisposición positiva por parte del monarca. Después, acompañan a esta solicitud —implícita o explícita— los perdones de los familiares.

Tradicionalmente se ha achacado a las escrituras de perdón un alto grado de estereotipación, derivado de los formularios en los que son redactados, que dejan escaso margen a la adición de noticias de interés para los historiadores⁷². Siendo esto cierto, hay que hacer una matización importante. Dentro de cada uno de los procesos, los perdones incluidos tienen una serie de rasgos bastante similares. Generalmente parecen escritos por el mismo escribano, y suelen haber sido redactados el mismo día. Es decir, son la culminación del proceso negociador entre victimario y parte agraviada, y se redactan ante el escribano cuando la familia se decide a perdonar al infractor. Se pueden hacer de distintas maneras, redactando perdones individuales por cada uno de los familiares que concede el perdón, o incluyéndose varios de ellos en una escritura.

⁶⁹ *Ibidem*, doc. 19.

⁷⁰ *Ibidem*, doc. 20.

⁷¹ Se sale de la norma el ejemplo del perdón que había solicitado Francisco Xerrian, culpado del asesinato de Francisco Cordaz. En él se incluyen hasta seis escrituras: el de la viuda, el de su hermana, y el de cuatro tíos (aunque en el documento uno de ellos dice «hijo de Juan Cordaz, mi primo hermano»; los otros sí especifican que es hijo de su hermana). Se trata de un perdón otorgado por una familia de conversos del islam, por lo que este hecho quizá tenga alguna incidencia en la configuración de este perdón concreto.

De cualquier modo, lo que es evidente es que se salía de la norma, porque el propio instructor del proceso hace constar, justo antes del «Fiat», que «trae perdón de muchos parientes». *Ibidem*, doc. 26.

⁷² NIETO SORIA, José Manuel: «Los perdones reales en la confrontación política de la Castilla Trastámara...», pp. 213-214 y notas 5 y 6.

Hemos visto ejemplos de los dos tipos, pero el hecho de que sean similares entre sí no implica que siempre se redacten de la misma manera. En primer lugar, porque los formularios que maneja cada escribano son diferentes, y hay flexibilidad y distintos grados de cantidad de información aportada dependiendo de la práctica habitual de quien lo escribe.

Pero además, también hay que tener presentes posibles cláusulas especiales del perdón, que pueden marcar diferencias importantes según los casos. Por ejemplo, hay ocasiones en que el perdón de la familia lleva aparejado el alejamiento del perdonado de la villa en la que habitan los familiares⁷³.

A este respecto también quería apuntar, siquiera brevemente, una cuestión que ya trató M^a Inmaculada Rodríguez Flores en su monografía sobre el perdón real, la referida al pago por el perdón. Ella ya indicaba que en las *Partidas* aparece la referencia a que la avenencia entre partes normalmente se haría por dinero⁷⁴, y sin embargo en casi ninguno de los apartamientos que ella analizó en su tesis encontró mención a pago alguno.

En este caso se puede decir lo mismo, ya que apenas aparecen menciones a pagos por esos perdones entre los distintos procesos consultados. Podemos citar entre los ejemplos el del perdón ya mencionado de los dos Gómez de Larena por el asesinato

⁷³ Tal y como sucede, por ejemplo, con el perdón a Diego Sánchez de Argüello del asesinato ya mencionado de Pedro García. En el perdón de uno de los hijos de la víctima se incluye la siguiente frase. «*le perdonan con condición que no entre ni esté en la dicha villa de Llolmo con dos leguas alrededor, so la pena de la sentençia que contra él es dada, syn que sea con su consentimiento*». GONZÁLEZ ZALACAIN, Roberto J.: «El perdón real en Castilla: una fuente privilegiada para el estudio de la criminalidad y la conflictividad social a fines de la Edad Media. Segunda parte. Documentos...», doc. n.º 21.

⁷⁴ RODRÍGUEZ FLORES, M^a Inmaculada: *El perdón real en Castilla. Siglos XIII-XVIII...*, p. 130.

PVII, 1, 22: «*Cómo aquel que es acusado puede hacer avenencia con su contendor sobre pleyto de la acusacion*».

«*Acaesce á las vegadas que algunos homes son acusados de tales yerros, que si les fuesen probados, que recibirien pena por ellos en los cuerpos de muerte ó de perdimiento de miembro: et por miedo que han de la pena trabáján - se de hacer avenencia con sus adversarios, pechándoles algo porque non anden mas adelante por el pleyto. Et por - que guisada cosa es et derecha que todo home puede redemir su sangre, tenemos por bien que si la avenencia fuere fecha ante que la sentençia sea dada sobre tal yerro como este, que vala quanto es para non recibir pena por ende en el cuerpo el acusado, fueras ende si el yerro fuese de adulterio; ca en tal caso como este non puede seer fecha ave - nencia por dineros, mas bien le puede quitar de la acusacion el marido si quisiere, non recibiendo precio ninguno por ende. Pero si la acusacion fuese fecha sobre yerro que fuese de tal natura en que non viniese muerte nin per - dimiento de miembro, mas pena de pecho ó de desterramiento, si se aviniese el acusado con el acusador pechandol algo segunt que es sobredicho, por razón de tal avenencia como esta dezimos que se da por fechor del yerro, et que le puede condepnar el judgador a a pena que mandan las leyes sobre yerro como aquel de que era acusado, fueras ende si la acusacion fuese fecha sobre yerro de falsedat; ca estonce non se darie por fechor del yerro por razon de la avenencia, nin lo podrien condepnar á la pensa si nol fuese probado. Pero si este que hizo la avenencia pechando algo á su contendor, lo fizo sabiendo que era sin culpa, et por tollerse de enxeco de seguir el pleyto, tovo por bien de pecharle algo, si esto pudiese probar, non debe recibir pena ninguna, nin lo pueden condepnar por fechar del yerro, ante dezimos quel debe pechar el acusador aquello que recibió dél en quatro doble, si gelo demandare fasta un año: et si despues del ano gelo demandase, debel pechar otro tanto quanto era aquello que recibió dél. Et como - quier que el acusado puede hacer avenencia sin pena sobre la acusacion, asi como desuso diximos, pero el acusador que la hizo cae en la pena que ee pueeta en la quinta ley ante desta: et esto es porque desamparó la acusacion sin mandado del judgador*».

de Antón Calvillo⁷⁵, en el que su viuda, María de Pereda, indica lo siguiente en su escritura de perdón:

«e pido e suplico a sus Altesas e a sus justiçias que por mi pedimento ni por lo que a mí toca e atañe no proçedan en el dicho negoçio contra los sobredichos ni contra alguno de ellos, esto porque como dicho es yo por seruiçio de Dios Nuestro Señor los perdono e porque asý mismo para la costa que yo he hecho en los acusar, e para rreparo de mi biudez, rreçibí dellos tres mil maravedís en dineros, los quales me pagó en presençia del escriuano desta carta Garçía de Larena en nonbre de los sobredichos, en syete ducados e vna dobla e diez maravedís».

También el sobrino de la víctima, Aparicio Calvillo, envuelto a su vez en la agresión que había causado la muerte de su tío, perdonaba a sus agresores indicando la cantidad recibida para ello:

«Por ende en la mejor forma e manera que puedo yo por mi parte e por lo que a mí toca e atañe, asý por el mal e daño que yo de los sobredichos rresebí como por el derecho que contra ellos tengo para los acusar por la muerte del dicho mi tío, no ynduzido ni forçado syno de mi propia e agradable voluntad, mirando e consyderando cómo es seruiçio de Dios Nuestro Señor, e porque Él perdone mis pecados, e porque asý mismo a mí me fue dado para ayuda a me curar de las dichas heridas tres mill maravedís en dineros, otorgo e conosco por esta presente carta que perdono a los dichos Gómez de Larena e Gomes de Larena, suso nonbrados, todo el mal e daño e ynjuria que me hasyeron en las dichas heridos que me dieron e el derecho e abçión que contraellos tengo e tener podría en qualquier manera sobre rrasón de la muerte del dicho Antón Caluillo mi tío».

Como vemos, ambos obtuvieron la misma recompensa en dinero, que ascendía a tres mil maravedís, y se comprometían por ello a apartarse de cualquier derecho que tuvieran al respecto.

Se trata de la única mención consignada entre todos los perdones transcritos en la segunda parte del trabajo, que se recoge en este mismo número de la revista *Clio & Crimen*, y que deja bien patente lo apuntado ya por la historiografía. Con ello perdemos, lamentablemente, una información muy valiosa para conocer los entresijos de las prácticas infrajudiciales de la época.

El último paso del procedimiento administrativo es el de la resolución. Ésta figura habitualmente en los expedientes en los reversos de las carpetillas utilizadas para unir la documentación, y en la que se escribían esas anotaciones que ya hemos visto con anterioridad, y que daban pistas sobre detalles paralelos de la tramitación, como por ejemplo el nombre de la personalidad que daba cauce a la solicitud.

Generalmente, esas breves notas suelen concluir con un «*fiat*» que alude a la orden dada por el monarca para que se conceda el perdón⁷⁶. Sin embargo, hay algunos casos

⁷⁵ GONZÁLEZ ZALACAIN, Roberto J.: «El perdón real en Castilla: una fuente privilegiada para el estudio de la criminalidad y la conflictividad social a fines de la Edad Media. Segunda parte. Documentos...», doc. n.º 19.

⁷⁶ Se puede comprobar en buena parte de los procesos transcritos en la segunda parte del trabajo. Hay algunos procesos que, de forma excepcional, conceden el perdón con otra fórmula diferente. Así ocurrió con el concedido a Juan del Castillo y Diego Pérez, que habían herido a Andrés Francés, que se

en los que el procedimiento parece quedarse estancado y no consta ese pláacet en el texto. Es el caso de ese perdón, ya comentado, que se inició a petición del guardarropa Catón, y que en el propio escrito de solicitud dice, en sus últimas líneas, lo siguiente:

*«No dize quanto ha.
Que declare quanto tiempo ha».*

No hay más rastro de tramitación de expediente que esas líneas, por lo que hemos de pensar que la solicitud no se completó, y la petición se archivó sin llegar a su final. Este ejemplo es interesante por varias razones. Por un lado, porque alude a un tiempo que parece que debía haber pasado y que no se consigna. Aunque ninguna norma lo recoja, y la documentación no lo explicita, sí parece que debe haber transcurrido un tiempo razonable para que el perdón se pueda conceder, que es el tiempo mínimo en la mayor parte de ejemplos de perdones que se nos conservan⁷⁷.

Y, por último, también tenemos ejemplos de sentencias que deniegan el perdón solicitado. Igual que cuando figura el *«fiat»*, en este caso también se limita a un simple *«no puede ser»* que deja bien patente que la gracia no ha podido ser concedida. Al respecto véase uno de los últimos ejemplos aportados en el apéndice documental, que recoge la solicitud realizada por Fernán González:

«Fernán Gonçález, vecino del lug[ar] (roto) aldea de Medina del Campo, dize que en (roto) del Rrío, vecino del dicho lugar avrá quatro años que avi(roto) diferençias sobre vna tierra, e pasando él por la puerta del dicho Hernando del Rrío Ysabel, muger del dicho

había recuperado de las heridas y les había perdonado. La conclusión del expediente reza de la siguiente manera: *«sy no ay otra cabsa que no proçedan con esta rrasón»*. Archivo General de Simancas, Cámara de Castilla (en adelante AGS, CC), 181-33.

También nos podemos encontrar en alguna ocasión con la traducción castellana del término: *«que se haga»*, como figura en el perdón de Juan Abenalquitib, de un asesinato acaecido en Granada en 1521, y perdonado tres años después. AGS, CC, 167-44.

Otro posible formulismo que resuelva favorablemente un proceso de perdón lo encontramos en a confirmación de el perdón dado por una instancia inferior a Pedro y Gonzalo Bernardo, acusados de la muerte de Alonso de Vasardilla, a los que se les concede la gracia con la siguiente frase: *«que se dé de nuevo»*.

⁷⁷ En la resolución de un proceso de perdón de 1523 encontramos lo siguiente: *«Fiat syendo de dos años la muerte y avido perdonado los parientes con tanto que sirva en esta guerra dos meses a su costa»*. AGS, CC, 160-103. Parece evidente que un lapso de tiempo tan corto desde los acontecimientos dificultaba sobremanera la obtención del perdón.

En el caso Juan Abenalquitib, citado en la nota anterior, también había transcurrido un breve lapso de tiempo, sólo tres años.

Otro caso en que se menciona un tiempo determinado es el perdón no concedido a Rodrigo de Baeza, quien lo había solicitado para redimir el homicidio de Francisco de Córdoba, ocurrido cinco años antes. Realmente no se le deniega, pero tampoco se le concede, y la única frase que consta es: *«que es tenprano»*. Por lo tanto, parece que para el común de los delitos que pretendían ser perdonados, el homicidio, cinco años aún no es tiempo suficiente. AGS, CC, 176-43.

Sin embargo, esta cuestión del tiempo transcurrido es un buen campo de observación para la constatación de que, en efecto, la concesión del perdón depende en exclusiva de la voluntad regia, ya que hay constancia de otros perdones por delitos similares en los que había pasado menos tiempo desde la comisión del delito. Así, por ejemplo, a Luis Fernández se le perdona un homicidio a pesar de que sólo han pasado cuatro años desde el fallecimiento de su víctima. AGS, CC, 177-24.

Hernando del Rrío le dixo muchas palabras feas e ynjuriosas, e el dicho Hernán Gonçales como injuriado le amagó para le dar, e que porque no la diese echó (roto) e yendo seyendo cayó e estaua preñada. E desde (roto) tiempo parió e murió. E porquel dicho Hernando del Rrío su marido le acussaua sin ser él en culpa por rredemir vexaçión lo conprometieron e por cosa pública e notorio que no auía culpa, le dieron por libre e mandaron quel dicho Hernando del Rrío e sus fijos e parientes le perdonasen e consyntieron la sentençia e le perdonaron, como paresçer por este conpromiso, sentençias e perdones que presenta. Suplica a Vuestra Alteza, pues no ovo delito, que ha tanto tiempo que pasó le haga merçed de le perdonar su justiçia, criminal o çeuil, en lo que Vuestra Alteza le hará merçed⁷⁸».

Tras este memorial presentado, en el reverso del mismo folio, se puede leer lo siguiente:

«Hernand Gonçález, vecino del lugar de Rrodelana, dice que habrá quatro años que tenía una diferencia él y Hernando del Rrío sobre vna tierra y pasando su mujer de Hernando del Rrío le dixo muchas palabras feas ynjuriosas e él con tierra quiso la dar y ella vyendo dél cayó y estaua preñada y dende a muchos días malparió y murió dello, de lo qual el dicho Hernán González fue acusado sin culpa y los dichos su marido y parientes le han perdonado. Pide a su magestad perdón por seruiçio a Dios.

XXVII

No puede ser».

La narración del caso es muy dura, y a pesar de los intentos por suavizarla queda claro que por sus actos falleció una mujer embarazada. Aunque no se especifique el motivo, los hechos acontecidos parecen justificar esa denegación del perdón.

Ahora bien, a la luz de lo que acabo de comentar cabe preguntarse: ¿en qué porcentaje estos perdones eran concedidos? A través del Registro General del Sello y del Libro de Registro de Reales Cédulas únicamente se nos mencionan los que se concedieron, pero no queda constancia documental en esos registros de salida de documentación de todos aquellos procesos enmarcados en las otras dos posibilidades que acabamos de ver: los “olvidados” a mitad del procedimiento, cuando se les requiere algún aporte de documentación que no se cumple, y los denegados.

Para conocer estos aspectos únicamente disponemos de los procesos de perdón conservados en la Cámara de Castilla. Ya he hablado en otras partes de este estudio de las condiciones en que se encuentra catalogado, pero aún así he tratado de hacer una cata extensa de documentación que nos permita conocer, de manera aproximada, qué porcentajes de perdones se resolvían favorablemente, cuántos se denegaban, y cuántos de ellos no culminaban el procedimiento administrativo.

Pues bien, entre 1518 y 1525 hemos podido consultar un total de 85 procesos de perdón, de los que 67 (es decir, prácticamente un 80%) se resolvieron favorablemente para el solicitante —en algunos casos con esas anotaciones y cláusulas que hemos visto anteriormente—, en 13 casos (poco más de un 15%) no consta que se haya concedido —en ocasiones figura un requerimiento de ampliación del procedimiento, y en

⁷⁸ GONZÁLEZ ZALACAIN, Roberto J.: «El perdón real en Castilla: una fuente privilegiada para el estudio de la criminalidad y la conflictividad social a fines de la Edad Media. Segunda parte. Documentos...», doc. n° 27.

otras simplemente no se menciona nada—, y sólo en 5 procesos (poco más del 5%) se deniega el perdón.

Para esta denegación de perdón no parece haber un criterio específico. Hemos visto anteriormente cómo no se concedía el perdón a Hernán González por haber dado muerte a una mujer embarazada, por lo que en este caso no parece haber mucha duda del motivo. En los otros cuatro se mezclan cuestiones de tiempo transcurrido entre los hechos y la solicitud del perdón, o el tipo de delito cometido⁷⁹.

En cualquier caso, en estos cinco casos denegados tenemos el perfecto ejemplo de lo que se quiere indicar cuando se señala que la concesión del perdón es una merced regia, que el rey concede de forma graciosa si lo considera conveniente, ya que delitos cometidos en circunstancias similares a estos perdones denegados fueron perdonados por los monarcas.

Retornemos, ya para finalizar esta descripción del proceso de perdón, a esa última fase del procedimiento que incluye a la resolución. Es en este momento de la conclusión del expediente en el que nos encontramos con algunos detalles procesuales que aluden a una mayor complejidad en ese proceso concreto. Así, hay ocasiones en las que se pide al interesado que aporte más perdones, a lo que la respuesta habitual suele ser que nos lo hay. En estos casos, la resolución final también incluye el «*fiat*», aunque acompañado de un «*no aviendo más parientes*» que parece indicarnos que hay que dejar constancia de esa condición a la hora de redactar la carta provisoria o la cédula que contenga el perdón⁸⁰.

También es el lugar del proceso, el único por otra parte, en el que se nos indica que el perdón será de Viernes Santo. En los ejemplos encontrados únicamente se consigna este hecho con frases como «*que sea de Viernes Santo*», o simplemente con «*Viernes Santo*⁸¹», lo que hace suponer que no hay más motivación para otorgarle ese carácter que la que recogía la norma jurídica de ir agrupando un conjunto de perdones solicitados a lo largo del año para concederlos con motivo de esa fiesta religiosa.

Para finalizar, sólo resta comentar brevemente las fórmulas documentales por las que se daba salida a los perdones concedidos a los beneficiarios de la gracia regia. Ya hemos visto cómo podían ser expedidos a través del Registro General del Sello, si portaban el sello de placa, o como cédula real, y como tal quedaba constancia en el correspondiente libro de registro.

⁷⁹ Concretamente son los casos de Diego de Salas, vecino de Granada, por homicidio involuntario de su criado, y parece que se le deniega por haber transcurrido únicamente siete meses (AGS, CC, 134-33), de Rodrigo de Baeza por el homicidio de Francisco de Córdoba (AGS, CC, 176-43); el de Juan Martín Grajo, vecino de Simancas, por el homicidio de su esposa, al por haber casado a su hija sin su consentimiento y por haberle injuriado; y el de Juan Díaz de Sevilla por quebrantamiento de cárcel (AGS, CC, 181-5)

⁸⁰ Así ocurrió, por ejemplo, con el solicitado por Juan Martínez, vecino de Estepona. AGS, CC, 180-46.

⁸¹ En alguna ocasión, incluso, esta nota de «*para Viernes Santo*» es la única constatación que figura en el documento de que el perdón se ha concedido, sustituyendo en este sentido el «*fiat*». Así ocurrió en el proceso de perdón seguido contra Ruy de la Torre en 1518. AGS, CC, 134-14.

Del análisis de ese conjunto de 85 procesos de perdón conservados en la Cámara de Castilla, y especialmente de los 67 casos en los que fue concedido, no se deduce un criterio que permita determinar por qué se opta por uno u otro tipo documental.

Aún así, sí parece que hay una serie de cuestiones a tener en cuenta a la hora de conocer mejor los cauces administrativos por los que se desarrollaron este tipo de procedimientos.

Cabe recordar, primeramente, que los documentos del Registro General de Sello constituyen una copia del emitido por parte del rey y sellado con el sello mayor, que le otorgaba una mayor trascendencia al documento. De esta forma, hemos de entender que todos los perdones de Viernes Santo debían ser validados con ese sello. Eso se deduce de dos hechos: el número de perdones de este tipo conservados en este fondo documental, que como ya vimos en muchas anualidades superaba incluso el tope máximo de veinte permitido por parte de la legislación emanada de las Cortes de Valladolid de 1447; y el hecho de que en los Libros de Registro de Reales Cédulas de los primeros años del siglo XVI, los perdones recogidos casi no hagan ninguna referencia a esta emblemática fecha⁸².

Otro tanto podemos decir de los perdones generales, que al ser amparados por una decisión regia previa debían estar validados por ese sello mayor que otorgara la mayor solemnidad posible a la resolución regia.

Por tanto, únicamente resta por conocer en este punto el procedimiento que siguen los perdones ordinarios. De estos tipos de perdones están llenos ambos fondos documentales, por lo que se hace difícil conocer el criterio seguido para discriminar unos y otros perdones.

Ya hemos visto los porcentajes de delitos emanados del análisis estadístico del Registro General del Sello, la serie documental más apta para desarrollar una aproximación de este tipo. También he mencionado ya las circunstancias específicas del grado de conservación de la documentación de los Libros de Registro de Reales Cédulas de la Cámara de Castilla. Pese a que se trata de un fondo mucho menos apto para realizar un estudio estadístico consistente, a los efectos de tratar de buscar algún tipo de criterio determinado para que los perdones salgan por uno u otro registro he realizado una cata documental de 98 registros concentrados entre los años de 1494 y 1513 (aunque el grueso de los perdones localizados, prácticamente el 90% de ellos, corresponden al lustro 1500-1504).

De los resultados de esta aproximación, estadísticamente mucho menos fiable que la del Sello, se deduce al menos que no hay grandes diferencias entre los delitos perdonados en uno y otro registro. De esos 98 casos, hay 71 perdones por homicidio (más del 70%), y el siguiente delito perdonado en orden de representación es el de agresión, con 10 menciones (un 10% del total). Aunque, insisto, las cifras no constituyan un reflejo claro de ninguna tipología de criminalidad, sí nos sirve para descartar que se elija uno u otro tipo de documento en función del grado de gravedad del delito perdonado. Tal vez la respuesta pueda encontrarse en los años transcurridos desde la

⁸² Para los primeros años del siglo XVI, únicamente he localizado el perdón de Viernes Santo a Juan de Ágreda, vecino de Úbeda, condenado por homicidio y perdonado en 1501. AGS.CCA-CED, 5, 203, 3.

comisión del delito. En los Libros de Cédulas hay bastantes casos en los que se solicita el perdón por hechos acaecidos unos meses antes, mientras que los el Registro General del Sello, habitualmente, hacen referencia a delitos más antiguos. En cualquier caso no es una norma clara, sino una simple apreciación, sustentada también en el principio teórico ya comentado de que los documentos que portaban el sello mayor tenían una mayor solemnidad que las cédulas, utilizadas por el aparato administrativo regio de la época para comunicaciones más rápidas.

Hay que señalar que encontramos en algunas de las resoluciones de los procesos de perdón conservados en la Cámara de Castilla, una vez explicitado el «*fiat*», la frase «*en forma*», pero no he podido cotejar este extremo con ambos fondos documentales para poder comprobar si esta mención tiene algún tipo de incidencia en el recorrido documental que sigue el perdón una vez concedido.

Lo que sí da la sensación que influye en la redacción del documento que servirá de comprobante de la concesión del perdón son algunas anotaciones marginales que se añaden al «*fiat*», y que parecen destinadas a orientar a los redactores del documento final acerca de lo que han de incluir en la provisión o en la cédula. Así, aparecen frases como «*inclúyase la rrelación*», «*fiat con la clavsula*», etc., que indicarían al escribano las pautas a seguir a la hora de darle la forma final al documento.

Una vez tenidas en cuenta estas cuestiones, sólo resta indicar que, tanto en su formulación como provisión real que sale por el Registro General del Sello, como en la que toma la forma de cédula real y queda registrada en el Libro de Reales Cédulas de la Cámara de Castilla, el tenor diplomático de los documentos es similar al de los restantes documentos de ambos fondos, como se puede comprobar en los ejemplos aportados en la segunda parte del trabajo.

4. Conclusiones: El perdón real en Castilla como fuente privilegiada para el estudio de la criminalidad y la conflictividad social

Ha llegado el momento de recapitular todo lo comentado hasta el momento, y tratar de encauzarlo hacia el conocimiento de uno de los objetivos principales de este trabajo, la determinación de los rasgos fundamentales del perdón real en Castilla para ser utilizado como fuente de estudio de la criminalidad y la conflictividad social.

La caracterización del perdón regio en Castilla nos ha permitido confirmar algunas de las cuestiones que la historiografía precedente había destacado. Por un lado, es evidente que se trata de una prerrogativa regia que los propios monarcas tenían asumida como tal. Es decir, además de manejar la posibilidad de cambiar la legislación en un momento determinado con el fin de que ésta se adecuase a los fines que les interesara en cada momento, los reyes no tuvieron reparo en soslayar el marco jurídico ya aprobado, como bien demuestra la promulgación de perdones de Viernes Santo, durante muchos años, en una cuantía superior a la permitida por las Cortes de Valladolid de 1447.

También ha quedado patente que los Reyes Católicos, los monarcas protagonistas principales del marco cronológico elegido para desarrollar el estudio, utilizaron este poderoso instrumento con una intensidad importante, y en ámbitos muy similares a aquéllos en que se movieron sus predecesores. Quizás habría aquí que indicar la salvedad del escaso uso que hicieron de los perdones generales emitidos con motivo de celebraciones familiares de la familia real –nacimientos, bodas, bautizos...–, aunque este extremo tampoco debe llamar tanto la atención si tenemos en cuenta las múltiples posibilidades que el contexto político y militar les otorgó para cubrir, sobradamente, con el número de perdones que requerían para llevar a cabo su programa político.

Sobre los delitos perdonados tampoco se aprecia ninguna característica extraordinaria. Por su propia condición, el perdón regio iba destinado a mitigar total o parcialmente una condena de extrema gravedad, y éstas solían ser impuestas por los delitos más trascendentes, los homicidios. De ahí que en torno a ocho de cada diez casos, sea el tipo de perdón el que sea, se dediquen a perdonar muertes.

Todo ello nos configura un marco del perdón regio que encaja, a grandes rasgos, con lo que las distintas historiografías europeas han caracterizado para esta cualidad regia en las monarquías inglesa, francesa o portuguesa. En esos contextos historiográficos, y muy especialmente en los dos últimos, el perdón real ha sido utilizado como fuente privilegiada para el conocimiento de la criminalidad y la delincuencia bajo-medievales.

A este respecto, ya he expresado mis dudas a lo largo del texto en referencia a la posibilidad de que el análisis de los perdones nos permita establecer un marco estructural de tipo estadístico sobre las variables fundamentales de la criminalidad en la corona de Castilla. Los perdones, lo hemos visto, no se otorgan en función de los delitos que se cometen, sino que son concedidos exclusivamente por intereses de los monarcas⁸³.

Sin embargo, ello no implica que no sea una fuente privilegiada para conocer muchas de las facetas de estas alteraciones de la norma que, de otro modo, nos sería imposible conocer. Hay que tener en cuenta que, pese a que es cierto que los ritmos de concesión dependen de coyunturas políticas más que de la propia comisión de los delitos, no deja de ser una obviedad que, para poder perdonar un delito, éste ha tenido que ser cometido previamente.

Y es en ese punto en el que se muestra con toda su trascendencia el enorme valor que tienen los perdones para el conocimiento de determinados delitos. En los documentos del Registro General del Sello o en las copias de las Cédulas Reales encontramos en muchas ocasiones breves narraciones que nos hablan de armas, tiempos, lugares, en resumidas cuentas que nos informan de múltiples aspectos para los que no

⁸³ Y no debemos olvidar el hecho de que, precisamente, los ritmos de concesión y la dispersión geográfica de los perdones nos permitan inferir contextos diferenciados que merecerán estudios posteriores, como ocurre con el caso de los perdones en Galicia en el último cuarto del siglo XV.

tenemos noticias de forma tan seriada prácticamente en ningún otro fondo documental de la Corona de Castilla⁸⁴.

A mayor abundamiento, los relatos, memoriales y escrituras de perdón que conforman los procesos seguidos ante la Cámara de Castilla con el objetivo de lograr el perdón regio, ofrecen una amplia información tanto desde el punto de vista de los hechos como del de la articulación de los discursos y los medios de relación entre el rey y los súbditos. En este sentido, sólo hemos de lamentar las escasas informaciones relativas al pago en dinero para la obtención del perdón de los familiares, lo que nos permitiría definir con mayor precisión las conductas de resolución infrajudicial de conflictos en la época.

Todo ello configura un panorama extraordinariamente rico para poder acometer estudios parciales sobre determinados delitos, especialmente para conocer con mayor precisión el homicidio en la Castilla bajomedieval, tanto en su vertiente de realización material como en la configuración de los distintos discursos acusatorios o atenuantes.

En suma, con todo lo dicho queda claro que el perdón real es un instrumento de gran importancia en muchos frentes de la Castilla de finales del Cuatrocientos. A través de ellos podemos analizar la política, las relaciones entre súbditos y monarcas, las prácticas criminales o los contextos familiares, y comprender mejor la concepción cultural, con sus límites y avenencias, que las personas tenían sobre la violencia y la conflictividad a fines de la Edad Media.

⁸⁴ Ni siquiera el otro fondo de referencia para estos temas, el del Registro de Ejecutorias de la Real Chancillería de Valladolid, tiene una cantidad siquiera aproximada de pleitos por homicidio para el período estudiado.

5. Anexos: Estadísticas por regiones

Tabla 1. Número total de perdones, por regiones y años. RGS. 1474-1499.

Año	Perdones totales	Andalucía	CYL	CLM	Galicia	Desc.	País Vasco	Extrem.	Asturias	Madrid	La Rioja	Murcia	Cantabria	Extranjeros	Canarias
1475	72	2	27	11	2	25	3	0	1	0	1	0	0	0	0
1476	61	11	14	5	1	14	7	4	1	1	1	1	1	0	0
1477	160	57	22	34	0	21	4	13	2	5	0	1	1	0	0
1478	49	24	10	5	0	6	1	2	0	1	0	0	0	0	0
1479	29	6	4	9	1	5	2	0	0	1	0	0	0	1	0
1480	107	14	38	22	1	21	5	1	0	1	1	2	0	0	1
1483	11	1	3	0	0	1	5	0	0	0	1	0	0	0	0
1484	11	0	2	4	0	1	0	0	0	1	2	0	0	1	0
1485	3	1	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0
1487	69	18	6	3	27	2	0	7	3	2	1	0	0	0	0
1488	29	3	5	5	3	2	3	0	0	2	1	4	0	1	0
1489	74	22	15	7	6	5	8	6	1	1	0	1	2	0	0
1490	69	23	9	7	9	2	4	4	8	0	1	1	1	0	0
1491	52	22	10	2	7	2	2	3	0	1	2	0	0	1	0
1492	272	84	39	23	57	5	8	13	24	9	1	4	4	1	0
1493	36	11	11	2	0	0	2	0	0	3	5	0	2	0	0
1494	38	10	12	2	1	5	5	2	1	0	0	0	0	0	0
1495	45	7	11	6	1	1	5	2	2	5	2	1	1	1	0
1496	22	3	6	6	0	0	0	0	1	0	2	2	2	0	0
1497	30	4	10	3	5	2	1	1	0	1	1	1	1	0	0
1498	26	5	10	6	1	0	1	1	0	0	1	1	0	0	0
1499	48	15	13	9	1	2	0	3	0	1	1	1	1	0	1
Suma	1.313	343	278	171	123	122	66	62	45	35	24	20	16	6	2

Tabla 2. Homicidios perdonados, por regiones y años. RGS. 1474-1499.

Año	Homicidios perdonados	Andalucía	CYL	CLM	Galicia	Desc.	Extrem.	Pais Vasco	Asturias	Madrid	Murcia	Cantabria	La Rioja	Extranjero	Canarias
1475	42	0	17	6	0	16	0	1	1	0	0	0	1	0	0
1476	30	7	8	1	1	6	3	2	0	0	1	1	0	0	0
1477	83	26	13	28	0	2	6	3	1	2	1	1	0	0	0
1478	29	15	7	3	0	2	1	0	0	1	0	0	0	0	0
1479	14	2	1	4	0	3	0	2	0	1	0	0	0	1	0
1480	59	11	20	17	1	4	1	3	0	0	2	0	0	0	0
1483	8	1	3	0	0	0	0	3	0	0	0	0	1	0	0
1484	6	0	2	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0
1485	2	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0
1487	47	16	5	3	8	2	7	0	3	2	0	0	1	0	0
1488	21	2	4	5	0	2	0	1	0	2	3	0	1	1	0
1489	50	16	9	6	4	3	3	4	1	1	1	2	0	0	0
1490	42	17	7	6	2	1	2	3	1	0	1	1	1	0	0
1491	27	11	6	1	3	1	2	0	0	1	0	0	1	1	0
1492	239	80	36	19	47	2	13	7	18	9	3	4	0	1	0
1493	27	6	9	1	0	0	0	2	0	2	0	2	5	0	0
1494	30	8	12	1	0	5	1	2	1	0	0	0	0	0	0
1495	34	4	9	6	1	1	2	2	2	4	1	1	1	0	0
1496	20	3	5	6	0	0	0	0	1	0	2	2	1	0	0
1497	26	3	8	3	5	2	1	1	0	0	1	1	1	0	0
1498	21	4	8	5	1	0	1	0	0	0	1	0	1	0	0
1499	42	11	12	9	0	2	3	0	0	1	1	1	1	0	1
Suma	899	244	201	133	73	54	46	36	30	26	18	16	16	5	1

Tabla 3. Perdones por desobediencia a la autoridad, por regiones y años. RGS. 1474-1499.

Año	Perdones por desobediencia	Desconocido	Castilla y León	Andalucía	Castilla La Mancha	Extremadura	País Vasco	Galicia	Madrid	Murcia
1476	13	1	2	4	3	0	2	0	1	0
1477	34	14	4	8	4	4	0	0	0	0
1478	3	1	1	1	0	0	0	0	0	0
1479	10	2	3	1	4	0	0	0	0	0
1480	30	14	10	1	3	0	1	0	1	0
1483	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0
1484	1	0	0	0	1	0	0	0	0	0
1488	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0
1489	4	1	2	0	0	1	0	0	0	0
1490	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0
1491	2	0	0	1	1	0	0	0	0	0
1492	3	0	0	0	0	0	0	2	0	1
1493	3	0	2	1	0	0	0	0	0	0
1495	2	0	1	1	0	0	0	0	0	0
1497	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0
1498	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0
Suma	110	34	28	18	16	5	4	2	2	1

Tabla 4. Agresiones perdonadas, por regiones y años. RGS. 1474-1499.

Año	Agresiones perdonadas	Andalucía	Castilla y León	País Vasco	Extremadura	Galicia	Castilla La Mancha	Desconocido	Madrid	La Rioja	Murcia
1476	3	0	2	0	0	0	0	1	0	0	0
1477	9	6	1	0	1	0	0	1	0	0	0
1478	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0
1479	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0
1480	4	2	1	0	0	0	0	0	0	1	0
1483	1	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0
1488	2	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
1489	6	2	1	0	1	0	1	1	0	0	0
1490	4	3	1	0	0	0	0	0	0	0	0
1491	6	1	1	1	1	2	0	0	0	0	0
1492	7	1	3	1	0	1	1	0	0	0	0
1493	2	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0
1494	3	0	0	2	1	0	0	0	0	0	0
1495	3	1	1	0	0	0	0	0	1	0	0
1496	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0
1497	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0
1498	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0
1499	3	2	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Suma	58	20	16	5	4	3	3	3	2	1	1

Documentación para la historia de la criminalidad y del sistema penal

*(Documents pour l'Histoire de la criminalité et du système pénal
Documents for the History of the crime rate and of the penal system
Dokumentuak kriminaltazuanaren Historiarentzat eta sistema penalarentzat)*

*El perdón real en Castilla:
una fuente privilegiada para el estudio de la criminalidad y
la conflictividad social a fines de la Edad Media.
Segunda parte. Documentos*

*Le pardon royal en Castille :
une source privilégiée pour l'étude de la criminalité et
de la conflictualité sociale à la fin du Moyen Âge. Duxième partie. Documents*

*Royal pardon in Castile:
a privileged source for the study of criminality and
social conflict at the end of the Middle Ages. The second part. Documents*

*Errege-barkamena Gaztelan:
Erdi Aroaren bukaerako kriminalitatearen eta
zarte-gatazkaren iturri pribilegiatua. Bigarren zatia. Agiriak*

Roberto José GONZÁLEZ ZALACAIN

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea¹

Clio & Crimen, n° 8 (2011), pp. 354-454

Artículo recibido: 11-IX-2011

Artículo aceptado: 7-XI-2011

Siglas utilizadas:

AGS = Archivo General de Simancas

CC = Cámara de Castilla

RGS = Registro General del Sello

¹ Convocatoria para la concesión de ayudas de especialización para investigadores doctores en la UPV/EHU (2010). Grupo de investigación consolidado del Gobierno Vasco *Sociedad, Poder y Cultura* (IT 322-10).

Documento nº 1

1476, enero, 9. Zamora

Perdón a Diego Rodríguez por haber servido en la guerra.

AGS, RGS, 1476-I, fº17.

Don Fernando, por la graçia de Dios, etc. Por quanto yo mandé dar mis cartas firmadas de mi nonbre e selladas con mis ello que todas las personas omisianos de mys rreynos e señoríos me seruiesen e veniesen a servir a esta guerra que tengo contra el adversario de Portugal por tiempo de seys meses los de pie tres meses, e los de cauallo dos meses a sus propias costas e espensas, o los otros meses restantes por cumplimiento de los dichos seys meses que le sería pagado el sueldo que oviesen de aver por mí ordenado, e que ellos fasiendo asý les sería rremetidos e perdonados todos e qualesquier delitos, crímines y exçesos que oviesen fecho e cometido, asý por muertes de omes como por rrobos e feridas e en otra qualquier manera los tienpos pasados fasta que yo subçedí en estos mis rreynos. E porque vos, Diego Rrodrigues, fijo de Pero Rrodrigues, vesino de la Fuente Carnero, aldea de la noble çibdad de Çamora, cunpliendo las dichas mis cartas e mandamientos venistes con vuestra persona e armas a me servir en la dicha guerra, en la qual estovistes e avéys estado a vuestra propia costa e minsyón y espensa los dichos dos meses primeros que érades obligado a servir en la dicha guerra, e así mismo estovistes en ella por vuestra persona y con vuestras armas e cavallo continuamente los otros quatro meses para cumplimiento de los dichos seys meses, segund paresçe por fe es de vuestra presentación e del dicho seruiçio, por lo qual soys digno / (fol. 1v.) de gosar del dicho perdón e rremisyón en las dichas mis cartas, por ende por cabsa e rrasón de lo susodicho e por vos faser bien e merçed, perdónovos toda la mi justiçia, asý çevil como criminal, que yo podría aver contra vos o contra vuestros bienes por rrasón de Alonso Domingues, fijo de Pedro Fernandes de Avedillo, vesino del dicho lugar de la Fuente del Carnero en que fuertes culpado, e de todas e qualesquier otras muertes e rrobos y feridas e exçesos, crímines e dilitos por vos fechos e cometidos, de lo mayor a lo menor, inclusyui avnque no ayades seyð ni seades perdonado de qualesquier enemigos que por cabsa e rrasón de lo susodicho tengades, el qual dicho perdón y rremisyón vos fago segund dicho es, eçebto sy en las dichas muertes e delitos ynteruino aleue o trayçión o muerte segura o sy sacastes las cosas vedadas fuera de los dichos rreynos, y por esta mi carta mando al mi justiçia mayor o a los del mi Consejo y a los infantes, duques o condes, marqueses, rricos omes, maestros de las Órdenes, priores, comendadores e sus comendadores alcaydes e los castillos e casas fuertes e llanas e a los oydores de la mi abdiencia, alcaldes alguasiles y otras justiçias e ofiçiales qualesquier de la mi casa e corte e Chançellería e de la dicha çibdad de Çamora e de todas las otras çibdades y villas y lugares de los mis rreynos e señoríos que agora son o serán de aquí adelante e a cada vno dellos que vos guarden e fagan guardar esta merçed e perdón que vos yo fago e que vos non vayan ni pasen ni consientan yr e pasar contra ello ni contra parte dello en tiempo alguno ni por alguna manera, ni vos prendan ni maten ni fiern ni lisyen ni consyentan prener ni matar ni lisyar mo faser ni faga otro mal ni dapno ni desaguisado alguno en vuestra persona e bienes por rrasón de la dicha muerte e delitos y crímenes y exçesos e feridas por vos fechos e

cometidos fasta el día que se la dí e rreyné en los dichos mis rreynos. E sy algunos de vuestros bienes vs han tomado y enbargado vos los den e entreguen e tornen e desenbarguen luego bien e conplidamente enguisa que vos non mengüe ende cosa alguna. Por quanto yo vos tomo e rresçibo so mi guarda, amparo e defendimiento rreal / (fol. 2r.) e vos rrestituyo en toda vuestra buena fama yn yn rregun segund hêrades e estâvades antes que la dicha muerte e otros delitos o alguno dellos por vos fuesen fechos y cometidos, e alço e quito de vos toda mançila e ynfamia en que por ello ayades caýdo e yncurrido por la dicha rrasçon, non enbargante las leyes destos mus rreynos en que se acostunbra que las cartas e alualâes de perdón non valan sy no fuesen escritas de mano de mi Escribano de Cámara e firmados en las españdas de los del mi Consejo o de letrados e las leyes e dichos valederos que non puedan ser rreuocados ni derogados por ninguna carta ni alualá, avnque tenga en sý qualesquier clâvsulas derogatorias en ellas contenidas, ca yo las abrogo e derogo de mi çierta çiençia e poderío rreal absoluto de que en esta parte quiero vsar e vso. E los vnos ni los otros non fagades ni fagan ende al por alguna manera so pena de la mi merçed e de priuança de los ofiçios e de confiscaçión de los bienes de los que lo contrario fesyesen para la mi Cámara e Fisco. E demás mando al ome que vos esta mi carta mostrare que vos enplase que parescades ante mí en la mi Corte, do quier que yo sea, del día que vos enplasere a quinse días primeros siguientes so la dicha pena, so la qual mando a qualquier escriuano público que para esto fuese llamado que dé al que se la mostrare testimonio sygnado con su sygno, para que yo sepa en cómo se conple mi mandado. Dada en la dicha çibdad de Çamora a nueve días del mes de enero, año del nascimiento de Nuestro Señor Ihesuchristo de mill e quatroçientos e setenta e seys años, e e va sobre rraýdo o o dis dsyen. E yo el dicho Rrey. Yo Felipe Clemente, prothonotario, secretario del Rrey Nuestro Señor y de su Consejo, la fis escreuir por su mandado.

Documento nº 2

1476, enero, 31. Burgos

Perdón y devolución de bienes a Juan de Llerena y sus hermanos, tomados por servir al marqués de Villena.

AGS, RGS, 1476-I, fº13.

Doña Ysabel etc. A vos, el Conçejo, Justiçia, rregidores, caualleros, escuderos, oficiales e omes buenos de la nobñle e muy leal çibdad de Alcarás, salud e graçia. Sepades que el liçençiado Juan de Llerena e Rrodrigo de Llerena e Alfonso de Llerena, fijos de Rruy Gomes de Llerena, vesinos desa çibdad, acatada la lealtad e fidelidad que nos debýan se rredusieron de mi seruiçio e ouidiencia e me fisieron juramento e pleyto omenaje de aquí adelante en todo guardar mi seruiçio e el pro e bien común desa çibdad. Por la qual mi merçed fue e es de les perdonar e rremittir qualesquier penas en que ellos yncurreiron por hacer estado fasta aquí contra mis cartas e mandamientos en la compañía del marqués de Villena, e de les mandar rrestutuyr e tornar qualesquier sus bienes e fasiendas que por cabsa dello les están entrados e tomados, e que e aquí adelante ellos libremente entre e estén en esa çibdad en sus casas e bienes e fasiendas, porque vos mando a todos e a cada vno de vos que de aquí adelante dexedes e consyntades libremente los dichos liçençiado Juan de Llerena e Rrodrigo de Llerena e Alonso / (fol. 1v.) de Llerena sus hermanos, e a cada vno dellos entrar e estar en esa dicha çibdad en sus casas e bienes e fasiendas e que los non tomedes nin ocupedes los dichos bienes e fasiendas ni cosa alguna de lo suyo, ni les fagades ni consyntades faser mal ni dapno alguno, antes los tratades bien como como a seruidores míos, ca yo por la presente los tomo e rresçibo en mi guarda e seruiçio e so mi hanparo e defendimiento rreal e (roto) de los dichos bienes tenedes, entrados e tomados, que los rrestituyades e tornades e ge los fagades luego tornar e rrestituyr, e que en ello les non pongades ni consyntades pena, embargo ni contrario alguno, lo qual vos mando que asý fagades e cunplades syn sobre ello me rrequerir ni consultar ni esperar otra mi carta ni mandamiento, non enbargante qualquier secretaçión o secretaçiones, embargo o embargos, que por mis cartas e mandado o en otra qualquier manera, que los dichos sus bienes o en qualquier parte dellos esté puesto en qualqueir merçed o merçedes que dellos o de qualquier parte dellos qualquier persona o personas aya fecho, ca yo por la presente alço e quito la tal secretaçión o secretaçiones, embargo o embargos, e rreuoco e do por ninguno e de ningund valor e efeto la tal merçed o merçedes, e sy lo asý faser e cunplir luego no quesyerdes, por esta mi carta rruego e mando a don Rrodrigo Manrrique, su fijo, e a los alcaldes e otras justiçias qualesquier de esa dicha íbdad, e rrestituy e torar los dichos sus bienes e fasiendas, e que no consyentan ni den lugar que en ello les sea puesto embargo ni contrario alguno. E los vnos nin los otros non fagades ni faga ende al por alguna manera, so pena de la mi merçed / (fol. 2r.) e de pribraçión de los ofiçios e de confiscaçión de los bienes de los que lo contrario fisieren para la mi Cámara. E demás mando al ome que bos vos esta mi carta mostrare que vos enpase que parescades ante mí en la mi Corte, do quier que yo sea, del día que vos enplarsare fasta quinse días primeros siguientes so la dicha pena, so la (roto) a qualquier escriuano público que para esto fuere (roto) mando que dé ende al que la mostrare

testimonio sygnado con su sygno, porque yo sepa en cómo se cumple mi mandado. Dada en la muy noble çibdad de Burgos a treynta e vn días de enero, año del nacimiento del nuestro Señor Ihesuchristo de mill e quatrocientos e setenta e seys años. Yo la Rreyna. Yo Alonso d'Ábila, Secretario de nuestra señora la Rreyna, la fis escribir por su mandado.

Documento nº 3

1476, abril, 9. Madrigal

Confirmación del perdón concedido por Enrique IV a Fernando Sánchez de Alfaro, García Pérez, bachiller Miguel Jiménez y a otros muchos, vecinos de Alfaro.

AGS, RGS, 1476-IV, fº 240.

Don Fernando e doña Ysabel, por la graçia de Dios rrey e rreyna de Castilla, de León, de Toledo, de Çeçilia, de Portogall, de Galisia, de Seuilla, de Córdoua, de Murçia, de Jahén, del Algarbe, de Algesira, de Gibraltar, príncipes de Aragón, señores de Viscaya e de Molina, al nuestro Justicia Mayor e oydores de la nuestra Abdiencia e a los allcaldes e alguasiles de la nuestra Casa e Corte e Chançellería e a los correidores e allcaldes e alguasiles e merino e otras justiçias e ofiçiales qualesquier de todas y qualesquier çibdades, villas e logares de los nuestros rregnos e señoríos que agora son o serán de aquí adelante, salud e graçia. Sepades que por parte de Ferrand Sanches de Alfaro, escriuano e Garçia Peres e el bachiler Miguel Peres e Juan Peres de Araçel e de Garçia Asnares e de Gonçalo de la Caridad e de Rrodrigo Asnares e de Garçia Peres escriuano e de Rrodrigo e de Diego, fijos de Pero Peres, e Ferrand Martines de Miraglo e de Juan Yanguas e Pero Felisas e de Juan Arnalle, Pero Martines e Perine Martines, fijos de Garçia Martines de Miraglo, e Viçent de Ayora e Juan Moreno e Garçia Rramires e Álvaro Cornago e Ferrand Talares e Sancho de Fenistrillas e Frutos de Segouia e Ximeno de Caspe e Pedro Portugés e Antón Sanches de Guadalajara e Pero Peres e Gostindo Terrer, vecinos de la vlla de Alfaro, e Bartolomé de Casasola e Bartolomé Aragonés e Juancho de Durango e Juancho de Loyn e Juhán Rrodrigues e Sancho de Huete e Machýn de Guinia e Jorge de Arse e Rrodrigo Atao Balero e Juan de Castro e Gill de Arellano, Cados de Ayala / (fol. 1v.) nos fue fecha rrelaçión por su petiçión que al tiempo que el señor rrey don Enrrique nuestro hermano, cuya ánima Dios aya, por çiertas cabsas e rrasones conplideras de su seruiçio perdonó a Juhán de Luna e a los sobredichos e les rremitió todas e qualesquier muertes e quemas e rrobos e otros qualesquier delictos e ynsultos, segund más largamente la carta de perdón fyrmada de su nonbre e sellada con su sello, que sobrello los mandó dar, el thenor de la qual es este que se sigue. Don Enrrique, por la graçia de Dios Rrey de Castilla, de León, de Toledo, de Galisia, de Seuilla, de Córdoua, de Murçia, de Jahén, del Algarbe, de Algesira e señor de Viscaya e de Molina, por quanto por algunas cosas conplideras a mi seruiçio e a petiçión de mi justicia e al bien e pas e sosiego de mis rregnos, yo mandé detener a Juan de Luna, mi guarda mayor mi vasallo e de mi Consejo, e como quier que segund las cosas fechas e cometidas por él e por los suyos yo pudiera mandar proçeder contra ellos por rrigor de justicia, pero queriendo vsar con él de clemencia e de piedad misericordia e piedad, segund que es propio a los rreyes e príncipes mayormente con sus vasallos e súbditos naturales, e por faser merçed al dicho Juhán de Kuna, porque él me entregó mis fortalezas e suyas e me fiso çierto juramento e plito omenage de me seruir e seguir byen e fielmente de aquí adelante, e de guardar otras cosas contenidas en el dicho juramento e plito omenage, yo le mandé de librar e me plogo perdonar a él e a los suyos e a las personas que después de su propio estouieron en las fortalezas quel dicho Juan de Luna tenía todas las cosas pasadas fasta aquí, e por-

que vos Garçía Peres e el bachiller Miguel Peres e Juan Peres de Araçael e Garçía Asnares e Gonçalo de la Caridad e Rrodrigo Asnares e Garçía Yse escriuano e Rrodrigo e Diego, fijos de Pero Ximenes e Ferrand Martines de Miraglo, e Juhán de Yanguas e Ferrand Sanches escriuano, e Pero Felises e Juan Arnalt e Pero Martines e Ximeno Martines, fijos de Garçía Martines de Miraglo, e Vyçent de Ayora e Juan Moreno e Garçía Rramires e Áluar de Cornado e Ferrand Alanes / (fol. 2r.) e Sancho de Fenistrellas e Frutos de Sigouia e Ximeno de Caspe, vecinos de la mi villa de Alfaro, e Pedro Portugués e Antón Sanches de Guadalajara e Pero Peres e Agostín de Terrer, vesinos otrosí de la dicha villa, e Bartolomé de Casasola e Bartolomé Aragonés e Juancho de Durango e Juancho de Loyn e Juan de Castro e Gill de Arellano, Cados de Ayala, estávades en la fortaleza de Alfaro al tiempo que por el dicho Juhán de Luna me fue entregada, e juntastes e prometistes de me seruir de aquí adelante bien e fielmente, e guardar mi serviçio en todas cosas como buenos e fieles vasallos e súbditos naturales, segund más largamete se contiene en el juramento que sobre ello vosotros e cada vnos de vos me fesistes, e confiando que lo jurastes, por ende yo por la presente, de mi propyo motu e çierta çiençia e poderío rreal absoluto de que quiero vsar e vso en esta parte como rrey e soberano señor, non rreconosçiente superior en lo tenporall saluo a solo Dios, perdono e rremito e alço e quito a vos los sobredichos e a cada vno e a qualquier de vos qualquier rrebelión e rrebeliones, alçamiento e alçamientos, ynobediencia e ynobediyençias, rresistencia e rresistençias e otras qualesquier cosas que auedes fecho e cometido, vosotros o qualquier de vos, fasta oy día de la data de la presente, desde el caso mayor fasta el menor, e desde el menor fasta el mayor, inclusiue avnque se diga o suene o muestre ser fechas contra mi persona e estado rreal e contra la cosa pública de mis rregnos e paçífico estado e tranquilidad dellos o en otra quallquier natura, vigor, efeto, calidad, así mayor como medianos e así mismo qualesquier muertes, prisiones, feridas, e daños e cárçeles priuadas e conbates, ynçendios e quemas de logares e casas, e rrobos e otras qualesquier cosas e actos elícitos e crímenes e delictos e esçebsos e malefijos e fuerças e quebrantamientos de caminos e otras qualesquier cosas que vosotros e cada vno e quallquier de vos auedes fecho e cometido en qualesquier partes de mis rregnos fasta oy, e todos e qualesquier / (fol. 3r.) malos casos e penas, así çiuiles como criminales, nota de ynfamia e rreproche e mácula e otra quallquier cosa, así de fecho como de derecho, en que por ello o por quallquier cosa o parte dello ayades yncurrido, e lo alço e quito de vosotros e de cada vno de vos e de vuestros linages, e vos do por libres e quitos de todo ello e de cada cosa e parte dello, e vos rrestituyo en vuestra buena fama e en el primero estado en que érades antes de lo auer pensado ni cometido ni fecho ni perpretado, non enbargante qualesquier proçesos contra vosotros o contra cada vno de vos fechos en qualesquier sentençias que sobre ello ayan seydo dadas en qualesquier mis cartas e sobrecartas e mandamientos por mí fechos e dados, o por otro qualesquier mis jueses e justiçias, lo quall todo e cada cosa e parte dello yo avundo lo aquí por esprado e declarado e ynsero e incorporado e espeçeficado, bien así como si de palabra a palabra aquí fuese puesto, e lo rrevoco e caso e anulo e do por ninguno e rroto e cançelado e de ningund valor, e vos absuelvo e do por libres e quitos de todo ello e de qualquier cosa e parte dello, non enbargantes qualesquier protestaciones e rreclamaciones e rreuocaciones e otras qualesquier natura, vigor, efecto, calidad o misterio que sea o ser pueda con-

tra lo suso dicho contra qualquier cosa o parte dello en caso que los yo ouiese fecho o fisiese, ni otrosí enbargantes qualquier leyes, fueros e derechos e ordenamientos e estilos e costubnres e otra qualquier cosa, así de fecho como de derecho, que en contrario o ser pueda de lo susodicho o de qualquier cosa o parte dello, ni otrosí enbargantes las leyes de mis rregnos que da çierta forma en los perdones, ni otra qualquier cosa que en ello se rrequiera, quier de sustançia o de solebnidad o en otra qualquier manera, ni enbargantes las leyes que digan que las cartas dadas ante ley e fuero e derecho deuen ser ordenadas e non cunpidas, avnque contengan qualesquier cláusulas derogatorias e non obstançias e otras fyrmesas, e que las leyes e fueros e derechos valederos non pueden ser derogadas saluo por Cortes, e alço e quito toda obrreçión e subrrreçión e todo otro obstáculo e ynpedimento, así de fecho como de derecho que vos pudiese o pueda enbargar o perjudicar en qualquier manera, e suplo qualesquier defectos e submisios e otras qualesquier cosas, así de sustançia como de solebnidad o en otra qualquier manera neçesarias e conplideras e prouechosas de se suplir para validación e para corroboración deste dicho perdón e indulgençia e rremisión que vos yo así fago de todo lo en esta carta contenido e cada cosa e parte dello, e mando que ayades e tengades e gosedes / (f. 3v.) de qualesquier bienes e ofiçios e de qualesquier maravedís que en mis libros vosotros e cada vno de vos auedes, non enbargantes qualesquier merçedes o execrestación que yo dellos aya fecho o mandado faser, ni qualesquier cartas o mandamientos que yo sobre ello aya fecho e dado. Lo quall todo yo rreuoco e caso e anulo e do por ningund valor e por esta mi carta o por su traslado sygnado de escriuano público mando al ynfante don Alfón mi muy caro e muy amado hermano, e otrosí so las dichas penas yuso contenidas a los duques, perlados, condes, marqueses, rricosomes, maestros, priores, e a los de mi Consejo e oydores de la my Abdiençia e al mi justiçia mayor e a los alcaldes e alguasiles e otras justiçias de la mi Casa e Corte e Chançillería e a los mis adelantados e merynos e a los comendadores, subcomendadores, alcaydes de los castillos, casas fuertes e llanas, e a todos los conçeijos, alcalldes e alguasiles, rregidores, caballeros e omes buenos de todas las çibdades e villas e logares de los mis rregnos e señoríos e a todos los otros mis vasallos, súbditos e naturales de qualquier estado o condiçión, preheminençia o dignidad que sea, e a qualquier o qualesquier dellos que los guarden e cunplan e fagan guardar e conplir en todo e por todo este dicho perdón e yndulgençia e rremisión que vos así do e fago e todo lo en esta mi carta contenido e cada cosa e parte dello segund e por la forma e manera que en ella se contiene e den todo fauor e ayuda para ello e para cada cosa dello, e vos non pongan ni consientan que sea puesto en ello ni en cosa alguna ni parte dello enbargo ni contrario alguno. E los vnos ni los otros non fagan ende al por alguna manera, so pena de la mi merçed e de privaçión de los ofiçios e de confiscaçión de los byenes de los que lo contrario fisieren para la mi cámara. E juro e prometo al nonbre de Dios e a esta señal de + e a las palabras de los Santos Evangellos corporalmente con mis manos tañidas, e fago pleito e omenage en manos de don Juhán Pacheco, marqués de Vyllena, que está presente, e lo de mí rreçibe, e asimismo seguro en mi palabra e fe rreal como rrey e señor de guardar e conplir rrealmente e con efecto este dicho perdón e rremisión que vos yo así do y fago como dicho es e todo lo en esta mi carta contenido e cada cosa e parte dello e de non yr ni venir ni pasar contra ello ni contra cosa alguna ni parte dello, el quall dicho perdón e yndulgençia e rremisión /

(fol. 4r.) que vos yo do e fago e quiero e mando que vos sea guardado a vosotros e cada vno de vos, todavía guardando e cunpliendo el juramento e pleito omenage que me así fesistes como suso dicho es. De lo quall mandé dar esta mi carta firmada de mi nonbre e sellada con mi sello. Dada en la çibdad de Soria, a veynte días del mes de mayo, año del nascimiento del nuestro Señor Ihesuchristo de mill e quatro-sientos e çinquenta e nueue años. Yo el Rrey. Yo Aluar Gomes de Çibdadrrreal, Secretario de nuestro señor el Rrey, la fis escreuir por su mandado. E agora por parte de los sobredichos nos es fecha rrelación e dis que se temen e rreçelan que por dicho señor Rrey nuestro quiera ser pasado desta presente vida que la dicha su carta de perdón suso encorporada les non será guardada nin conplida, en lo qual dis que si así pasase ellos rresçibirían grand agrauio e daño, e nos suplicaron e pidieron por merçed que las confirmásemos e aprouásemos la dicha carta de merçed e perdón suso encorporada, mandándogela guardar en todo e por todo, segund que en ella se contiene. E nos touímoslo por bien. Porque vos mandamos a todos e a cada vos que estando los sobredichosa nuestro seruiçio e obediencia, e non estando en la compañía de nuestros rrebeldes e desleadles, veades la dicha carta de perdón dada de los sobredichos por el dicho señor Rrey nuestro hermano que de suso va encorporada, e la guardedes e cunpladese fagades guardar e conplir en todo e por todo, segund que en ella se contiene. E en guardándola e cunpliéndola contra el thenor e forma della no vayades ni pasedes ni consintades yr ni pasar, en algund tienpo ni por alguna manera. E los vnos nin los otros non fagades ende al, por alguna manera, so las penas en ella contenidas, e de dies mill maracedís para la nuestra Cámara².

² A partir de este punto continúa con el documento con temas laterales al que tratamos en este estudio.

Documento nº 4

1476, abril, 30. Madrigal

Perdón al mayordomo frey Luis de Godoy, comendador de las villas de Almodóvar y Villarrubia, alcaide de los Alcázares reales de la villa de Carmona, del Consejo Real, por no prestar debida obediencia a tiempo.

AGS, RGS,1476-, fº 241.

Don Ferrando y doña Ysabel, por la gracia de Dios etc. Por quanto por parte de vos el mayordomo fray Luys de Godoy, comendador de las villas de Almodóvar del Canpo y Villarrubia, nuestro alcaide de los nuestros alcázares rreal e de la Rreyna de la villa de Carmona del nuestro Consejo, nos fue fecha rrelaçión que por cabsa de algunas enfermedades e yndispuysçión de vuestra persona e por otras cabsas y rra-sones justas y rrasones justas que a nos son notorias, non nos podistes enviar a dar la obidiencia que nos deuíades y érades obligado de nos dar, como a vuestro Rrey e Rreyna y señores naturales del tiempo que las leyes de nuestros rreynos disponen y mandan, ni después acá. E que como quiera que la dicha obidiencia non nos avíades dado e enviado a dar la dicha obidiencia, y nos acatando las cabsas sobredichas, las quales a nos son públicas e notorias, y por tales las avemos e declaramos. E otrosý como en este tiempo que avéys estado syn nos dar la dicha obidiencia non avéys fecho contra nos ni contra nuestro estado cosa alguna de que deserviçio se nos pudiese seguir, y por vos faser bien y merçes touímoslo por bien. Y por esta nuestra carta o por su traslado sygnado sygnado (sic) de escriuano / (fol. 1v.) público perdonamos y rremitymos a vos, el docho mayordomo fray Luys de Godoy toda nuestra justiçia, asý çeuil como criminal, que contra bos y contra vuestros bienes nos avemos y aver ~~podremos~~ podemos e qualquier caso e pena que bos pueda ser opuesta, del mayor caso fasta el menor, ynclusyve en que ayáis caydo y yncurrydo por cabsa de non nos aver dado la dicha obidiencia en el dicho tiempo, y queremos y mandamos e es nuestra merçed y voluntad que por ello ni cosa alguna ni parte dello non nos que ni finque derecho alguno contra vuestra persona ni cntra buestros bienes. E rrestituymos vos yn yntegro en toda vuestra buena fama segund que estáuades antes y al tiempo que el dicho seor Rrey don Enrique fallesçiese, e mandmaos a la prinçesa doña Ysabel nuestra muy cara y muy amada fija e a los ynfantes y duques, prelados, condes, marqueses, rreicosomes, maestros de las Hórdenes, comendadores e subcomendadores e alcaydes de los castillos y casas fuertes e llanas, y a los del nuestro Consejo e oydores de la nuestra Abdiencia, alcaldes e alguasiles e notarios e otras justiçias y ofiçiales qualesquier de la nuestra Casa y Corte y Chançillería y a los Conçejos, justiçias e veynteyquatro caualleros, rregidores, jurados, ofiçiales e omes buenos de todas las çibdades, villas y lugares de los nuestros rreynos e señoríos, e a otras qualesquier personas nuestros vasallos, súbditos y naturales que esta nuestra carta de perdón y rremisyón guarden e cunplan e fagan cunplir en todo y por todo segund que en ella se contyene. E contra el thenor e forma della vos non vayan ni pasen ni consyentan yr ni pasar en tienpo alguno ni por alguna manera. E los vnos nin los otros non fagan ende al por alguna manera, so pena de la nuestra merçed e de pryuaçión de los ofiçios y de confiscaçión de los bienes de los que lo contrario fisieren para la nuestra Cámara y Fisco. E demás mandamos al ome que les esta nues-

tra carta mostrare que los enplase que parescan ante nos en la nuestra Corte, doquier que seamos, del día que los enplase a quinse días prymeros sygyentes so la dicha pena, so la qual mandamos a qualquier escriuano público que para esto fuere llamado, que dé ende al que ge la mostrare testymonio / (fol. 2r.) sygnado con su sygno, porque nos sepamos en cómo se cunple nuestro mandado. Dada en la villa de Madrigal, a treynta días de abril, año del nasçimiento de Nuestro Señor Ihesuchristo de mill e quinientos e setenta y seys años. Yo el Rrey. Yo la Rreyna. Yo Gaspar Dariño, secretario del Rrey y de la Rreyna nuestros señores y de su Consejo, la fis escriuir por su mandado.

Documento nº 5

1476, mayo, 20. Valladolid

Confirmación del perdón de Viernes Santo concedido a Pedro de Jerez, hijo de Manuel González Rondín, vecino de de Jerez de la Frontera, por la muerte de Pedro García, barbero.

AGS, RGS, 1476-V, fº 341.

Don Fernando e doña Ysabel, etc. Vymos vna carta del señor Rrey don Enrrique, nuestro hermano, cuya ánima Dyos aya, escripta en papel e firmada de su nonbre e sellada con su sello de çera colorada en las espaldas, segund que por ella paresçía fecha en esta guisa. Don Enrrique, por la gracia de Dyos rrey de Castilla, de León, de Toledo, de Galizia, de Seuilla, de Córdoua, de Murçia, de Jahén, del Algarue, de Algesira, de Gibraltar, señor de Viscaya e de Molina. Por quanto en tal día como Viernes Santo de la Crus, Nuestro Señor Iheschristo rreçibió muerte e pasión por saluar al vmanal linaje e perdonó la su muerte, por ende yo por seruiçio suyo e de la su santa muerte e pasyón, e porque a él plega por la su Santa Piedad e Misericordia perdonar las ánimas de los señores Rrey don Iohán mi señor e padre e de la Rreyna doña María, mi señora madre, e la rreçiba en su Santa Gloria, e quiera alargar mis días e en saluar mi estado e corona rreal e quiera perdonar mi ánima quando deste mundo partiere, e por faser bien e merçed a vos, Perdo de Xeres, fijo de Manuel Gonçales Rondín, vesino de la dicha çibdad de Xeres de la Frontera, perdónovos toda la mi justiçia, asý çeuil como criminal, que yo he contra vos e contra vuestros bienes o podría aver en qualquier manera por causa e rrasón de la muerte de Pero Garçía baruero, vesino que fue de la dicha çibdad de Xeres, en que vos fueses e soys culpado, avnque sobre ello ayades seydo acusado e condepnado a pena de muerte. E esta merçed e perdón vos fago saluo si en la dicha muerte ovo aleue o trayçión o muerte segura, asý soys o fuerdes perdonado de vuestros enemigos e parientes del dicho muerto o sy la dicha muerte fuere por vos fecha con fuego o con saeta o dentro en la mi Corte, la qual Corte declaro con / (fol. 1v.) çinco leguas a la rredonda, e alço e tiro de vos toda mácula e ynfamia en que por ello ayaes caydo e yncurrido, e vos rrestituyo en toda vuestra bena fama ynyntregun, segund e en el primo estado en que estáuades antes que por vos fuese fecha e cometyda la dicha muerte. E por esta mi carta o por su treslado signado sacado con actoridad de jues o de alcalde, mando al mi justiçia mayor o a sus lugares tenientes, e a los alcaldes, alguasiles e otras justisias qualesquier de la mi Casa e Corte e Chançillería, e al corregidor, alcaldes, alguasiles e otras justiçias, asý los que agora son como los que serán de aquí adelante en la dicha çibdad de la Frontera, e de todas las otras çibdades e villas e lugares de los mis rregnos e señoríos, e a cada vno dellos que vos guarden e fagan guardar este perdón e rremisyón que vos yo fago de los susodicho, en todo e por todo, segund que en esta dicha mi carta se contiene. E que por causa e rrasón dello vos non prendan ni maten ni fieran ni lisyen ni proçedan contra vos ni contra vuestros bienes ni cosa alguna, non enbargante qualesquier proçesos que contra vos sobre ello sean fechos ni qualesquier sentençias que contra vos por rrasón de la dicha muerte del dicho Pero Garçía se den o ayan dado. Ca yo por esta dicha mi carta rreuoco, caso e anulo e los tales proçesos e sentençias e los he e do por ningunos e de ningún valos e efecto. E sy por la dicha rrasón algunos de los dichos vuestros bienes vos

están entrados e tomados, mando por esta mi carta a qualesquier justiçias o personas que los tienen que luego vos los desenbarguen e den e tornen e rrestituyan libremente, en guisa que vos non mengüe ende cosa alguna. Lo qual todo lo mando que asý fagan e cunplan, non enbargante las leyes quel rrey don Iohan mi vishauelo, que Dyos aya, fiso e ordenó en las Cortes de Briuiasca, en que se contienen que las e alualaes (sic) de perdón non valan saluo sy son o fueren escriptas de mano de mi escriuano de Cámara e rrefrendadas en las espaldas de dos del mi Consejo o letrados, ni las leyes que disen que las cartas dadas contra ley, fuero o derecho deven ser obedechidas e non plidas, e que los fueros e derechos valederos non pueden ser derogados saluo por Cortes, ni otras qualesquier leyes, fueros e derechos e ordenanças e premáticas sençiones de mis / (fol. 2r.) rregnos que en contrario desto sean o ser puedan. Ca yo de mi propio motuo e çierta çiençia e poderío de que en esta parte quiero vsar e vso como Rrey e soberano, dispenso con todo ello e lo abrogo e derogo en quanto a esto se contiene, e quiero e es mi merçed e final mi intençión e deliberada voluntad que syn enbargo alguno este dicho perdón e rremisión que yo fago vos el dicho Pedro de Xeres en todo e por todo vos sea guardado e conplido, e vos no sea ydo ni pasado contra él. E los vnos nin los otros non fagades ni fagan ende al, por alguna manera, so pena de la mi merçed e de priuaçión de los ofiçios e de confiscaçión de los byenes de los que lo contrario fisieren para la mi Cámara e Fisco. E demás mando al ome que bos esta mi carta mostrare o el dicho su treslado sygnado como dicho es, que los enplase que parescan ante mí en la mi Corte, do quier que yo sea, del día que los enplasare a quince d'as primeros siguientes, so la dicha pena, so la qual mando a qualquier escriuano público que para esto fuere llamado que dé ende al que la mostrare testimonio sygnado con su sygno, porque yo sepa en cómo se cunple mi mandado. E por faser más byen e merçed a vos, el dicho Pedro de Xeres, mando que vos e otros dos omes con vos podades e puedan traer armas para guardar vuestras personas, asý en la dicha çibdad de Xeres como en otro qualquier lugar de mis rregnos donde andouieresen, non enbargante qualquier ordamiento que dellas esté fecho en la dicha Xeres o en los tales lugares donde as' andouierdes. Dada en la çibdad de Segouia, veynte e tres días de março, año del nascimiento de Nuestro Señor Ihesuchristo de mill e quatroçientos e sesenta e vn años. Yo el Rrey. Yo Juan de Ouiedo, secretario del Rrey nuestro señor, la fis escriuir por su mandado. Registrada. El liçençiado de Çibdad Rodrigo. Agostín Chançiller. E agora, por quanto por parte de vos, el dicho Pedro de Xeres, nos fue suplicado e pedido por merçed que vos mandásemos conformar e aprouar la dicha carta de merçed perdón suso encorporada que por el dicho señor Rrey don Enrique nuestro hermano vos fue otorgada. E nos, por los respectos en la dicha carta suso encorporada contenidos, touímoslo por byen. E por esta nuestra carta vos confirmamos e aprouamos la dicha carta de perdón suso encorporada en todo e por todo, segund que en ella / (fol. 2v.) se contiene, mandamos al nuestro Justiçia Mayor e a los sus lugares tenientes e a los alcaldes e alguasiles e otras justiçias qualesquier de la nuestra Casa e Corte e Chançillería, e al corregidor e alcaldes e alguasiles e otras justiçias, asý ls que agora son como a los que serán de aquí adelante, en la dicha çibdad de Xeres de la Frontera e en todas las otras çibdades e villas e lugares de los nuestros rregnos e señoríos, e a cada vno dellos que esta nuestra carta de confirmaçión e todo lo en ella contenido, e cada cosa e parte dello vos guarden e cunplan e fagan

guardar e conplir en todo e por todo, según que en ella se contiene e contiene, el thenor e forma della vos non vyan ni pasen ni consyentan yr ni pasar en tienpo alguno ni por alguna manera, so pena de la nuestra merçed e de priuación de los ofiçios e de confiscación de los bienes de los que lo contrario fisierdes para la nuestra Cámara, e demás por qualquier e qualesquier porque fincare de lo asý faser e conplir, mandamos al ome que vos esta nuestra carta mostrare que los enplase que paresca ante nos en la nuestra Corte, doquier que seamos, del día que los enplasare a quinze días primeros siguientes so la dicha pena, so la qual mandamos a qualquier escriuano público que para esto fuere llamado que dé ende al que la mostrare testimonio sygnado con su signo, por que nos sepamos en cómo se cunple nuestro mandado. Dada en la noble villa de Valladolid, a veynte días de mayo, año del nascimiento de Nuestro Señor Ihesuchristo de mill e quatroçientos e setenta e seys años. Yo el Rrey. Yo la Rreyna. Yo Gaspar Dariño, secretario del Rrey e de la Rreyna nuestros señores e del su Consejo, la fis escriuir por su mandado.

Documento nº 6

1476, noviembre, 4. Toro

Perdón de Viernes Santo a Diego García, cuchillero, vecino de Ecija, culpable de la muerte de Alfonso Prieto, cerrajero, vecino de Córdoba.

AGS, RGS, 1476-XI, fº 739.

Doña Ysabel, etc. Por quanto en tal día como el Viernes Santo de la Crus Nuestro Señor Ihesuchristo rresçibió muerte e pasyón por saluar el vmanal linaje e perdonó su muerte e pasyón, por ende yo, por seuiçio suyo e porque por la su sancta misericordia e piedad quiera perdonar las ánimas del Rrey don Juan, mi señor e padre, de esclareçida memoria, e del señor Rrey don Enrrique, nuestro hermano, que sancta gloria aya, e la del Rrey mi señor e la mía quando deste mundo partaremos, e ensalçe la mi Corona e escudo rreal, e por faser bien e merçed a vos, Diego García, cuchillero, vecino de la çibdad de Éçija, por vsar de clemençia e piedad con vos, e por quanto por seruiçio del Rrey mi señor e mío estouistes en la guarniçión de Sant Román, çerca de la çibdad de Toro, con don Fadrique mi vasallo, e fuystes en entrar e entrases en la dicha çibdad con el dicho don Fadrique e con los otros caualleros e capitanes e gentes que la ganaron, por serviçio del rrey mi señor e mío, por ende por la presente vos perdono e rremyto toda la mi justiçia, asý çeuil como criminal, que yo he o podría aver contra vos e contra vuestros bienes, por rrasón de la merçed muerte de Alonso Prieto, çerrajero, vecino de la çibdad de Córdoba, que fue ferido e muerto, de que vos fuystes infamado aver seydo culpante en ella. E quiero e es mi merçed e mando que por rrasón de la dicha merçed muerte non seades preso nin encarçelado ni muerto ni lisado ni ferido nin atormentado, ni vos sea fecho ningund / (fol. 1v.) mal ni daño ni desaguisado alguno en vuestra persona ni en vuestros bienes, el qual dicho perdón e rremisión vos fago saluo sy en la dicha muerte ovo afeuto o interuino aleue o trayçión o muerte segura, o sy el dicho Alonso Prieto fue muerto con fuego o con saeta. E por esta mi carta o por su traslado sygnado de escriuano público sacado con abtoridad de juez o de alcalde, mando al mi justiçia mayor de Castilla e a su logarteniente, e a los alcaldes e alguasiles e otras justiçias qualesquier de la mi Casa e Corte e Chançillería e de la dicha çibdad de Éçija e de todas las otras çibdades e villas e logares de los nuestros rregnos e señoríos e a cada vno e qualquier o qualquier dellos que agora son o serán de aquí adelante que por rrasón de la dicha muerte del dicho Alonso Prieto, vos non prendan ni prender ni ferir ni matar ni lisyar ni faser que fagan otro mal ni daño ni desaguisado alguno en vuestra persona ni en vuestros bienes, e sy algund proçeso o proçesos tenedes fechos contra vos e dada sentençia o sentençias en la dicha rrasón, e mandamiento o mandamientos los rreuoquen e anulen e den por ningunos e de ningund valor e efecto. Los quales dichos proçesos o proçesos (sic), sentençia o sentençias, mandamiento o mandamientos, yo por la presente rreuoco e anulo e do por ningunos e de ningund valor e efecto, ende aquí adelantese non entreista de conosçer de cosa alguna de lo suso dicho, ca yo por la presente vos ynibo e he por ynibidos del conosçimiento e execuçión de todo ello. E sy algunos bienes vos tyenen entrados e tomados sobre la dicha rrasón, vos los den e tornen e rrestituyan in integren, e alço e quito de vos toda mácula e infamia en que por rrasón de la dicha muerte / (fol. 2r.) ayades caydo e yncurrido. E quiero e

es mi merçed que este dicho perdón e rremisión que vos yo fago vos vala e sea conplido e guardado, non enbargante las leyes que disen que las cartas de perdón deuen yr escriptas de mano de mi escriuano de Cámara, e señaladas en las espaldas de dos del mi Consejo o de letrados, ni las leyes que disen que las cartas dadas contra ley o fuero o derecho deuen ser obedesidas e non conplidas, y a las leyes e fueros e derechos non pueden ser derogadas nin rreuocadas saluo por Cortes, ni otras qualesquier leyes e fueros e derechos e ordenamientos e premáticas sançiones destos rregnos que en contrario de lo suso dicho sea o ser puedan, lo qual todo yo, de mi çierta çiençia e propio motu e poderío rreal absoluto lo abrogo e derogo en quanto a esto atañe o atañer puede, en qualquier manera que dado en su fuerça e vigor. E los vnos ni los otros non fagades ni fagan ende al, por alguna manera, so pena de la mi merçed e de priuaçión de los ofiçios e de confiscación de los bienes de los que lo contrario fisieren para la mi Cámara. E demás mando al ome que vos esta mi carta mostrare, que vos enplase que parescades ante mí en la mi Corte, doquier que yo sea, del día que vos enplase a quinze días primeros syguientes, so la dicha pena, so la qual mando a qualquier escriuano público que para esto fuere llamado, que dé ende al que la mostrare testimonio sygnado con su sygno, porque yo sepa en cómo se cunple mi mandado. Dada en la noble çibdad de Toro, a quatro días de nouienbre, año del nasçimiento del Nuestro Señor Ihesuchristo de mill e quatroçientos e setenta e seys años. Yo la Rreyna. Yo Hernando de Sacadi, secretario de la Rreyna nuestra Señora, la fise escriuir por su mandado.

Documento nº 7

1477, septiembre. Sevilla
Indulto a Alfonso Cansino por injurias.

AGS, RGS, 1477-IX, fº 582.

Don Fernando e doña Ysabel, etc. Por quanto yo, la dicha Rreyna, ove mandado prender en la mi Corte a vos, Alfón Cansyno, mi vasallo, rregidor de la villa de Carmona, de cabsa de çierta pesquisa contra vos fecha, e de la dicha villa me fue enbiada disiendo que auiades dichos algunas cosas tocantes al deseruiçio del Rrey mi señor, e porque vos el dicho Alfón Cansyno, estando asý preso vos oposystes contra ello disiendo lo tal vos non aver dicho ni por pensamiento averlo pensado, e me suplicastes yo mandase salir la verdad dello. E yo mandé entender en ello con diligencia porque mejor supiese la verdad, la qual sabida se falló que en lo susodicho que asý vos fue opuesto non érades ni soys en cargo e culpa alguna dello, e puesto que fuédeses en algo de lo susodicho culpante nos, por seruiçio de Nuestro Señor Dios e por vos faser bien e merçed, por la presente vos damos por libre e quito de todo ello a vos, el dicho Alfón Cansyno, e a vuestros bienes, para agora e para sienpre jamás, e alçamos e quitamos de vos e de vuestro linaje toda mácula e ynfamia, asý asý (sic) de fecho como de derecho, que por rrasón de lo susodicho vos podía ser opuesto, e vos rrestiuymos en vuestra buena fama inintreguen, segund estáuades antes e al tienpo quel / (fol. 1v.) dicho proçeso se fiso contra vos, pues se falló vos ser syn culpa alguna dello. E puesto que esta es nuestra merçed e voluntad, como dicho es, e por esta nuestra carta o por su treslado sygnado de escriuano público, mandamos al nuestro justiçia mayor de Castilla e a las otras justiçias qualesquier de la nuestra Casa e Corte e Chançillería e de la dicha villa de Carmona, e de todas las otras çibdades e villas e logares de los nuestros rreynos e señoríos, e a cada vno de ellos que agora son o serán de aquí adelante, que por virtud de la dicha pesquisa que asý contra vos sobre la dicha rrasón fue fecha, caso que parescan vos non prendan ni proçedan contra vos ni contra los dichos vuestros bienes en cosa alguna. E otrosý por esta dicha nuestra carta mandamos a qualquier persona, asý del nuestro Consejo como nuestro secretario como otro qualquier en cuyo poder esté o estouiera la dicha pesquisa, que luego vos la dé e entregue, e asý mismo mandamos a Ferrando de Hoyos, escriuano público de la dicha villa de Carmona, o a otro qualquier escriuano ante quien la dicha pesquisa se fiso e pasó, que luego teste e quite de su registro la dicha pesquisa e abtos sobre ello fechos, en manera que della non quede memoria ni rrasón alguna, pues que se falló vos ser sy culpa, ca nos vos damos por libre e quito dello como dicho es. E los vnos nin los otros no fagades ni fagan ende al, por alguna manera, so pena de la nuestra merçed e de priuación de los ofiçios e de confiscación de los ofiçios de los que lo contrario fisieren, para la nuestra Cámara, e demás mandamos al ome que vos esta nuestra carta mostrare que vos enplase que parescades ante nos en la nuestra Corte, doquier que nos seamos, del día que vos enplasare a quinse / (fol. 2r.) días primeros syguientes so la dicha pena, so la qual mandamos a qualquier escriuano público que para esto fuere llamado que dé ende al que vos la mostrare testimonio sygnado con su sygno, porque nos sepamos en cómo se cunple nuestro mandado. Dada en la muy noble e muy leal çibdad de

Seuilla, a veynte días de setiembre, año del nasçimiento de Nuestro Señor Ihesuchristo de mill e quatrosientos e setenta e siete años. Yo el Rrey. Yo la Rreyna, Yo Alfón de Áuila, secretario del Rrey e de la Rreyna nuestros señores, lo fis escriuir por su mandado. E en las espaldas Rrodericus doctor, Iohanes doctor, Rreseda, Diego Gonçales. Signo.

Documento nº 8

1487, junio, 15. Real de Málaga

Perdón a Luis Martínez, vecino de Cala, acusado de haber dado muerte a su mujer.

AGS, RGS, 1487-VI, fº 35.

Don Fernando, etc. Al asistente e otras justiçias de la çibdad de Seuilla e su tierra e a todas las otras justiçias de las çibdades e villas e logares de los mys rreynos e señoríos, asý mayores como ordinarios, e a cada vno de vos en vuestros logares e jurediçión de la dicha çibdad de Sevilla, me es fecha rrelaçión diziendo que él fue culpante de la muerte de Beatriz Garçia su muger, sobre lo qual fue culpado criminalmente ante Pedro de Rrojas, logarteniente de asistente por don Iohán de Silva, conde de Cifuentes, e condenado a pena de muerte, non enbargante vn previllejo quel dicho Luys Martines mostró que le fue dado en la çibdad de Alhama, e por algunas cabsas que por entonçes me movieron mandé sobreseer la execuçión de la dicha sentençia, e que en conplimiento della el dicho Luis Martines fuese metido en la galea de Aluar de Naua e allí siruiese, el qual fue metido e anduuo en ella fasta que la dicha galea se perdió, por manera que él non pudo andar en ella, toviere por bien de le mandar dar mi carta de perdón o como la mi merçed fuese. E yo, acatando lo suso dicho, e como agora está en mi seruiçio en la guerra de los moros enemigos de la nuestra Santa Fe Católica, tóvelo por bien, e mandé le dar esta mi carta, por la qual le rremito e perdono la dicha pena e qualquier derecho que tenga e me pertenezca contra él e contra sus byenes. E mando a las dichas justiçias e cada vna dellas que non proçedan en manera alguna contra el dicho Luys Martines e contra sus byenes por rrazón del dicho delito. E de la dicha sentençia que contra él fue dada por rrazón dello, ca yo por la presente lo do por libre e quito de todo ello, e mando que la dicha sentençia non tenga nyn aya efecto contra el dicho Luys Martines / (fol. 1v.) en tyempo alguno nin por alguna manera. E los vnos nin los otros etc., so pena de la mi merçed e de diez mill maravedías para la mi Cámara, e demás etc. Dada en el mi rreal de Málaga, a quinze días de junio de ochenta e syete años. Yo el Rrey. Yo Fernand Áluarez etc. Acordada Rrodericy Ducaor.

Documento nº 9

1487, julio, 20. Real de Málaga

Perdón a Lope de Cerdido, vecino de la Puente deume, que es en el Reino de Galicia, por sus servicios en la guerra de Granada.

AGS, RGS, 1487-VII, fº 79.

Don Fernando e doña Ysabel, por la graçia de Dios Rrey e Rreyna de Castilla, de León, de Aragón, etc. Por quanto nos ovimos dado vna nuestra carta de perdón a los omiçianos vesinos e moradores en el rreyno de Galisia, firmada de nuestros nonbres e sellada con nuestro sello, su thenor de la qual es este que se sigue. Don Fernando e doña Ysabel, por la graçia de Dios Rrey e Rreyna de Castilla, de León, de Aragón. A vos, don Diego Lopes de Haro, nuestro guernador e justiçia mayor en el rreyno de Galisia, e con vos a los nuestros alcaldes mayores del dicho rreyno de Galisia e a cada vno de vos, salud e graçia. Sepades que al tienpo que nos enbiamos mandar a los procuradores de las çibdades e villas e lugares del rreyno que vinieses a la çibdad de Sanctyago para nos ynformar dellos de algunas cosas conplideras a nuestro seruicio e a bien del dicho rreyno, por algunos de los dichos procuradores e por otras personas del dicho rreyno nos fue suplicado que por quanto a cavsya de los escándalos e bolliçios acaecidos en el dicho rreyno e por la poca justiçia que fasta aquí ha auido por algunos cavalleros e otras personas del dicho rreyno, fueron cometidos algunos crímenes e delictos e otros exçesos, por ende que nos suplicauan e pedían por merçed pluguiese de les perdonar e rremityr lo susodicho o como la mi merçed fuese. Lo qual por nos visto, aviendo consyderaçión que a lo susodicho dio lugar los escándalos e bolliçios del dicho rreyno, vsando con ellos de clemençia e piedad nuestra voluntad es de los perdonar e rremityr todos e qualesquier crímenes e delitos que por qualesquier vesinos e moradores del dicho rreyno sean fechos fasta el día que nos entramos en el dicho rreyno de Galisia, eçebto muerte segura fecha con vallesta e rreseruando su derecho a saluo de qualquier preseona que derecho pretendyere aver contra ellos para que ge la puedan demandar çevillmente, en tanto que cada vno de los dichos delinquentes nos ayan de seruir e syruan a su costa e misión çierto tienpo en la guerra de los moros enemigos de nuestra Santa Fe Católica, segund la calidat de su persona e su / (fol. 1v.) facultad e el delito que cada vno cometyó, acordamos de mandar dar esta nuestra carta para vos en la dicha rrazón, por la qual o por su traslado sygnado de escriuano público damos nuestro poder conplido a vos, el dicho don Diego Lopes de Haro e a vos los dichos nuestros alcaldes mayores que están o estouiesen con vos en el dicho rreyno de Galisia o la mayor parte de los dichos alcaldes mayores que con vos se fallaren, para que por nos e en nuestro nonbre podades perdonar e rremityr e perdonedes e rremitades todos los vesinos e moradores de ese dicho rreyno de Galisia, eçebto a los que fueron en prender e traer a los montes al rreuerendo yn Christo padre obispo de mí del nuestro Consejo e al conde de Rribadauia, que queremos que non se comprehenda en este perdón, e todos e qualesquier crímenes e delitos e fuerças e muertes de hombres e otros qualesquier eçebtos que (roto) ellos o por qualquier de ellos sean fechos e co[m]etydos fasta ocho días del mes de setiembre del [presen]te año de la data desta nuestra carta, del caso crimen del mayor e del menor, ynclusiue eçebto el dicho caso

de muerte segura fecha con vallesta e rreseruando su derecho a la parte para que çevillmente les puedan demandar qualquier derecho que contra ellos tengan, e para que nos e en nuestro nonbre podades arbitrar e arbitredes con los tales el tienpo que cada vno nos ha de seruir en la dicha guerra segund la calidad de su persona, e presente los delitos que oviere cometydo con tanto que el seruuçio que ansý arbitrar-des para que nos syruan en la dicha guerra que no sea menos de quatro meses, los quales dichos delinquentes a quien ansý diérdes el dicho³ perdón se ayan de presentar e presenten en la çibdad de Córdoba fasta veynte e çinco días del mes de março primero que viene ante la persona que nos diputáremos para ello, e para que dello le podades dar e otorgar e dedes e otorguedes en nuestro nonbre qualesquier cartas que oviere menester para fazer el dicho seruuçio, de las quales dichas personas a quien ansý perdonardes trayan e presenten ante nos el traslado desta nuestra carta sygnado de escriuano público e fymado de vos los sobredichos, e ansý mismo arbitraçión que con ellos fisierdes del tienpo que cada vno dellos nos ha de seruir, ca nos por esta nuestra carta otorgándolos vosotros el dicho perdón en nuestro nonbre, e cunpliendo ellos el dicho seruuçio que ansý por nosotros les fuere arbitrado e mandado a su costa e misión, e leuando nuestra carta de seruuçio e les perdonamos e rremitymos todos e qualesquier crýmenes e delitos que por ellos o por qualquier dellos sean fechos e cometydos fasta el dicho día, eçebto el dicho caso de muerte segura fecha con saeta e rreseruado su derecho a la parte que les pueda demandar çevillmente, segund dicho es, eçebto las personas que fisieron las cihas prisiones de los dichos obispo e conde e los traxeron a los montes segund dicho es. E por esta nuestra carta o por su traslado sygnado de escriuano público, mandamos a la nuestra justicia mayor e a los alcaldes e otras justyçias / (fol. 2r.) qualesquier de la nuestra Casa e Corte e Chançillería e a todos los corregidores e otras justyçias qualesquier, ansý del dicho nuestro rreyno de Galisia como de todas las çibdades e villas e lugares de los nuestros rreynos e señoríos, e a cada vno dellos que agora son e serán de aquí adelante, que mostrando los dichos delinquentes e cada vno e qualquier dellos el perdón que vos ansý por vyrtud desta nuestra carta en nuestro nonbre les fisierdes, e la arbitraçión que con ellos asentardes del tienpo que ansý nos ayan de seruir, e el traslado desta nuestra carta todo fymado de los sobredichos e sygnado de escriuano público con nuestra carta de seruuçio, les guarden e cunplan e fagan guardar e conplir el dicho nuestro perdón en todo e por todo, segund que en esta nuestra carta se contyene, e que por nyngunos ni al[g]unos crýmines ni delitos ni exçesos por ellos [fe]chos ni cometydos en qualquier manera fasta el dicho (roto) los dichos casos de suso declarado, non proçedan contra ell[os crim]inalmente de su ofiçio ni a pedimiento de parte ni en al[guna manera], non enbargante qualesquier sentençias que contra ellos les muestren, e proçesos que contra ellos sean fechos. Ca nos por esta nuestra carta, fasiendo los tales el dicho seruuçio en la manera suso declarada, lor rreuocamos e casamos e damos por ningunos e de ningund efecto e valor, e seguramos e prometemos por nuestras fees e palabras rreales que a los tales ni a cada vno dellos será conplido e guardado el dicho perdón e lo mandaremos ansý tener e guardar, e que sy ellos quisieren nuestras cartas o otras particulares de perdón ge las mandaremos dar a cada vno la suya, para lo qual todo que dicho e para cada vna cosa e

³ El *dicho* aparece en el interlineado superior.

parte dello ansý faer e conplir con todas sus ynçidençias e dependençias emergencias, vos damos poder conplido por esta nuestra carta. E los vnos nin los otros non fagades ni fagan ende al por alguna manera so pena de la nuestra merçed e de priuación de los ofiçios e confescaçión de los byenes, e a cada vno de los que lo contrario fisieren para la nuestra Cámara e Fisco. E demás mandamos al ome que les esta nuestra carta mostrare que los enplaze que parescan ante nos en la nuestra corte, doquier que nos seamos, del día que los enplaçaren a quinze días primeros syguientes, so la dicha pena, so la qual mandamos a qualquier escriuano público que para esto fuere llamado que dé ende al que ge la mostrare testymonio sygnado con su sygno, porque nos sepamos en cómo se cunple nuestro mandado. Dada en la muy noble çibdad de Salamanca, a veynte e dos días del mes de disienbre, año del nascimiento de Nuestro Señor Iesuchristo de mill e quatroíentos e ochenta e seys años. Yo el Rrey. Yo la Rreyna. Yo Fernand Áluares de Toledo, secretario del Rrey e de la Rreyna nuestros señores, lo fiz escreuir por su mandado en la forma acordada. Rrodericus doctor. Rregistrada. Doctor Rrodrigo Dias, chançiller.

E agora vos, Lope de Çerdido, vesino de la Puente de Vme, que es en el dicho rreino, nos fesistes rrelaçion disiendo que al tienpo que nos mandamos dar la dicha carta de poder al dicho don Diego Lopes de Haro e a los alcaldes mayores / (fol. 3r.) non vos fallastes presente en el dicho rreyno y quesystes venir en el dicho seruiçio e vos presentastes ante los nuestros contadores mayores por omiçiano en la çibdad de Córdoba por algunos crýmines e delitos e exçesos por vos fechos e cometydos en que os fallastes culpante, e que después de venido al dicho seruiçio aveys contynuado en la dicha guerra a vuestra propia costa, donde fuystes ferido de vna espyngarda en el braço en el çerco de Veles Májaga en la toma del Arraual, e en la entrada della gastastes mucha de vuestra fasienda, de la qual ferida quedastes lisiado e los dichos nuestros contadores mayores vos dieron vna carta de seruiçio, e nos suplicastes e pedistes por nuestra merçed que non enbargante que non vos aviades presentado ante los dichos gouernador e alcaldes mayores n[in] oviésedes traýdo el dicho traslado de la dicha n[uestra carta de per]dón, que acatando cómo nos auéys seruido el tienpo (roto) dichos quatro meses e más tienpo que avéys estad[o en los] dichos rreales, que a nuestra merçed plugiese de vos mandar perdonar los crýmines e delitos exçesos que en la dicha nuestra carta perdonamos e mandamos perdonar a los otros delinquentes del dicho rreyno, o como la nuestra merçed fuese. E nos, acatando lo susodicho e vsando con vos de clemençia e piedad, touímoslo por bien. Por ende por esta nuestra carta o por su traslado sygnado de escriuano público vos perdonamos todos e qualesquier crýmines exçesos e delitos que por virtud de la dicha nuestra carta perdonamos a los dichos delinquentes, e por esta nuestra carta o por su traslado sygnado como dicho es, mandamos a la nuestra justiçia mayor e a los alcaldes e otras justiçias qualesquier de la nuestra Casa e Corte e Chançillería e a los corregidores e lalcaldes e otras justiçias qualesquier, ansý del dicho rreyno de Galisia como de todas las otras çibdades e villas e lugares de los nuestros rreynos e señoríos, e a cada vno dellos que agora son e serán de aquí adelante, que mostrando vos el dicho Lope de Çerdido la dicha carta de seruiçio de los nuestros contadores mayores, que vos guarden e cunplan e fagan guardar e conplir la dicha nuestra carta de perdón rremisión que de suso va encoporada, buen ansý como sy vos oviérades presentado ante el dicho gouernador e alcaldes mayores e traxérades su carta. E los vnos ni los otros non fagades nin

fagan ende al por alguna manera, so pena de la nuestra merçed e de las penas en la dicha nuestra carta de suso encorporada contenidas. E demás mandamos al ome que vos esta nuestra carta mostrare, que vos enplaçe que parescades ante nos en la nuestra Corte, doquier que nos seamos, del día que vos enplasare fasta quinze días primeros syguientes, so la dicha pena so la qual mandamos a qualquier escriuano público que para esto fuere llamado, que dé ende al que vos la mostrare testimonio sygnado con su sygno, porque nos sepamos en cómo se cunple nuestro mandado. Dada en el rreal de sobre la çibdad de Málaga, a XX días del mes de jullio, año del nasçimiento de Nuestro Señor Ihesuchristo de mill e quatroçientos e ochenta e siete años. Yo el rrey. Yo la rreyna. Yo Fernand Áluares e Toledo, secretario. Está una señal del doctor Talavera.

Documento nº 10

1488, mayo, 16. Murcia

Perdón a Juan de Zumenzo, vecino de la villa de Bilbao, culpable de haber vendido una nao sin permiso.

AGS, RGS, 1488-V, fº 201.

El Rrey e la Rreyna

Por quanto vos, Ihoan de Çumenço, vecino de la villa de Biluao, nos fesistes rrelaçión disiendo que vos teniades vna nao nonbrada Santa María, la qual a cabsa que se quería anegar e continuamente fasía mucho agua e tenía otros defectos a cuya cabsa la dicha nao era muy peligrosa, vos la vendistes en el puerto de Villafranca a Jaume de Bermeo, lo qual todo paresció por vn público yntrumento que ante nos presentastes, e que nos suplicáuades e pedíades por merçed que por quanto nos tenemos defendido so çiertas penas que ningunas personas de nuestros rreynos e señoríos non puedan ni sean osados de vender naos ni otras fustas algunas syn tener para ello nuestra liçençia e espeçial mandado, que consyderando que la dicha nao fue vendida por las cabsas susodichas a nuestra merçed pluguiese de vos perdonar e rremittir todas e qualesquier penas en que por aver así vendido la dicha nao caýstes e yncurristes, non enbargante el dicho nuestro defendimiento. E mandamos a todas e qualesquier nuestras justiçias de los nuestros rreynos e señoríos que agora ni en tiempo alguno ni por alguna manera, no escuten en vuestra persona ni bienes ninguna ni alguna de las dichas penas en que por la rrasón susodicha caýstes e yncurristes, mas que vos guarde e cunpla esta merçed, perdón e rremisión que nos vos así fasemos en todo e por todo, segund que en ella se contienen. E los / (fol. 1v.) vnos ni los otros non fagades ni fagan ende al, por alguna manera, so pena de la nuestra merçed e de dies mill maravedís para la nuestra Cámara. Fecha en la çibdad de Murçia, a dies e seys días de mayo de mill e quatroçientos e ochenta e ocho años. Yo el Rrey. Yo la Rreyna. Por mandado del Rrey e de la Rreyna Alonso de Áuila. Signo.

Documento nº 11

1489, abril, 30. Córdoba

Perdón a Fernando Sánchez de la Cueva, vecino, de Ubeda, de la pena en que incurrió por haber huido de la prisión.

AGS, RGS, 1489-IV, fº 51.

Don Ferrnando e doña Ysabel, por la graçia de Dios rrey e rreyna de Castilla, de León, de Aragón, de Seçilia, de Toledo, de Valençia, de Galiçia, de Mallorcas, de Seuilla, de Çerdeña, de Córdoua, de Córçega, de Murçia, de Yahén, de los Algarbes, de Algezira, de Gibraltar, conde e condesa de Barçelona, señores de Vizcaya e de Molina, duques de Atenas e de Neopatria, Condes de Ruysellón e de Çerdania, marqueses de Oristán e de Goçiano. Por quanto por parte de vos, Ferrand Sanches de la Cueva, vecino de la çibdad de Vbeda, nos fue fecha rrelaçión disiendo que vos fuiste preso en la dicha çibdad, diziendo que como letrado aviades fecho algunas cosas non devidas, e que estando preso en la cárçel, por temores que vos pusieron fuystes della, por lo qual fue proçedido contra vos, y porque vos queriades purgar vuestra ynoscençia e mostrar cómo hérades e soys syn culpa, nos suplicáuades e pediades por merçed que vos mandásemos perdonar qualquier culpa e pena en que vos auíades caýdo e yncurrido por aver fuydo de la dicha cárçel. E nos, por faser bien e merçed, touímoslo por bien, e por la presente vos perdonamos qualquier culpa o pena en que caýstes e yncurristes por aver quebrantado la dicha cárçel e aver fuydo della, e es nuestra merçed por ello non seases proçedido contra vos ni conta vuestros bienes, e mandamos al corregidor e alcaldes de la dicha çibdad e de las otras çibdades e villas e lugares destos nuestros rreynos e señoríos que por ello non proçedan contra vos ni contra vuestros bienes, non enbargante qualesquier sentençias que sean dadas sobre esta rasón nos vos rrestituýmos en el estado en que estáuades antes e al tiempo que fuystes de la dicha cárçel, e mandamos a las justiçias de la dicha çibdad que presentándovos ante ellos en las cárçelvos yzen sobre el negoçio prinçipal e vean / (fol. 1v.) e vean (sic) los proçesos que contra vos se fisieron, e sobre ello vos fagan conplimiento de justiçia, para lo qual vos fadamos poder conplido por esta nuestra carta. E demás mandamos al ome que vos esta nuestra carta mostrare, que vos enplaçe que parescades ante nos en la nuestra Corte, doquier que nos seamos, del día que vos enplaçare fasta quinse días primeros siguientes so la dicha pena, so la qual mandamos a qualquier escriuano público que para esto fuere llamado que dé ende al que vos la mostraren testimonio sygnado con su sygno, porque nos sepamos cómo se cumple nuestro mandado. Dada en la çibdad de Códoua a treynta días del mes de abril, año del nasimiento del Nuestro Saluador Ihesuchristo de mill e quatroçientos e ochenta e nueve años.

Yo el Rrey. Yo la Rreyna. Yo, Ferrnando Áluares de Toledo secretario del Rrey e de la Rreyna nuestros señores la fis escreuir por su mandado.

Documento nº 12

1489, julio, 7. Jaén

Perdón a Juan de la Fuente, vecino de Toledo, que mató a Pedro de Torres, ambos menores de edad.

AGS, RGS, 1489-VII, fº 328.

Don Fernando e diña Ysabel, etc. Por quanto por parte de vos, Juan de la Fuente, fijo de Gutierre de Fuente, ya defunto, veçyno de la muy noble çibdad de Toledo, me hes fecha rrelaçión disiendo que seyendo vos de hedad de fasta ocho años poco más o menos ovistes çiertas palabras con Pero de Torres, que hera de la misma hedad poco más o menos, e que lo ovistes dado con vn candelero en la cabeça, de la qual herida dis que fallaçió. E después su padre e madre e parientes, veyendo que vos otros herades niños, vos ouieron perdonado e perdonaron la dicha muerte. Por ende me suplicávades que, usando con vos de clemençia e piedad, me pluguiese de vos perdonar e rremetir la mi justiçia o como la mi merçed fuese. Lo qual por mí visto, sy lo susodicho asý es como de suso se contiene e que soys perdonado de los parientes del dicho Pero de Torres, por esta mi carta vos perdono e rremito toda mi justiçia, asý çevil como criminal, que contra vos e vuestros bienes he e podía aver en qualquier manera o por qualquier rrazón, avnque sobre ello ayades seydo acusado e condenado a pena de muerte e dado por fechor del dicho delito. Por esta mi carta o su traslado synado de escrivano público, mando al mi justiçia mayor e a los alcaldes e a otras justiçias qualesquier de la mi Casa e Corte / (fol. 1v.) e Chançillería e a todos los corregidores e alcaldes e otras justiçias qualesquier, asý de la dicha çibdad de Toledo como de todas las otras çibdades e uillas e logares de los mis rreynos e señoríos, e a cada vno e qualquier de vos que agora son e serán de aquí adelante, que por cabsa rrazón de lo sobre dicho no proçedan contra vos ni contra vuestros bienes, non enbargante qualesquier proçesos que contra vos se ayan fecho e sentençias que se ayan dado. Ca yo por esta mi carta las rrevoco e caso e anulo e do por ningunas e de ningún efecto e valo, e vos rrestituyo e toda vuestra buena fama yuinrregund segund en el primero estado en que estáuades antes que lo susodicho por vos fuese fecho e cometido. E sy algunos de vuestros bienes vos están tomados e ocopados por la dicha rrazón, e por esta mi carta les mando que luego vos los den e tornen e rrestituyan syn costa alguna, lo qual todo quiero e mando que ay vos sea conplido e guardado, non enbargante las leyes que disen la orden que en las cartas de perdón se deuen dar e los casos que en ellas han de yr rreservados, e que la cartas de perdón non valgan saluo sy son o fueren escritas de mano de mi escriuano de Cámara e rrefrendada en las espaldas de dos del mi Consejo o de letrados, nin otras qualesquier leyes e ordenanças e preméticas sençiones de mis rreynos que en contrario desto sean, ca yo dispenso con ellas es quanto a esto atañen, e quiero e mando que sin enbargo alguno este dicho perdón e rremisyón en todo e por todo vos sea conplido e guardado. E los vnos nin los otros non fagades ni fagan ende al, por alguna manera, so pena de la mi merçed e de diez mill maravedís para la mi Cámara e Fisco. E demás mando al ome que vos esta mi carta mostrare que vos enplase que pareçades ante mí / (fol. 2r.) en la mi Corte do quier que yo sea, del día que vos enplaçare a quince días primeros syguientes, so la dicha pena, so la qual mandamos

a qualquier escrivano público que para este fuere llamado que dé ende al que la mostrare testimonio synado con su syno, porque sepa en como se cunple mi mandado. Dada en la noble çibdad de Jahén a syete días del mes de julio, año del nascimiento de Nuestro Señor Iheschristo de mill e quatroçientos e ochenta e nueve años. Yo la Rreyna, Yo Fernand Áluares de Toledo, secretario de nuestra señora la rreyna, la fiz escreuir por su mandado.

Documento nº 13

1491, junio, 20. Real de la Vega de Granada

Perdón a favor de Juan Martínez de Urruscarant, vecino de Placencia, Guipúzcoa, culpable de haber dado de palos a un vecino de dicha villa, después de lo cual sirvió en la frontera de los moros, en la fortaleza de Marchenilla, con lo que ganó el perdón concedido a los hominianos que sirviesen en la villa de Salobreña, no obstante no haber estado más que la mitad del tiempo que le señaló el comendador mayor de León por haber sido herido.

AGS, RGS, 1491-VI, fº 121.

Don Fernando etc. Por quanto por parte de vos, Iohan Martines de Urruscarant, vesino de la villa de Plasencia, en la muy noble e leal prouincia de Guipuscoa, nos es fecha rrelaçion desiendo que por cabsa que Juan Peres de Esprilla, vesino de la dicha villa de Plasencia, vos dixo çiertas palabras injuriosas seyendo vos alcalde ordinario de la dicha villa. Después de conplido el tiempo de vuestra alcaldía e dexada la vara de la justiçia le ouistes dado çiertos palos con vna asta de lança, e que por temor e rreçelo que ouistes que las justiçias proçediesen contra vos por cabsa della venistes a esta frontera de guerra de moros enemigos de nuestra Santa Fe Católica a buscar logar o castillo frontero donde por servirnos pudiédes aver e alcançar perdón. E que por don Gutierre de Cárdenas, comendador mayor de León, mi contador mayor e de mi Consejo, vos fue mandado de mi parte que seruíedes seys meses a vuestra costa en el logar e fortaleza de Marchenilla y que gosariades del preuilegio e perdón por mí otorgado a los omsyanos que seruiesen en la villa de Salobreña doze meses a su costa. E que vos, queriendo gozar del dicho preuilejo e perdón fuiste a servir e seruistes en el dicho logar e fortaleza de Marchenilla tres meses poco más o menos tienpo a vuestar costa fasta tanto que los dichos moros combatieron e ganaron el dicho logar e fortaleza, en el qual dicho conbate diz que fuiste ferido de vna saetada e perdistes ende vuestras armas e atauíos, en que rreseuistes mucho daño. E agora me suplicastes e pedistes por merçed que por ende non auía quedado por vos de acabar de faser el dicho seruiçio de los dichos seys meses segund vos fue mandado, que acatando los daños que en mi seruiçio rreçebistes vos mandase dar mi carta de perdón, para que gozádes del dicho preuilejo e perdón de que gozan los omisyanos que syruen en la dicha villa de Salobreña el tienpo limitado en el dicho preuilejo, e que sobre ello vos proueyésemos como la mi merçed fuese. E que por quanto yo mandé aver carta de lo suso dicho como asý en la dicha vuestra rrelaçion se contiene, tóuelo por bien. E por vos faser bien e merçed di esta nuestra carta en la dicha rrasón, por la qual es mi merçed e / (fol. 1v.) mando e declaro que por las cabsas susodichas vos, el dicho Juan Martines de Urrascarate, goséys del dicho perdón de que gozan e han e deuen gozar los dichos omisyanos que han seruido e seruieren los dichos doze meses en la dicha villa de Salobreña, bien asý e a tan cunplidamente como sy seruíades en ella los dichos doze meses a vuestra costa, puesto que non servistes en el dicho logar e fortaleza de Marchenilla más de los dichos tres meses poco más o menos. E por esta mi carta o por su treslado sygnado de escriuano público, mando al príncipe don Juan, mi muy caro e muy amado hijo e a los ynfantes, prelados, duques, marqueses, condes, rricosomes, maestros de las hórdenes, procuradores, comendadores, caualleros, escuderos, ofiçiales e omes buenos e omes

buenos e a los de mi Consejo e oydores de la mi Abdiencia e al mi justicia de la mi Casa e Corte e Chançillería e a los sus comendadores, alcaydes de los castillos e casas fuertes e llanas, e a todos los conçejos e rregidores e alcaldes, alguasiles, merinos, rregidores, caualleros, escuderos, ofiçiales e omes buenos, asý de la dicha villa e fortaleza de Salobreña e la merçed en él contenida, e que en ello ni en parte dello vos non pongan ni consientan poner enbargo ni ynpedimento alguno, ca mi merçed e voluntad bien asý e a tan conplidamente como sy fesiérades e cunpliérades el dicho seruiçio, e contra el tenor e forma dél vos non vayan e pasen nin consientan yr ni asar en ningund tiempo ni por alguna manera. E los vnos nin los otros non fagades ni fagan ende al, por alguna manera, so pena de la mi merçed e de diez mill maravedís para la mi Cámara a cada vno que lo contrario fesiere. E demás mando so la dicha pena a qualquier escriuano público que para esto fuere llamado que dé ende al que ge la mostrare testimonio sygnado con su sygno, porque yo sepa cómo se cunple mi mandado. Dada en el mi Rreal ante la çibdad de Granada, a veynte / (fol. 2r.) días del mes de junio, año del nascimiento del Nuestro Señor Ihesuchristo de mill e quatroçientos e noventa e vn años. Yo el Rrey. Yo Luys Gomes, secretario del Rrey nuestro Señor, la fiz escreuir por su mandado. En las espaldas desía acordada. Liçenciatus Calderón. Signo.

Documento nº 14

1491, noviembre, 11. Real de la Vega de Granada

Perdón a favor de Fernán Pérez de Trabado, vecino de Trabado, en el reino de Galicia, que sirvió en la guerra de los moros cierto tiempo.

AGS, RGS, 1491-XI, fº 322.

Don Fernando, etc. Por quanto vos, Fernán Pérez de Trabada, vezyno de Trabada, que es en el rreyno de Galizia, me fizistes rrelación diziendo que, seyendo vos merino en la feligresía de Trabada, Rruy Çid, vezyno de Orense, llevaba preso a Juan de Nauaella, vezyno de la dicha Trabada, e que vos como justiçia quesystes saber por qué causa se lleuaba el dicho hombre rrequiriendo al dicho Rruy Çid que vos mostrare el mandamiento que para ello tenían, el qual por vos non mostró mandamiento alguno, e que estando en esto llegó a la sazón Juan Pérez, vecino de la dicha Trabada (sic), e cortó çierta cuerda con que el dicho preso yba atado, por la qual causa él se pudo yr. E que el dicho Rruy Çid, que lo lleuaua preso, se quexó de vos el dicho Fernán Pérez al my corregidor, que a la sazón heran en el obispado de Monñedo, el qual proçedió contra vos. E vos, non enbargante que no aviades soldado el dicho preso, trabajastes de le aver a él e al dicho Juan Pérez que le avya soldado, e los enbiastes al dicho corregidor, el qual los touo presos e los sentençió e condenó e que toviesen çierto destierro, e que vos por nos vos aver presentado antél nin ante los alcaldes mayores del dicho mi rreyno de Galizia, vos teméys e rreçeláys que los dichos mys alcaldes mayores e el dicho my corregidor o otras mys justiçias avrán proçedido contra vos, e que temiendo vos de lo suso dicho, e por me mal prouocar a clemençia e pyadad, vos me venistes a seruir a esta dicha guerra de los moros, en la qual me avéys servydo a vuestra costa e mysyón todo el tienpo que yo en ella he hestado este presente año, segund paresçe por / (fol. 1v.) çiertas fees e testimonios sygnados de escriuanos públicos que ante mí presentastes, e que me suplicáuades e pedíades por merçed que, acatando e considerando cómo vos non fuestes el que quitastes nyn soltastes el dicho preso, e como a él e a al que le soltó tovystes manera de entregar al dicho mi correjydor, e como el caso fue tan lyuyano que non fueron condenados a muerte ni lisióon alguna, e asý mismo al dicho seruiçio que en la dicha guerra me avéys fecho a my merçed plugyese de vos perdonar e rremetyr qualquier culpa o cargo en que por causa de lo susodicho yncurristes, o sobre ello vos proveyese como la my merçed fuese. E yo, acatando e consyderando lo susodicho e vsando con vos de clemençia e piadad tóvelo por bien. E por la presente vos perdono e rremyto toda la my justiçia e qualesquier penas, çeuiles e crimynales en, por causa e rrazón de todo lo susodicho caýstes e yncurristes e es my merçed e voluntad que no sea proçedido contra vos ni contra vuestros byenes, por causa e rrazón de lo susodicho, agora nin de aquí adelante en tienpo alguno ni por alguna manera, e por la presente mando al mi justiçia mayor e a los del mi Consejo e a toda e qualesquier justiçias, asý del dicho rreyno de Galizia como de todas las otras çibdades e vyllas e lugares de mis rreynos e señoríos, asý a los que agora son como a los que serán de aquí adelante, que por causa e rrazón de lo suso dicho non proçedan contra vos ni contra vuestros bienes, çeuil ni criminalmente, e que sy algunos de vuestros bienes vos tienen tomados o enbargados, vos los den e tornen e rrestituyan e vos los fagan

dar e tornar e rrestituyr, libre e desenbargadamente syn consta alguna, lo qual todo mando que asý fagan e cunplan , non enbargante qualquier proçeso o proçesos contra vos fechos, e sentençia o sentençias contra vos dadas, ca yo por la presente lo rreuoco todo e lo do po ninguno e de ningund valor e efecto, e quiero e es my merçed e voluntad que todo lo en esta mi carta contenido se faga e cunpla, non enbargante quales / (fol. 2r.) quier leyes e hordenanças e preváticas (sic) sançiones destos mis rreynos e señorýos que en contraryo de lo susodicho sea o ser puedan. E los vnos nin los otros etc. Dada en el Rreal de la Vega de Granada, a onze días del mes de novienbre, año del nasimiento de Nuestro Salvador Ihesuchristo de mill e quatroçientos e noventa e vn años. Yo el Rrey. Yo Juan de Colonia, secretario del Rrey nuestro Señor, la fyze escreuir por su mandado en forma. Roderycus doctor.

Documento nº 15

1491, diciembre, 4. Real de la Vega de Granada

Perdón a Ruy da Peña, vecino de Orense, en virtud del concedido a los homizianos de Galicia que sirvieron en 1489 en la guerra de los moros, no obstante, haber hecho tal servicio más tarde del tiempo señalado.

AGS, RGS, 1491-XII, fº 144.

Don Fernando e doña Ysabel, etc. Por quanto nos ovimos mandado dar e dimos una nuestra carta de perdón e rremisión a los omizianos vesinos e moradores en el rreyno de Galizia para que, presentándose ante el nuestro governador e alcaldes mayores del dicho rreyno, los quales oviesen de arbitrar e arbitrasen el tiempo que los dichos omizianos oviesen de seruir, el año que pasó de mill e quatroçientos e ochenta e nueve años en la guerra de los moros enemigos de nuestra Santa Fe Católica a sus costas e misiones les fuesen perdonados los crímenes e eçesos e delictos por ellos fechos e cometidos en çierta forma e manera en la dicha nuestra carta contenida. E agora vos, Ruy da Peña, vezino de la çibdad de Orense, que es en el dicho rreyno de Galizia, nos fisistes rrelaçión diziendo que al tiempo que nos mandamos dar la dicha nuestra carta de perdón vos estáuades fuera del diycho rreyno de Galizia e quando suplicastes de la dicha nuestra carta de perdón hera ya muy çerca el tiempo a que los delinquentes se avían de presentar en la dicha çibdad de Andújar, por manera que sy vos oviérades de yros a presentar ante los dichos nuestros governador e alcaldes mayores a traer la dicha arbitraçión, segund que por la dicha nuestra carta lo avýamos enviado a mandar no pudiréades yr a vos presentar en la dicha çibdad de Andújera al tiempo por los dichos governador e alcaldes señalado. E que por tanto vos partistes del lugar donde a la sazón que supistes de la dicha nuestra carta, vos fallastes e vos venistes a la dicha çibdad de Andújar donde vos presentastes al dicho tiempo e ante la persona que los otros omizianos del dicho rreyno se presentaron, e que desde el dicho día de la dicha presen / (fol. 1v.) taçión vos nos seruistes a vuestra costa e misión todo el tiempo que los dichos omizianos nos syruieron el dicho año fasta que vos dieron carta de seruiçio los nuestros contadores mayores, e que nos suplicávades e pedíades por merçed que, non enbargante que vos non presentastes ante los dichos nuestros governador e alcaldes mayores nin oviédeses traýdo la dicha arbitraçión, pues vos aviades presentado en la çibdad de Andújar e aviades seruido el dicho tienpo en la manera suso dicha, a nuestra merçed pluguiese de vos perdonar los crímenes, çesos (sic) e delictos que en la dicha nuestra carta perdonamos e mandamos perdonar a los otros deliquentes del dicho rreyno o como la mi merçed fuere. E nos, acantanado lo suso dicho e vsando con vos de clemençia e piedad, tovímoslo por bien. E por ende por esta nuestra carta o por el traslado della sygnado de escriuano público, vos perdonamos e rremetymos todos los crímenes e delictos e eçesos que por vertud de la dicha nuestra carta perdonamos e mandamos perdonar a los dichos delinquentes del dicho rreyno de Galizia el dicho año de ochenta e buève años. E por esta nuestra carta o por su traslado sygnado como dicho es, mandamos al nuestro justiçia mayor e a los alcaldes de la nuestra Casa e Corte e Chançillería e a los corregidores e otras justiçias qualesquier de asý del dicho rreyno de Galizia como de todas las otras çibdades e villas e logares de los nuestros rrey-

nos e señoríos, e a cada vno e qualquier dellos en sus lugares e juridiçiones, asý a los que agora son como a los que serán de aquí adelante, que mostrando vos, el dicho Rruy da Peña, la dicha carta de seruiçio de los dichos nuestros contadores mayores que vos guarden e cunplan e fagan guardar e cunplir la dicha nuestra carta de perdón, que nos mandamos dar el dicho año a los dichos omizianos asý como sy vos oviérades presentado ante los dichos nuestros governador e alcaldes mayores, e truxérades la dicha arbitraçión. E los vnos nin los otros etc. Dada en el Rreal de la Vega de Granada a quatro días del mes de dizienbre, año del naçimiento del Nuestro Salvador Ihesuchristo de mill e / (fol. 2r.) quatroçientos e noventa e vn años. Yo el Rrey. Yo la Rreyna. Yo, Juan de la Parra, secretaryo del Rrey e de la Rreyna nuestros señores, la fise escreuir por su mandado en la forma acordada. Rordericus doctor.

Documento nº 16

1494, mayo, 30. Tordesillas

Perdón a Diego de Rueda, vecino de Guadalajara, si es verdad que fue perdonado de Fernando de Menina, vecino de Valladolid.

RGS, LEG, 1494, 442.

Doña Ysabel, etc. Por quanto en tal día como el Viernes Santo de la Cruz nuestro Señor Ihesuchristo rreçebió muerte y pasyón por saluar el vmanal linaje e perdonó su muerte, e porque Él por su misericordia e piedad quiera perdonar las ánimas del Rrey don Juan mi señor e padre, e de los otros rreyes mis progenitores, que santa gloria aya, e aluergue mi vida e ensalçe mi estado e corona rreal e quiera perdonar mi ánima quando deste mundo partiere, e porque por parte de vos, Diego de Rrueda, vecino de la çibdad de Guadalajara, me es fecha rrelaçión diziendome que puede aver doze años poco más o menos tienpo que estando vos e Fernando de Menina, vecino de la villa de Valladolid, ya difunto, delante del conde de Buendía, motejando anbos, que vos el dicho Diego de Rrueda dexistes al dixo Ferrnado de Menina y por más él honrrar Mahoma, y quel dicho Fernando de Menina, syntiéndose por ynjurado, vos rrespondió con mucha yra llamandos judío y disiendo otras palabras muy feas e ynjuriosas, e que vos amenazó disiendo que vos daría de palos, e que alçó la mano para daros vna bofetada, e que vos el dicho Diego de Rrueda le dexistes que vos lo pagaría. E que dende en adelante vos tovistes por enemigos, e que avnque entendieron de vos faser amigos muchas personas, syntiéndose por muy ynjurado no le quesystes perdonar, e que sabiendo que era ydo a Dueñas el dicho Ferrand de Menina vos le aguardastes en el camino rreal entre Dueñas e Valladolid e le fesistes apear, e vos os apeásteis / (fol. 1v.) y le cortastes la mano derecha e le distes una ferida grande por la cara, e le dexastes allí el dicho camino. E que después desto así pasado quel dicho Fernando de Menina vos perdonó lo susodicho puede aver seys años poco más o menos, segund lo mostrastes antel venerable maestre Diego de Peralta, mi capellán e mi predicador e teniente de limosnero, e ante algunos del mi Consejo por testimonio sygnado de escriuano público, suplicándome e pidiéndome por merçed que, pues el dicho Fernando de Menina vos avía perdonado lo susodicho, vos perdonase e rremitiese la mi justiçia, e que sobrello vos mandase proueer como la mi merçed fuese. Por ende, sy lo susodicho así es, e vos el dicho Diego de Rrueda soys perdonado del dicho Fernando de Menina, tóuelo por bien, e por la presente vos perdono e rremito toda la mi justiçia, así çevil como criminal, que yo he e podría aver e tener contra vos e contra vuestros bienes en qualquier manera e por qualquier rrasón, por cabsa de lo susodicho, en que vos así acaescistes, avnque ayades sido acusado e dado por fechos del dicho delicto e por ello sençençado e condepnado a pena de muerte. E por esta mi carta o por su treslado sygnado de escriuano público, mando al mi justiçia mayor e a sus lugares tenientes e a los del mi Consejo e oydores de la mi Abdiença, alcaldes e alguasiles e otras justiçias qualesquier de la mi Casa e Corte e Chançellería, e a los corregidores, asystentes, alcaldes, alguasiles e otras justiçias qualesquier, así de la dicha çibdad de Guadalajara como de todas las otras çibdades e villas e lugares de los mis rreynos e señoríos, e a cada vno dellos que agora son o serán de aquí adelante, que vos guar-

den e cunplan este perdón e rremysión que yo vos fago, e que por cabsa e rrasón de lo susodicho vos non prendan el cuerpo ni fieran ni maten ni ligen ni consientan ferir ni matar ni lijar ni prender ni faser ni fagan otro mal ni desaguisado alguno en vuestra persona ni en vuestros bienes, a pedimiento del mi procurador fiscal e promotor de la mi justiçia, / (fol. 2r.) non enbargante qualesquier proçesos contra vos sobrello fechos e sentençias contra vos dadas, ca yo por esta mi carta en quanto a lo de mi justiçia las rreuoco, caso e anulo e do por ningunas e de ningund efecto e valor. E sy por la dicha cabsa algunos de vuestros bienes vos han entrado, tomado e ocupado, vos los den e tornen e rrestituyan luego syn costa alguna, saluo los que por las tales fueren vendidos e rrematados por las costas e omeçillos e despreçios e otros derechos algunos, porque mi yntinçión no es de prejudicar el derecho de las partes quien toca. E alço e quito de vos toda mácula e ynfamia en que por ello ayades caýdo e yncorrido, e vos rresituyo en vuestra buena fama ynyntreguen segund e en el primero estado en que estáuades antes e al tienpo que lo susodicho por vos fuese fecho e cometido, que ansý se faga e se cunpla, non enbargante las leyes quel rrey don Juan mi visavuelo fiso e ordenó en las Cortes de Briuiesca, en que se contiene que las cartas de alvaláes de perdón non valgan saluo sy son o fueren escriptas de mano de mi escrivano de Cámara e rrefrendadas en las espaldas de dos del mi Consejo o de letrados, e otrosý non enbargante las leyes que disen que las cartas dadas e ~~non complidas~~ contra ley, fuero o derecho deuen ser obedechidas e non conplidas, e que las leyes e fueros e derechos valederos non pueden ser derogados ni rreuocados saluo por Cortes, e otrosý non enbargante otras qualesquier leyes, fueros e derechos, ordenamientos e premáticas e sençiones que en contrario de lo susodicho sean o ser puedan, con las quales e con cada vna dellas contenidas yo, de mi proprio motuo e çierta çiençia e poderío rreal absoluto de que en esta parte quiero vsar e vso, dispenso con ellas e con cada vna dellas, e las abrogo e derogo e quanto a esto atañe o atañer puede en qualquier manera, quedando en su fuerça e vigor para e las otras cosas adelante. E los vnos ni los otros non fagades ni fagan ende al, por alguna manera, so pena de la nuestra merçed e de dos mill maravedís para la mi Cámara a cada vno por quien fincare de lo asý faser e conplir. E demás mando al ome quales esta carta mostrare que los enplase que parescan / (fol. 2v.) ante mí en la mi Corte, doquier que yo sea, del día que los enplasare fasta quinse días primeros siguientes so la dicha pena, so la qual mando a qualquier escrivano público que para esto fuere llama que dé ende al que la mostrare testimonio sygnado con su sygno, porque yo sepa en cómo se cunple mi mandado. Dada en la villa de Tordesyllas, treynta días del mes de mayo, año del nascimiento del Nuestro Señor Ihesuchristo de mill e quatroçientos e noventa e quatro años. Yo la Rreyna. Yo Juan de la Parra, secretario de la Rreyna nuestra señora, la fize escreuir por su mandado. Firmada en las espaldas desía en forma. Rodericus doctor y de Martín Diego de Peralta.

Documento nº 17

1500, junio, 20. Sevilla

Perdón a Ruy Suárez, vecino de la Puebla de Santiago, en el reino de Galicia, por las cuchilladas dadas a Juan Antón, extranjero, estando en el reino de Portugal.

AGS, CCA-CED, 4, 127, 5.

Rruy Suares

El rrey e la rreyna. Por quanto por parte de vos, Rruy Suares del rreyno, vecino de la Puebla de Santiago, que es en el rreyno de Galisia, nos fue fecha rrelaçión que puede aver vn año poco más o menos que estando en el rreyno de Portugal vos ovis-tes çierta quistiön e enojo con Juan Antön, extranjero, e que echastes mano a las espadas, e quel dicho Juan Antön vos dio çiertas cuchilladas de las quales vos dezís que rresçebistes mucho daño en vn braço, e que dende a çierto tiempo vos supistes como el dicho Juan Antön estava en el puerto de la Puebla donde biuió en vna caravela de Portugal, e que allí le feristes de çiertas cuchilladas de que sanó e no perdió miembro, e que a cabsa de lo susodicho vos avéys andado e andáys absente por the-
mor de nuestra justiçia, e por vuestra parte nos fue suplicado e pedido por merçed que, aviendo rrespecto de como de las dichas quisiones vos rresçibistes mal e daño, e a las cosas que sobrello se os an rrecresçido, vos perdonasemos el dicho delito e a los que con vos fueron, e vos rremitiésemos qualesquier penas en que ello oviédeses yncurrido, e como la mi merçed fuese. E nos, por faser bien e merçed, aviendo res-
pecto a lo susodicho, tovimoslo por bien, e por la presente vos perdonamos el dicho delito e a los que con vos fueron, e vos rremitimos qualesquier penas corporales e destierros en que por lo susodicho ayáis caýdo e yncurrido, e por esta nuestra çédu-
la mandamos a los del nuestro Consejo e oydores de las nuestras Abdiencias e alcal-
des e alguasiles de la nuestra Casa e Corte e Chançillerías, e a todos los corregido-
res e asystentes e alcaldes e alguasiles e merinos, prebostes e otras justiçias e ofiçiales qualesquier, asý de la dicha Puebla como de todas las çibdades e villas e logares de los nuestros rreinos e señoríos, e a cada vno dellos, que vos guarden e cunplan e fagan guardar e cunplir esta nuestra carta e todo lo en ella contenido, e supliéndola vos dexen entrar e estar e biuir en qualesquier partes destos dichos nuestros rreinos que vos quesiédes e por bien touiédes, syn que por ello executen en vos las dichas penas corporales e destierros ni alguna dellas que en ellas ayáis yncurrido o sydo sentençiado, como dicho es. E los vnos ni los otros non fagades ny fagan ende al, por alguna manera, so pena de la nuestra merçed e de dies mill maravedís para la nuestra Cámara a cada vno que lo contrario fisiere. Fecha en Seuilla, a XX de junio de mill e quinientos años. Yo el rrey. Yo la rreyna. Por mandado del rrey e de la rrey-
na, Gaspar de Griso. Señalada del doctor Angulo e licenciatus Çapata. Signo.

Documento nº 18

1500, agosto, 15. Granada

Perdón de conmutación de la pena de destierro a las Antillas por destierro a Gran Canaria a Nuño Cabrera, zurrador, vecino de Sevilla por haber matado a Alonso Prieto, su convecino.

AGS, CCA-CED, 4, 143, 5.

Nuño de Cabrera, çurador vecino de Seuilla.

El rrey e la rreyna. Por quanto por parte de vos, Nuño de Cabrera, çurrador vecino de la çibdad de Seuilla, nos fue fecha rrelaçión que (sic) diziendo que puede aver ocho meses poco más o menos que vos ouistes çierta quistiön con Alonso Prieto, vecino de la dicha çibdad, el qual diz que vos quería matar, e que vos por vos defender dél le distes vna ferida de la que murió, e que por ello fuystes acusado antel liçençiado Gallego, nuestro pesquisidor que fue de la dicha çibdad e ante su alcalde, los quales proçedieron contra vos e condenáronvos a que vos cortasen çierta parte de vn pie e vos desterraron para permanente para las yslas de Antilla, según más largamente en la sentençia que contra vos dieron e pronunçiaron se contiene, de lo qual por la parte que asý vos acusaua fue apelado ante los alcaldes nuestros de la dicha çibdad, los quales diz que rreuocaron la dicha sentençia contra vos dada e vos conmutaron el dicho cortar del pie en pena de çient açotes, e que confirmaron el dicho destierro para las dichas yslas de Antilla, la qual dicha pena de açotes fue luego executada en vos, e que vos tienen preso para vos enbiar a las dichas yslas, de que vos dezís avéys rreçebido mucho agrauio e daño, e nos fue suplicado que aviendo rrespecto a las costas e daños que sobre lo susodicho se a rrecreçido, que vos soys casado e tenéys fijos pequeños e muy pobre, vos conmutásemos el dicho destierro para otra parte o como la nuestra merçed fuese. E nos, aviendo rrespecto a lo susodicho e por vos faser merçed e limosna, touímoslo por bien, e por la presente vos conmutamos el dicho destierro que así vos fue puesto para que estoviédes toda vuestra vida en las dichas yslas de Antylla en otro tanto tienpo de destierro para las yslas de Canaria. E por esta nuestra cédula mandamos al nuestro asistente o asistentes e alcalde e otras justiçias de la dicha çibdad de Seuilla, que luego que con ella fueran rrequeridos vos enbíen a la dicha ysla de Gran Canaria para que estedes en ella syruiendo el tienpo e según e en la manera que lo aviades de estar en las dichas yslas de Antilla. E los vnos ni los otros etc. Fecha en Granada a XV de agosto de mill e quinientos años. Yo el rrey. Yo la rreyna. Por mandado del rrey e de la rreyna, Gaspar de Grizio. Señalada del doctos Angulo e acordada del licenciatus Çapata.

Documento nº 19

1518-1519

Proceso de perdón real a Gómez de Larena y Gómez de Larena.

AGS, CC. 134-63.

Sean quantos esta carta de perdón vieren como yo, María de Pereda, muger que fuy de Antón Caluillo, defunto, vezino de la villa de Madrid, por rrazón que este año pasado de quinientos e dies e syete años, en çierto rruydo que ovo entre Gómez de Larena, el de Para, montero de guarda del Rrey Nuestro Señor, e Gómez de Larena, el de Bárzena, montero del señor ynfante, vezinos de la villa de Espinosa de los Monteros, el dicho Antón Caluillo my marido e Apariçio Caluillo, su sobrino, en el qual dicho rruydo el dicho Antón Caluillo my marido fue herido por los sobredichos o por qualquiera de ellos, de las quales heridos murió. E agora y por seruiçio de Dios Nuestro Señor estoy determinada de perdonar a los sobredichos el dicho delito que asý cometieron, e por mí les es acusado. Por ende, en la mejor forma e manera que puedo e de derecho se requiere, no ynduzya ni forçada syno de propia e agradable voluntad, por seruiçio de Dios Nuestro Señor e porque Dios perdone el ánima del dicho mi marido, otorgo e conosco que yo perdono a los dichos Gómez de Larena e Gómez de Larena suso nonbrados el dicho delito que asý hisyeron en matar al dicho mi marido, e qualquier derecho o abçión que yo contra ellos tengo o tener puedo en qualquier manera o por qualquier rrazón, en todo y por ninguno e de ningún valor e efebto qualquier querella e acusaçión que contra ellos yo he hecho e el proçeso que contra ellos está fecho, e pido e suplico a sus Altesas e a sus justiçias que por mi pedimento ni por lo que a mí toca e atañe no proçedan en el dicho negoçio contra los sobredichos ni contra alguno de ellos, esto porque como dicho es yo por seruiçio de Dios Nuestro Señor los perdono e porque asý mismo para la costa que yo he hecho en los acusar, e para rreparo de mi biudez, rreçibí dellos tres mil maravedís en dineros, los quales me pagó en presençia del escriuano desta carta Garçía de Larena en nonbre de los sobredichos, en syete ducados e vna dobla e diez maravedís. E obligome / (fol. 1v.) de agora ni en ningund tienpo del mndo, yr ni venir contra este perdón que yo asý otorgo, e sy fuere o viniere que no sea oýda en juisyo ni fuera dél, e demás cayga en pena de veynte mill maravedís para la cámara de sus Altesas, e la pena pagada o no, quel dicho perdón sea e sirua firme. E para lo asý tener e aver por fyrme obligo mi persona e todos mis bienes e las personas e bienes de mis herederos, e doy poder a qualesquier justiçias de sus Altezas que me hagan estar e pasar por lo contenido en esta carta, e cada cosa dello bien asý como sy contra mý fuese pasado por sentençia en cosa jusgada, e rrenunçio todas e qualesquier leyes que contra esto me podieran ayudar, e las leyes de los enperadores que son en fauor de las mugeres, e la en que diz que general rrenunçiaçión non vala. Que es fecha e otorgada esta carta en la villa de Madrid, ocho días del mes de abril de mill e quinientos e dies e ocho años. Testigos que fueron presentes a lo que dicho es Francisco de Herençia, fiyo de Pero de Herençia, Apariçio Calvillo, vesynos de Madrid, e Pedro de Zorrilla, criado del dicho Pedro de Larena. Por testigo Francisco de Herençia. E yo Gonçalo de Durango, escriuano público de los del número de la dicha villa de Madrid e su tierra, por la Rreyna y por el Rrey

su hijo nuestros señores, fuy presente con los dichos testigos a lo que dicho es, e por otorgamiento de la dicha María de Pereda, muger de Antón Caluillo por la qual vno de los testigos firmó en mi rregistro su nonbre porque dicho que no sabe escreuir, esta carta hize escreuir e fise aquí este my sygno. Sygno.

Gonçalo de Durango. Rúbrica / (fol. 2r.).

1519

Perdón

XV

A Gomes el de Para montero de guarda del Rrey Nuestro Señor. A Gómez de Llerena el de Bárzenas, montero de guarda del ynfante.

Dizen que puede aver dos años poco más o menos que ovieron çierto rruydo con Antón Calvillo y Apariçio Calvillo en que fueron todos heridos y el dicho Antón Calvillo murió de las heridas. Y están perdonados de los parientes y de su muger, suplican a Vuestra Alteza les faga merçed de les perdonar la su justiçia.

Fecha.

Fiat.

Fecho en Barçelona a XXII de março de XIX años / (fol. 3r.).

Sepan quantos esta carta vieren como yo, Apariçio Calvillo, vecino de la villa de Madrid, digo que por quanto estando en esta dicha villa la Corte e Consejo de sus Altesas, en vna quystiön que yo e Antón Caluillo, mi tío, el difunto, Dios aya, tuvimos contra Gómez de Larena el de Para, montero de guarda del Rrey Nuestro Señor, e Gomes de Larena, el de Bárzena, montero del señor ynfante, vesynos de la villa de Espinosa, que fue el año pasado de quinientos e dies e syete años, en la qual quistiön e rruydo por los susodichos e por qualquier dellos el dicho Antó Caluillo my tío fue ferido de heridas de que plugó a Dios Nuestro Señor que murió e pasó desta presente vida. E yo asymysmo fui herido, de que he pasado harto mal, e a Dios graçias estoy ya sano, e agora por parte de los sobredichos yo e los otros parientes del dicho Antón Caluylo hemos sido rrogados que les perdonásemos por seruiçio de Nuestro Señor, e todos somos conçertados en les perdonar e otorgar carta de perdón. Por ende en la mejor forma e manera que puedo yo por mi parte e por lo que a mí toca e atañe, asý por el mal e daño que yo de los sobredichos rresebí como por el derecho que contra ellos tengo para los acusar por la muerte del dicho mi tío, no ynduzido ni forçado syno de mi propia e agradable voluntad, mirando e consyderando cómo es seruiçio de Dios Nuestro Señor, e porque Él perdone mis pecados, e porque asý mismo a mí me fue dado para ayuda a me curar de las dichas heridas tres mill maravedís en dineros, otorgo e conosco por esta presente carta que perdono a los dichos Gómez de Larena e Gomes de Larena, suso nonbrados, todo el mal e daño e ynjuria que me hasyeron en las dichas heridos que me dieron e el derecho e abçión que contraellos tengo e tener podría en qualquier manera sobre rrasón de la muerte del dicho Antón Caluillo mi tío, para que agora ni de aquí adelante en ningún tiempo del mundo no me quede rrecurso para les acusar el dicho delicto / (fol. 3v.) a mí ni a mis herederos, e sy lo pidiésemos que non seamos oýdos en juysyo ni fuera dél, e doy por ninguno e de ningún valor y efecto todos e qualesquier pedimientos que yo haya fecho en qualquier manera ante qualesquier justiçias sobre que se proçediese contra ellos, e pido e suplico a sus altezas e a sus justiçias por mi pedimiento que yo aya fecho no se proçeda contra los susodichos, e

oblígome de agora ni en ningund tienpo del mundo no lo pedir ni rreclamar. E este dicho perdón que asý fago so pena de veynte mill maravedís para la cámara de sus altezas, e la pena pagada o non que lo susodicho sea en sentença firme. E para lo asý tener e cunplir obligo mi persona e todos mis bienes muebles e rrayzes, auidos e por aver, e por esta carta doy poder a todas e qualesquier justiçias de sus Altesas para que por todos los rremedios e rrigor de justiçia me costinga a mí e a mis herederos a estar e pasar por lo contenido en esta carta como sy contra mý asý fuese pasado por sentença en cosa juzgada. E rrenunçio todas e qualesquier leyes, fueros e derechos e hordenamientos que contra lo que dicho es me podrían ayudar que me non valan, e la ley en que diz que general rrenunçiaçión non vala. Que es fecha e otorgada esta carta en la villa de Madrid, syete días del mes de avril, año del nasçimiento de Nuestro Saluador Ihesuchristo de mill e quinientos e dies e ocho años. Testigos que fueron presentes a lo que dicho es Blas de Madrid, calçetero, e Juan de Burgos e Diego de Parrla (sic), vezinos de Madrid. Va sobre rraydo en tres partes do diz tío valan. E yo Gonçalo de Durango, escriuano público de los del número de la dicha villa de Madrid e su término por la Rreyna e el Rrey su / (fol. 4r.) hijo nuestro señores, fuy presente con los dichos testigos a lo que dicho es, e por otorgamiento del dicho Apariçio Calvillo por el qual firmó en mi rregistro vno de los testigos porque dixo que no sabe firmar, esta carta hize escreuir e hize aquí este mi sygno. Signo.

Gonçalo de Durando. Rúbrica / (fol. 5r.).

Sepan quantos esta carta de perdón vieren como yo, Bartolomé Calvillo, vesino de la villa de Madrid, por mí e en nonbre de Francisco mi hijo, de hedad de hasta diez e seys años poco más o menos, por el que presto cabçión que avrá por firme esta escritura de perdón e todo lo en ella contenido en todo tienpo, e sy contra ella fuere o vyniere lo pagaré yo por mi presona e por mis bienes, con más la pena que de yuso será contenida. Digo que por quanto puede aver diez meses poco más o menos que estando la Corte de su Alteza en la villa de Madrid, Gomes de Lherena, el de Para, e Gomes de Lherena, el de Bárzenas, ovieron dado çiertas feridas a Antón Caluillo mi hermano, de las quales heridas falleçió. E porque yo soy ynformado quel dicho mi hermano fue agresor en la dicha muerte e dio cavs a ella, e por seruiçio de Dios Nuestro Señor, e porque a Él plega de perdonar el ánima del dicho mi hermano e la mía quando de este mundo fuere, yo, de mi libre e agradable voluntad, syn fuerça ni ynduzimiento alguno, otorgo e conozco que perdono a los dichos Gomes de Lherena, el de Para, e Gomes de Lherena, el de Bárzenas, la muerte del dicho Antón Caluillo, mi hermano, para agora e para syenpre jamás, e me parto de todo e qualquier derecho e rrecurso, asý çevil como criminal, que ante ellos o qualquier dellos pretenda aver e contra sus bienes por rrazón de la dicha muerte del dicho Antón Calullo mi hermano, e doy por ningunas todas e qualesquier querellas e demandas e acusaçiones e proçesoso e encausamientos que a mi pedimiento o de otra qualquier perdona en mi nonbre se aya fecho, que de todo ellos me parto e lo doy por ningunopara que non vala en juysio ni fuera dél. E pido e suplico a sus Altezas e a su muy alto Consejo que les dé perdón de su justiçia a los susodichos de la dicha muerte del dicho mi hermano / (fol. 5v.).

E otrosý pido e suplico a sus justiçias asý de su Casa e Corte e Chançellerías como de qualesquier çibdades e villas e logares de sus rreynos e señoríos que non proçedan contra los susodichos Gomes de Lherena e Gomes de Lherena su primo ni contra alguno dellos ni sus bienes, a mi pedimiento ni de su ofiçio, ni a pedi-

miento del promotor fiscal ni en otra alguna manera, por quanto yo los perdono segund dicho es. E prometo e me obligo que en ningund tienpo ni por alguna manera no yré ni verné ni el dicho mi hijo no yrá ni verná contra este dicho perdón, ni pediremos cosa alguna en rrazón de la dicha muerte del dicho mi hermano a los dichos Gomes de Leherena e Gomes de Lherena su primo, ni alguno dellos ni a sus bienes ni herederos, çeuil ni criminalmente ni en otra alguna manera, so pena que por el mismo caso caya e yncurra cada vez que qualquier de nos lo pidiere o yntentare pedir en pena de veynte mill maravedís para la cámara de sus Altezas, por pena e postura convençional que sobre mí e sobre el dicho mi fijo pongo, a la qual dicha pena pagar sy en ella yncurriéremos me obligo, como tener e guardar e conplir en esta dicha escritura de perdón, e la pena pagada o non que esta dicha escritura quede e finque fyrme. E para lo tener e guardar e conplir e pagar obligo mi persona e bienes muebles e rayzes, avidos e por aver, e doy poder conplido a las dichas justicias suso declaradas a la juredición de las quales e de cada vna dellas me someto, rrenunçiendo como rrenunçio mi propio fuero e jurisdición e domiçilio para que por todo rrigor de derecho me costringan e conpelan e apremien a conplir lo susodicho, e la dicha pena pagar sy en ella yncurriéremos, bien asý como sy fuese en ello condenado por sentençia difinitiva dada por juez competente, la qual fuere por mí consentida e pasada en cosa / (fol. 6r.) jusgada, sobre lo qual rrenunçio e parto de mi favor e ayuda todas e qualesquier leyes e fueros e derechos, canónicos y rreales, de que me pueda aprouechar para yr o venir contra lo susodicho, e todo dolo e mal ninguno e toda ynoçençia de fecho e de derecho, e todas buenas rrazones e exebçiones que pueda desyr e alegar en guarda de mi derecho, e todo plazo de terçero día e nueve días e treynta días e todo otro plazo de fuero e de derecho, e a la ley e derechos en que diz que general rrenunçiaçión de leyes non vala, en firmesa de lo qual otorgué esta carta de perdón ante el escriuano e notario público e testigos yuso escritos. Que fue fecha e otorgada en la villa de Valladolid estando en ella el Rrey nuestro señor, a veynte e dos días del mes de março, año del nasçimiento de Nuestro Señor Ihesuchristo de mill e quinientos e diez e ocho años. Testigos que fueron presentes Miguel de Seguma, rrespostero de plata de la señora Rreyna de Aragón, e Garçía de la Piedra, escriuano, e Juan Pinel, escrivano de sus altezas que aquí fymó por testigo, porque el otorgante non sabía escreuir. Por testigo Juan Pinel, escriuano, el qual lo fymó en el rregistro desta carta. E yo Francisco Garçía, escriuano de la Rreyna e del Rrey nuestros señores, e su escriuano e notario público en la su Corte e en todos los sus rreynos e señoríos del otorgamiento del dicho Bartolomé Calvillo lo fis escriuir segund ante mí pasó, e fise aquí este mío syngo. Signo. A tal en testimonio de verdad.

Francisco Garçía, escrivano. Rúbrica.

Documento nº 20

1522

Proceso de perdón a Francisco Hatín y Fernando Hatín, hermanos.

AGS, CC, 168-50.

Sean quantos esta carta vieren como yo, Ysabel, muger que fui de Luis Eldapi, vezina que soy de la villa de Lanjarón, digo que por quanto puede aver quatro años poco más o menos tienpo que Francisco Hatín e Fernando su hermano les fue cargada culpa en la muerte del dicho Luis Eldapi, mi marido, e yo he sido ynformada que los susodichos non fueron culpantes en la dicha muerte, por tanto por serviçio de Dios nuestro Señor e porque a Él plega de perdonar el ánima del dicho Luis Eldapi, mi marydo, e la mía quando deste mundo fuere, e por rruego de buenas personas, perdono a los dichos Francisco Hatín e Fernando su hermano de la dicha muerte, quier sean culpantes en la dicha muerte o no, e pido e rruego por merçed a la justiçia ante quien la dicha cabsa proçede perdone a los susodichos e rremita su justiçia, e doy por ninguno e de ningund valor y efeto el proçeso que contra ellos se a fecho sobre rrazón de la dicha muerte para que non valga nin faga fe en ningund tienpo como si no se oviera fecho contra los susodichos, e otorgo e por esta presente carta me obligo de mo acusar a los susodichos en ningund tienpo por alguna vía por razón de la dicha muerte, so pena de veynte mill maravedís para la cámara e fisco de sus magestades, e la pena pagada o non, que lo susodicho en esta carta contenido vala e sea fyrme, para lo qual conplir e pagar e aver por sentencia obligo mi perdona e bienes muebles e rraúzes, avidos e por aver, e do poder conplido a todas e qualesquier justiçias ante quien esta carta fuere presentada para que no guardando e cunpliendo lo en ella contenido, fagan o menden fazer entrega e execución en mi presona e bienes e los vendan e rrematen en pública almoneda o fuera della, e de los maravedís de su valor fagan luego pago de lo que dicho es, como por cosa que fuese pasada hordenadamente en cosa juzgada e dado sobre ello sentencia difinitiva, e fíncase consentida por las partes çerca de lo qual rrenusçio e parto e quito de mi fauor e ayuda todas e qualesquier leyes, fueros e derechos e hordenamientos, asý en general como en espeçial, e la ley e derecho que dize que general rrenusçiaçión de leyes fecha no vala. E por ser muger otorgo que rrenusçio las leyes de los enperadores e nuevas / (fol. 1v.) costituciones e todos los otros derechos e privilejos que son en fauor e ayuda de las mugeres que me non vala quanto en esta rrazón por quanto del su efeto fui aperçibida por el presente escriuano. En fyrmeza de lo qual otorgué esta carta ante el escriuano e notario público e testigos yusoescritos, e porque no sé fyrmar fyrmó por mí en el rregistro el alfaquí Lorenço Alfacar. Fecha e otorgada esta carta en la dicha villa de Lanjarón, catorze días del mes de marçõ, año del naçimiento de Nuestro Saluador Ihesuchristo de mill e quinientos e veinte e dos años. Testigos que fueron presentes a lo que dicho es, el dicho Lorenço alfaquí Alfacar e Gonçal de Villanueva, sacristán, e Baltasar Xeres, lengua intérprete de lo que dicho es, para ello llamados e rrogados. E⁴ yo, Pedro de Toledo,

⁴ A partir de este momento la letra se degrada de manera acusada, aunque parece que sigue siendo escrita por la misma mano.

escruiano de sus Católicas Magestades e su escruiano e notario público en la su Corte y en todos los sus rreynos e señoríos fuy presente al otorgamiento desta carta en vno con los dichos testigos, e la fis escreuir, e por ende fis aquí este mío sygno a tal en testimonio de verdad. Signo. Pedro de Toledo, escruiano / (fol. 2r.).

Francisco Hatín y su hermano.

SuplICALo el alcalde Pita⁵

Véase

Pide perdón de la muerte de Luis Eldapi. Los perdonez dizen que avrá quatro años y son fechos año de XXII, así que ha VI años.

Fiat. Rúbrica.

Fecha. Fecha / (fol. 2v.).

Los perdonez que me rrogó el (ilegible) / (fol. 3r.).

Sean quantos esta carta vieren como yo, Pedro Alazeraque e yo, Juan Alazeraque su hermano, vezinos que somos de la villa de Lanjarón, dezimos que por quanto puede aver quatro años poco más o menos tienpo que Francisco Hatín e Fernando, su hermano, les fue cargada culpa en la muerte de Luis Eldapi, primo de nos los dichos Pedro Alazeraque e Juan Alazeraque, y nosotros hemos sydo ynformados que los dichos Francisco Hatín e el dicho Fernando su hermano que no fueron culpantes en la dicha muerte, por tanto que nosotros por serviçio de Dios Nuestro Señor e porque Dios perdone el ánima del dicho Luis Eldapi nuestro prymo, y las nuestras quando deste mundo fueren, e por rruego de buenas presonas, otorgamos que perdonamos a los dichos Luis Eldapi, quier sea culpantes en la dicha muerte o no, e por esta presente carta rrogamos e pedimos por merçed a la justiçia ante quien proçede esta cabsa los perdone e rremita su justiçia, e nos obligamos de mancomún e a boz de vno cada vno de nos por sí e por el todo, rrenunçiendo como rrenunçiamos los derechos e leyes que tratan de la mancomunidad de no les acusar a los susodichos, agora ni en ningund tienpo, ni les pedir ni demandar cosa ninguna por razón de la dicha muerte, e por esta presente carta damos por ninguno e de ningund efeto e valor qualquier proçeso criminal que contra ellos se aya fecho para que non valga, ni queremos vsar del agora ni en ningund tienpo ni de cosa ninguna contra los susodichos por rrazón de la dicha muerte, so pena de veynte mill maravedís para la cámara e fisco de sus magestades, e la dicha pena pagada o non que todo lo susodicho en esta carta contenido vala, e sea fyrme e valedero para agora e para syenpre jamás, e damos poder conplido a qualesquier justiçias ante quien esta carta fuere presentada para que non guardando e cumpliendo lo en esta carta contenido, fagan o manden fazer entrega y execuçión en nuestras presonas e bienes e fagan del valor dellas pago conplido de todo lo que dicho es bien e conplidamente, como por cosa que fuese pasada hordenadamente en cosa juzgada, çerca de lo qual rrenusçiamos e partimos e quitamos de nuestro fauor e ayuda todas e qualesquier leyes, fueros e derechos e hordenamientos, asý en general como en espeçial a la ley e derecho que dize que general rrenusçiaçión de le[y]es faga⁶ / (fol. 3v.) non vala, en fyrmeza de lo qual otorgamos esta carta ante el escruiano e notario público e testigos yuso escripto, e porque nosotros no sabemos fyrmar fyrmó por nosotros Lorenço alfaquí Alfacar. Fecha e

⁵ Casi ilegible

⁶ En una línea inferior, a letra más pequeña: va sobre rraýdo o dis contra vala e non le enpesca

otorgada esta carta en la dicha villa de Lanjarón, catorze días del mes de março, año del nascimiento de Nuestro Saluador Ihesuchristo de mill e quinientos e veyte e dos años. Testigos que fueron presentes a lo que dicho es Lorenço alfaquí Alfacar e Gonçalo de Villanueva, sancristán (sic), e Rodrigo Eldayx e Baltasar Xeres, lengua yntérprete de lo que dicho es, vecinos de la dicha villa para ello llamados e rrogados. Va escripto sobre rraydo o dis Lorenço vala. E yo, Pedro de Toledo, escriuano de sus católicas magestades e su escriuano e notario público en la su corte y en todos los sus rreynos e señoríos fuy presente al otorgamiento desta carta en vno con los dichos testigos, e la escriuir fis e por ende fis aquí este mi sygno a tal en testimonio de verdad. Signo. Pedro de Toledo.

Documento 21

1523

Proceso de perdón a Diego Sánchez de Argüello.

AGS, CC. 160-120.

In dei nomine amén. En el nonbre de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que son tres personas e vn solo Dios verdadero e vna esençia divina, por que segund nuestra Santa Fe Católica todo fiel christiano es obligado a remitir e perdonar las ynjurias e ofensas que le son hechas ansý como nuestro maestro e rredentor Ihesuchristo rremitió e perdonó a los judíos estando en el árbol de la Santa Vera Cruz + y siguiendo su verdadera dotrina nuestra muy Santa Madre Yglesia continuamente rruega por los pecadores, perdona a los que con verdadera contrición con ella se abraçan avnque muy pecadores e culpados sean, e porque ansymismo vna de las cosas que nuestro maestro e rredentor Ihesuchristo nos dexó encomendado fue la paz e que nos amasemos vnos a otros, todo fiel christiano debe amar e seguir la paz e perdonar los herroses e ofensas e ynjurias que les son fechas con nuestro rredentor perdonó. Por tanto yo, María de Santidad, muger que fuy de Pero Garçía, difunto, my marido, vecino que fue de esta villa de Llolmo e yo Teresa Garçía, mujer que soy de vos Pero Merinero, vecino de la dicha villa, con liçençia y autoridad y espreso consentimiento que lo que de yuso en esta carta será contenido os pido me dedes e otorguedes e yo, el dicho Pero Merinero, que presente estoy, digo que vos doy e otorgo la dicha liçençia e autoridad y espreso consentimiento que por vos la dicha mi muger me es pedida. E yo el dicho Pero Merinero e yo la dicha Teresa Garçía vuestra muger, e yo Pero Garçía el moço, e yo Francisco Garçía, hijos que somos del dicho Pero Garçía difunto, e yo Juan Díez vecino de esta dicha villa, por mí e en nonbre de Juan mi hijo, nieto de Pero Garçía difunto, todos e todas juntamente dezimos que por quanto vos Diego Sanches de Arguello, vecino de la dicha villa de Llolmo distes çiertas heridas e cuchilladas al dicho Pero Garçía difunto, padre e suegro e marido de nos los susodichos, de las quales dichas cuchilladas e heridas el dicho Pero Garçía murió de esta presente vida. E porque Dios Nuestro Señor, que nos rredimió por su preçiosa sangre, aya piedad de nuestras ánimas e nos perdone e perdone ell ánima del dicho Pero Garçía, difunto, por esta presente carta otorgamos e conocemos que de nuestra propia voluntad, syn preuya fuerça, falago ni inducimiento alguno, rremitimos e perdonamos a vos el dicho Diego Sánchez de Arguello las dichas heridas, ynjurias e muerte que ansý hezistes e distes al dicho Pero Garçía, difunto. E dende agora nos partimos e quitamos e desistimos de cualesquier querella o querellas, acusación o razón que contra vos el dicho Diego Sánchez de Arguello lo tengamos por razón de la dicha ferida, ynjurias e muerte que al dicho Pero Garçía, difunto, distes, por quanto nuestra voluntad determinada es de rremitir e perdonar a vos el dicho Diego Sánchez de Arguello la dicha ferida, ynjurias e muerte que al dicho Pero Garçía defunto distes e hezistes, e el derecho e acusación que contra vos tengamos e nos pertenezca por esta presente carta de perdón rrogamos e pedimos / (fol. 1v.) a todas qualesquier juezes e justiçias que sean, ansý de la Casa e Corte e Chançillería de sus majestades como de qualesquier çibdades, villas e lugares de los sus rreynos e señoríos, e a qualesquier escriuano o escriuanos ante quien

aya pasado e pasaren qualesquier querellas, acusaçiones, ynformaçiones, avtos, e pesquisas que contra el dicho Diego Sanches de Arguello se ovieren hecho e hizieren e quisieren hazer e pasaren que lo tresten (sic), borren, quiten de sus rregistros e manden rronper, quitar e testar las dichas querellase acusaçiones, avtos, pesquisas e ynformaçiones sobre la dicha rrazón hechas, ca nos por la presente los hemos por testados e chançellados e nos partimos e quitamos de todos ellos e de la sentencia o sentençias e a qualesquier dellas que perdonen la dicha herida, ynjuria e muerte a vos el dicho Diego Sanches e Arguello, que por rrazón della estáys condenado, e no proçedan a la ley de la dicha sentençia, antes den por libre e quito a vos el dicho Diego Sanches de Arguello de todo ello, ca nos desde agora para syenpre ansý os absolvemos e perdonamos e os damos por libre e quito de dicha muerte e de la dicha acusación e sentençia e proçeso contra vos el dicho Diego Sanches hecho, para lo qual obligamos nuestras personas e bienes, ansý muebles como rraýzes, avidos e por aver, e damos poder a todas e qualesquier juezes e justiçias que sean, a cuya juresdicion nos sometemos para que nos lo hagan todo ansý tener e mantener, guardar, conplir, e pagar por todo rrigor de derecho, bien ansý como sy sobre ello oviésemos contenido en juyzio e contra nosotros oviese seydo dada sentençia difinitiva e que oviese dado por libre e quito de la dicha acusación e querella que sobre esta rrazón contra vos el dicho Diego Sanches de Arguello se oviese dado e nos oviese condenado a que guardásemos e cunpliésemos lo contenido en esta carta de perdón e la dicha sentençia fuese pasada en cosa juzgada e por nos consentida e amologada, sobre lo qual rrenunçiamos e partimos e quitamos de nuestro fâvor e ayuda todas e qualesquier leyes, partidas, derechos e privilegios, premáticas, hordenamientos, escritos o non escritos, todos en jeneral e cada vno de ellos en espeçial, e otrosý nos la dicha María de Santidad e Teresa Garçia, rrenunçiamos las leyes de los enperadores Valiano e Maximiano e Justiniano que hablan en fâvor e ayuda de las mujeres en todo e por todo, como en ellas y en cada vna de ellas se contiene en espeçial todos rrenunçiamos la ley rreal del derecho en que diz que jeneral rrenunçiaçión de leyes que ome faga que non vala, e porque esto sea çierto e firme e no venga en dubda otorgamos esta carta de perdón e lo en ella contenido / (fol. 2r.) ante Pero Sanches escriuano e notario público en la dicha Llolmo al qual rogamos que la escriviese o fiziese escrevir e la sygnase de su sygno. Que fue fecha e otorgada en la dicha villa de Llolmo a dos días del mes de abril, año del naçimiento de nuestro salvador Ihesuchristo de mill e quinientos y veynte y tres años. Testigos que fueron presentes Benito Rrodrigues, vezino de la villa de Torrezilla e Liçençiado del Rrío, vecino de Cantalapiedra, e el prior fray Antonio de Chaves prior de esta dicha villa, e yo el dicho Pero Sanches, escriuano e notario público en la dicha villa por el muy noble cavallero el señor comendador Brochero mi señor presente fuy a lo que dicho es en vno de los dichos testigos, e de ruego e otorgamiento de los susodichos esra carta escreví segund que ante mí pasó. E por ende fize aquí este mi sygno que es a tal. Signo.

Después de lo qual en la dicha villa este dicho día e mes e año susodichos los dichos Pero Garçia el moço e Francico Garçia su ermano, dixeron que porque el dicho Diego Sánchez de Arguello sea más çierto e seguro que no yrán ni pasarán ni harán contra él cosa alguna que juravan e juraron a Dios e a Santa María e a las palabras de los Santos Evangelios e a vna señal de cruz + en que sus manos derechas

pusieron corporalmente, que agora ni en tienpo alguno ni por alguna manera no yrán ni vernán ni pasarán contra la muerte del dicho su padre Pero Garçía defunto contra el dicho Diego Sanches de Arguello, salvo que ternán e manternán la dicha carta de perdón e no se llamarán menores de hedad ylesos ni danificados, so pena que sy contra ello fueren cayan e yncurran en pena de perjuros ynfames e fementidos e personas de menos valer, e que deste juramento que hazen no pedirán aboluçión ni rrelaxaçión a nuestro muy Santo Padre ni a su delegado ni persona que para ello poder tenga, e avnque lo pidamos que la dicha relaxaçión hisimos que nos non vala, en firmeza de lo qual otorgamos esta carta e juramento ante Pero Sanches, escriuano, al qual rrogamos que le escriviese o fiziese escrevir e le signase de su sygno. Testigos que fueron presentes liçençiado del Rrío, vecino de Cantalapiedra, e Benito Rrodrigues, vecino de Torrezilla, fize aquí este mi syngo que es a tal. Signo. En testimonio de verdad / (fol. 3r.).

In dey nomine amen. En el nonbre de Dios e la Santísima Trinidad, Padre, Hijo e Espíritu Santa, que son tres persona e vn solo Dios verdadero e vna esençia divina, porque según nuestra Santa Fe Católica todo fiel christiano es obligado a rremittir e perdonar las ynjurias e ofensas que le son hechas ansý como nuestro maestro e rredentor Ihesuchristo rremitió e perdonó a los judíos estando en el árbol de la Santa Vera Cruz +, y syguiendo su verdadera dotrina nuestra muy Santa Madre Iglesia continuamente rruega por los pecadores, perdona a los que con verdadera contriçión con ella se abraçan avnque muy pecadores e culpados sean, e porque ansý mismo vna de las cosas que nuestro maestro e rredentor Ihesuchristo nos dexó encomendadas fue la paz e que nos amásemos vnos a otros, todo fiel christiano deve amar e seguir la paz e perdonar los errores e ofensas e ynjurias que les son hechas como nuestro rredentor perdonó. Por tanto yo, Juan Garçía, vezino de la villa de Hordeño e yo, Andrés Garçía, vezino de Llolmo, dezimos que por quanto vos Diego Sánchez de Arguello, vezino de la dicha villa de Llolmo, distes çiertas heridas e cuchilladas a Pero Garçía, defunto, padre de nos los susodichos, de las quales dichas cuchilladas e heridas el dicho Pero Garçía nuestro padre murió e falleçió de esta presente vida, e porque Dios nuestro señor que nos rredimió por su preçiosa sangre aya piedad de nuestras ánimas e nos perdone e perdone ell ánima del dicho Pero Garçía, defunto, nuestro padre, por esta presente carta otorgamos e conosco que de nuestra propia voluntad syn preuia fuerça falago ni ynduzymiento alguno rremittimos e perdonamos a vos el dicho Diego Sánchez de Arguello las dichas heridas ynjurias e muerte que ansý hezistes e distes al dicho Pero Garçía, defunto, nuestro padre, e dende agora nos partimos e quitamos e desestimos de qualesquier querella o querellas, acusaçión o rrazón que contra vos el dicho Sánchez de Arguello lo tengamos por rrazón de la dicha herida, ynjurias e muerte que al dicho Pero Garçía nuestro padre defunto distes, por quanto nuestra voluntad determinada es de rremittir e perdonar a vos, el dicho Diego Sanches de Arguello, la dicha herida ynjuria e muerte que al dicho Pero Garçía defunto, nuestro padre, distes e hezistes, e el derecho e acusaçión que contra vos tengamos e nos pertenezca. E por esta presente carta de perdón rrogamos e pedimos a todas e qualesquier juezes e justiiçias que sean ansý de la Casa e Corte e Chançillería de sus magestades, como de qualesquier çibdades, villas e lugares de los sus rreynos e señoríos e a qualesquier escriuano o escriuanos ante quien ayan pasado e pasaren qualesquier querellas, acusaçiones, ynformaçiones,

avtos e pesquisas que contra el dicho Diego Sanches de Arguello se ovieren hecho e hizieren e quisyeren hazer e pasaren, que lo tiesten, borren, quiten de sus rregistros e manden rronper, quitar, / (fol. 3v.) e testar las dichas querellas e acusaçiones, avtos, pesquisas e ynformaçiones sobre la dicha rrazón hechas a nos, por la presente los hemos por testado e chançellados e nos partimos e quitamos de todos ellos e de la sentencia o sentencias que contra vos se ayan dado e pronunçiado, e rrogamos e pedimos a las dichas justiçias e a qualesquier dellas que perdonen la dicha herida, ynjuria e muerte a vos, el dicho Diego Sánchez de Arguello, que por rrazón della estáys condenado, e no proçedan a la execuçión de la dicha sentençia, antes den por libre e quito a vos, el dicho Diego Sanchez de Arguello, de todo ello, ca nos desde agora para syenpre jamás os asolvemos e perdonamos e os damos por libre e quito de la dicha muerte e de la dicha acusaçión e sentençia e proçeso contra vos el dicho Diego Sanches, hecho para lo qual obligamos nuestras personas e bienes, ansý muebles rraýzes, avidos e por aver, e damos poder a todas e qualesquier juezes e justiçias que sean e ayan jurediçión nos sometemos para que nos lo fagan todo ansý tener e mantener, guardar, cunplir e pagar por todo rrigor de derecho, bien ansý como sy sobre ello oviésemos contendido en juyzio, e contra nosotros oviese seydo dada sentençia difinitiva en que oviese dado por libre e quito de la dicha acusaçión e querella que sobre esta rrazón contra vos el dicho Diego Sanches de Arguello se oviese dado e nos oviese condenado a que guardásemos e cunpliésemos lo contenido en esta carta de perdón e la dicha sentençia fuese pasada en cosa juzgada, e por nos consentida e amologada, sobre lo qual rrenunçiamos e partimos e quitamos de nuestro favor e ayuda todas e qualesquier leyes, derechos, partidas e privilegios, premáticas e hordenamientos, escriptos o no escriptos, todos en jeneral e cada vno dellos en espeçial, e otrosý rrenunçiamos la ley del derecho que diz que jeneral rrenunçiaçión de leyes que ome faga que non vala, e porque esto sea çierto e firme e no venga en debda otorgamos esta carta de perdón ante Pero Sanches, escriuano e notario público en la dicha villa de Hordeño, al qual rrogamos que la escribiese e fiziese escribir e la sygnase de su sygno. Que fue fecha e otorgada en la dicha villa de Hordeño a veynte y dos días del mes de março año del nasçimiento de nustro salvador Ihesuchristo de mill e quinientos y veynte y tres años. Testigos que fueron presentes el señor Benito Rrodrigues, vecino de Torrecilla, e Vadillo e Alonso Rruano, vecinos de Alahejos, e liçençiado del Rrío, vecino de Cantalapiedra, que de su rruego lo fermó en el rregistro. Liçençiado del Rrío e yo, el dicho Pero Sanches, escriuano e notario público en la dicha villa de Hordeño por el noble cavallero el señor fray Pero Brochero, comendador e señor de la dicha villa, mi señor, presente fuý a lo que dicho es en vno con los dichos testigos, e de rruego de los dichos otorgantes esta carta escreví segund que ante mí pasó, e otorgaron la dicha carta de perdón con çiertas condiçiones e capítulos que antí están, espeçialmente con vn capítulo que dize que el dicho Diego Sanches / (fol. 4r.) le perdonan con condiçión que no entre ni esté en la dicha villa de Llolmo con dos leguas alrededor, so la pena de la sentençia que contra él es dada, syn que sea con su consentimiento. E por ende fize aquí este mío sygno que es a tal. Signo. En testimonio de verdad / (fol. 5r.).

Pedro de Basarre, lacayo, [roto] merçed de perdonarle a Die[go Sanches la] muerte de Pero Garçía, que [roto] –donado de las partes [roto] –çia / (fol 5v.).

Pedro de Basarre, lacayo de vuestra magestad, suplicó a vuestra magestad por este perdón de Diego de Arguello.

[roto] lo vea el señor [roto] de Caruajal.

Que declare quanto tiempo ha que pasó esta muerte.

Signo.

Dize que puede aver tres años poco más que pasó el delito.

Fiat.

Rúbrica.

Documento nº 22

1523

Proceso de perdón a Juan de Aravz y Luis de Talavera.

AGS, CC, 165-54.

Sepan quantos esta carta de perdón vieren cómo yo, Bartolomé Sanches, estante y morador que soy en esta noble villa de Talavera, otorgo y conosco por esta presente carta en la mejor vía, forma e manera que puedo y de derecho devo, de mi propia e libre e agradable y espontánea voluntad, no ynduzido ni por themor ni fuerça atraýdo digo que por rrasón que el segundo día de pasqua de rresuriçión que agora pasó deste presente año que se contaron a seys días deste presente mes de abril en que estamos Juan de Aravz y Luys de Talavera, vezinos desta dicha villa de Talauera, echaron mano a sus espadas contra mí estando yo saluo e seguro, pensando ellos que yo era otro onbre que avía hecho çierta afrenta al dicho Juan de Aravz que le avía fecho, y por lo susodicho el dicho Juan de Aravz y Luys de Talauera echaron contra mi mano a las dichas sus espadas segund dicho es, y el dicho Luys de Talauera me dio en el braço derecho vna cuchillada de la qual me dieron syete o ocho puntos y he estado della a peligro de muerte, y agora a Dios gracias yo estoy de la dicha herida syn peligro. Por tanto digo que consyderando que Dios Nuestro Señor perdonó aquellos que le mataron e tantas ynjurias y vituperios le hizieron, y por que Él con su sagrada pasyón y muerte aya piadad de mi ánima y la quiera perdonar quando deste mundo fuere, que yo / (fol. 1 v.) perdono a los dichos Juan de Aravz y Luys de Talavera la ynjurja e herida que me hizieron e dieron, y les doy e otorgo todo el derecho y abçión çevil y criminal que me compete y me podría competir contra ellos o contra qualquier dellos e contra sus bienes, para les pedir o acusar la dicha herida que me dieron e la ynjurja e herida que me hizieron de lo susodicho, e ansý mismo les perdono la ocasyón e cabsa que a lo susodicho dieron e tuuieron, o qualquier otro fabor o ayuda e consejo que aya dado en dicho o en fecho o en otra qualquier manera en lo susodicho antes de la dicha herida como al tienpo que me la dieron e después, a los quales dichos Juan de Aravz y Luys de Talavera perdono de lo susodicho para aquí e para adelante de Dios e les tomo e rreçibo por mis amigos a ellos e a sus parientes. E otrosý por esta dicha carta de perdón rremitto e perdono a los dichos Luys de Talavera e Juan de Aravz todos e qualesquier gastos que yo aya fecho e fiziere fasta que de todo esté sano e libre de la dicha herida que me dieron e hizieron, asý en lo que gastare en el çerujano que me cura de la dicha herida e meleçinas que para ella he gastado e gastare como en los días que por rrasón de la dicha herida he estado malo en la cama que no me he levantado e todos los otros gastos e pérdidas e daños que por rrasón de me aver ansý herido me an rrecreçido e rrecreçieren, que ellos sean o fueren obligados a me pagar, y les perdono todo lo susodicho segun dicho es, bien e conplidamente syn exebçión ni condiçión / (fol. 2r.) alguna en tal e por tal manera que contra los dichos Luys de Talavera e Juan de Aravz ni contra sus bienes no me quede ni queda derecho ni rrecurso alguno por rrasón de lo que dicho es, y a mayor abondamiento doy por ninguna qualesquier pesquisas e ynformaçiones, abtos e proçesos e sentençias que están o fueren dadas o se an fecho o fisyeren contra los dichos Juan de Aravz e Luys de Talavera o

qualquier dellos, e prometo e otorgo de no me ayudar e aprouechar ni vsar dellos ni de alguno dellos agora ningund tienpo ni por alguna manera contra los dichos Juan de Aravz e Luys de Talauera ni contra sus bienes en juyzyio ni fuera del, e pido e suplico a sus magestades del enperador don Carlos e la Rreyna doña Juana nuestros señores rreyes de Castilla e a todas las justiçias de sus rreynos e señoríos de Castilla e desta dicha villa de Talavera, a cada vno e qualquier dellos en sus juridiciones, que no proçedan contra los dichos Juan de Aravz y Luys de Talavera por rraçón de lo susodicho, por empedimiento e querella ni de su ofiçio ni en otra qualquier manera, antes les rremitan e perdonen su justiçia, pues yo rremito mi interese e derecho de acusar que les tenía e de ynjuria e herida que me hizieron e hizieron (sic) e sy por lo susodicho están presos les suelten y libren de la prisyon en que están, e sy alguna sentençia o sentençias que están dadas o dieren contra ellos e contra qualquier / (fol. 2v.) dellos no las manden ni consyentan executar. E prometo e otorgo e me obligo de guardar e conplir e aver todo lo susodicho e cada vna cosa e parte dello por firme, e de no yr ni venir contra ello ni contra cosa alguna ni parte dello, yo ni otro por mí en tienpo alguno ni por alguna manera, so pena de diez mill maravedís que peche y pagar en pena e por nonbre de yntherese para los dichos Juan de Aravz y Luys de Talavera que sobre mí pongo, e la dicha pena pagada o non pagada o graçiosamente rremetida que todavía terné e e (sic) guardaré e avré por firme, e esta carta e todo lo en ella conthenido para lo qual todo lo que dicho es y cada vna cosa y parte dello ansý faser e guardar e conplir, sigund dicho es e de suso se contiene. Obligo a ello a my persona misma e a todos mis bienes, ansý muebles como rraýzes, avidos e por aver, e por esta presente carta rruego y pido e doy e otorgo todo mi poder conplido a las dichas justiçias e a cada vna dellas para que por todos rrigores del derecho me constringan e apremien a thener e guardar e conplir e aver por firme todo lo conthenido en esta carta, e de no yr ni venir contra ello ni contra parte dello, bien ansy e a tan conplidamente como sy por sentençia difinitiva contra mí fuese dado e pronunçiado todo lo susodicho por juez competente e la tal sentençia fuese por mí consentida e pasada en cosa juzgada, y rrenunçio sy neçesario es e aparto de mí e de mi fabor e ayuda todas y qualesquier leyes, fueros y derechos y hordenamientos de que yo o otra persona en mi nonbre me pueda / (fol. 3r.) ayudar e aprovechar para yr o venir contra lo contenido en esta carta, e para lo non conplir las leyes e derechos que podría ynpunar e contradezir semejantes cartas de perdón, e pido e suplico a las dichas justiçias ayan por bueno este dicho perdón como sy antes las dichas justiçias o ante qualquier dellas partes ansý presonalmente e por abto lo hiziese, e si neçesario es desde agora para en todo tienpo que menester sea ante ellos e ante cada vno dellos fago el dicho perdón e otorgo todo lo conthenido en esta carta tantas quantas vezes menester sea a los dichos Juan de Aravz y Luys de Talavera, e rrenunçio a la ley e a los derechos en que diz que general rrenunçiaçión que ome faga non vala, que me non vala e porque esto sea çierto y firme y no venga en dubda otorgué esta carta de perdón e todo lo en ella conthenido ante el escriuano público y testigos de yuso escriptos. Que fue fecha y otorgada en la dicha villa de Talavera a veynte y tres días del mes de abril año del nasçimiento de nuestro Saluador Ihesuchristo de mill y quinientos y veynte y tres años. Testigos que fueron presentes a todo lo que dicho es Gonçalo Gutierrez, espeçiero, y Antonio de Medina e Diego de Carvajal, vezinos de la dicha villa de Talavera, para en esto lla-

mados y rrogados, e porque el dicho Bartolomé Sanches, otorgante susodicho, dixo que no sabía escreuir lo firmó por él a su rruengo en el rregistro de esta carta el dicho Gonçalo Gutierres. E yo Juan de Arévalo, escriuano de sus çesárea católicas magestades e su notario público en todo los sus rreynos e señoríos de Castilla, e otrosý escriuano público de los del número / (fol. 3v.) desta noble villa de Talavera presente fuý a todo lo que dicho es en vno con los dichos testigos e de rruengo e otorgamiento del dicho Bartolomé Sanches esta carta de perdón por virtud fize escreuir segund que ante mí passó, y en testimonio de verdadfize aquí este mi signo. Signo.—Juan de Arévalo, escriuano público y testigos.

Juan⁷ de Harauz y Luys de Talavera vecino de Talavera, dizen que puede aver siete años poco más o menos que en çierta quistión que ovieron con vn Bartolomé Sánchez le dieron çiertas heridas de que murió, y que antes que muriese les perdonó como paresçe por este perdón que presentan.

Suplica a Vuestra Magestad Gómez de Bustamante de la guarda de caballo les perdone su justiçia acatando que a syete años y que como hera extranjero no tiene parientes en Castilla.

Fiat con esta rrasón y con la clávsula.

⁷ A partir de aquí el texto está escrito con otra letra.

Documento nº 23

1523

Proceso de perdón a Cristóbal Gutiérrez.

AGS, CC, 165-56.

S.C.C.M.

Catón, guardarropa de vuestra magestad, dize que Martín Hordóñez defunto, vecino que fue de Valdenebro, obo palabras de henojo con Christóbal Gutiérrez, labrador, e el dicho Christóbal Gutiérrez en su defensa dio con vna bara en la cabeça al dicho Martín Hordóñez, de que estuvo enfermo, en la qual quistión fue culpante el dicho Martín Hordóñez, el qual con eçesos que hizo y porque otra vez avía seydo herido de vna cuchillada en la cabeça de que le avían sacado çiertos huesos desra cabeza vno açidente de que murió y no por rrazón del dicho palo. Su padre y parientes viendo su verdad todo lo susodicho le an perdonado, segund pareze por la carta de perdón que presenta, suplica a vuestra magestad le perdone su justiçia.

Catón suplica perdone a Christóbal Gutierrez, labrador vecino de Valladolid, que sobre çieta quistión dio vn palo a Martín Ordóñez, vecino de Valdenebro, de que murió. Trae perdón de los parientes en forma.

No dize quanto ha.

Que declare quanto tienpo ha.

Rúbrica / (fol. 1v.).

Catón, guardarropa / (fol. 2r.).

Este es treslado bien e fielmente sacado de vna carta de perdón escripta en papel e sinada de escriuano público, segund por ella pareçia su thenor de la qual es este que se sigue.

Sepan quantos esta carta de perdón vieren como yo, Mançi Hordóñez, padre que soy de Martín Hordóñez, defunto, e yo Juana Gonçález, muger que soy de vos, el dicho Mançi Hordóñez, madre de Martín Hordóñez defunto, e yo Beatriz Hordóñez, muger que soy de Martín Hordóñez, que en gloria sea, e yo Alonso Hordóñez, por mí y en nonbre e como tutor e curador que soy de Juana Hordóñez, mi sobrina, fija de Martín Hordóñez, la qual tutela me fue diçernida por Juan Tomás, alcalde, e Sancho Hordóñez e Pedro Hordóñez e Christóbal Hordóñez e Mari Hordóñez e Antonia Hordóñez e Gonçalo Hodóñez, hermanos y hermanas que somos de Martín Hordóñez, difunto, fijos de Mançi Hordóñez e de Juana Gonçales su muger, e yo Catalina Hordóñez biuda, hermana de Mançi Hordóñez, tía de Martín Hordóñez defunto, e nos Sancho de Arguello, fijo de Pedro de Arguello e Beatriz Hordóñez, muger de Pedro de Arguello, e Gonçalo de la Mota e Juan de Villa, fijo de Diego de Villa, e Juan fijo de Gonçalo de la Mota, e Juan Infante e Fernán Ynfante e Ana Hordóñez, muger que soy de Fernán Graniço e Teresa Hordóñez, muger que soy de Luis de Simancas, e Catalina Hordóñez, muger que soy de Bras Lucas, e María e Julián, fijos de Teresa, muger de Fernando del Val, defunto, e Catalina Gonçález, muger de Sebastián de Frechilla e Ynés Hordóñez, muger de Sebastián de la Mota e María Garçia biuda⁸ que fue de Juan de Simancas, e

⁸ Sobrescrito.

Martín, fijo del dicho Juan Fernández, parientes que somos del Martín Hordóñez, defunto, dentro del terçero grado, todos vezinos que somos de la villa de Valdenebro, e yo el dicho Mançi Hordóñez en nonbre de mi fijo Mançi Hordóñez, avsenté, del qual fago cauçión, / (fol. 2v.) hermano del dicho Martín Hordóñez, defunto, e yo la dicha María Gonçález con liçençia de vos, Mançi Hordóñez, mi marido, e nos las dichas Teresa Ordóñez e Catalina Hordóñez e María, muger de Juan Fernández, con liçençia e avtoridad de vos los sobredichos nuestros maridos, la qual vos pedimos nos deys e otorguéis para otorgar lo que de yuso en esta carta será contenido, e nos los sobredichos dezimos que damos la dicha liçençia e avtoridad a vos, las dichas nuestras mugeres, para que podáis otorgar e otorguéis todo quanto en esta carta de perdón será contenido, e nos las dichas así rreçibimos la dicha liçençia, e por virtud della nos todos juntamente e cada vno de nos por sí dezimos que por quanto Martín Hordóñez, defunto, que Dios aya, vezino que fue desta villa de Valdenebro, obo çiertas quistiones e palabras en la villa de Valladolid con Christóbal Gutiérres, labrador, en que en fin venieron de rrençilla e avenir a las manos, y de vn palo que el dicho Christóbal Gutiérres dio al dicho Martín Hordóñez con vna bara en la cabeça, el dicho Martín Hordóñez se sentió malo en la cama y estovo veinte e quatro días en ella, y así porque pareçe que el dicho Martín Hordóñez, defunto, fue cabsa de la rrençilla y agresor, y aver seydo otra vez ferido en la cabeça de vna cuchillada de que le sacaron çiertos uestos, y llegó del dicho golpe a la muerte, como por pareçer que después que cayó en la cama le sobrevino otro mal como porque el dicho defunto conosçió su culpa y le perdonó antes de su muerte, y encargó y rrogó a mí el dicho Mançi Hordóñez, su padre, que no tan solamente yo le perdonase al dicho Christóbal Gutiérres su muerte, más su madre y muger y hijos y todos sus tíos e tías e parientes, porque Dios le perdonase a él sus pecados cometidos y le llebase su ánima a la gloria, como por ver que es hobra tan meritoria de Dios pues nos dexó por enxemplo en su santísima pasión que perdonásemos a quien nos ofendiese, porque fuésemos dél perdonados, por tanto queriendo conplir la voluntad del dicho defunto e porque Dios perdone nuestros pecados, que todas (sic) de vna voz y querer y voluntad y concordia desde agora por la presente perdonamos y avemos por perdonado al dicho Christóbal Gutiérres de la muerte del dicho Martín Hordóñez, ya defunto, de la ynjurja como del omeçidio, e nos obligamos por nuestras personas e / (fol. 3r.) bienes do quier y en qualquier lugar y parte que nos los ayamos e tengamos, y nos y ellos fuéremos fallados que nos ni otro por nos ni por ninguno de nos agora ni en ningund tienpo del mundo que sea no acusaremos al dicho Christóbal Gutiérres de la dicha muerte, ni yremos ni vernemos contra este dicho perdón ni contra lo en él contenido, ni contra nuestra ninguna cosa ni parte dello, ni alegaremos ni pediremos nos ni ninguno de nos ni otro por nos çevil ni criminalmente al dicho Christóbal Gutiérres agora ni en ningund tienpo del mundo, e le damos por libre e quito de la dicha muerte, a él y a sus bienes, para agora e para siempre jamás, para lo qual así mejor atener e guardar e conplir rrogamos e damos todo nuestro poder conplido a todos e qualesquier juezes e justiçias que sean destos rreynos e señoríos de Castilla ante quien esta carta pareçiere e della fuere pedido conplimiento de justiçia a que nos lo fagan así atener e guardar e conplir bien así como si las dichas justiçias e qualquier dellas así lo hobiesen oýdo e juzgado e sentençiado por su juyzio e sentençia difinitiba, e la tal sentençia hobiese sido pasada en

cosa juzgada a nuestro pedimeinto e consentimiento, sobre lo qual e cada vna cosa e parte dello rrenunçiamos e apartamos de nos e de nuestro fabor e ayuda todas e qualesquier leyes, fueros, derechos y hordenamientos nuevos e viejos destos rreñnos e señoríos de Castilla fechos e por fazer, hordenados e por hordenar, escriptos o non escriptos de que en este caso nos podríamos aprobechar e defender que nos non valan a nos ni a otro por nos en juyzio ni fuera dél en caso que parezca, e nos las dichas Juana Gonçález e Teresa Hordóñez e Beatriz Hordóñez e María e Antonia w Catalina Hordóñez e Teresa Hordóñez e Beatriz Hordóñez e Ana e Teresa e Catalina Hordóñez e María e Catalina Gonçález e Ynés Hordóñez e María Garçia e María e Juana, por ser mugeres, rrenunçiamos las leyes de los enperadores del senatoconsulto Juliano e Veliano, las quales fablan en fabor de las mugeres, de las quales somos çiertas e sabidoras por el escriuano desta carta que dellas ni de ninguna / (fol. 3v.) dellas no nos podaos ayudar ni defender en caso que parezca, e rrenunçiamos todas otras qualquesquier leyes de que en este caso nos podiésemos defender que nos non valan, e el treslado desta carta que no le podamos pedir nos ni otro por nis nos, ni contraryar en cosa ni en parte alguna, e todos juntamente renunçiamos la ley del derecho en que diz que general rrenunçiaçión de leyes fecha que non vala, e demás desto que dicho es por quanto este dicho delyto aconteçió en la muy noble villa de Valladolid estando en la dicha villa su magestad del enperador don Carlos, nuestro señor, porque mejor vos sea guardado e mantenido e conplido esto que dicho es y en esta carta de perdón se contiene, pedimos por ~~merçed de~~ la merçed e majestad de nuestro señor el Enperador e a los señores de su muy alto e rreal consejo, presidente e oydores de su avdiençia, alcaldes e notarios desta casa e corte e Chançellería, que vos den e libre a vos el dicho Christóual Gutierres todas las cartas que sobre la dicha rrazón son neçesarias e vos sean menester, aquellas que convengan a nos e cada vno de nos de aquí adelante, las fazemos e por este público ynstrumento fazemos la dicha petiçión así como si personalmente pareçiésemos ante la persona de sus magestades e de los señores del su muy alto Consejo. E porque esto sea firme e non venga en dubda otorgamos esta carta de perdón en la manera que dicho es ante Gaspar de Valdenebro, escribuano público en esta villa de Valdenebro e testigos de yuso escriptos que fue echa e acordada en la villa de Valdenebro primero día de henero de mill e quinientos e veynte e tres años, testigos que fueron presentes rrogados e a lo dicho llamados los señores Fernán Moñoz, cura, e Fernand Moral e Ambrosio de Aguayo e Alonso de Almeyda, clérigos, e Andrés de Valladolid e Martín Gonçález, escriuano, e firmaron con sus nonbres a rruego de nos los sobredichos los dichos testigos porque no sabíamos firmar, e el dicho Sancho Arguello lo firmó Martín Gonçález, el cura Fernand Moñoz, Fernando de Moral, Andrés de Valladolid, Alonso de Almeyda, Ambrosio de Aguayo, / (fol. 4r.) Sancho de Arguello. Va testado o diz si e o diz que sea non vala ni le enpezca. Va entre rrenglones o diz Andrés de Valladolid vala e no le enpesca que se hoidó de poner a mí el presente escriuano. E yo Gaspar de Valdenebro, escriuano público en esta villa de Valdenebro que presente fui en vno con los dichos testigos a lo que dicho es e esta carta de perdón escribí segund los en ella contenidos ante mí la otorgaron, e de mi rregistro e protocolo la saqué e do queda por estenso segund que aquí va escripta en quatro placas de papel de pliego entero con esta en que este mío sino, e porques verdad fize aquí este mío sino que ha tal. En testimonio de verdad. Gaspar de Baldenebro. Signo.

Fecho y sacado fue este dicho treslado de la dicha carta de perdón oreginal que se suso va encorporada en la muy noble villa de Valladolid, estando en la corte e Chançellería de sus magestades a ocho días del mes de junio, año del nascimiento de nuestro Saluador Ihesuchristo de mill e quinientos e veynte e tres años. Desto son testigos que fueron presentes e lo vieron leer e conçertar esta dicha carta de perdón con la dicha carta de perdón oreginal donde fue sacado este dicho treslado Juan López de Alçega e Juan de Çamora e Juan de Caldibia, estantes en la dicha villa de Valladolid. E⁹ va entre rrenglones o diz binda vala e no le enpezca. E yo Gerónimo de Quintanilla, escriuano de sus magestades e del número de la dicha villa de Valladolid e su tierra e juredición, en vno con los dichos testigos presentes al leer e conçertar deste dicho treslado con la dicha carta de perdón orejinal donde fue sacado, el qual doy fe que va quito e bien conçertado con el dicho orijinal. En fee e testimonio e lo qual fize aquí este mío sygno a tal. En testimonio de verdad. Signo.

⁹ A partir de este momento con otra letra, mucho más cursiva y descuidada.

Documento nº 24

1523

Proceso de perdón a Juan González de Orozco.

AGS, CC, 166-51.

S.C.C.M^a

Juan Gonçáles de Horozco, hijo de Matheo Gonçales barvero, vecino de la çibdad de Jahén, digo que sobre çiertas ynjurias e feas palabras que Juan Alvín, vecino de la dicha çibdad de Jahén, me dixo e quiiriéndome de hecho herir o matar ove con él çierto rruydo en el qual rremanesçió herido el dicho Juan Alvín. E así por mala cura como por no se guardar murió, lo qual pasó podía aver seys años e más tienpo. El dicho tienpo yo he estado huýdo a avsentado de la dicha çibdad e estoy perdido e estruydo, y agora los hermanos del dicho Juan Alvín, viendo la poca culpa que yo tenía de la dicha muerte e la larga distançia del tienpo me perdonaron la dicha muerte, segund consta e paresçe por estas cartas públicas de perdón, porque vmillmente suplico a vuestra magestad que acatando lo susodicho e por gloria de Dios nuestro Señor e por el tienpo santo me mande perdonar su justiçia, por rrazón de la dicha muerte, en lo qual rresçebiré merçed e limosna / (fol. 2r.).

Sepan quantos esta carta vieren como yo, Rodrigo Alvín, cortidor, hijo de Luys Alvín, cortidor, vezino que soy en la muy noble famosa e muy leal çibdad de Jahén, guarda e defendimiento de los rreynos de Castilla, de mi propia, libre e agradable voluntad e plazentero advitrio, syn premio ni fuerça ni otro constrenimiento ni ynduçimiento alguno que me sea fecho por presona alguna, otorgo e conosco e digo que por quanto puede aver çinco años poco más o menos tienpo que Juan Alvín, mi hemano, fue muerto en esta dicha çibdad de Jahén de çierta herida e cuchillada que le fue dada e dio Juan Gonçález de Horosco, hijo de Matheo Gonçález, barbero, vezino de la dicha çibdad de Jahén, por ende por la presente asý por serviçio de Dios nuestro Señor y de su sagrada pasyón como por rruego de buenas presonas, porque Dios perdone el ánima del dicho Juan Alvín, mi hermano, e mía quando deste mundo fuere, syn fravde ni engaño ni otro ynterés alguno, otorgo e conosco que perdono y he por perdonado al dicho Juan Gonçales de Horoszo la dicha muerte del dicho Juan mi hermano en que asý se acasçió e halló, e lo doy por libre e quito dello e abro e parto de qualquier rrecurso e açión que yo he y tengo e me pertenesçe e puede pertenesçer contra el dicho Juan Gonçales por rrasón de la dicha muerte del dicho Juan Alvín mi hermano, e prometo e me obligo de no le pedir ni demandar ni le será pedido ni demandado por mí ni por otra presona alguna en mi nonbre cosa alguna en rrasón de la dicha muerte del dicho Juan Alvin mi hermano, agora ni en tienpo alguno para syenpre jamás, ni lo acusaré yo ni otros por mí çevil ni ciminalmente para syenpre jamás en ningund tienpo ni por alguna cabsa ni rrazón nin color / (fol. 2v.) que sea so pena que dé y pague veynte mill maravedís, la mitad de ellos para la cámara de sus magestades y la otra mitad para el dicho Juan Gonçáles de Horosco, en los cuales lo contrario haziendo desde agora me doy por condenado en ellos e la dicha pena pagada o non que fiz me sea e vala lo en esta carta contenido. Y doy por ninguno e de ningund valor e efeto qualesquiera autos

proçeso querella o ynformación pregones o sentençia que contra el dicho Juan Gonçales a mi pedimiento o de ofiço de juez se ayan fecho, dado e pronusçiado como en otra qualquier manera para no me aprovechar dellos ni de parte alguna dellos, yo ni otro por mí para syenpre jamás, antes desde agora yo rresçibo por mi amigo al dicho Juan Gonçales de Horosco e prometo e me obligo de no yr ni venir contra este dicho perdón ni presona alguna en mío nonbre so la dicha pena, la qual pagada o no que obligado sea de estar e pasar por lo en esta carta contenido. E rruego e pido e suplico a sus Çesárea Católicas Magestades e a los de su muy alto Consejo que perdonen al dicho Juan Alvín mi hermano por lo que toca a su justicia rreal que le den su carta de perdón e provisyón rreal para que pueda andar libre y seguramente por estos sus rreynos e señoríos de Castilla, e por la dicha çibdad de Jaén e por otros qualesquier çibdades villas que quisyere e por bien toviere, e por esta carta doy e otorgo poder conplido, libre e llenero bastante a qualquier alcalde e juez ante quien fuere mostrada e pedido cumplimiento de derecho dello, que luego vista ante él me constringa conpela e apremie a que lo todo asý tenga e guarde e cunpla e pague / (fol. 3r.) sygund y como dicho es y execute en mí presona e bienes por la dicha pena yncurriendo en ella e los mande vender e rematar en pública almoneda sygund fueron e de los maravedís de su valor entreguen e hagan pago conplido a las partes a quien se aplica por esta carta o a quien por ellos o por qualquier dellos lo oviere de aver e cobrar, por todo bien asý e tan conplidamente como sy todo lo susodicho fuese e oviese pasado ordenadamente por pleito e demanda e respuesta en que sobre ello fuese dada sentençia difinitiva por juez competente a consentimiento de partes, en guarda de lo qual rrenusçio e parto e quito de mi favor e ayuda todas e qualesquier leyes, fueros e derechos, vsos e costumbres, cartas e priuilejos, que por mí ayan e contra esto sea que me non vala en espeçial rrenunçiaçión la ley del derecho e que diz que general rrenunçiaçión fecha de leyes non vala. E para lo todo asý tener e guardar e conplir e pagar e aver por firme obligo mi presona e bienes muebles e rraýzes, avidos e por aver, e porque no sé escriuir rrogué al comendador fray Alonso de Rranera que por mí lo firmase de su nonbre. Ques fecha esta carta en el monesterio de Nuestro Señor de la Merçed de la dicha çibdad de Jaén, a diez días del mes de setienbre año del nasçimiento del nuestro Saluador Ihesuchristo de mill e quinientos e veynte e tres años, seyendo presentes por testigos el dicho comendados fray Alonso de Rranera y Juan de Contreras, clérigo, e Jorge Gonçales de Villanueva, alguazil, vecinos de la dicha çibdad de Jahén, los quales firmaron sus nonbres en el rregistro desta carta, el comendador fray Alonso de Rranera, Juan de Contreras, clérigo, Jorge de Villanueva. Signo.

E yo Gonçalo Gutiérrez Tribu, escriuano de sus Çesárea Católicas Magestades escriuano e su notario público en la su corte y en todos los sus rreynos e señoríos en vno con los dichos testigos al otorgamiento / (fol. 3v.) desta carta presente fuý e la fize escrevir, e por ende fiz aquí este mío syno. Signo. En testimonio de verdad. Signo. Gonçalo Gutierrez. Signo.

Perdón de Juan de Horosco, vecino de Jahén.

Perdón de Juan de Horosco, hijo de Matheo Gonsales de Horosco / (fol. 4r.).

Sepan quantos esta carta vieren como yo, Alonso Alvín y Hernando Alvín, hijos de Luys Alvín defunto, vezinos que somos en la muy noble, famosa e muy leal çibdad de Jahén, guarda e defendimiento de los rreynos de Castilla, dezimos que por

quanto podrá aver çinco años poco más o menos tiempo que Juan de Horosco, hijo e Mateo Gonçáles, barbero, vezino desta çibdad de Jahén, dio çiertas heridas a Juan Alvín, nuestro hermano, de las quales murió, sobre lo qual fue acusado ante la justiçia desta çibdad, por ende, por rreverença y serviçio de Dios Nuestro Señor, a quien prinçipalmente nos movemos y porque él perdone el ánima del dicho Juan Alvín, nuestro hermano, y las nuestras quando deste mundo vamos, otorgamos y conosco- mos que perdonamos al dicho Juan de Horosco la dicha muerte del dicho Juan Alvín nuestro hermano y salimos y partimos de qualquier querella y acusación que por nos y por qualquier de nos o por otra persona aya sido puesta contra el dicho Juan de Horosco, de qualesquier abtos e sentençias que contra el dicho ayan sydo dadas, y de todo el derecho rreculso y abçión que contra él y contra sus bienes avíamos y tení- amos y podríamos aver y tener en qualquier manera y lo todo damos por ninguno y de ningund valor y efeto, y solisitamos a sus Çesária Católicas Magestades del Enperador Rreyna e Rrey nuestro señores y a los del su muy alto Consejo le per- donen e rremitan a su justiçia çevil y criminal, y nos obligamos de nos ni ninguno de nos ni otro por nos agora ni en tiempo alguno no pedir ni demandar la dicha muerte çevil ni criminalmente contra el dicho Juan de Horosco ni sus bienes, dire- te ni yndirete, por cabsa ni color ni rrazón alguna que sea so pena de dar y pagar en pena al dicho Juan de Horosco veynte mill maravedís de la moneda vsual, la qual pena quier sea pagada e no que firme sea y vala todo lo susodicho en esta carta con- tenido, y nosotros seamos obligados a lo asý tener y guardar y conplir y el dicho Hernando Alvín dixo que perdonava y perdonó al dicho Juan de Horosco con con- diçión que no pueda entrar en esta çibdad, y sy entrare que este dicho perdón sea en sy ninguno, y para lo qual asý tener y guardar damos poder a qualquier alcalde o juez ante quien esta carta paresçiere, que luego vista ante él nos contringa, conpela y apremie a que lo así ten / (fol. 4v.) gamos y guardemos y cunplamos y mande ser firme lo en esta carta contenido, y esecute a nos y a nuestros bienes por la dicha pena cayendo en ella, y por las costas, daños y menoscabos que se rrecresçieren, por todo bien asý sea tan conplidamente como sy todo lo que dicho es oviese por pasado en pleyto por demanda o rrespuesta ante juez conpetente y sobre ello oviese dado sen- tençia difinitiva y la tal sentençia fincase consentida por las dichas partes en juyzio antes. En guarda de lo qual rrenusçiamos y partimos y quitamos de nos y de nues- tro favor y ayuda todas y qualesquier leyes, fueros y derechos que en nuestro favor sean contra lo susodicho, pongamos y aleguemos que nos non valan, en espeçial rre- nusçiamos la ley del derecho en que diz que jeneral rrenusçiaçión fecha de leyes non vala, y para lo todo asý asý (sic) tener y guardar y conplir y pagar y aver por firme obligamos nuestras presonas y bienes muebles y rraýzes, avidos y por aver. Y yo el dicho Alonso Alvín lo firmé de mi nonbre, y porque yo el dicho Fernando Alvín no sé escrevir rrogué a Pedro de Vilches, jurado, la firme por mí en el rregistro del dicho escriuano público yuso escrito. En fe de lo qual otorgamos esta carta ante Alonso Garçía, escriuano público y testigos de yuso escritos. Que es fecha y por nosotros otorgada en la dicha çibdad de Jahén en el arrabal de Santo Ildefonso, junto con las casas de Martín Ferrandes de Torres, a onze días del mes de junio año del nasci- miento e Nuestro Salvador Ihesuchristo de mill e quinientos y veynte y tres años. Testigos que fueron presentes al otorgamiento desta carta llamados e rrogados el dicho Pero de Vilches, jurado, y Juan Hurtado de Mieres y Luys de Mieres de Peralta

y Luys de Escobar, veinticuatro, y Lucas de Çeja y Luys Gonçales de Leyva y Diego Hordoñes, jurados y vezinos y moradores de la dicha çibdad de Jahén. Alonso Alvín, Pedro de Vilches. Signo.

E yo Alonso Garçía, escriuano de sus magestades y notario público en la su corte y en todos los sus rreynos e señoríos, y su escriuano público de los del número de la dicha çibdad de Jahén en vno con los dichos testigos al otorgamiento desta carta presente fuy e queda en mi rregistro al tanto firmado del dicho Alonso Alvín y del dicho testigo, y lo fize escrevir e son testigos. Por ende fize aquí este mío signo (Signo) en testimonio. Signo. Alonso Garçía. Signo.

Documento nº 25

1523

Proceso de perdón a Vasco López.

AGS, CC 167-48.

SCCM

Basco López, vecino de Santiago de Linares, dice que puede aber quatro años poco más o menos que vbo vna quistión con Juan Martínez, vecino de Santiago de Buente y con otros que con él yban sobre çiertas palabras que antes abían abido, de lo qual el dicho Juan Martínez quedó algo herido, y el dicho Basco López a serbido a vuestra magestad en esta guerra de Fuenterrabía dos años y es amigo con la parte y tiene hijos y muger. Suplica a vuestra magestad que por serbiçio de Dios le perdone su justiçia.

A suplicaçión de don Pedro de la Cueba / (fol. 1v.).

Basco López.

XXII.

Que se vea. Signo.

Pide que se perdonen las heridas que dio a Juan Martínez. Que ha quatro años y están amigos por sentençia arbitraria consentida por las partes y diz que ha seruido dos años.

Fiat. Rúbrica.

Rúbrica / (fol. 2r.).

Sean quantos esta carta de compromiso vieren como nos, Garçía de Peñaderos e Vasco López, vecino de Linares, que hazemos por nos y por Garçía Foçiños y todos aquellos nonbrados en la tregoa que tenemos yo el dicho Garçía de Peñaderos e Juan Martines e por Gregorio de Çiña de Vila e Gómez de Çiña de Vila e Gonçalo López, todos de la vna parte, e de la otra Juan Martines que hago por mi y por todos los nonbrados en vna tregoa m̃a y del dicho Garçiaa de Peñaderos, otorgamos e conosco e dezimos que por quanto entre nosotros ha avido y ay çiertas quistiones y deferençias los vnos con los otros y los otros con los otros, que por nos quitar dellas y venir a buena paz y concordia que lo ponemos e comprometemos todo en manos y poder de Pero Darbieto, escudero e vezino de Puerto Martín, onbre bueno tomado y escogido por parte de nos los dichos Garçía de Peñaderos e Vasco López y sus consortes y en manos y poder de Gonçalo de Vlloa, alcalde de la fortaleza de Panbre, avrente, como sy fuese presente, onbre bueno tomado y escogido por mí el dicho Juan Martínez y por todos los nonbrados en vna my tregoa e del dicho Garçiaa de Peñaderos, en los quales juntamente le ponemos comprometemos todas nuestras diferençias e quistiones y los tomamos y escogemos por nuestros juezes árbitros arbitradores amigables e conponedores para que las vean e determinen como ellos quisiesen e por bien tobieren quitando el derecho y rrazón de la vna parte y dándolo a la otra, y el dicho otra a la otra dado entre nosotros sus sentençias y mandamientos definitivamente como ellos quisyere e por bien tobieren, estando en pye o asenteados, de día e de noche, en día feriado o no feriado, en lugar sagrado o no sagrado, en qualquier jurediçión o señorío que ellos quisyeren e por bien

tobieren, concordándonos a los vnos y a los otros y haziéndonos buenos amigos, oyendo a cada vno de nos partes primeramente las rrazones y desculpas que ante ellos quisyéremos dar y dar por escrito o por palabra, y las sentençias y mandamientos que entre nosotros dyeren sean por ante escriuano público que dé dello fe y testimonio, y lo asiente por ante testigos para que mejor pueda valer y haser fe y no de otra manera. Lo qual hagan y sentençien en todo este mes en que estamos de la fecha desta carta que dura vna tregoa que entre nosotros ay. Y sy por ventura los dichos buenos no fuere acuerdo a nos conçertar y dar sus sentençias / (fol. 2v.) y mandamientos entre nosotros para que quedemos buenos amigos que amos a dos syendo acuerdo nonbren vn terçero que sea juez y terçero entre entranbos, y todos tres juntamente dentro del dicho término y no de otra manera bean, sentençien y determinen los dichos nuestros debates, contiendas e quistiones en que no se able en la amistad de Rruy Sanches y sus criados, para en lo que toca a mí el dicho Garçía de Peñaderos e nos los dichos Garçía de Peñaderos y Vasco López por nos y nuestros consortes, e yo el dicho Juan Martínez por mí y mis consortes damos las fes y pleytomenajes como quien somos, cada vno en su estado. Y demás desto obligamos nuestras personas e bienes muebles y rrayzes en pena de cada diez mill maravedís para la cámara de su Magestad y la otra mitad para la justiçia o parte obidiente que lo escutare, que ternemos, guardaremos y conpliremos nos y nuestros consortes de suso nonbrados las sentençias y mandamientos que entre nosotros dyeren los dichos nuestros onbres buenos juezes árbitros conponedores por nos elegidos, por sí sólos juntamente con el dicho terçero juntamente nonbrados, syendo dadas y pronunçiadadas dentro del dicho término ca para ello todo e cada vna cosa e parte dello para que mejor lo puedan haser, mandar y sentençiar e determinar entre nosotros segund dicho es, les damos todo nuestro poder conplido llenero bastante segund que nos avemos e tenemos e de derecho más puede valer para lo qual todo que dicho es e para cada vna cosa e parte dello así tener, guardar e conplir e guardar obligamos nuestras personas e bienes, e segund dicho es rrogamos e pedymos por merçed e damos todo nuestro poder conplido a todos los juezes e justiçias destos rreynos e señoríos de sus magestades ante quien esta carta paresçiere e della e de parte della fuere pedydo conplimiento de justiçia, que nos costringan e apremien por todo rrigor de derecho a tener e guardar e conplir todo lo susodicho y las sentençias y mandamientos que entre nosotros dieren e sentençiaren los dichos nuestros onbres buenos juezes árbitros por nos tomados y escogidos e por sí mismos conjuntamente con el dicho terçero por ellos nonbrado segund dicho es, bien ansý e tan conplidamente como si sobre ello obiésemos litigado en juyzio ante juez competente y por el tal juez fuese dado sentençia definitiva contra cada vno de nos y pasada en cosa juzgada a la / (fol. 3v.) jurediçión e juzgado de las dichas justiçias e de cada vna dellas nos cometemos rrenunçiendo como rrenunçiamos nuestro propio fuero e jurediçión e domiciliio y la ley sy convenerid e para más validaçión de lo susodicho rrenunçiamos e apartamos de nos e de nuestro fabor e ayuda todas y qualesquier leyes, fueros e derechos e ordenamientos escritos e por escrivyr, vsos e costunbres e livertades e todas otras buenas rrazones e defensyones que en contrario de lo que dicho es pudiesen aprovechar a cada vna de nos partes que nos no valan en juyzio ni fuera dél, y ansý mismo rrenunçiamos que no nos podamos llamar alvedrío de buen varón, espeçialmente rrenunçiendo la ley e derecho que dize que general rrenunçiaçión de

leyes que ome faga que no vala, la qual firmada en espeçial y todas las otras en general. E por fyrmeza dello otorgamos la presente carta ante el escriuano público e testigos de yuso escritos, y damos las dichas nuestras fes e pleytomenajes delante y en manos de Juan de Mellid, escudero, vecino de la villa de Mellid, e nos los dichos Garçía de Peñaderos e Juan Martines lo fyrmamos de nuestros nonbres, por nos y en nonbre de nuestros consortes. Que fue fecha y otorgada en la villa de Mellid, día lunes veynte e tres días del mes de nobienbre año de mill e quinientos e veynte e tres años. Testigos que fueron presentes a lo susodicho Juan de Mellid, escudero, e Gonzalo Martines, clérigo, e Christóbal Martines, notario, e Gregorio de Basadija, vecinos de la villa de Mellid. Garçía de Peñaderos e Juan Martínez, por nos y en nonbre de todos aquellos que son criados en nuestras tregos y en este conpromiso desta otra parte, que ponemos en conprometemos las dichas nuestras dferençias y quistiones y debates dentre nosotros y Vasco López, cómo y de la manera que las teníamos onestas en manos y poder de Pero Darbieto e Gonzalo de Villoa, e segund se contiene en este dicho conpromiso y no de otra manera en manos y poder de Juan de Mellid e Rruy Foçiños, escuderos, para que lo synen y determinen cómo y de la manera que quisyeren e por bien tobieren, segund se contiene en el dicho conpromiso e so las penas en él contenidas, con que sy quisyeren porroguen el dicho conpromiso nuestro e hagan, seyten y determinen a junto o la mitad en todo ello entre nosotros lo quale ellos les paresçiere, y las tregos y seguros, sentençias y mandamientos que dieren estaremos por ellas nos y nuestras partes, segund se contiene en el dicho conpromiso e so las penas e vñculos e fuerças dél, y ansý lo otorgamos y confyrmamos por nos y en nonbre de los susodichos en el dicho conpromiso contenidos¹⁰ / (fol. 3v.) e nonbrados, e damos demás dello nuestras fi[anças] so pena del rruynes e de onbres mostrando destar por todas vuestras sentençias y mandamientos, y las guardar dar y conplir segund dicho es. E lo fyrmamos de nuestros nonbres en la villa de Mellid a veynte y nueve días del dicho mes e año, estando presentes por testigos el rreverendo padre frey Luys e Lope Foçiños e Alonso de Cortinela, vecinos de Ave[taños], e yo el escriuano fue presente e doy fe que conosco a los otorgantes Garçía de Peñaderos Juan Martínez. Visto por nos Juan de Mellid e Rruy Foçiños, onbres buenos tomados y escogydos por los dichos Garçía de Peñaderos e Vasco López e sus consortes de la vna parte, e Juan Martines e sus consortes de la otra, sus diferençias e quistiones y debates entre los vnos y los otros que fueron puestas y conprometidas en nuestras manos, e vsando del conpromiso e poder a nos dado y otorgados (sic) por ellos, mandamos que Juan Martínez perdone a Garçía de Peñaderos y a Vasco López todas las feridas que le hayan dado e ynjurias que le hayan fecho, e que el dicho Juan Martínez dentro de seys días primeros siguientes después de la data de esta nuestra sentençia se vaya a partar de qualquier querella o querellas que de los dichos Garçía de Peñaderos e Vasco López aya dado ante el magnífico señor e nobles señores gobernador e alcaldes mayores que por su magestad en este rreyno rresyden, o ante otra qualquier justicia que se aya dado, y haga juramento que en público ni en secreto non los acusará por sí ni por otras personas, ni procurará que sean acusados por las susodichas feridas que le aya dado y otras diferençias e quistiones que entre ellos aya avydo fasta agora, e que el dicho Juan Martínez dé el

¹⁰ En una línea inferior, a letra más pequeña: va testado o diz rrenunçiamos non enpezca. Signo

mandamiento o mandamientos que tiene ganado para los prender e los dé a nos los dichos Juan de Mellid e Rruy Foçiños. E mandamos que el dicho Juan Martínez perdone al dicho Garçía de Peñaderos e Vasco López, por sí y por los contenidos en su tregoa, e otorgue vna amistad para sienpre al dicho Juan Martínez, y sean buenos amigos, y el dicho Juan Martínez la otorgue ansý mismo a los dichos Garçía de Peñaderos e Vasco López e sus consortes contenidos en su tregoa, e se perdonen vnos a otros. Y mandamos que Diego de Peñaderos de ánima de vien perdone al dicho Juan Martínez qualquier ynjuria o feridas¹¹ / (fol. 4r.) que dél aya rreçibido o de otra alguna persona en su nonbre. E sy alguna querella o querellas dyo del dicho Juan Martínez ante el señor gobernador e ante otras qualesquier justiçias, que se vaya luego a partar dellas e darlas por ningunas, e que no las dé de aquí adelante por rrazón de qualquier cosa que aya pasado entre ellos fasta agora. E mandamos que si el dicho Garçía de Peñaderos e sus consortes tiene algunas escrituras contra Christóbal Martynes y Juan Martynes, que las entreguen dentro de los dichos seys días a nos los dichos Juan de Mellid e Rruy Foçiños, y qualesquier armas que se ayan tomado de parte del dicho Garçía de Peñaderos e sus consortes a dicho Juan Martínez e sus consortes, que se las buelban dentro del dicho término, y que Garçía de Peñaderos y sus consortes sean buenos amigos del dicho Juan Martines e sus consortes, y el dicho Juan Martines e sus consortes del dicho Garçía de Peñaderos e sus consortes, por rrazón de las dichas deferençias e quistiones que han tenido los vnos con los otros fasta agora, e que no se pydan ni demanden más sobre ello ni parte dello en ninguno tienpo, lo qual todo mandamos guarden e cinplan los vnos y los otros y no vayan contra ello so las en el dicho conpromiso contenidas, en las quales damos por condenados a cada vno quel contrario hiziere, e mandamos se queden por onbres que no guardan su fe y palabra como lo tiene prometydo e caer en caso de menos valer. Y ansý lo mandamos e pronunçiamos por nuestra sentençia definitiba arbitrariamente, aveniendo e conprometiendo en como mejor podemos de derecho conforme al dicho conpromiso en estos escriptos, e por ellos ante el notario e escriuano infraescritos. Que fue dada e pronunçiada esta dicha sentençia por los dichos Juan de Mellid e Rruy Foçiños, segund e como en ella se contiene, en el lugar de Montonjo cabe las casas de morada del dicho Rruy Foçiños, a siete días del dicho mes de dizienbre de mill e quinientos e veinte e tres años, en presençia del dicho Garçía de Peñaderos e Vasco López e Juan Martines, que fueron luego todos amigos y consentieron la dicha amistad e perdón e sentençia para alcançar perdón de su magestad, y se ablaron y bebieron vino juntos como buenos amigos / (fol. 4v.).

Testigos que fueron presentes Vasco Garrido e Gómez Declara, vecinos de San Viçenço del Barco, e Gómez de Ribadalla e Gregorio Porra, vecinos de Seoane de Vesontona e Lope de Guimajas, vecino de tierra de Deça, en presençia de los quales los dichos Garçía de Peñaderos e Vasco López e Juan Martines dieron sus fees y pleytomenajes como quien heran en manos del dicho Juan de Mellid, que ge las rreçibió, que guardarían todo lo susodicho y la dicha amistad y todo lo en esta dicha sentençia se contiene. E yo, Gregorio Méndez, escriuano público de sus Çesária e Católicas Magestades en la su Corte y en todos los sus rreynos e señoríos, doy fe que fuy presente a los dichos conpromisos y sentençia y conpromiso y consentimiento

¹¹ En una línea inferior, a letra más pequeña: va testado o diz del valga. Signo.

y a todo lo susodicho, en vno con los dichos testigos, y segund que ante mí pasó lo escreuí todo de pedymiento y otorgamiento de las dichas partes en estas tres ojas de papel que ban cosidas con hijo blanco, las quales van rro'das por ençima con seys rrayas de dos en dos, y rroblicadas por enbaxo de cada hoja y salvadas las enmiendas e queda otro tanto en mi rregistro. E por ende puse aquí este mío sino acostunbrado, que hes a tal en testimonio de verdad. Signo. Gregorio Méndez escriuano público. Signo.

Documento nº 26

1524-1525

Proceso de perdón a Francisco Xerrian.

AGS, CC, 176-33.

En el nombre de Dios, amén. Sepan quantos esta carta de perdón vieren como yo, Catalina Cordoça, que antes me dezía Fátima, muger de Bartolomé el Marinim que antes se dezía Mahamad, vezino de Dar Algazi, alcaría de la muy noble nombrada e gran çibdad de Granada, con liçençia e plazer e consentimyento del dicho my marido, que está presente, la qual yo le pido e demando e yo el dicho Bartolomé el Marini otorgo e conozco que doy la dicha liçençia a vos la dicha mi muger, para que podéseys hazer e otorgar esta carta e todo lo en ella conteydo, e me obligo de no la contradzir yo ni otros por mí en juyzio ni fuera dél, en tiempo alguno ni por alguna manera, so espresa obligaçión que para ello hago de mi persona e bienes, avidos e por aver. Por ende yo la dicha Catalina Cordoça, por virtud de la dicha liçençia a mí dada e otorgada por el dicho mi marido digo que por quanto avrá tres años poco más o menos que Francisco Cordaz, mi hermano, ovo vna quistiön con vos, Francisco Xerrian, vezino que soys de la dicha çibdad en la collaçión de San Luys del Abayzín, e en la quistiön le distes vna ganivetada en las espaldas de la qual falleció desta presente vida, e yo di de vos querella e acusaçión antel alcalde mayor desta dicha çibdad que a la sazón hera. E se hizo contra vos çierto proçeso abtos e vos avéys seido absentado de la dicha çibdad del dicho tienpo a esta parte. Por tanto, como hermana legítima del dicho difunto e en nombre e en boz de todos mis parientes dentro del quinto grado e por los quales a mayor abondamiento hago boz e cabçión e me obligo de les fazer estar e pasar por todo quanto yo e esta carta hago e otorgo e en ella será contenido, e a manera de fiança a la dicha cabçión obligo a mi persona e bienes, avidos e por aver, de mi grado, propia, libre, agradable e espontánea e buena voluntad, sin fuerça ni premia e sin otro ynduzimiento ni contrenimiento que me sea fecho ni dicho por perdona alguna, antes movida a piedad e por la Sagrada Pasiön de Nuestro Señor Ihesuchristo, e porque Él perdone mis culpas e pecados e el ánima del dicho Francisco Cordoz, mi hermano, e la mía quando deste mundo fuere, otorgo e conozco que perdono e rremito e doy por libre e quito, agora e para sienpre jamás, a vos el dicho Francisco Xerrián / (fol. 1v.) e a vuestros bienes, en rrazön de la muerte del dicho Francisco Cordoz, mi hermano difunto, e de qualquier cargo e culpa que sobrello se vos podría poner e cargar, çivil e criminal, en qualquier manera, de guisa e de manera que me non finco ni finca ni quedo ni queda ni a los dichos mis parientes ni a alguno de nos contra vos y contra vuestros bienes debda ni demanda ni derecho ni boz ni rrazön ni acçión ni odio ni enemistad ni rrencor ni malquerençia ni otra cosa alguna que me ayades de dar ni pagar ni fazer ni cumplir por rrazön de lo que dicho es, ni de cosa alguna dello. E por esta carta doy por ninguna e de ningund efetto e valor la dicha querella e acusaçión que de vos di e qualquier pesquisa e proçeso e abtos que contra vos sobre lo susodicho se ayan fecho fasta oy día de la fecha desta carta en qualquier manera. E quiero que non valan ni fagan fee en juyzio ni fuera dél en tienpo alguno ni por alguna manera. E por esta carta pido e suplico a su Çesárea Católica Magestades que vos per-

donen su justiçia, çevil e criminal, e a sus justiçias que no proçedan contra vos, e su Magestad vos mande dar sus cartas de perdón e finiquito, las que cumplieren e menester oviéredes sobre lo susodicho. E otorgo e prometo por mí e en el dicho nombre de vos no acusar ni dar de vos querella ni acusaçión ni denunciaçión ni seguir la dicha querella e acusaçión que de vos está dada, ni vos fazer ni mover sobre llo pleytos ni demandas, yo ni los dichos mis parientes ni alguno de nos, ni otras en nuestro nombre en juyzio ni fuera dél en tienpo alguno ni por alguna manera, e de tener e guardar e cumplir esta carta e todo lo en ella contenido, so pena de cinquenta mill maravedís, la mitad para la cámara e fisco de su magestad, e la otra mitad para vos, el dicho Françisco Xerrian, con más todas las costas e daños e yntereses e menoscabos que sobrello se vos siguieren e rrecresçieren, e la dicha pena pagada o non que esta carta e todo lo en ella contenido vala e sea firme en todo e por todo, como en ella se contiene, para siempre jamás. E por esta carta doy e otorgo poder cumplido a qualesquier alcaldes e justiçias de qualquier fuero e juridiçión que sean ante quien esta carta paresçiere para que por todo rrigor del derecho me costringan e apremien a lo asý tener e guardar e cumplir, sobre lo qual / (fol. 2r.) rrenunçio todas e qualesquier leyes, fueros e derechos e hordenamientos, rreales, canónicos, çeviles e muniçipales, que en mi favor sean o ser puedan, asý en general como en espeçial. E señaladamente rrenunçio la ley del derecho en que dize que general rrenunçiaçión fecha de leyes non vala, e para lo asý tener e guardar e cumplir como dicho es, obligo a mi persona e a todos mis bienes, avidos e por aver, e rrenunçio las leyes de los enperadores Justiano e del senatusconsulta Veliano e la nueva constituçión de leyes de Toro que son en favor e ayuda de las mugeres, que me non valan ni aprovechen en esta rrazón, por quanto el escriuano yuso escripto me aperçibió dellas e de su efetto. En espeçial e porque esto sea çierto e firme, otorgué esta carta ante el escriuano e testigos yuso escriptos, e porque yo no sé escreuir rrogué a Lorenço Motarrif, vezino de la dicha Alcaría, que la firmase por mí de su nombre en el rregistro desta carta. Que fue fecha e otorgada en la dicha Alcaría de Dar Algazi, a treynta e vn días del mes de jullio, año del naçimiento de Nuestro Salvador Ihesuchristo de mill e quinientos e veynte e quatro años. Testigos que fueron presentes a todo lo que dicho es, Rrodrigo Elharof e Pedro Hilil e Fernando el Cilimi, vezinos de la dicha çibdad de Granada, e el dicho Lorenço Motarrif, vezino de la dicha Alcaría, los quales dichos Rrodrigo Elharof e Pedro Hilil e Francisco el Alimi dixieron que conoçían a la susodicha ser ella la que otorgó esta carta, e llamarse segund se nombró. Lorenço Motarrif va escripto entre rrenglones do dize ayades, e sobre rraydo do dize Alcaría de Dar Algazi, vala. E yo, Juan Rrodríguez, escriuano de sus magestades, presente fuý en vno con los dichos al otorgamiento desta carta de perdón, e la firmó el dicho Lorenço Motarrif a rruego de la susodicha en mi rregistro, e la escreuí segund que ante mí pasó. E por ende fize aquí este mío signo a tal en testimonio de verdad. Signo. Juan Rrodrigues, escriuano. Rúbrica / (fol. 3r.).

Sepan quantos esta carta de perdón e finiquito vieren como yo, Ysabel Janina, que antes me desýa Fátima, muger de Francisco Cordaz, que antes se dezía Mahomad, visyna que soy desta muy nonbrada e grand çibdad de Granada en la collaçión de Sant Nicolás, con liçençia e plazer e consintimiento del dicho mi marido, que está presente, la qual yo le pido e demando, e yo el dicho Francisco Cordaz que presente soy otorgo e conozco que doy la dicha liçençia a vos la dicha mi muger, para que

podáys fazer e otorgar todo lo que de yuso en esta carta será contenido. Por ende yo la dicha Ysabel Janina, por virtud de la dicha liçençia a mí dada e otorgada por el dicho mi marido, digo que puede aver quatro años poco más o menos tienpo que Francisco Cordaz, mi sobrino, hijo de María Janina, que antes se dezía Omalfata, mi hermana, ya difuntos, obo çierta quistión e debate e diferençias con vos, Francisco Xerrian, visino desta dicha çibdad en el Albaysyn, en la collaçión de Sant Luys, de la qual dicha quistión el dicho Francisco Cordaz mi sobrino rremanesçió herido de vna ganivetada en las espaldas, de la qual falleçió, e pasó desta presente vida, e sobrello se dio çierta querella e acusaçión e se hizo çierto proçeso e abtos antel alcalde mayor desta dicha çibdad contra vos, el dicho Francisco Xerrian, después de lo qual Catalina Cordaza, mi sobrina, hermana del dicho Francisco Cordaz, como más propinca parienta suya vos ovo perdonado e rremitido, e perdonó e rremitió e vos dio por libre e quito en rrazón de toda e qualquier culpa e cargo que por rrazón de la dicha muerte se vos podría poner e ynputar, e dio por ninguna la querella e acusaçión e proçeso e abtos contra vos fecho, el qual dicho perdón fizo por sy e en nonbre de todos los parientes del dicho Francisco Cordaz su hermano dentro del quarto grado / (fol. 3v.) segund que más largamente se contiene en la carta de perdón e finiquito que sobrello hizo, que pasó ante Juan Rrodrigues, escriuano de sus Magestades, en treynta e vn días del mes de jullio que pasó del año pasado de mill e quinientos e veynte e quatro años. Por tanto por esta presente, carta como tía del dicho Francisco Cordaz, difunto, por serviçio de Dios Nuestro Señor e por que Él perdone su ánima e la mía quando deste mundo fuere, otorgo e conosco que rretifico e apruevo e he por firme e valedero el dicho perdón que la dicha mi sobrina vos fizo e otorgó, e sy nesçesario es de nuevo perdono e rremyto e doy por libre e quito, agora e para syenpre jamás, a vos el dicho Francisco Xerrian, e a vuestros bienes, en rrasón de la dicha muerte del dicho Francisco Cordaz, mi sobrino, e de qualquier cargo e culpa que sobrello se vos podría poner e ynputar, çivil e criminalmente, en qualquier manera, de guisa e de manera que me non finco nin finca nin quedo ni queda contra vos ni contra vuestros biees, a mí ni a otro por mí, debda ni demanda ni derecho ni boz ni rrasón ni abçión ni odio ni enemistad ni rrencor ni malquerençia ni otra cosa alguna que me devades ni ayades a dar ni pagar, ni fazer ni cunplir por rrasón de lo que dicho es ni de cosa alguna dello, e por esta presente carta doy por ninguna e de ningund efecto e valor la dicha querella e acusaçión que contra vos está dada, e qualquier proçeso e pesquisa e abtos que contra vos está fecho fasta oy día de la fecha desta carta en qualquier manera. E quiero que non vala ni faga fee e juysyo ni fuera dél en tienpo alguno, ni por alguna manera, e por esta carta pido e suplico a sus Çesárea e Católicas Magestades que vos perdonen su justicia, çivil e criminal, e a sus justicias, que no proçedan contra vos, e sus Magestades vos manden dar sus cartas de perdón e finequito, las que cunplieren e menester ovieredes, sobre lo susodicho. E otorgo e prometo de vos no acusar ni dar de vos querella ni acusaçión ni denunciaçión, ni vos fazer ni mover sobrello pleitos / (fol. 4r.) ni demandas, yo ni otro por mí, en juysyo ni fuera dél, en tienpo alguno ni por alguna manera, e de thener e guardar e cunplir esta carta e todo lo en ella contenido, so pena de çinquenta mill maravedís, la mitad para la cámara e fisco de sus Magestades e la otra mitad para vos, el dicho Francisco Xerrian, con más todas las costas e danos e menoscabos que sobrello se vos rrecresçieren, e la dicha pena pagada o non queste dicho perdón e finequito e todo lo en esta carta contenido, e cada cosa dello vala

e sea firme en todo e por todo, segund que de suso se contiene, para syenpre jamás. E por esta carta do e otorgo poder cumplido a qualesquier alcaldes e juezes e justicias de qualquier fuero e juridición que sea ante quien esta carta paresçiere, para que por todos los rremedios e rrigor del derecho me constringan e apremien a lo asý thene e guardar e cunplir, bien ansý e a tan cunplidamente como sy todo esto que dicho es fuese cosa judgada e pasada en pleyto por demanda e por rrespuesta, e fuese sobrello dada sentençia difinitiva, e la tal sentençia fuese consentida de las partes en juysyo. Sobre lo qual rrenunçio todas e qualesquier leyes, fueros e derechos e fòrdanamientos rreales, canónicos, çiviles e municiþales, asý en general como en espeçial, e señaladamente rrenunçio la ley del derecho en que diz que general rrenunçiaçión non vala, e para lo asý tener e guardar e cunplir como dicho es, obligo a mi persona con todos mis bienes muebles e rraýzes, avidos e por aver, e rrenunçio las leyes del enperador Justiniano e del senatusconsulto Veliano que son en favor e ayuda de las mugeres, que me non valan ni aprovechen en esta rrasón, por quanto el escriuano yuso escripto me aperçibió dellas en espeçial. En testimonio de lo qual otorgué esta carta antel escriuano e testigos yuso escriptos en el rregistro de la qual, porque yo no sé escriuir, rrogué a Fernando de Toledo, escrivente, que firmase por mí su nonbre. Que fue fecha e otorgada en la dicha çibdad de Granada a veynte e vn días del mes de febrero, año / (fol. 4v.) del nasçimiento de nuestro Salvador Ihesuchristo de mill e quinientos e veynte e çinco años. Testigos que fueron presentes a todo lo que dicho es, el dicho Fernando de Toledo e Rrodrigo Cordero Elharof e Francisco Fireh, visynos desta dicha çibdad de Granada. Por testigo Fernando de Toledo. E yo el dicho Diego de Vera, escriuano de su Magestad, presente fuy en vno con los dichos testigos al otorgamiento desta carta e la fiz escreuir segund que ante mí pasó. E por ende en testimonio de verdad fize aquí este mío signo a tal. Signo. Diego de Vera, escriuano. Rúbrica / (fol. 5r.).

En el nombre de Dios, amén. Sepan quantos esta carta de perdón e finequito vieren como yo, Francisco Cordaz, que antes me desýa Mahamad, visyno que soy desta muy noble, nonbrada e grand çibdad de Granada en la collaçión de Sant Nicolás, digo que por quanto puede aver quatro años poco más o menos tienpo que Francisco Cordaz, mi sobrino, hijo de Juan Cordaz, mi primo hermano, difuntos que Dios aya, ovo çierta quistión e debate e diferençia con vos, Francisco Xerrian, visyno desta dicha çibdad en el Albaysýn en la collaçión de Sant Luys, de la qual dicha quistión el dicho Francisco Cordaz rremanesçió herido de vna ganivetada en las espaldas, de la qual murió e pasó desta presente vida, e sobre ello se dio çierta querrela e acusaçión e se hizo çierto proçeso e abtos antel alcalde mayor desta dicha çibdad contra vos, el dicho Francosco Xerrian, después de lo qual Francisca Cordaza, mi sobrina, hermana del dicho Francisco el Cordaz, como más propinca parienta suya, vos ovo perdonado e rremitido, e perdonó e rremitió e vos dio por libre e quito en rrasón de todo e qualquier culpa o cargo que por rrasón de la dicha muerte se vos podría poner e ynputar, e dio por ninguna la querrela e acusaçión e proçeso e abtos contra vos fecho, el qual dicho perdón fizo por sý y en nonvre de todos los otros parientes del dicho Francisco Cordaz, mi hermano, dentro del quarto grado, segund que más largamente se contiene en la carta de perdón e finequito que sobrello hizo, que pasó ante Juan Rrodríguez, escriuano de sus Magestades, en treynta e vn días del mes de jullio que pasó del año pasado de mill e quinientos e veynte e quatro años. Por tanto por esta presente / (fol. 5v.) carta, como tío del dicho

Francisco Cordaz, difunto, por seruiçio de Dios Nuestro Señor e por que Él perdone su ánima e la mía quando deste mundo fuere, otorgo y conosco que rratifico e apruevo e he por firme e valedero el dicho perdón que la dicha mi sobrina vos fizo, e otorgo e sy nesçesario es de nuevo perdono e rremito e doy por libre e quito, para agora e para syenpre jamás, a vos el dicho Francisco Xerrian e a vuestros bienes en rrasón de la dicha muerte del dicho Francisco Cordaz, mi sobrino, e de qualquier cargo e culpa que sobrello se vos podría ynponer e ynputar, çivil e criminal, en qualquier manera, de guisa e de manera que me non finco ni finca ni quedo ni queda a mí ni a otro por mí, debda ni demanda ni derecho ni boz ni rrasón ni abçión ni odio ni enemistad ni rrencor ni malquerençia ni otra cosa alguna que me devades a dar ni pagar ni fazer ni cunplir, por rrasón de lo que dicho es ni de cosa alguna dello. E por esta presente carta doy por ninguno e de ningund efecto e valor la dicha querrela e acusaçión que contra vos está dada, e qualquier proçeso e pesquisa que contra vos está fecho fasta oy dicho día de la fecha desta carta en qualquier manera, e quiero que non vala ni faga fee en juisyo ni fuera dél en tienpo alguno ni por alguna manera. E por esta carta pido e suplico a sus Çesárea e Católicas Magestades que vos perdonen su justiçia, çivil e criminal, e a sus justiçias que non proçedan contra vos, e sus Magestades vos manden dar sus cartas de perdón e finequito, las que cunplieren e menester fueren sobre lo susodicho. E otorgo e prometo de vos no acusar ni dar de vos querrela ni acusaçión ni denunciaçión, ni vos fazer sobrello pleytos ny demandas, yo ni otro / (fol. 6r.) por my en juysyo ni fuera dél en tienpo alguno ni por alguna manera, e de thener e guardar e cunplir esta carta e todo lo en ella contenido, so pena de çinquenta mill maravedís, la mitad para la cámara e fisco de sus Magestades e la otra mitad para vos, el dicho Francisco Xerrian, con más todas las costas e daños e menoscabos que sobrello se vos rrecreçieren, e la dicha pena pagada o non, que firme sea e vala todo lo en esta carta contenido en todo e por todo, segund e como en ella se contiene, para syenpre jamás, e demás desto sy lo ansý non toviere e guardare e cumpliere como dicho es, por esta carta do e otorgo poder cumplido a qualesquier alcaldes e juezes e justiçias de qualquier fuero e juridiçión que sean ante quien esta carta paresçiere, para que por todos los rremedios e rrigor del derecho me costringan e apremien a lo asý tener e guardar e cumplir, bien ansý e a tan cunplidamente com sy todo esto que dicho es fuese cosa judgada e pasada en pleyto por demanda e por rrespuesta, e fuese sobre ello dada sentençia difinitiva, e la tal sentençia fuese consintida de las partes en juysyo. Sobre lo qual rrenunçio todas e qualesquier leyes, fueros, e derechos e fordanamientos, rreales, canónicos, çiviles e municiçpales, asý en general como en espeçial e señaladamente rrenunçio la ley del derecho en que diz que general rrenunçiaçión non vala, e para lo ansý tener e guardar e cunplir como dicho es, obligo a mi persona e a todos mis bienes muebles e rraýzes, avidos e por aver, e porque esto sea çierto e firme otorgué esta carta ante el escriuano e testigos yusoescritos en el rregistro de la qual, porque yo no sé escreuir, rrogué a Fernando de Toledo, escriviente, que firmase por mí su nonbre. Que fue fecha e otorgada en la dicha çibdad de Granada, a veynte días del mes de febrero, año del nasçimiento de Nuestro Salvador¹² / (fol. 6v.) Ihesuchristo de mill

¹² En una línea por debajo de la rúbrica que cierra el folio se lee: va escripto sobre rraçdo o dize febrero vala.

e quinientos e veynte e çinco años. Testigos que fueron presentes a todo lo que dicho es, el dicho Fernando de Toledo e Rrodrigo Cordero Elharof e Francisco Fireh, visynos desta dicha çibdad de Granada. Por testigo Fernando de Toledo. yo, Diego de Vera, escriuano de su Magestad presente fuy en vno con los dichos testigos al otorgamiento de esta carta, e la fize escreuir segund que ante mí pasó. E por ende en testimonio de verdad fize aquí este mio signo a tal. Signo. Diego de Vera, escriuano. Rúbrica / (fol. 7r.).

En el nombre de Dios, amén. Sepan quantos esta carta de perdón e finequito vieren como yo, Rrodrigo Eljamín, que antes me dezía Mahamad, vezino que soy desta muy noble, nonbrada e gran çibdad de Granada, en la collaçión de Sant Niculás, digo que por quanto puede aver quatro años poco más o menos tienpo que Francisco Cordaz, mi sobrino, hijo de María Janina, que antes se dezía Omalfata, mi hermana, ya difuntos, ovo çierta quistión e debate e diferençias con vos, Francisco Xerrian, vezino que soys desta dicha çibdad en el Albayzín en la collaçión de Sant Luys, de la qual dicha quistión el dicho Francisco Cordaz, mi sobrino, rremanesçió herido de vna ganivetada en las espaldas de la qual fallesçió e pasó desta presente vida. E sobre ello se dio çierta querella e acusaçión, e se hizo contra vos çierto proçeso e abtos ante el alcalde mayor desta dicha çibdad contra vos, el dicho Francisco Xerrian, después de lo qual Catalina Cordaza, mi sobrina, hermana del dicho Francisco Cordaz, como más propinca parienta suya, vos ovo perdonado e rremitido e perdonó e rremitió, e vos dio por libre e quito en rrazón de toda e qualquier cargo e culpa que por rrazón de la dicha muerte se vos podía poner e ynputar, e dio por ninguna la querella e acusaçión e proçeso e abtos contra vos, fecho el qual dicho perdón fizo por sí e en nonbre de todos los otros parientes del dicho Francisco Cordaz, su hermano, dentro del quarto grado, segund que más largamente se contiene e declara en la carta de perdón e finequito que sobre ello se hizo, que pasó ante Juan Rrodríguez, escriuano de sus Magestades, en treynta e vn días del mes de jullio que passó deste presente año en que estamos de la fecha desta carta. Por tanto, por esta presente carta de mi grado, propia, libre, agradable e buena voluntad, como tío del dicho Francisco Cordaz, por serviçio de Dios Nuestr Señor e por que Él perdone el ánima del dicho mi sobrino e la mía quando deste mundo vaya, otorgo e conosco que rratifico e apruevo el dicho perdón que la dicha mi sobrina vos / (fol. 7v.) fizo e otorgó, e lo he por bueno, firme e valedero e bien fecho. E si nesçesario es de nuevo perdono e rremito e doy por libre e quito, agora e para syenpre jamás, a vos el dicho Francisco Xerrian e a vuestros bienes en rrazón de la dicha muerte del dicho Francisco Cordaz, mi sobrino, e de qualquier cargo e culpa que sobre ello se vos podría poner e ynputar en qualquier manera, çivil o criminal, de guissa e de manera que me non finco ni finca ni quedo ni queda contra vos ni contra vuestros bienes debda nin demanda ni derecho ni boz ni rrazón ni acçión, odio ni enemistad, nin rrencor ni malquerençia nin otra cosa alguna que me devades ni ayades a dar ni pagar, ni fazer ni fazer (sic) ni cunplir por rrazón de lo que dicho es nin de cosa alguna dello. E por esta presente carta doy por ninguna e de ningund efeto e valor la dicha querella e acusaçión que contra vos está dada, e qualquier proçeso e pesquissa e abtos que contra vos está fecho fasta oy dicho día de la fecha desta carta en qualquier manera. E quiero que non vala ni faga fee en juyzio ni fuera dél en tienpo alguno ni por alguna manera. E otrosý por esta presente carta pido e suplico a sus Çesárea e

Católicas Magestades de la Rreyna y Enperador su hijo, nuestros señores, vos perdonen su justiçia çivil e criminal e a los sus alcaldes e justiçias que no proçedan contra vos ni contra vuestros bienes, e sus Magestades vos manden dar sus cartas de perdón e finequito, la que cunplieren e menester ovieredes sobre lo susodicho. E otorgo e prometo de vos non acusar ni dar e vos querella ni acusaçión en ningund tienpo ni por alguna maera, ni vos fazer ni mover sobre ello pleitos nin demandas, yo ni otros por mí, en juyzio ni fuera dél, en tienpo alguno ni por alguna manera, e de tener e guardar e cunplir esta carta e todo lo en ella contenido, so pena de çinquenta mill maravedís, la mitad para la cámara e fisco de sus Magestades e la otra mitad para vos, el dicho Francisco Xerrian, con más todas las costas e daños, yntereses e / (fol. 8r.) menoscabos que sobrello se vos siguieren e rrecresçieren, e la dicha pena pagada o non pagada, que firme sea e vala todo lo en esta carta contenido, en todo e por todo, segund e como en ella se contiene, para syenpre jamás. E demás desto sy lo ansý non toviere e guardare e cunpliere como dicho es, por esta carta doy e otorgo poder conplido a cualesquier alcaldes e juezes e justiçias de qualquier fuero e juridiçión que sean ante quien esta carta paresçiere, para que por todos los rremedios e rrigor del derecho me costringan e apremien a lo ansý pagar e tener e guardar e cunplir, bien ansý e a tan conplidamente como sy todo esto que dicho es fuesse cosa juzgada e passada en pleito por demanda e por rrespuesta, e fuese sobre ello dada sentencia difinitiva, e la tal sentencia fuesse consentida de las partes en juyzio. Sobre lo qual rrenuncio todas e cualesquier leyes, fueros e derechos e ordenamientos rreales, canónicos, çiviles e muniçipales, ansý en general como en espeçial e señaladamente rrenusçio la ley del derecho que diz que general rrenunçiaçión fecha de leyes non vala. E para lo ansý tener e guardar e cunplir como dicho es, obligo a mi persona e bienes muebles e rrayzes, avidos e por aver. En testimonio de lo qual otorgué esta carta ante el escriuano e testigos yuso escriptos en el rregistro de la qual, porque yo no sé escriuir, rrogué a Alonso Enrríquez, vezino desta dicha çibdad de Granada, que firmase por mí su nonbre. Que fue fecha e otorgada en la dicha çibdad de Granada, a quinze días del mes de novienbre, año del nasçimiento de Nuestro Saluador Ihesuchristo, de mill e quinientos e veynte e quatro años. Testigos que fueron presentes a todo lo que dicho es para ello llamados e rrogados, el dicho Alonso Enrríquez e Rrodrigo Elharof e Bartolomé el Lamini, vecinos desta dicha çibdad de Granada. Por testigo Alonso Enrríquez. E¹³ yo, Diego de Vera, escriuano de su magestad, presente presente (sic) fuy en vno con los dichos testigos al otorgamiento desta carta e la fize escreuir segund que ante mí pasó. E por ende en testimonio de verdad fize aquí este mío sygno. Signo. Diego de Vera, escriuano. Rúbrica / (fol. 9r.).

En el nonbre de Dios, amén. Sepan quantos esta carta de perdón e finequito vieren como yo, Tomás el Jamín, que antes me dezía Vbetre, vezino que soy desta muy noble, nonbrada e grand çibdad de Granada en la collaçión de Sant Niculás, digo que por quanto puede aver quatro años poco más o menos tienpo que Francisco el Cordaz, mi sobrino, hijo de María Cordaza, que antes se dezía Omalfata, mi hermana, difuntos, que Dios aya, ovo çierta quistión e debate e diferençia con vos, Francisco Xerrian, vezino desta dicha çibdad en el Albayzín en la collaçión de Sant

¹³ A partir de este punto está escrito con otra letra, del mismo puño que las escrituras anteriores, ha de suponerse que la del propio escribano Diego de Vera.

Luys, de la qual quistió el dicho Francisco Cordaz, mi sobrino, rremanesçió herido de vna ganivetada en las espaldas, de la qual murió, e pasó desta presente vida. E sobrello se dio çierta querella e acusación e se hizo çierto proçeso e abtos ante el alcalde maor desta dicha çibdad contra vos, el dicho Francisco Xerrian, después de lo qual Catalina Coraza, mi sobrina, hermana del dicho Francisco Cordaz, como más propinca parienta suya, vos ovo perdonado e rremitido e perdonó e rremitió e dio por libre e quito en rrazón de toda e qualquier culpa e cargo que por rrazón de la dicha muerte se vos podría poner e ynputar e dio por ninguna la querella e acusación e prçeso e abtos contra vos fecho. El qual dicho perdón fizo sý e en nonvre de todos sus parientes e del dicho Francisco Cordaz, su hermano, dentro del quarto grado, segund que más largamente se contiene e declara en la carta de perdón e finequito que sobrello hizo que passó ante Juan Rrodríguez, escriuano de sus Magestades, en treynta y vn días del mes de jullio del año pasado de mill e quinientos e veynte e quatro años. Por tanto por esta presente carta, como tío del dicho Francisco Cordaz, difunto, por serviçio de Dios Nuestro Señor e por que Él perdone su ánima e la mía quando deste mundo fuere, otorgo e conosco que rratifico e apruevo e he por firme e valedero e bien / (fol. 9v.) fecho el dicho perdón que la dicha mi sobrina vos fizo e otorgó, e sy nesçesario es de nuevo perdono e rremito e doy por libre e quito, agora e para syenpre jamás, a vos el dicho Francisco Xerrian, e a vuestros bienes en rrazón de la dicha muerte del dicho Francisco Cordaz, mi sobrino, e de qualquier cargo e culpa que sobrello se vos podría poner e ynputar, çivil e criminal, en qualquier manera, de guissa e de manera que me non finco ni finca ni quedo ni queda a mí ni a otro que por mí contra vos ni contra vuestros bienes debda ni demanda ni derecho ni boz ni rrazón ni acçión ni odio ni enemistad ni rrecor ni malquerençia ni otra cosa alguna que me devades ni ayades a dar ni pagar, ni fazer ni cunplir por rrazón de lo que dicho es ni de cosa alguna dello, e por esta presente carta doy por ninguna de ningun efeto e valor, e la dicha querella e acussación que de vos fue dada e qualquier proçeso e pesquissa e abtos que contra vos está fecho fasta oy día de la fecha desta carta, en qualquier manera, e quiero que non valan ni fagan fee en juyzio ni fuera dél en tienpo alguno ni por alguna manera e prestança, pido e suplico a la Çesárea e Católicas Magestades de la Rreyna e Rrey nuestros señores, que vos perdonen su justiçia, çivil e criminal, e a sus justiçias e juezes que no proçedan contra vos ni contra vuestros bienes, e que sus Magestades vos manden dar sus cartas de perdón e finequito que vos conplieren e menester ovíeredes oviere dél sobre lo susodicho. E otorgo e prometo de vos no acusar ni dar de vos querella ni acusación ni denusçiaçión ni vos fazer ni mover sobrello pleitos nin demandas, yo ni otro por mí en tienpo alguno ni por alguna manera, e detener e guardar e cunplir esta carta e todo lo en ella contenido, so pena de çinquenta mill maravedís, la mitad para la cámara de sus Magestades e la otra mitad para vos, el dicho Francisco Xerrian, con más todas las costas e daños ynteresses e menoscabos que sobre esta dicha rrazón se vos syguieren e rrecresçieren, e la dicha pena pagada o non queste dicho perdón / (fol. 10r.) e finequito e todo lo en esta carta contenido, firme sea e vala en todo e por todo, segund e como en ella se contiene, para syenpre jamás. Además desto, sy lo ansý non toviere e guardare e conpliere como dicho es por esta carta, doy e otorgo este poder conplido a qualesquier alcaldes e juezes e justiçias de qualquier fuero e juridiçión que sean ante quien esta carta paresçiere para

que por todos los rremedios e rrigor del derecho me costringan e apremien a lo así tener e guardar e cunplir, bien ansý e a tan conplidamente como sy todo esto que dicho es fuesse cosa juzgada e passada en pleito por demanda e por rrespuesta e fuese sobre ello dada sentencia difinitiva, e la tal sentençia fuesse consentida de las partes en juyzio en rrazón de lo qual rrenunçio e parto e quito de mí e de mi favor e ayuda, todas e qualesquier leyes e fueros e derechos e ordenamientos rreales, canónicos, çiviles e municiþales, ansý en general como en espeçial e señaladamente rrenunçio la ley del derecho que diz que general rrenunçiaçión non vala, e para lo ansý tener e guardar e cunplir como dicho es, obligo a mi persona e a todos mis bienes muebles e rraýzes, avidos e por aver, en testimonio de lo qual otorgué esta carta ante el escriuano e notario público e testigos yuso escriptos en el rregistro de la qual, porque yo no sé escreuir, rrogué a Fernando de Toledo, escriuiente, que firmase por mí su nonbre. Que fue fecha e otorgada en la dicha çibdad de Granada a veynte e dos días del mes de março, año del nasçimiento de Nuestro Saluador Ihesuchristo de mill e quinientos e veynte e çinco años. Testigos que fueron presentes a todo lo que dicho es para ello llamados e rrogados, Lope Calderón e Gonçalo Abulhoçey e el dicho Fernando de Toledo, vezinos desta dicha çibdad de Granada. Por testigo, Fernando de Toledo. Va escripto sobre rraýdo o dize Catalina vala. E yo, Diego de Vera, escriuano de su magestad, presente fuy en vno con los dichos testigos al otorgamiento desta carta, e la fize escreuir segund que ante mí pasó. E por ende, en testimonio de verdad, fize aquí este mio sygno a tal. Signo. Diego de Vera, escriuano. Rúbrica / (fol. 11r.).

Sean quantos esta carta de perdón e finiquito vieren como yo, Alonso el Janín, que antes me dezía Hamete, vezino que soy desta muy noble, nonbrada e gran çibdad de Granada en el Albayzín, en la collaçión de San Niculás, digo que por quanto puede aver quatro años poco más o menos tienpo que Francisco Cordaz, mi sobrino, fijo de María Janina, mi¹⁴ hermana, ya difuntos, ovo çierta quistión e diferençia con vos, Francisco Xerrian, vezino desta dicha çibdad en el dicho Albayzín en la collaçión de San Luys de la qual dicha quistión el dicho Francisco Cordaz, mi sobrino, rremanesçió herido de vna ganivetada en las espaldas de la qual murió e pasó desta presente vida, e sobrello se dio çierta querella e acusaçión e se hizo çierto proçeso e abtos antel alcalde mayor desta dicha çibdad contra vos, el dicho Francisco Xerrian, después de lo qual Catalina Cordaça, mi sobrina, hermana del dicho Francisco Cordaz, como más propinca parienta suya vos ovo perdonado e rremetido e perdonó e rremitió e vos dio por libre e quito en rrazón de todo e qualquier culpa e cargo que por rrazón de la dicha muerte se vos podría poner e ynputar, e dio por ninguna la querella e acusaçión e proçeso e abtos contra vos fecho, el qual dicho perdón fizo por sí en nonbre de todos los otros parientes del dicho Francisco Corduz, su hermano, dentro de quarto grado según que más largamente se contiene en la carta de perdón e finiquito que sobrello fizo que pasó ante Juan Rrodríguez, escriuano de sus Magestades, en treyna y vn días del mes de jullio que pasó deste presente año en que estamos de la fecha desta carta. Por tanto otorgo e conosco por esta presente carta, como tío del dicho Francisco Corduz, difunto, por serviçio de Dios Nuestro Señor, e porque Él perdone su ánima e la mía quando

¹⁴ Va sobrescrito: que antes se dezía Fati.

deste mundo fuere, otorgo e conosco que rretefico e apruevo e he por firme e valedero / (fol. 11v.) el dicho perdón que la dicha mi sobrina fizo e otorgó. E sy nesçesario es de nuevo perdono e rremito e doy por libre e quito, para agora e para syempre jamás, a vos el dicho Francisco Xerrian e a vuestros [bie]nes en rrazón de la dicha muerte del dicho Francisco Corduz, mi sobrino, e de qualquier cargo e culpa que sobrello se vos podría poner e ynputar, çivil e criminal, en qualquier manera, de guisa e de manera que me non finco ni finca ni que ni queda a mí ni a otro por mí debda ni demanda ni derecho ni boz ni rrazón ni acçión ni odio ni enemistad ni rrencor ni malquerençia ni otra cosa alguna que me devades ni ayades a dar ni pagar ni fazer e conplir, por rrazón de lo que dicho es ni de cosa alguna dello. E por esta carta doy por ninguna e de ningún efeto e valor de la dicha querella e acusaçión que contra vos tengo e qualquier proçeso e pesquisa e abtos que contra vos está fecho fasta oy día de la fecha desta carta en qualquier manera, e quiero que no vala ni faga fee en juyzio ni fuera dél en tienpo alguno ni por alguna manera. E por esta carta pido e suplico a sus Çesárea e Católicas Magestades que vos perdonen sus justiçias çivil e criminal e a sus justiçias que no proçedan contra vos e sus Magestades vos manden dar sus cartar (sic) de perdón e finiquito, las que cunplieren e menester fuéredes sobre lo susodicho. E otorgo e prometo de no acusar ni dar de vos querella ni acusaçión ni denunçiaçión, ni vos fazer ni mover sobrello pleytos ni demandas, yo ni otro por mí en juyzyo ni fuera dél en tienpo alguno ni por alguna manera, e deterner e guardar e conplir esta carta e todo lo en ella contenido, so pena de çinquena mill maravedís, la mitad para la cámara e fisco de sus Magestades e la otra mitad para vos, el ducho Francisco Xerrian, con más todas las costas e danos e menoscabos que sobrello se vos rrecreçieren, e la dicha pena pagada o non queste dicho perdón e finiquito e todo lo en esta carta contenido e cada cosa dello vala e sea firme en todo e por todo, según que de suso se contiene para / (fol. 12r.) syempre jamás, e demás desto sy ansý no lo pague e toviere e guardare e cumpliere como dicho es, por esta carta do e otorgo poder conplido a qualesquier alcaldes e juezes e justiçias de qualquier fuero e juridiçión que sean ante quien esta carta paresçiere para que por todos los rremedios e rrigores del derecho me costringan e apremien a lo ansý tener e guardar e conplir como dicho es bien ansý e a tan conplidamente como sy todo esto que dicho es fuese cosa juzgada e pasada en pleyto e por demanda e por rrespuesta e fuese sobrello dada sentençia difinitiva e la tal sentençia fuese consentida de las partes en juyzio sobre lo qual rrenunçio todos e qualesquier leyes e fueros e derechos e hordenamientos rreales, canónicos, çiviles e muniçipales, ansý en general como en espeçial e señaladamente rrenunçio la ley del derecho en que diz que general rrenunçiaçión non vala. E para lo ansý tener e guardar e conplir como dicho es obligo a mi presona e bienes, muebles e rraúzes, avidos e por aver, en testimonio de lo qual otorgué esta carta de perdón e finiquito en la manera que dicha es ante el escriuano e notario público e testigos yuso escritos, e por me yo no sé escrevir rrogué Alonso Hurtado, texedor de terçiopelo, que la firmase por mí de su nonbre en el rregistro desta carta. Que fue fecha e otorgada en la dicha çibdad de Granada, a veynte e ocho días del mes de otubre, año del nasçimiento de Nuestro Sañvador Ihesuchristo de mill e quinientos e veynte e quatro años. Testigos que fueron presentes a todo lo que dicho es el dicho Alonso Hurtado e Rrodrigo Elharrof e Juan el Cayfat, vezino desta dicha çibdad de Granada. Por testigo Alonso Hurtado.

Va escripto entre rrenglones o dize que antes se dezía Omalfata e va sobre rraýdo o dize carta vala e no le enpezca. E yo, Diego de Vera, escriuano de su Magestad, presente fuý en vno con los dichos testigos al otorgamiento desta carta de perdón e la fiz escreuir segund que ante mí pasó. E por ende en testimonio de verdad fize aquí este mio sygno a tal. Signo. Diego de Vera, escriuano. Rúbrica / (fol. 13r.).

33

Francisco Xerrian. 1525.

Diego de Lirzano, vezino de Granada.

Suplica se perdone a Francisco Xerrian la muerte de Francisco Corduz que murió de vna herida que le dió sobre palabras, y ha que pasó tres años y medio, y está perdonado de todos los parientes.

Suplícalo el ~~dot~~or escriuano Alos.

Que se vea.

Trae perdón de muchos parientes.

Fiat.

Fecha / (fol. 13v.).

Cartas de perdón e finequito para Francisco Xerrian que le otorgaron los parientes del Francisco Cordaz dentro del quarto grado por su muerte del dicho Francisco Cordaz.

Documento nº 27

1524-1525

Proceso de perdón a Fernán González.

AGS, CC, 177-49.

Fernán Gonçález, vecino del lug[ar] (roto) aldea de Medina del Campo, dize que en (roto) del Rrío, vecino del dicho lugar avrá quatro años que avi(roto) diferençias sobre vna tierra, e pasando él por la puerta del dicho Hernando del Rrío Ysabel, muger del dicho Hernando del Rrío le dixo muchas palabras feas e ynjuriosas, e el dicho Hernán Gonçales como injuriado le amagó para le dar, e que porque no la diese echó (roto) e yendo seyendo cayó e estaua preñada. E desde (roto) tienpo parió e murió. E porquel dicho Hernando del Rrío su marido le acussaua sin ser él en culpa por rredemir vexaçión lo conprometieron e por cosa pública e notorio que no auía culpa, le dieron por libre e mandaron quel dicho Hernando del Rrío e sus fijos e parientes le perdonasen e consyntieron la sentençia e le perdonaron, como paresçe por este conpromiso, sentençias e perdones que presenta. Suplica a Vuestra Alteza, pues no ovo delito, que ha tanto tienpo que pasó le haga merçed de le perdonar su justiçia, criminal o çeuil, en lo que Vuestra Alteza le hará merçed / (fol. 1v.).

Hernand Gonçález, vecino del lugar de Rrodelana, dice que habrá quatro años que tenía una diferencia él y Hernando del Rrío sobre vna tierra y pasando su mujer de Hernando del Rrío le dixo muchas palabras feas ynxuriosas e él con tierra quiso la dar y ella vyendo dél cayó y estaua preñada y dende a muchos días malparió y murió dello, de lo qual el dicho Hernán González fue acusado sin culpa y los dichos su marido y parientes le han perdonado. Pide a su magestad perdón por seruiçio a Dios.

XXVII

No puede ser / (fol. 2r.).

Sean quantos esta carta de conpromiso vieren como yo, Hernando del Rrío, vecino de Rrodelana, aldea desta noble villa de Medina del Campo, por mí mismo e en nonbre de mis hijos e hijas, por los quales e por cada vno dellos hago cavçión de rrato grato iudicatum solvendi, de vna parte, e yo, Francisco de Ayllón, vesyno del dicho lugar de Rrodelano, en nonbre de Fernando Gonzales, vecino del lugar de Rrodelano, por el qual presto e fago cavçión de rrato grato iudicatum solvendi, de otra parte. Nos, anbas las dichas partes, otorgamos e conosçemos por esta presente carta e desymos que por quanto por parte de mí, el dicho Hernando del Rrío, fue fecha çierta acusaçión e querella contra el dicho Hernán Gonzales, diziendo aver sido culpado e aver muerto a Ysabel mi muger, sobre lo qual se a fecho e faze çierto proçeso en rrebeldía contra el dicho Hernán Gonzales ante la justiçia desta dicha villa, segund que a pasado e pasa ante el escriuano de cuya mano esta carta sea synada. E por se apartar del dicho pleito e de muchas grandes costas que sobrello se podrían rrecresçer a las dichas partes e a cada vna dellas sobre rrasón de la dicha acusaçión e querella, e sobre rrasón de lo anexo e dependiente e por se quitar del dicho pleito e de las dichas costas e gastos e por bien e paz e concordia entre las dichas partes, son convenidos e yguados yo, el dicho Fernando del Rrío, por mí e en nonbre de los dichos mis hijos e hijas, e yo, el dicho Francisco de Ayllón en nonbre del

dicho Fernand Gonzales por virtud de las dichas cavçiones que por ellos y cada vno dellos fue fecha, somos convenidos e ygualados de lo poner e conprometer e por la presente lo ponemos e conprometemos en manos e poder del dotor Juan de las Heras e del liçençiado Juan de Yvar, vecinos desta villa, a los quales damos poder conplido segund que nos las dichas partes e cada vno de nos lo avemos e tenemos e derecho lo podemos e devemos dar e otorgar, para que amos a dos juntamente e non el vno sin el otro lo vean e determinen e sentençien como quisieren e por bien tovieren, quitando del derecho de la vna parte e dándole a la otra e de la otra a la otra en poco o en o en más como sentençia sierta e por bien tu / (fol. 2v.) vieren, e que sy anbos los dichos juezes no se conçertaren en el dar e pronunçiar de la dicha sentençia, que nonbramos por terçero para con hellos a Alonso Alderete, vesyno desta dicha villa e queremos que a donde el vno de los dichos juezes acostare con el dicho Alonso Alderete, terçero, que lo que ellos mandaren e pronunçiare seamos obligados e nos obligamos nos, amas las dichas partes e cada vna de nos, de estar e pasar por ello como si fuese mandado e escriturado por anbos los dichos juezes e terçero, e damos el dicho nuestro poder conplido a los dichos juezes e terçero para que puedan sentençiar e determinar el dicho pleito e debate de aquí a quinze días primeros siguientes o encomendándose dicho tyenpo, e que sy los dichos juezes e terçero no se conçertaren e determinaren el dicho pleito e debate dentro del dicho término de los dichos quinze días, les damos poder para que lo puedan prorrogar e prorrogaren por el término o términos que ellos quisieren e por bien tuvieren. E nos obligamos yo, el dicho Hernando del Rrío, por mí e por las dichas mis hijas, por virtud de la dicha cavçión, e yo el dicho Francisco de Ayllón, en nonbre del dicho Hernán Gonzales por virtud de la dicha cavçión que por él tengo fehca, de estar e de que cada vna de las partes estarán e pasarán por la sentençia o sentençias que los dichos juezes e terçero dieren e pronunçiare en el dicho pleito e debate por la manera que dicha es, e no rreclamar dello ni de parte alguna dello ni nos llamar ni ninguna de nos las dichas partes se llamará a alvedrío de buen varón ni se aprovechará de otro qualquier rremedio, so pena de çinquenta mill maravedís, la mitad para la Cámara e fisco de sus Magestades e la otra mitad par ala parte que obediente fuese. Para lo qual ansý cunplo e pagar e aver por firme nos, amas las dichas partes e cada vna de nos, obligamos nuestras personas / (fol. 3r.) e bienes muebles e rrayzes, avidos e por aver, e damos todo nuestro poder conplido a todas e qualesquier juezes e justisias que sean, ansý desta dicha villa de Medina del Canpo como de la Casa e Corte e Chancillería de sus Magestades, como de otras qualesquier çibdades, villas e lugares que sean destos sus rreynos e señoríos ante quien esta carta paresçiere e della fuere pedido conplimiento de justia, para que por todos los rremedios e rrigores del derecho más executivos nos fagan a nos, las dichas partes, e a cada vna de nos, tener e guardar e conplir e pagar todo lo que los dichos juezes e terçero en esta cavsya sentençiare e mandaren, bien ansý e a tan conplidamente como si ansý fuese juzgado e sentençiado por sentençia difinitiva de juez competente por nos pedida e consentyda e pasada en cosa juzgada, sobre lo qual rrenunçiamos todas e qualesquier leyes, fueros e derechos, ordenamientos escritos e no escritos, ansý en general como espeçial, sobre todo lo qual que dicho es ansý no lo faziendo e conpliendo puedan haser en las dichas nuestras personas e bienes e en cada vna de nos prisión, entrega y execución por todo lo que ellos sentençiare e determinaren, según e de

la manera que dicho es. E otrosý rrenunçiamos la ley del derecho en que dis que general rrenunçiaçión de leyes que ome faga non vala, en firmesa de lo qual otorgamos dos cartas de conpromiso, anbas a dos en vn tenor e firma para cada vna de nos las partes, la suya ante Gil Rruyz de las Heras, escriuano público del número desta villa de Medina del Canpo por sus Magestades, al qual rrogamos que las escribiese o fisyese escriuir e las synase con su syno. Que fueron fechas e otorgadas en la dicha Medina a treynta días del mes de setyembre, año del nasçimiento de Nuestro Salvador Ihesuchristo de mill e quinientos e veynte e quatro años. Testigos que fueron presentes a lo que dicho es Francisco de Cáçeres e Antonio de Tapia e Juan de Villalobos, vezinos de la dicha villa de Medina del Canpo / (fol. 3v.).

E porquel dicho Hernando del Rrío dixo que no sabía firmar rrogó al dicho Juan de Villalobos, testigo sobredicho, que los firmase por él, e el dicho Francisco Ayllón lo firmó en su nonbre. Francisco de Ayllón. Por testigo Juan de Villalobos. Va escripto sobre rraydo o dis cupado e o dis cada vali e no le enpesca. E¹⁵ yo, el dicho Gil Rruís, escriuano público sobredicho, fui presente a todo lo que dicho es en vno con los dichos testigos e lo fis escriuir e fis aquí este mi sygno a tal. Signo. En testimonio de verdad. Gil Ruis, escriuano público.

En¹⁶ la noble villa de Medina del Canpo, catorze días del mes de otubre de mill e quinientos e veynte e quatro años, en presençia de mí, Gil Rruyz de las Heras, escriuano público del número desta noble villa de Medina del Canpo, e de los testigos de yuso escriptos, paresçieron presentes el dotor Juan de las Heras e el liçençiado Juan de Yvar, vesynos desta dicha villa, e dixerón que en sus manos dellos avía sydo conprometydo çierto debate entre partes, de la vna Francisco de Sobrelrrío, vecino del lugar de Rrodelano, aldea desta dicha villa de vna parte, e de la otra Francisco de Ayllón, vezyno del dicho lugar por cavçión que hizo por Hernán González, vesyno del dicho lugar, sobre rrasón quel dicho Hernán González fue acusado por el dicho Hernando del Rrío diziendo que avía sydo culpado en la muerte de su muger e sobre / (fol. 4r.) lo susodicho las dichas partes avían fecho e otorgado çierta escriptura de conpromiso por ante mí, el dicho escriuano, para que viesen e determinasen el dicho proçeso dentro de çierto término en el dicho contenido, e que si dentro del término del dicho conpromiso no pudiesen sentençiar e determinar el dicho pleito e debate, que podiesen porrogar el término del dicho conpromiso. E por que dentro del término del dicho conpromiso no podieron sentençiar e determinar el dicho debate, dixerón que vsando del poder que para porrogar les avía sydo dado conçedido por las dichas partes, dixerón que alargavan e porrogavan e alargaron e porrogaron el término del dicho conpromiso para poder determinar el dicho debate, de aquí a en fin deste presente mes de otubre en questamos, la qual dicha prorrogación de término dixerón que fazían e hisyeron, quedando en su fuerça e vigor el dicho conpromiso por las dichas partes otorgado, con todas las fuerças e vínculos en él contenidas, e ansý dixerón que lo pedían e pedieron por testimonio. Testigos que fueron presentes a lo que dicho es, Francisco Arias e Juan de Villalobos e Fernando de Cáçeres, vecinos de la dicha Medina, e lo firma-

¹⁵ Escrito en otra letra.

¹⁶ En el margen izquierdo: rrogaron.

ron de sus nombres. El doctor Heras. El liçençiado Juan de Yvar. E¹⁷ yo el dicho Gil Rruís, escriuano público sobredicho, fui presente a todo lo que dicho en vno con los dichos testigos e lo fis escriuir e fis aquí este mío sygno a tal. Signo. En testimonio de verdad. Gil Rruís / (fol. 4v.).

E después de lo susodicho, en esta dicha villa de Medina, a veynte e vn días del mes de henero, año del nascimiento de Nuestro Señor Ihesuchristo de mill e quinientos e veynte e çinco años, en presençia de mí el dicho escriuano Gil Rruís de las Heras, escriuano público de los del número desta dicha villa e de los testigos de yuso escriptos, paresçieron presentes el dicho Fernando del Rríó, por sí e en nonbre de sus hijas e de Ysabel Gil, su muger, ya defunta, como padre legítymo administrador dellos, de vna parte, e el dicho Francisco de Ayllón, en nonbre e como cavçionero del dicho Hernán González, de la otra, dixeron que por quanto por las dichas partes avía sido fecho e otorgado çierta escriptura de conpromiso por ante mí el dicho escriuano, por la qual avía dado poder conplido a los dichos doctor Juan de las Heras e el liçençiado Juan de Yvar, vecinos desta dicha villa, para que amos a dos juntamente e no el vno syn el otro, sentençiasen e determinasen por el dicho Hernando del Rríó contra el dicho Hernán González diziendo que avía sydo culpante en la muerte de la dicha Ysabel Gil, muger del dicho Hernando del Rríó, para que los determinasen e sentençiasen dentro de çierto término segund que lo susodicho más largamente se contyene en la dicha escriptura de conpromiso que sobre rrasón de lo susodicho fue otorgado por amas las dichas partes a que dixeron que se rrefería e rreferieron, e porquel término del dicho conpromiso a mucho (sic) días ques pasado sin se aver sentençiado el dicho pleito e debate, por ende agora las dichas partes dixeron que aprovavan e aprobaron e rretificavan e rretificaron el dicho conpromiso, e le otorgavan e otorgaron agora de nuevo sy neçesario hera con todas las fuerças, penas, vínculos e firmezas e sumisión e poderío a las justiçias e rrenunçiaçiones de leyes e desafueros, e dixeron que davan e dieron poder conplido e bastante a los dichos juezes e no al vno syn el otro para que puedan sentençar e determinar el dicho pleito e debate dentro de terçero / (fol. 5r.) día primero siguiente o encomiendo deste dicho tyenpo. Testigos que fueron presentes a lo que dicho es, Hernán Rodríguez de Hedan e Fernando de Cáçeres, vecinos de Medina, e el bachiller Francisco el negro, vecino del dicho lugar de Rrodelano, aldea desta dicha villa de Medina, e el dicho Francisco de Ayllón lo firmó de su nonbre. E porquel dicho Fernando del Rríó dilo (sic) que no sabe escriuir, rrogó al dicho Fernando de Cáçeres que lo firmase por él por testigo. Fernando de Cáçeres. Francisco de Ayllón. E yo¹⁸ el dicho Gil Rruíz, escriuano público sobredicho, fui presente a todo lo que dicho es en vno con los dichos testigos, e lo fis escriuir e fis aquí este mío sygno a tal. Signo. En testimonio de verdad. Gil Rruís.

E después de lo susodicho en esta dicha villa de Medina del Canpo, en este dicho día e mes e año susodicho, en presençia de mí el dicho escriuano e de los testigos de yuso escriptos, paresçieron presentes los dichos doctor Juan de las Heras e el liçençiado Juan de Yvar, vesynos desta dicha villa de Medina, como juezes árbitros arbitradores entre partes, de la vna el dicho Fernando del Rríó, por sí e en nonbre de

¹⁷ Escrito en otra letra.

¹⁸ Escrito en otra letra.

sus hijas, e de la otra parte el dicho Francisco de Ayllón como cavçionero del dicho Fernán González, e dixerón que vsando del poder a ellos dado por las dichas partes por virtud del dicho conpromiso, davan e dieron e pronunçiaron vna sentençia arbitraria escripta en papel e firmada de sus nonbres, su tenor de la qual es este que se sigue.

Por nos el dotor Juan de las Heras e el liçençiado Juan de Yvar, juezes / (fol. 5v.) árbitros entre partes, conviene a saber de la vna Fernando del Rríó, vecino del lugar de Rrodelano, por sí e como padre legítimo administrador de sus hijas, e de la otra Francisco de Ayllón, como cavçionero de Hernán González, vecinos todos del lugar de Rrodelano, vistas las diferençias, pleitos e debates que avido e ay entrel dicho Fernando del Rríó, por sí e por sus hijas, e el dicho Hernán González, sobre la muerte de Ysabel Gil, muger del dicho Fernando del Rríó, visto el conpromiso que en nuestras manos se hizo, e visto el proçeso de la acusaçión e querella que contra el dicho Fernán Gonzçález yntentó el dicho Fernando del Rríó, e vistos los testigos que dicho Fernando del Rríó presentó e sus dichos e depusyçiones, e avida ynformaçión de la verdad sobre la muerte de la dicha defunta, hecha nuestra enquesyçión en el dicho lugar de Rrodelano e en otras partes, e averiguado todo los que se pudo averiguar en la dicha cavsya para saber y entender la culpa que podía tener e tenía el dicho Fernán González en la dicha muerte

Fallamos¹⁹ que la dicha muger de Hernando del Rríó fallasçió desta presente vida de parto de vna criatura la qual no pudo parir como convenía por enfermedad que Dios Nuestro Señor le quiso dar, e que no morió de golpe ni herida ni otro daño que le fuese fecho e quel dicho Hernán González no tuvo culpa alguna en la dicha muerte, e en quanto de derecho podemos le damos por libre e quito de la acusaçión quel dicho Fernando del Rríó, por sí e en nonbre de sus hijas, contra el dicho Hernán González yntentó ante la justiaçia desta villa, pues en la verdad él es ynoçente e syn culpa en la dicha muerte. E mandamos que el dicho Fernando del Rríó, por sí e en nonbre de sus hijas / (fol. 6r.) e como padre legítimo e administrador dellas se aparta e desyste de la dicha acusaçión por él yntentada contra los dichos Hernán Gonzales, e que él ni las dichas sus hijas ni suçesores, agora ni en tiempo alguno, prosygan la dicha acusaçion ni yntenten otra de nuevo so las penas en el conpromiso contenidas, ante ningund juez o juezes que sean en esta villa ni fuera della, e que sy lo yntentare o prosiguieren todo ello sea en sí ninguno e de ningún valor y efeto, el dicho Fernando del Rríó ni sus hijos ni suçesores sean ayudos sobresta rrasón.

Otrosý mandamos quel dicho Hernando del Rríó, porque tenga más paz e amor con el dicho Fernán Gonzales e sus devdos e no tenga enemistad ni deferençia, les quede por rrasón de la dicha acusaçión e querella, mandamos que por sí e en nonbre de sus hijas como su padre e legítimo administrador, perdone al dicho Fernán Gonzales sy alguna culpa por caso ha tenido o tyene, en qualquier manera, en la muerte de la dicha su muger, e faga el perdón en forma ante escriuano e aparesçer el consejo e como lo ordenaremos nos los dichos juezes, lo qual faga e otorgue el dicho Fernando del Rríó dentro de nueve días primeros siguientes, e los dichos Hernando del Rríó e Fernán Gonzales sean buenos amigos, lo qual mandamos a cada vna de las partes que ansý hagan e cunplan segund e de la manera que dicho

¹⁹ A partir de este momento se escribe el fallo, con los márgenes laterales más acusados.

es, so la pena del dicho conpromiso fecho e otorgado por las dichas partes, so la qual mandamos al dicho Fernán Gonzales por algunas cavsas que a ello nos mueven por el trabajo / (fol. 6v.) que por haser la dicha ynformación e oír saber la verdad en el dicho caso hemos tenido, pague a cada vno de nos los dichos juezes, çinco ducados e con esto damos la vna parte de la otra e a la otra de la otra por libres e quitos e ansý lo mandamos e pronunçiamos por esta nuestra escritura, e ansý mismo mandamos quel dicho Fernán Gonzales dé al escriuano desta cavsa por su trabajo vn ducado. E firmámoslo de nuestros nonbres, el dotor Heras e el liçençiado Juan de Ybar.

E ansý dada e pronunçiada la dicha sentençia que de suso va encorporada segund e en la manera que dicha es, por los dichos liçençiado Juan de Yvar e el dotor Juan de las Heras, juezes árbitros susodichos, estando presentes los dichos Francisco de Ayllón e Fernando del Rrío, dixeron que ansý lo pronunçiavan e pronunçiaron e mandaros en sentenciaron como en la dicha sentençia se contyene, e luego el dicho Hernando del Rrío, por sí e por las dichas sus hijas e del dicho Francisco de Ayllón por la dicha cavçión que hase por él el dicho Fernán Gonzales, dixeron que consentían e consyntieron la dicha sentençia en todo e por todo como en ella se contiene. Testigos que fueron presentes a lo que dicho es, Hernán Rodrigues de Hevan e Fernando de Cáçeres, vecinos de la dicha villa de Medina, e el bachiller Francisco de Luengo, vecino de Rrodilana. E yo el dicho Gil Rruís, escriuano público sobre dicho, fui presente en todo lo que dicho es en vno con los dichos testigos e lo fis escriuir e fis aquí este mío sygno a tal. Signo. En testimonio de verdad. Gil Rruís. Rúbrica / (fol. 7r.).

Conpromiso e sentençia para Hernán Gonzales, vecino del lugar de Rrodilana, aldea desta villa, sobre la muerte de la muger de Hernando del Rrío.

Rúbrica / (fol. 9r.)²⁰.

Sepan quantos esta carta vieren como yo, Hernando del Rrío, vecino del lugar de Rrodilana, aldea desta noble villa de Medina del Canpo, por mí e en nonbre e como padre e legítymo administrador de Juana e Catalina, mis hijas, e de Ysabel Gil, mi muger, defunta, que Dios aya, no constrenido ni apremiado ni yndozido, antes de mi propia, libre e espontánea voluntad, otorgo e conosco por esta presente carta e digo que por quanto Hernán Gonzales, vecino del dicho lugar de Rrodilana, aldea desta dicha villa de Medina del Canpo, fue acusado por mí ante la justyçia de la dicha villa sobre la muerte de la dicha Ysabel Gil, mi muger, e hija de Juan Gil, veziño del lugar de la Bóveda de Castro, aldea de la noble çibdad de Salamanca, diziendo quel dicho Hernán Gonzales avía sydo culpante en la muerte de la dicha defunta y de la criatura que tenía en el vientre, e que a cavsa del dicho Hernán Gonzales la dicha defunta avía malparido e fallasçido desta presente vida, e porque yo el dicho Hernando del Rrío he sydo çierto e çertificado por personas de fee e de creher quel dicho Hernán Gonzales no fue culpante en la dicha muerte, e que syn culpa suya fallasçió la dicha Ysabel Gil mi muger, e pasó desta presente vida porque fue la voluntad de Dios Nuestro Señor, y en caso que alguna culpa el dicho Hernán Gonzales tuviese, porque Nuestro Señor Ihesuchristo me quiera perdonar mis culpas e pecados e aver merçed e piedad de mí quando tuviere por bien de me llevar

²⁰ Seguimos la numeración que figura en el proceso, aunque en varias ocasiones en el documento se produzcan saltos como éste.

desta presente vida e porquel ánima de la dicha mi muger no pene en el otro mundo y alcance perdón de todos sus pecados, e porque Nuestro Señor dixo por su boca que no quería la muerte del pecador más que lava e se arrepienta y torne a Él, por ende yo el dicho Hernando del Rrío, por mí, en boz e en nonbre de las dichas Juana e Catalina, mis hijas e de la dicha Ysabel Gil mi muger, defunta, que están avsentés, por las quales me obligo y ago suficiénte cavçión que guardarán e cunplirán todo lo contenido en esta carta e cada cosa e parte dello, e no yrán ni vernán contra ello ni contra cosa alguna ni parte dello, otorgo e conosco que en la mejor vía e forma que puedo e de derecho devo, perdono al dicho Hernán Gonzales la muerte de la dicha mi muger sy en ella fuese culpante, como quier que sea de agora fuese culpante o que no lo fuese, o en poco o en mucho lo fuese, e me aparto de qualquier querella o acusación que yo aya yntentado o dado agora por palabra o por escrito, e de otra qualquier manera o otra qualquier persona aya yntentado o dado, denunciado o querrellado acusando sobre rrasón de la muerte de la dicha defunta, e por esta presente carta pido e rrequiero a todas e qualesquier justiçias, eclesiásticas e seglares, ante quien la tal acusación, denuncia / (fol. 9v.) o querella que yo aya dado del dicho Hernando Gonzales sobre la dicha muerte las tales las tiesten o manden testar de los rregistros de los escriuanos ante quien ayan pasado, e den por ningunos todos los dichos proçesos, acusaciones e avtos e la sentençia o sentençias, ansý ynterlocutorias como definitivas, que ayan dado, ca yo por esta presente carta me aparto e quito de la tal acusación o querella o denunciaçión, e de todos e qualesquier proçeso o proçesos e avtos que sobre la dicha muerte contra el dicho Hernán Gonzales se aya fecho, e yo el dicho Fernando del Rrío por mí e en nonbre de las dichas Juana e Catalina mis hijas e hijas de la dicha mi muger defunta, e me obligo por mi persona e bienes, avidos e por aver, de agora e en todo tyempo alguno, de mandar ni querellar ni denunçiar ni acusar ni en otra manera pedir cosa alguna, çivil ni criminalmente, al dicho Fernando Gonzales, sobre la muerte de la dicha defunta, ni proseguir las tales acusaciones o denunciaçiones o proçesos que estovieren fechos, ni vsaré de la sentençia o sentençias, mandamiento o mandamientos que estovieren dados, ni pediré execuçión dellos por mí ni por otra persona alguna, e sy la pedieren o fuere o viniere contra lo susodicho sea en sí ninguno e de ningún valor y efeto, e por esta presente carta suplico a la rreyna doña Juana y enperador don Carlos, nuestros señores, perdonen al dicho Hernán Gonzales la dicha muerte sy en ella fue culpado, e confirme e tenga por bueno este perdón que yo fago e otorgo, e le suplico den e libren al dicho Hernán Gonzales todas cartas e provisyones que convengan e menester sean para seguridad e guarda deste dicho perdón, e para que agora ni en tiempo alguno sea pedido ni demandado por alguna manera cosa alguna sobre la dicha muerte, e para mayor seguridad e firmeza me parto yo por mí e por las dichas mis hijas e hijas de la dicha mi defunta, me obligo de no querellar, acusar ni denunçiar ni será pedido cosa alguna al dicho Fernando Gonzales sobre la muerte de la dicha defunta, so pena que todo lo que ansý fisyere o pidiere sobre la dicha muerte sea en sí ninguno, e que la tal acusación o querella o otro qualquier pedimiento o avto que sobre lo susodicho se hisyere sea en sí ninguno de ningún valor y efeto. E demás que o el dicho / (fol. 10 r.) Hernando del Rrío sea obligado de dar e pagar al dicho Hernán Gonzales trezientos ducados de oro todas las vezes que direte o indirete viniere contra este dicho perdón o contra lo en él contenido en qualquier manera,

para lo qual ansý tener e guardar e conplir e mantener e aver por firme, según e de la manera que dicho es, obligo mi persona e bienes, avidos e por aver, e me someto e doy todo my poder conplido a todas e qualesquier juezes e jutiçias conpetentes que sean para que me lo fagan ansý tener e guardar e conplir e mantener e aver por firme, fasyendo o mandando haser execuçión e entrega en mi persona e bienes, vendiéndolos e rrematándolos en pública almoneda o fe della, a buen barato o a malo, e de los maravedís que valiere entreguen e fagan pago a vos, el dicho Fernando Gonzales, ansý de la dicha pena como de todo lo otro que dicho es, a que me obligo bien como si todo fuese ansý oýdo, jusingando e sentençiendo, por juez conpetente, e la tal sentençia fuese pasada en cosa jusingada e por mí consentido e aprovada. E para todo ello me someto a la jurisdicçión de las dichas justyçias, e rrenunçio mi propio fuero e juro, e para todo ello e çerca dello rrenunçio ferias de pan e vino coger e de conprar e venda, e todas otras leyes, fueros e derechos e ordenamientos, ansý espeçial como en general husados e por vsar, e todas cartas e merçedes de rrey o rreyna, príncipe o ynfante o de otro señor o señora qualquier, ganado o por ganar, e todas las otras leyes que en esta rrasón me podría ayudar, e al dicho Fernando Gonçales enpezer. En espeçial rrenunçio la ley e derecho que dize que general rrenunçiaçión no vala, e para que esto sea firme e no venga en duda, otorgué esta carta de perdón en la manera que dicha es ante Gil Rruís de las Heras, escriuano público de los del número de la dicha villa de Medina del Campo por sus magestades, al qual rrogué que la synase con su syno. Que fue fecha e otorgada en la dicha villa de Medina, a veynte e tres días del mes de henero, año del nasçimiento de Nuestro Salvador Ihesuchristo de mill e quinientos e veynte e çinco años / (fol. 10v.).

Testigos que fueron presentes a lo que dicho es, el dotor Juan de las Heras e Juan Miguelez de Urueña su criado, e Francisco Arias, vecinos de la dicha villa de Medina, e porquel dicho otorgante dixo que no sabe escriuir, rrogó al dicho Francisco Arias lo firmase por él. A lo qual yo, el dicho escriuano, doy fee que conosco por testigo. Francisco Arias va escripto sobre rraýdo o dis CC e o dis de todos e quales quier vala.

E yo el dicho Gil Rruís, escriuano público sobredicho, fui presente en todo lo que dico en vno con los dichos testigos e lo fis escriuir e fis aquí este mío sygno a tal. Signo. En testimonio de verdad. Rúbrica. Gil Rruís. Rúbrica / (fol. 11r.).

Carta de perdón en fauor de Hernán Gonzales, vesino e Rrodilana, aldea desta villa, sobre la muerte de la muger de Hernando del Rríó, que otorgó Fernando del Rríó, vecino del dicho lugar, por sí e en nonbre de sus hijas. Rúbrica / (fol. 12r.).

Sepan quantos esta carta vieren como yo, Juan Gil e Mari López Gil vuestra hija, vezinos del lugar de la Arboleda de Castro, aldea de la noble çibdad de Salamanca, nos e cada vno de nos no costrenidos ni apremiados ni ynduzidos, antes de nuestra propia, libre y espontánea voluntad, otorgamos e conosçemos por esta presente carta e dezimos que por quanto Hernán Gonçales, vezino del lugar de Rrodilana, aldea de la noble villa de Medina del Campo, fue acusado ante la justyçia de la dicha villa sobre la muerte de Ysabel Gil, muger de Hernando del Rríó, vezino del dicho lugar, hija del dicho Juan Gil sobredicho, diziendo quel dicho Hernán Gonçales avía sydo culpante en la muerte de la dicha defunta y de la criatura que tenía en el vientre, y que a cahusa del dicho Hernán Gonçales la dicha defunta avía malparido y fallasçido desta presente vida, y porque nosotros y cada vno de nos hemos sydo çiertos e

certificados por personas de fee y de creer que el dicho Hernán Gonzales no fue culpante en la dicha muerte, e que syn culpa suya fallesció la dicha Ysabel Gil y pasó desta presente vida porque fue la voluntad de Dios Nuestro Señor, e en caso que alguna culpa el dicho Hernán Gonçales tuviese, porque Nuestros Señor Ihesuchristo nos quiera perdonar nuestras culpas y pecados y aver merçed y piedad de nosotros quando tuviera por bien de nos llevar desta presente vida, y porquel ánima de la dicha defunta no pene en el otro mundo y alcance perdón de todos sus pecados, y porque Nuestro Señor dixo por su boca que no quería la muerte del pecador más que biva e se arrepiente y torne a Él. Por ende nos los dichos Juan Gil e Mar López, vuestra hija, y cada vno de nos por nos y en boz y en nonbre de todos los otros parientes de la dicha Ysabel Gil, defunta, que están absentes, por los quales nos obligamos y hazemos suficiente cabçión que guardarán e cinplirán todo lo contenido en esta carta y cada cosa y parte dello, e no yrán ni vernán contra ello ni contra cosa alguna ni parte dello. Otorgamos y conosçemos que en la mejor vía e forma que podemos y de derecho devemos, perdonamos al dicho Hernán Gonçales la muerte de la dicha defunta sy en ella fue culpante como quier que sea agora fuese culpante o que no lo fuese, o en poco o en mucho lo fuese, e nos y cada vno de nos nos partimos de qualquier querella e acusación que / (fol. 12v.) nos o qualquier de nos oviésemos yntentado agora, por palabra o por escrito, o de otra qualquier manera, o otra qualquier persona aya yntentado o dado denunciando o querellando o acusando sobre rrazón de la muerte de la dicha defunta, y por esta presente carta nos y cada vno de nos pedimos e rrequerimos a todos e qualesquier juezes, eclesyásticos e seglares, ante quien la tal acusación, denunciaçión o querella sea aya dado del dicho Hernán Gonzales sobre la dicha muerte, las tiesten o manden testar de los rregistros de los escriuanos ante quien ayan pasado, y den por ningunos todos los dichos proçesos, acusaciones, e abtos e la sentençia o sentençias, ansý ynterlocutorias como definitivas, que ayan dado. Ca nos y cada vno de nos por esta presente carta nos partimos e quitamos de las tales acusaciones o querellas o denunciaçiones e de todos e qualesquier proçeso o proçesos e avtos que sobre la dicha muerte contra el dicho Hernán Gonzales se ayan fecho, y nos y cada vno de nos por nos y en nonbre de todos los otros parientes de la dicha defunta nos obligamos por nuestras personas e bienes, avidos e por aver, de agora ni en tienpo alguno, demandar ni querellar ni denunçiar ni acusar ni en otra manera pedir cosa alguna, çivil ni criminalmente, al dicho Hernán Gonçales sobre la muerte de la dicha defunta, ni proseguir las tales acusaciones o denunciaçiones o proçesos que estuuieren fechos, ni vsaremos de la sentençia o sentençias, mandamiento o mandamientos, que estuvieren dados, ni pediremos execuçión dellos por nos ni por otra persona alguna, e sy la pidiéremos o fuéremos o veniéremos contra lo susodicho sea en sí ninguno e de ningún valor y efeto, e por esta presente carta suplicamos a la rreina doña Juana y enperador don Carlos nuestros señores, perdonen al dicho Hernán Gonzales la dicha muerte sy en ella fue culpado, y confyrme y tenga por bueno este perdón que nos y cada vno de nos hazemos e otorgamos, y le suplicamos den y libren al dicho Hernán Gonçales todas las cartas y provisoyones que convengan y menester sean para seguridad y guarda de este dicho perdón, e para que agora ni en tienpo alguno sea pedido ni demandado por alguna manera / (fol. 13r.) cosa alguna sobre la dicha muerte, e para mayor seguridad e firmeza, nos y cada vno de nos por nos y por los otros parientes se la

dicha defunta nos obligamos de no querellar, acusar ni denunciar, ni será pedido cosa alguna al dicho Hernán Gonçales sobre la muerte de la dicha defunta, so pena que todo lo que ansy se hizieren o pidieren sobre la dicha muerte sea en sý nenguno, e que la tal acusación o querella o otro qualquier pedimiento o abto que sobre lo susodicho se hiziere sea en sý nenguno e de ningún valor y hefecto. E demás que nos y cada vno de nos seamos obligados de pagar al dicho Hernán Gonzales trezientos ducados de oro todas las vezes que direte o yndirete viniéremos contra este dicho perdón o contra lo en él contenido, en qualquier manera, para lo qual ansý thener e guardar y cunplir e mantener y aver por firme segund e de la manera que dicho, nos y cada vno de nos obligamos nuestras personas y bienes, avidos e por aver, e nos sometemo e damos todo nuestro poder cunplido a todas e qualesquier juezes e justicias competentes que sean para que nos lo fagan ansý thener e guardar e conplir e mantener (ilegible) por firme, faziendo o mandan do fazer execución e entrega en nuestras personas e bienes e de qualquier de nos, vendiéndolos e rrematándolos en públca almoneda o fuera della, a buen barato o a malo, e de los maravedís que valieren entreguen e fagan pago a vos el dicho Hernán Gonzales, ansý de la dicha pena como de todo lo otro que dicho es, a que nos obligamos bien como sy todo fuese ansý oýdo judgado e sentençiado por juez competente, e la tal sentençia fuese pasada en cosa judgada e por nos consentida e aprovada, e para todo ello nos sometemos a la juresdiçión de las dichas justicias, e rrenunçiamos nuestro propio fuero e juresdiçión, e para todo ello e çerca dello rrenunçiamos feria de pan e vino coger e de conprar e vender e todas otras leyes, fueros hordenamientos, ansý en general como en espeçial, vsados e por vsar, e todas cartas e mercedes de rrey o rreyna, príncipe o ynfante, o de otro señor o señora qualquier, ganadas e por ganar, e todas otras leyes que en esta rrazón nos podrían / (fol. 13v.) ayudar e al dicho Hernán Gonçales enpeçer e en espeçial rrenunçiamos la ley e derecho en que diz que general rrenunçiaçión non vala. E yo la dicha Mari López Gil, rrenunçiendo como rrenunçio las leyes del juresconsulto Veliano e del enperador Justiniano e las leyes nuevas de Toro e todas las otras que son e fablan en fabor e ayuda de las mugeres de las quales e de sus rremedios, e sydo e soy avisada del provecho o daño que me podría venir por las rrenunçiar e por que porque esto sea sea (sic) firme e no venga en dubda, otorgamos esta carta de perdón en la manera que dicha es ante Alonso Godínez, escriuano e notario públco e vno de los del número de la dicha çibdad, al qual rrogamos que la escriviese o fiziese escreuir e la synase con su sygno. Que fue fecha e otorgada en la dicha çibdad de Salamanca en la posada de mí, el dicho escriuano, a ocho días del mes de dizienbre, año del nascimiento de Nuestro Señor Ihesuchristo de mill e quinientos e veynte e quatro años. Testigos que fueron presentes, rrogados e llamados Bernal (ilegible), escriuano públco del número de la dicha çibdad, e Francisco de Oviedo, vezinos de la dicha çibdad, e Juan de Valverde, vecino de Pero Miguel, tierra de Media, el qual dixo que conosçe a los dichos otorgantes que son los mismos que otorgan, por lo quales, que dixeron que no sabían escreuir, firmó vn testigo en el rregistro por testigo, Françiasco de Ouiedo. E²¹ yo, el dicho Alonso Godínez, escriuano e notario públco sobredicho, presente fui a lo que dicho es en

²¹ A partir de este punto con otra letra.

vno con los dichos testigos, e del dicho rruego e otorgamiento esta carta escriuir fize segund que ante mí pasó, e por ende mi sygno lo sigue que es a tal.

Signo. En testimonio de verdad. Francisco Godínez / (fol. 14r.).

Perdón.

Probanza Gonçales, vecino del lugar de Rrodilana, tierra de Medina del Canpo / (fol. 17r.).

Sepan quantos esta carta vieren como yo, Juan de Valverde, vesyno de Pero Miguel, aldea desta villa de Medina del Canpo, e Francisca Garçía, muger de Francisco de Fresno, molinero, vecino desta dicha villa, nos e cada vno de nos, no constrenidos ni apremiados ni yndozidos, antes de nuestras propias libres e espontáneas voluntades, otorgamos e conoçemos por esta presente carta e dezimos que por quanto Hernán Gonzales, vecino del lugar de Rrodilana, aldea desta dicha villa, fue acusado ante la justiçia de la dicha villa sobre la muerte de Ysabel Gil, muger de Hernándo del Rríó, vezino del dicho lugar de Rrodilana, hija de Juan Gil, vesino de la Boveda de Lastio, tierra de la noble çibdad de Salamanca, deziendo que el dicho Hernán Gonzales avía sydo culpante en la muerte de la dicha defunta e de la criatura que tenía en el vientre, e que a cavsa del dicho Hernán Gonzales la dicha defunta avía malparido e falleçido desta presente vida, e porque nosotros e cada vno de nos hemos sido çiertos e çertificados por personas de fee e de creer que el dicho Hernán Gonzales no fue culpante en la dicha muerte, e que syn culpa suya falleçió la dicha Ysabel Gil e pasó desta presente vida porque fue la voluntad de Nuestro Señor Dios, y en caso que alguna culpa el dicho Hernán Gonzales tuviese, porque Nuestro Señor Ihesuchristo nos quiera perdonar nuestras culpas e pecados e aver merçed e piedad de nosotros quando deste mundo tuviere por bien de nos llevar desta presente vida, e porquel ánima de la dicha defunta no pene en el otro mundo y alcance perdón de todos sus pecados, e porque nuestro señor dixo por su boca que non queróa la muerte del pecador mas que biva e se arrepienta e torne a ÉL, por ende nos los dichos Juan de Valverde, vecino de Pero Miguel, aldea desta dicha villa, e Francisca Garçía, muger de Francisco de Fresno, molinero, vesyno desta dicha villa, e cada vno de nos por nos e en nonbre de todos los otros nuestros hijos parientes e de la dicha Ysabel Gil, defunta, que están avsesntes, por los quales nos obligamos e açemos suficienete cavçión que guardarán e conplirán todo lo contenido en esta carta e cada cosa e parte dello, e no yrán ni vernán contra ello ni contra cosa alguna ni parte dello, otorgamos e conoçemos que en la mejor vía e forma que podemos e de derecho devemos, perdonamos al dicho Hernán Gonzales la muerte de la dicha Ysabel Gil, defunta, sy en ella fue culpante como quier que sea agora fuese culpante o que no lo fuese, o en poco o en mucho lo fuese, e nos e cada vno de nos nos partymos de qualquier querella o acusaçión que nos e qualquier de nos oviésemos yntentado, agora por palabra agora por escripto, o de otra qualquier manera o otra qualquier persona aya yntentado e dado²² o denunciado o querellado acusado sobre rrasón de la dicha muerte de la dicha defunta, e por esta presente carta nos e cada / (fol. 17v.) vno de nos pedimos e rrequerimos a todas e qualesquier juezes e justiçias, eclesyásticas e seglares, ante quien la tal acusaçión denunciaçión o querella se aya dado del dicho Hernán Gonzales sobre la dicha muerte, las tiesten e manden testar

²² Sobreescrito.

de los rregistros de los escriuanos ante quien ayan pasado, e den por ninguno todos los dichos proçesos, acusaciones e avtos e la sentençia o sentençias, ansý ynterlocutorias como difinitivas, que se ayan dado, ca nos e cada vno de nos por esta presente carta nos partimos e quitamos de las tales acusaciones o querellas o denunçaciones e todos e qualesquier proçeso o proçesos e avtos que sobre la dicha muerte contra el dicho Fernán Gonzales ayan fecho, e nos e cada vno de nos por nos e en nonbre de todos los otros parientes de la dicha defunta nos obligamos por nuestras personas e bienes, avidos e por aver, de agora ni en tienpo alguno, de mandar ni querellar ni denunçiar ni acusar ni en otra manera pedir cosa alguna, çevil ni criminalmente, al dicho Fernán Gonzales sobre la muerte de la dicha defunta, ni proseguir las tales acusaciones o denunçaciones o proçesos que estovieren fechos, ni vsaremos de la sentençia o sentençias, mandamiento o mandamientos, que estovieren dados, ni pediremos execuçión dellos por nosotros ni por otra persona alguna, e si la pediéremos o fuéremos o veniéremos contra lo susodicho, sea en sí ninguno e de ningún valor y efeto, e por esta presente carta suplicamos a la rreyna doña Juana e al enpeador don Carlos nuestros señores, perdonen al dicho Hernán Gonzales la dicha muerte sy en ella fue culpante e confirme e tenga por bueno este perdón que nos e cada vno de nos fasemos e otorgamos, y les suplicamos den e libren al dicho Fernán Gonzales todas las cartas e provisyones que convengan e menester sean para seguridad e guarda deste dicho perdón, e para que agora ni en tienpo alguno sea pedido ni demandado por alguna manera cosa alguna sobre la dicha muerte, e para mayor siguridad e firmeza nos e cada vno de nos por nos e por los otros parientes de la dicha defunta nos obligamos de no querellar, acusar ni denunçiar, ni será pedido cosa alguna al dicho Hernán Gonzales sobre la muerte de la dicha defunta, so pena que todo lo que ansý se hisyere o pediere sobre la dicha muerte sea en sí nyninguno, e que la tal acusación, querella o otro qualquier pedimiento o avto que sobre lo susodicho se hisyere sea en sí ninguno e de ningún valor e efeto, e deçimos que nos e cada vno de nos seamos obligados de pagar al / (fol. 18r.) dicho Hernán Gonzales tresyentos ducados de oro todas las vezes que direte o indirete veniéremos contra este dicho perdón o contra lo en él contenido, para lo qual ansý tener e guardar e conplir e mantener e aver por firme, segund e de la manera que dicho es, nos e cada vno de nos obligamos nuestras personas e bienes, avidos e por aver, e nos sometemos e damos nuestro poder conplido a todas e qualesquier juezes e justicias conpetenes que sean para que nos lo fagan ansý tener e guardar e conplir e mantener e aver por firme, hasiendo o mandando haser execuçión e entrega e nuestras personas e bienes e de qualquier de nos, bendiéndolos e rrematándolos en pública almoneda o fuera della, a buen barato e a malo e de los maravedís que valieren, entregaren e fagan pago a vos, el dicho Hernán Gonzales, ansý de la dicha pena como de todo lo otro que dicho es, a que nos obligamos bien ansý como sy todo fuese ansý jugado e sentençiado por juez conpetente e aprovada, e para todo ello nos sometemos a la jurisdicción de las dichas justicias, e rrenunçiamos nuestro propio fuero e jurisdicción, e para todo ello e cerca dello rrenunçiamos ferias de pan e vino coger e de conprar e vender, e todas otras leyes, fueros e derechos e fordenamientos, escriptos e non escriptos, ansý en general como en espeçial, vsados e por vsar, e todas cartas e merçedes de rrey o rreyna, príncipe e ynfante, o de otro señor o señora qualquier, ganadas e por ganar, e todas otras leyes que en esta rrasón nos podría ayudar e aprovechar e al dicho

Hernán Gonzales enpezer e en especial rrenunçiamos la ley del derecho que dize que general rrenunçiaçión non vala, e yo la dicha Francisca Garçía rrenunçio las leyes de los enperadores Justiniano e Valiano que son e fablan en fauor e ayuda de las mugeres, de las quales e de sus rremedios e sydo e soy avisada de probecho e daño que me podía venir por las rrenunçias, e porque esto sea firme e non venga en duda otorgamos esta carta de perdón en la manera que dicho es a Miguel Rruiz de las Heras, escriuano público del número desta dicha villa de Medina por sus magestades, al qual rrogamos que lo escriuiese o fiçiese escriuir e la synase de su syno. Que fue fecha en la dicha villa de Medina, a veynte e vn días del mes de henero, año del nascimiento de Nuestro Salvador Ihesuchristo de mill e quinientos e veynte e çinco años. Testigos que fueron presentes a lo que dicho es, Fernando de Cáçeres e Hernán Rrodríguez de Hevan, vecinos de la villa de Medina e Francisco el Negro, vezino del dicho lugar de Rrodilana, aldea desta dicha villa, e porque los dichos otorgantes dixerón que no sabían escriuir (fol. 18v.) / rrogaron al dicho Fernando de Cáçeres que los firmase por ellos. A los quales yo, el dicho escriuano, doy fee que conosco por testigo e a rruego de los dichos otorgantes Hernando de Cáçeres. Va entre rrenglones o dis o dudo vala. Yo, el dicho Gil Rruís, escriuano público sobredicho, fui presente a todo lo que dicho es en vno con los dichos testigos, e lo fis escriuir e fis aquí este mío sygno a tal. Signo. En testimonio de Verdad. Gil Rruís / (fol. 19r.).

Carta de perdón en fauor de Hernán Gonzales, vecino de Rrodelana, aldea desta villa de Medina del Canpo, de la muerte de la muger de Hernando del Rríó, difunta, que otorgaron Juan de Balverde, vecino de Peromiguel, e Francisca Garçía, muger de Francisco de Fresno, molinero difunto vecino de Medina / (fol. 21r.).

Sepan quantos esta carta vieren como yo, Alonso Garçía e Antona Garçía, muger de Alonso Pérez, defunto, e Antona Garçía, muger de Juhán Pérez e Francisca, muger de Antón de Rriaño e Antón Ferrán, veçinos de Villahuertes, aldea desta noble villa de Medina del Canpo, nos e cada vno de nos, no conestreñidos ni apremiados ni ynduçidos, antes de nuestra propia, libre, espntánea voluntad, otorgamos e conosçemos por esta presente carta e deçimos que por quanto Hernán Gonçález, vecino del lugar de Rrodelana, aldea de la noble villa de Medina del Canpo, fue acusado ante la justiçia de la dicha villa sobre la muerte de Ysabel Gil, muger de Hernando del Rríó, veçino del dicho lugar, ya de Juan Gil, vezino de la Bóveda de Castrovieja, de la noble çiudad de Salamanca, diçiendo quel dicho Hernán Gonçález avía sido culpante en la muerte de la dicha defunta y de la criatura que tenía en el vientre, e que a cabsa del dicho Hernán Gonçález la dicha defunta avía mal parido y falleçido desta presente vida, y porque nosotros y cada vno de nos emos sido çiertos y çertificados por personas de fee y de creer que el dicho Hernán Gonçález no fue culpante en la dicha muerte y que sin culpa suya falleçió la dicha Ysabel Gil y pasó desta presente vida, porque fue la voluntad de Nuestro Señor Dios, y en caso que alguna culpa el dicho Hernán Gonçález tubiese, porque Nuestro Señor Ihesuchristo nos quiera perdonar nuestras culpas y pedidos y aver merçed y piedad de nosotros quando tobiere por bien de nos llevar desta presente vida, y porquel ánima de la dicha defunta no pene en el otro mundo y alcance perdón de todos sus pecados, y porque Nuestro Señor dixo por su boca que no quería la muerte del pecador, más que biba y se arrepienta y torne a Él, por ende nos los dichos Alonso Garçía e Antona Garçía, muger del dicho Alonso Peres, defunto, e Antona Garçía, muger de Juhán Pérez, e Françisca,

muger de Antón Serrano, e Antón Serrano, vezinos del dicho lugar de Villahuertes, y cada vno de nos por nos e en nonbre de todos los otros nuestros hijos y parientes de la dicha Ysabel Gil, defunta, que están absentes, por los quales nos obligamos y açemos suficiẽte cabçión que guardarán y cunplirán todo lo contenido en esta carta, e cada cosa e parte dello, e non yrán ni vernán contra ello ni contra cosa alguna ni parte dello, otorgamos y conosçemos que en la mejor vía e forma que podemos e de derecho devemos, perdonamos al dicho Hernán Gonçález la muerte de la dicha defunta si en ella fue culpante como quier que sea, agora fuese culpante o que no lo fuese, o en poco o en mucho lo fuese, e nos e cada vno de nos nos partimos de qualquier querella e acusaçión que nos e qualquier de nos oviésemos yntentado, agora por palabra, agora por escrito, o de otra qualquier manera o otra qualquier perdona / (fol. 21v.) aya yntentado o dado o denunciado o querellado, acusando sobre rrazón de la muerte de la dicha defunta, y por esta presente carta nos e cada vno de nos pedimos e rrequerimos a todos e qualesquier jueçes eclesiásticos e seglares ante quien la tal acusaçión, denunciaçión o querella se aya dado del dicho Hernán Gonçales sobre la dicha muerte, las tiesten e manden testar de los rregistros de los escrivanos ante quien ayan pasado, e den por ningunos todos los proçesos, acusaçiones e abtos e la sentençia o sentençias, así yntrelucutorias como difinitivas que ayan dado, ca nos e cada vno de nos por esta presente carta nos partimos e quitamos de las tales acusaçiones o querellas o denunciaçiones, e de todos e qualesquier proçeso o proçesos e abtos que sobre la dicha muerte contra el dicho Hernán Gonçález se ayan fecho, e nos e cada vno de nos, por nos e en nonbre de todos los otros parientes de la dicha defunta, nos obligamos por nuestras personas e bienes avidos e por aver, de agora ni en tienpo ninguno, de mandar ni querellar ni denunçiar ni acusar ni en otra manera pedir cosa alguna, çivil ni criminalmente al dicho Hernán Gonçález sobre la muerte de la dicha defunta ni proseguir las tales acusaçiones o denunciaçiones o proçesos que estobieren fechos, ni vsaremos de la sentençia o sentençias, mandamiento o mandamientos que estubieren dados, ni pediremos execuçión dellos por nos ni por otra persona alguna, e si la pidiéremos o fuéremos o viniéremos contra lo susodicho sea en sí ninguno e de ningund valor e efeto. E por esta presente carta suplicamos a la rreyna doña Juana y al henperador don Carlos, nuestros señores, perdonen al dicho Hernán Gonçález la dicha muerte si en ella fue culpado, y confirme e tenga por bueno este perdón que no sy cada vno de nos façemos y otorgamos, y les suplicamos den y libren al dicho Hernán Gonçales todas las cartas y provisiones que convengan y menester sean para seguridad y guarda deste dicho perdón, e para que agora ni en tienpo alguno sea pedido ni demandado por alguna manera cosa alguna sobre la dicha muerte. E para mayor seguridad y firmeça nos e cada vno de nos, por nos y por los otros parientes de la dicha defunta, nos obligamos de no querellar, acusar ni denunçiar, ni será pidido cosa alguna al dicho Hernán Gonçález sobre la muerte de la dicha defunta, so pena que todo lo que así se hiçiere o pediere sobre la dicha muerte sea en sí ninguno, e que la tal acusaçión o que / (fol. 22r.) rella o otro qualquier pedimiento o abto que sobre lo susodicho se yçiere sea e sin (sic) ninguno e de ningund valor y efeto. E de más que nos e cada huno de nos seamos obligados de pagar al dicho Hernán Gonçález treçientos ducados de oro todas las veçes que direte o yndiretamente viniéremos contra este dicho perdón o contra lo en él conthenido. Para lo qual así tener e

guardar e conplir e mantener e aver por firme, segund e de la manera que dicho es, nos e cada vno de nos obligamos nuestras presonas e bienes avidos e por aver, e nos sometemos e damos todo nuestro poder conplido a todas e quales quier jueçes e justiçias comptetentes que sean para que nos lo hagan así auer e mantener e guardar e conplir e mantener e aver por firme, açiendo o mandando açer execuçión e entrega en nuestras presonas e bienes de qualquier de nos vendiéndolos y rrematándolos en pública almoneda o fuera della, a buen barato o malo, e de los maravedís que valieren entreguen e fagan pago a vos, el dicho Hernán Gonçález, así de la dicha pena como de todo lo otro que dicho es, a que nos obligamos bien como si todo fuese pasado en cosa juzgada e por nos consentida e aprovada. E para todo ello nos sometemos a la jurisdicción de las dichas justiçias e rrenunçiamos nuestro propio fuero e jurisdicción e para todo e cada dello rrenunçiamos ferias de pan e vino cojer e de comprar e vender e todas otras leyes, fueros y derechos, ordenamientos, así en general como en espeçial, husados e por vsar, e todas cartas y merçedes de rrey o rreyna, príncipe o ynfante, o de otro señor o señora qualquier, ganadas o por ganar, e todas otras leyes que en esta razón nos podrían ayudar e al dicho Hernán Gonçález enpeçer, y en espeçial rrenunçiamos la ley del derecho que dis que general rrenunçiaçión non vala. E nos, las dichas Antona Garçía, muger del dicho Julián Pérez, e Antona Garçía, muger del dicho Alonso Pérez, e Francisca, muger del dicho Antón Serrano, vezinos del dicho lugar de Villahuertes, rrenunçiendo como rrenunçiamos las leyes del jurisconsultus Veliano, del henperador Justiniano e las leyes nuevas de Toro, e todas otras que son e ablan en favor e ayuda de las mugeres, de las quales y de sus rremedios emos sido e somos avisadas del provecho o daño que nos podría venir por las rrenunçiar, e porque esto sea firme e no venga en dada, otorgamos esta carta de perdón en la manera que dicha es ante Gil Rruiz de las Heras, escriuano público de los de número desta dicha villa de Medina / (fol. 22v.) del Canpo por su magestad, al qual rrogamos que la sinase de su sino. Que fue fecha e otorgada esta dicha carta de perdón en la manera que dicho es, en el dicho lugar de Villahuertes, aldea desta dicha villa de Medina del Canpo, a diez e siete días del mes de henero, año del nasçimiento de Nuestro Señor Ihesuchristo e mill e quinientos e veynte e çinco años. Testigos que fueron presentes a lo que dicho es el bachiller Francisco el negro, clérigo beneficiado en la yglesia del lugar de Rrodelana, aldea desta dicha villa, e Antón del Rrío, vecino del dicho lugar de Rrodilana, e Fernando de Villalpando e Juan Alonso, vecinos del dicho lugar de Villahuertes. E porque los dichos otorgantes dixerons que no sabían escriuir, rrogaron al dicho bachiller Francisco el negro, clérigo, que lo firmase por ellos de su nonbre en el rregistro desta carta, el qual a su rruego lo firmó e fue dello testigo. E porque yo, el dicho escriuano, no conozco a los dichos otorgantes, rresçibí juramento en forma devida de derecho de los dichos Fernando de Villalpando e Juan, testigos desta carta, e de cada vno dellos en forma devida de derecho, e so cargo del dicho juramento dixeron que conoçen a los dichos otorgantes e que se llaman así e son vecinos del dicho lugar de Villahuertes. Por testigo el bachiller Francisco el negro. Va escrito sobre rraydos en dos partes o diz Gonçález vala. E²³ yo el dicho Gil Rruís, escribano público sobre-dicho, fui presente a todo lo que dicho es en vno con los dichos testigos e lo fis

²³ A partir de aquí con otra letra.

escreuir e fis aquí este mío sygno a tal. Signo. En testimonio de verdad. Gil Rruís / (fol. 23r.).

Carta de perdón en fauor de Hernán Gonzales, vecino de Rrodilana, aldea desta villa de Medina del Campo, que otorgaron Alonso Garçía e otros vecinos de Villafuertes. Signo.

Documento nº 28

1525

Proceso de perdón a Juan de Egea y Martín de Egea.

AGS, CC, 177-43.

S. C. C. M.

Juan de Egea y Martín de Egea, vezinos de la çibdad de Murçia, dicen que avrá cinco años poco más o menos que ellos ovieron çierta diferençia e quistión con vn Martín Yzquierdo vezino de la dicha çibdad, y sobre ello hecharon mano a las armas y se dieron de cuchilladas de que rremaneçió herido el dicho Martín Yzquierdo, de las quales heridas luego murió y los parientes del dicho Martín Yzquierdo los han perdonado como pareçe por estas escritras sygnadas de escriuano público de que hazen presentaçión suplican a Vuestra Magestad los mande perdonar y rremitir su justiçia çivil y criminal y para ello nos mande dar su carta de perdón en forma. Rúbrica / (fol. 1v.).

Juan de Egea e Martín de Egea.

A intercesión del doctor Luis Coronel que suplica a Vuestra Magestad perdone a Juan de Exea y a Martín de Exea, vecinos de Murçia que habrá quatro años fueron en muerte de vn Martín Izquierdo. Están perdonados de los parientes. Piden perdón a Vuestra Magestad por la pasión de Dios.

Quarto / (fol. 2r.).

Sean quantos esta carta de perdón vieren como yo, Alonso Yzquierdo, vecino de la muy noble e leal çibdad de Murçia, no seyendo forzado atraýdo ni ynduzido en manera alguna salvo de mi propia, libre e agradable voluntad, por amor e seruiçio de Nuestro Señor Dios, e qiriendo seguir la dotrina de nuestro Rredentor, que estando en la cruz perdonó a todos los que le mal hisieron, e por otros justos rrespectos que me mueven, digo que por rrazón que vos, Juan de Exea, e Martín de Exea, hijos de Pero de Exea, vecinos de la dicha çibdad, los días pasados fustes en matar e matastes a Martín Yzquierdo, mi sobrino, sobre lo qual se hizo proçeso contra vosotros en la dicha çibdad de Murçia, y en vuestra absençia fustes condenado a pena de muerte, e por ello avéys andado huídos e absentados desta dicha çibdad. Por ende por los dichos rrespectos e cabsas, en la mejor forma e manera que puedo e de derecho devo, otorgo e conosco que perdono e hago perdón e paz, para agora e para sienpre jamás, con vos e a vos los dichos Juan de Exea e Martín de Exea el dicho delito e muerte que cometistes contra la persona del dicho Martín Yzquierdo, en tal manera que de aquí adelante por rrazón e cabsa della no seáys ni podáys ser presos ni acusados ni detenidos ni heridos ni lisiados ni padezcáys otra pena ni penas çeviles ni criminales en vuestras personas ni en vuestros bienes en manera alguna. E por la presente pido e rrequiero a todas e qualesquier justiçias juezes, ansí desta dicha çibdad de Murçia como de otras qualesquier çibdades e villas e lugares que sobre la dicha rrazón no proçedan contra vos ni contra vuestros bienes, de su ofiçio ni de pedimientto mío ni de otra persona alguna. Y si algunos abtos, proçesos e sentencia se an fecho e dado contra vos e qualquier de vos, las rrasguen, casen y cançelen, e den por ningunas e de ningund valor y efecto, en manera que no tengan ni les quede fuerça ni vigor alguna. Y por la presente pido e suplico a la Çesárea e Católicas Magestades

del Enperador Rreyna e Rrey nuestros señores, e a los señores del su muy alto Consejo e ofiçiales de su Casa e Corte, que seyendo por vuestra parte suplicado manden aprovar e conformar esta carta de perdón, e vos mandenrremittir e perdonar la su justiçia. E sobrello vos manden dar sus carta e prouisiones del dicho perdón e rremisión de la dicha muerte, las más firmes e bastantes que en tal caso / (fol. 2v.) se rrequiere. E prometo e me obligo de tener, guardar e conplir todo lo susodicho, e de no rrevocar, rreclamar ni contradezir esta carta e perdón, ni yr ni venir contra ella agora ni en tienpo alguno. E si contra ello fuere e viniere que me no vala ni sea sobrello oýdo en juyzio ni fuera dél, e demás que vos dé e pague por pena y en nonvre de pena veynte mill maravedís, la mitad para la Cámara de su Magestad e la otra mitad para vos, los dichos Juan de Exea e Martín de Exea, la qual pena pagada o no, que todavía esta carta e lo en ella contenido sea e firme que firme e valedera para sienpre jamás. E yo, obligado a la conplir, obligo mi persona e bienes muebles e rraýzes, avidos e por aver, e por mayor firmeza desta carta doy poder conplido a todas e qualesquier justiçias e juezes de sus Magestades ante quien esta carta pareçiere, e della fuere pedido conplimiento de justiçia para que por todo rrigor de derecho me conpelan e apremien a lo así tener e guardar e conplir, executando en mi perdona e bienes por la dicha pena se en ella yncurriere haciendo rreal pago della a la Cámara de su Magestad e a vos los dichos Juan de Exea e Martín de Exea, con las costas, danos e menoscabos que se vos rrecresçieren en guysa que vos non mengue cosa alguna, sobre lo qual rrenunçio e paso de mi favor e ayuda todas e qualesquier leyes, fueros e derechos, premáticas e hordenamientos rreales, escriptos e non escriptos, eclesiásticos e seglares, de que ayudarme e aprovecharme pueda por yr o venir contra lo que dicho es e en esta carta se contiene, e aquella ley e derecho que dize que ninguno es visto rrenunçiar el derecho que non sabe pertenesçiale por rrenunçiaçión que haga, e la otra ley que dize que general rrenunçiaçión fecha de leyes no vala, en testimonio de lo qual otorgué esta carta antel escriuano público e testigos de yuso escriptos. Que fue fecha e otorgada en la dicha çibdad de Mrçia, en las casas de don Gil Rrodrigues Junteron, arçediano de Lorca a la colaçión de Santa Andrés, a treynta e vn días del mes de henero, año del nasçimiento de Nuestro Saluador Ihesuchristo de mill e quinientos e veynte e çinco años, estando presentes por testigos para ello llamados e rrogados don Pero Hurtado, chantre en la yglesia de Cartajena, e Juan / (fol. 3r.) de Amor, benefiçiado en la dicha yglesia de Lorca, e Garçia de Lorca, vecinos de la dicha çibdad de Murçia. E porquel dicho Alonso Yzquierdo dixo que no sabía escriuir firmó por testigo en el rregistro desta carta el dicho Juan de Amor. Yo²⁴, Juan de Segouia, escriuano público de Murçia, que en vno con los dichos testigos al otorgamiento desta carta fuy presente, por ende fize aquí mi signo. Rúbrica. A tal. Signo. En testimonio de verdad. Juan de Segouia, escriuano. Rúbrica / (fol. 4r.).

Sepan quantos esta carta de perdón vieren como yo, Juan de Madrid, vecino de la muy noble e muy leal çibdad de Murçia, no seyendo forçado, atraýdo ny ynduzido en manera alguna saluo de mi propia, libre e agradable voluntad, por amor e seruiçio de Nuestro Señor Dios, y queriendo seguir la doctrina de Nuestro Rredentor, que estando en la cruz perdonó a todos los que le mal hisieron, y por otros justos respectos que me mueven, digo que por rrazón que vos, Juan de Egea e

²⁴ A partir de este punto con otra letra.

Martín de Egea, hijos de Pero Egea, vecinos de la dicha çibdad, los días pasados fuistes en matar y matastes a Martýn Yzquierdo, mi nieto, sobre lo qual se hizo proçeso contra vosotros en la dicha çibdad de Murçia y en vuestra absençia fuistes condenados a pena de muerte, e por ello avéys andado huídos y absentados de esta dicha çibdad. Por ende por los dichos respectos e cabsas, en la mejor forma e manera que puedo e de derecho devo, otorgo e conosco que perdono e fago perdón e paz, para agora e para syenpre jamás, a vos e a vos los dichos Juan de Egea y Martín de Egea el dicho delito e muerte que lo cometistes contra la persona del dicho Martín Yzquierdo, mi nieto, en tal manera que de aquí adelante por rrazón de cabsa della no seáys ni podáys ser presos ni acusados ni detenidos ni heridos ni lisiados, ni padezcáys otra pena ni penas, çiviles ni criminales, en vuestras personas ni en vuestros bienes, en manera alguna. E por la presente pido e rrequiero a todas e qualesquier justiçias e juezes, así desta çibdad de Murçia como de otras qualesquier çibdades e villas e lugares que sobre la dicha rrazón no proçedan contra vos ni vuestros bienes, de su ofiçio ni a pedimiento mío ni de otra persona alguna. E si algunos abtos, proçesos e sentençia se an fecho y dado contra vos el qualquier de vos, las rrasguen, casen e cançelen, e den por ningunas e de ningund valor y efecto, en manera que no tengan ni les quede fuerça ni vigor alguna. Y por la presente pido y suplico a la Çesárea e Católicas Magestades del Enperador, Rreyna e Rrey nuestros señores, e a los señores del su muy alto Consejo e ofiçiales de su Casa e Corte, que seyendo por vuestra parte suplicado manden aprovar e confirmar esta carta de perdón y vos manden rremitir e perdonar la su justiçia, e sobrello manden dar sus cartas e proby / (fol. 4v.) siones del dicho perdón e rremisión de la dicha muerte, las más firmes e bastantes que en tal caso se rrequieren. E prometo e me obligo de tener, guardar e conplir todo lo susodicho, e de no rrevocar, rreclamar ni contradesir esta carta de perdón, ni yr ni venir contra ella, agora ni en tienpo alguno. E si contra ello fuere o viniere que non vala ni sea sobrello oýdo en juyzio ni fuera dél, e demás que vos dé e pague por pena y en nonbre de pena veynte mill maravedís, la mitad para la Cámara de su Magestad y la otra mitad para vos, los dichos Juan de Egea e Martín de Egea, la qual pena pagada o non que toda vna esta carta e lo en ella contenido sa e finque e firme e valedera para sienpre jamás, e yo obligado a la conplir sin falta alguna, para lo qual así tener, guardar e conplir obligo mi persona e todos mis bienes muebles e rraýzes, avidos e por aver, e por mayor firmeza desta carta doy poder conplido a todas e qualesquier justiçias e juezes de sus Magestades ante quien esta carta pareçiere e della fuere pedido conplimiento de justiçia, para que por todo rrigor de derecho me conpelan e apremien a lo así tener e guardar e conplir, executando en mi presona e bienes por la dicha pena si en ella yncurriete, haziendo rreal pago della a la dicha Cámara de su Magestad, e a vos los Juan de Egea y Martín de Egea, con las costas, daños e menoscabos que se vos rrecresçieren en guisa que vos non mengüe cosa alguna. Sobre lo qual rrenunçio e parto de mi favor e ayuda todas e qualesquier leyes, fueros, derechos, premáticas e hordenamientos rreales, escriptos o non escriptos, eclesiásticos e seglares, de que ayudarme e aprovecharme pueda, por yr o venir contra lo que dicho es e en esta carta se contiene, e aquella ley e derecho que dize que ninguno es visto rrenunçiar el derecho que no sabe pertenesçiale por rrenunçiaçión que faga, e la otra ley e derecho que dis que general rrenunçiaçión de leyes fecha non vala. En testimonio de lo qual otorgué esta carta antel escriuano público e testigos de yuso escriptos. Que fue fecha e otorgada en la dicha çibdad de

Murçia, en las casas de don Gil Rrodrigues Junteron, arçediano de Lorca a la collaçión de Sant Andrés, veynte e dos días del mes de henero, año del nasçimiento de Nuestro Salvador Ihesuchristo de mill e quinientos e veinte e çinco años / (fol. 5r.) estando presentes por testigos para ello llamados e rrogados Francisco de Segouia e Juan Ximénez e Juan de la Cueva, vecinos de la dicha çibdad de Murçia. E porque el dicho Juan de Madrid dixo que no sabía escriuir firmó por testigo el dicho Francisco de Segouia en el rregistro desta carta. Va²⁵ testado do dezía que dize no le enpezca. Yo Juan de Segovia, escriuano público de Murçia, que en vno con los dichos testigos al otorgamiento desta carta fuy presente, por ende fize aquí mi signo a tal en testimonio de verdad. Signo. Juan de Segouia, escriuano. Rúbrica / (fol. 5 bis).

43 1525

Juan de Egea y Martín de Egea, vecinos de la çibdad de Murçia.

Dizen que puede aver çinco años poco más o menos que ovieron çierta diferençia y quistión con vn Martín Yzquierdo, vecino de la dicha çibdad, y le dieron çiertas heridas de que murió, y que sobrello fue proçedido contra ellos y fueron condenados a pena de muerte. Suplica a Vuestra Magestad le perdone su justiçia.

Presenta perdón de dos hermanas e del agüelo y otros dos parientes del dicho difunto.

Suplícalo el doctor Coronel.

Que traça perdón de más parientes / (fol. 6r.).

Sepan quantos esta carta de perdón vieren como yo, Catalina de Segura, muger de Antón Yzquierdo, difunto, e Ysabel de Segura e Juana Yzquierdo, hijas del dicho Antón Yzquierdo, vezinas de la muy noble y leal çibdad de Murçia, no seyendo forçadas, atraýdas ni ynduzidas en manera alguna saluo de nuestra propia e agradable voluntad por amor e seruiçio de Nuestro Señor Dios, e quiriendo seguir la doctrina de Nuestro Rredentor que estando en la cruz perdonó a todos los que le mal hizieron, e por otros respectos que nos mueven, desimos que por rrazón que vos, Juan de Egea e Martín de Egea, hijos de Pero Egea, vecinos de la dicha çibdad, los días pasados fuistes en matar e matastes a Martín Yzquierdo, hermano de nis las dichas Ysabel de Segura e Juana Yzquierdo, e higestro de mí la dicha Catalina de Segura, sobre lo qual se hizo proçeso contra vosotros en la dicha çibdad de Murçia, y en vuestra absençia fuistes condenados a pena de muerte, e por ello avéys andado huýdos e absentes desta dicha çibdad. Por ende por los dichos respectos e cabsas en la mejor forma e manera que podemos e de derecho devemos, otorgamos e conosçemos que perdonamos e hazemos perdón e paz, para agora e para syempre jamás, con vos e a vos los dichos Juan de Egea e Martín de Egea, el dicho delito e muerte que cometistes contra la persona del dicho Martín Yzquierdo, en tal manera que de aquí adelante, por rrazón e cabsa della, no seáys no podáys ser presos ni acusados ni detenidos ni heridos ni lisyados, ni padezcáys otra pena ni penas, çeviles ni criminales, en vuestras personas ni en vuestros bienes en manera alguna. E por la presente pedimos e rrequerimos a todas e qualesquier justiçias e juezes, así desta dicha çibdad de Murçia como de otras qualesquier çibdades, villas e lugares que sobre la dicha rrazón no proçedan contra vos ni vuestros bienes de su ofiçio ni a pedimiento nuestro ni de otra persona alguna. E si algunos actos, proçesos o sentençia se an fecho e

²⁵ A partir de este punto con otra letra.

dado contra vos e qualquier de vos, las rrasguen e casen e cançelen e den por ningunas e de ningund valor y efecto, en manera que no tengan ni les quede fuerça ni vigor alguna. E por la presente pedimos e suplicamos a la Çesárea e Católica Magestades del Enperador, Rreyna e Rrey nuestros señores, e a los señores del su muy alto Consejo e ofiçiales de su Casa e Corte, que seyendo por vuestra parte suplicado manden aprovar e confirmar esta carta de perdón e vos manden rremittir y perdonar la su justiçia, e sobrello vos manden dar sus cartas / (fol. 6v.) e provisiones del dicho perdón e rremisión de la dicha muerte, las más firmes e bastantes que en tal caso se rrequieren. Y prometemos e nos obligamos de tener, guardar e conplir todo lo susodicho, e de no rrevocar, rreclamar ni contradesir esta carta de perdón, ny yr ni venir contra ella, agora ni en tiempo alguno. E si contra ello fuéremos e viniéremos que nos non vala ni seamos sobrello oýdos en juyzio ni fuera dél. E demás que vos demos e paguemos por pena y en nonbre de pena cada vna de nos veinte mill maravedís, la mitad para la Cámara de su Magestad e la otra mitad para vos, los dichos Juan de Exea e Martín de Exea, la qual pena pagada o non que todavía esta carta e lo en ella contenido sea e finque e firme e valedera para sienpre jamás, e nos obligadas a la conplir sin falta alguna, para lo qual ansí tener, guardar e conplir, obligamos nuestras personas e todos nuestros bienes, muebles e rrayzes, avidos e por aver, y por mayor firmeza desta carta damos poder a todas e qualesquier justiçias e juezes de sus Magestades ante quien esta carta pareçiere e della fuere pedido conplimiento de justiçia, para que por todo rrigor de derecho nos conpelan e apremien a lo así tener, guardar e conplir, executando en nuestras personas e bienes por la dicha pena si en ella yncurriéremos hasiendo rreal pago della a la Cámara de su Magestad e a vos los dichos Juan de Exea e Martín de Exea, con las costas, daños e menoscabos que se vos rrecreçieren en guisa que vos non mengüe cosa alguna, sobre lo qual renunçiamos e partimos de nuestro favor e ayuda todas e qualesquier leyes, fueros e derechos, premáticas e hordenamientos rreales, escriptos o non escriptos, eclesiásticos e seglares, de que ayudar e aprovechar nos podamos por yr o venir contra lo que dicho es e en esta carta se contiene, e aquella ley e derecho que dize que ninguno es visto rrenunçiar el derecho que no sabe pertenesçerle por rrenunçiaçión que faga, e otrosý rrenunçiamos las leyes de los enperadores Justiniano e Veliano que son e hablan en favor e ayuda del derecho e ynorançia de las mugeres, seyendo çerteficadas por el escriuano desta carta del provecho e vtilidad dellas si rrenunçiadadas no fuesen, e aquella ley que dize que general rrenunçiaçión fecha de leyes non vala. En testimonio de lo qual otorgamos esta carta antel escriuano público e testigos de yuso escriptos. Que fue fecha e otorga en la dicha çibdad de Murçia en la casa de la dicha Catalina de Segura, a la colaçión de Sant Andrés, treinta / (fol. 7r.) días del mes de henero, año del naçimiento de Nuestro Salvador Ihesuchristo de mill e quinientos e veynte e çinco años, estando presentes por testigos para ello llamados e rrogados Juan de Amor, beneficiado en la yglesia de Cartajena y Estevan de Saluçio e Lucas de Sigura, vezinos de la dicha çibdad de Murçia, e porque las dichas Catalina de Segura e Ysabel de Segura e Juana Yzquierdo no sabían escriuir firmó por testigo el dicho Juan de Amor, beneficiado, el rregistro desta carta. Yo²⁶ Juan de Segouia, escriuano público de Murçia que en vno con los dichos testigos al otorga-

²⁶ A partir de este punto

miento desta carta fuy presente, por ende fize aquí mi signo (rúbrica) a tal. (signo)
En testimonio de verdad.. Rúbrica. Juan de Segovia, escriuano público. Rúbrica /
(fol. 8r.).

Perdones de los fijos de Pero Exea, vecino de Murçia, sobre la muerte de
Yzquierdo. Rúbrica.

ÍNDICE DE DOCUMENTOS

1. 1476, enero, 9, Zamora. Perdón a Diego Rodríguez por haber servido en la guerra. AGS, RGS, 1476-I, fº17.
2. 1476, enero, 31, Burgos. Perdón y devolución de bienes a Juan de Llerena y sus hermanos, tomados por servir al marqués de Villena. AGS, RGS, 1476-I, fº13.
3. 1476, abril, 9 Madrigal. Confirmación del perdón concedido por Enrique IV a Fernando Sánchez de Alfaro, García Pérez, bachiller Miguel Jiménez y a otros muchos, vecinos de Alfaro. AGS, RGS, 1476-IV, fº 240.
4. 1476, abril, 30, Madrigal. Perdón al mayordomo frey Luis de Godoy, comendador de las villas de Almodóvar y Villarrubia, alcaide de los Alcázares reales de la villa de Carmona, del Consejo Real, por no prestar debida obediencia a tiempo. AGS, RGS, 1476-IV, fº 241.
5. 1476, mayo, 20, Valladolid. Confirmación del perdón de Viernes Santo concedido a Pedro de Jerez, hijo de Manuel González Rondín, vecino de de Jerez de la Frontera, por la muerte de Pedro García, barbero. AGS, RGS, 1476-V, fº 341.
6. 1476, noviembre, 4, Toro. Perdón de Viernes Santo a Diego García, cuchillero, vecino de Ecija, culpable de la muerte de Alfonso Prieto, cerrajero, vecino de Córdoba. AGS, RGS, 1476-XI, fº 739.
7. 1477, septiembre, 20, Sevilla. Indulto a Alfonso Cansino por injurias. AGS, RGS, 1477-IX, fº 582.
8. 1487, junio, 15, Real de Málaga. Perdón a Luis Martínez, vecino de Cala, acusado de haber dado muerte a su mujer. AGS, RGS, 1487-VI, fº 35.
9. 1487, julio, 20, Real de Málaga. Perdón a Lope de Cerdido, vecino de la Puentedeume, que es en el Reino de Galicia, por sus servicios en la guerra de Granada. AGS, RGS, 1487-VII, fº 79.
10. 1488, mayo, 16, Murcia. Perdón a Juan de Zumenzo, vecino de la villa de Bilbao, culpable de haber vendido una nao sin permiso. AGS, RGS, 1488-V, fº 201.
11. 1489, abril, 30, Córdoba. Perdón a Fernando Sánchez de la Cueva, vecino, de Ubeda, de la pena en que incurrió por haber huido de la prisión. AGS, RGS, 1489-IV, fº 51.
12. 1489, julio, 7, Jaén. Perdón a Juan de la Fuente, vecino de Toledo, que mató a Pedro de Torres, ambos menores de edad. AGS, RGS, 1489-VII, fº 328.
13. 1491, junio, 20, Real de la Vega de Granada. Perdón a favor de Juan Martínez de Urruscarant, vecino de Placencia, Guipúzcoa, culpable de haber dado de palos a un vecino de dicha villa, después de lo cual sirvió en la frontera de los moros, en la fortaleza de Marchenilla, con lo que ganó el perdón concedido a los homicianos que sirviesen en la villa de Salobreña, no obstante no haber estado más que la mitad del tiempo que le señaló el comendador mayor de León por haber sido herido. AGS, RGS, 1491-VI, fº 121.

14. 1491, noviembre, 11, Real de la Vega de Granada. Perdón a favor de Fernán Pérez de Trabado, vecino de Trabado, en el reino de Galicia, que sirvió en la guerra de los moros cierto tiempo. AGS, RGS, 1491-XI, fº 322.
15. 1491, diciembre, 4, Real de la Vega de Granada. Perdón a Ruy da Peña, vecino de Orense, en virtud del concedido a los homicianos de Galicia que sirvieron en 1489 en la guerra de los moros, no obstante, haber hecho tal servicio más tarde del tiempo señalado. AGS, RGS, 1491-XII, fº 144.
16. 1494, mayo, 30, Tordesillas, Perdón a Diego de Rueda, vecino de Guadalajara, si es verdad que fue perdonado de Fernando de Menina, vecino de Valladolid. RGS, LEG, 1494-V, fº 442.
17. 1500, junio, 20, Sevilla. Perdón a Ruy Suárez, vecino de la Puebla de Santiago, en el reino de Galicia, por las cuchilladas dadas a Juan Antón, extranjero, estando en el reino de Portugal. AGS, CCA-CED, 4, 127, 5.
18. 1500, agosto, 15, Granada. Perdón de conmutación de la pena de destierro a las Antillas por destierro a Gran Canaria a Nuño Cabrera, zurrador, vecino de Sevilla por haber matado a Alonso Prieto, su convecino. AGS, CCA-CED, 4, 143, 5.
19. 1518-1519. Proceso de perdón real a Gómez de Larena y Gómez de Larena. AGS, CC, 134-63.
20. 1522, Proceso de perdón a Francisco Hatín y Fernando Hatín, hermanos. AGS, CC 168-50.
21. 1523. Proceso de perdón a Diego Sánchez de Argüello. AGS, CC, 160-120.
22. 1523. Proceso de perdón a Juan de Arauz y Luis de Talavera. AGS, CC, 165-54.
23. 1523. Proceso de perdón a Cristóbal Gutiérrez. AGS, CC, 165-56.
24. 1523. Proceso de perdón a Juan González de Orozco. AGS, CC, 166-51.
25. 1523. Proceso de perdón a Vasco López. AGS, CC, 167-48.
26. 1524-1525. Proceso de perdón a Francisco Xerrian. AGS, CC, 176-33.
27. 1524-1525. Proceso de perdón a Fernán González. AGS, CC, 177-49.
28. 1525. Proceso de perdón a Juan de Egea y Martín de Egea. AGS, CC, 177-43.

Varia

Alonso de Mella en clave de lenguaje ortodoxo: tribulaciones vs perfecta alegría

Alphonse de Mella en clef de langage orthodoxe: tribulations vs parfaite laetitia
Alonso of Mella in key of orthodox language: tribulations vs perfect laetitia
Alonso de Mella hizkera ortodoxoaren gakoaz: tribulazioak vs laetitia perfektua

Juana María ARCELUS ULIBARRENA

Università degli Studi di Napoli "Parthenope"

Clio & Crimen, n° 8 (2011), pp. 456-480

Artículo recibido: 30-V-2010

Artículo aceptado: 25-VII-2011

Resumen: *Decía Francisco de Asís por Espíritu Santo, que los hermanos Ministros habían de engañar a Dios y a él, mas sus frailes deben guardar la perfección del Santo Evangelio; que en el principio y el fin de la Regla se escriba que han de venir hasta el fin del mundo y pasarían tribulaciones hasta lograr la perfecta laetitia con la evangelización y conversión de infieles en un ansia por seguir el modelo de santidad de Francisco de Asís.*

Palabras clave: *Alonso de Mella. Fontes franciscani. Lenguaje. Ortodoxia.*

Résumé: *Il disait François d'Assise par Esprit Saint que les frères Ministres devaient tromper à Dieu et lui, mais ses moines doivent garder la perfection du Saint Évangile; que dans le commencement et la fin de la Règle s'inscrive qu'ils doivent même venir jusqu'à la fin du monde et ils passeraient des tribulations jusqu'à obtenir la parfaite Laetitia a travers l'évangélisation et conversion d'infidèles dans une anxiété pour suivre le modèle de sainteté de François d'Assise.*

Mots clés: *Alonso de Mella. Fontes franciscani. Langage. Orthodoxie.*

Abstract: *Francis from Assisi said for Spirit Saint that the siblings Secretaries had to deceive to God and him, but their friars should keep the perfection of the Saint Gospel; that in the principle and the end of the Rule is written that until must come the even of the world and they would pass tribulations until achieving the perfect laetitia with the evangelism and conversion of unfaithful in a longing to follow the pattern of sanctity of Francis from Assisi.*

Key words: *Alonso de Mella. Fontes franciscani. Language. Orthodoxy.*

Laburpena: *Asisko Frantziskok Izpiritu Santuak argituta zioenez, Ministroek Jaungoikoa eta buru bera engainatu behar zutela, baina bere fraideek Ebanjelio Santuaren perfekzioari eutsi behar ziotela; Araudiaren hasieran zein amaieran idatzi beharra zegoela munduaren azken muturreraino etorri behar zutela eta tribulazioak jasan behar zizutela, Asisko Frantziskoren santutasun ereduari jarraitzeko grinez, ebanjelizazioari eta fedegabeen konbertsioari esker laetitia perfektua lortu arte.*

Giltza-hitzak: *Alonso de Mella. Fontes franciscani. Hizkera. Ortodoxia.*

Fr. Alonso de Mella no tenía intención de convertirse al Islam y en este tono escribía a Juan II [?] de Castilla hacia 1442, *Lettera per fratres de observantiae sedis - centes ad regem Castelle missa, super habenda disputatione in favorem legis Mahometi, tan - quam sub zelo declarande evangelice legis, et transierunt in regnum Granate circa annos Domini 1440 [?]*¹:

«[...] dichos sarracenos no son infieles como allá (entre los cristianos) se afirma, antes por el contrario, son católicos y fieles; creen en un solo Dios verdadero, creador del cielo y de la tierra, al cual adoran con gran fe, temor y humildad, reverencia y devoción, y a quien honran en todas sus acciones y palabras. Y ojala quiénes se dicen cristianos lo temiesen, obedeciesen, adorasen y honrasen con tanta reverencia y temor [vid. infra, l]».

Esta secuencia es testigo irrefutable de la aferencia ideológica de Alonso de Mella a la Orden regular de los Frailes Menores con el lenguaje típico de quien lee habitualmente las *Fontes Franciscani*. Efectivamente, Alonso de Mella no se convirtió al Islam a juzgar por estas declaraciones, aunque lo más probable es que en su actividad como predicador entrase en contacto con algunos de los circuitos de los innumerables prisioneros llamados “cautivos”, los cuales se hacían musulmanes con frecuencia para escapar de la situación atroz a que estaban sometidos como esclavos. En el Islam se fomentaba la esclavitud –pero también entre cristianos–, si bien dentro de su filosofía la esclavitud se mantenía como una práctica habitual dado que los principios de El Corán inducían a ello, pero no con la misma visión que el concepto tenía para los cristianos, era algo así como una protección en torno al esclavo como parte integrante de su misma religión. Coincide que en la época de Alonso de Mella los musulmanes tenían un problema parecido para con sus correligionarios prisioneros por los cristianos y el intercambio estaba a la orden del día².

El apostolado de Alonso de Mella y sus seguidores consistía en predicar la verdad del santo Evangelio, su mérito dependía de la adscripción a las *Reglas* de su Orden, si bien, al igual que otros contemporáneos, entraron en problemas de incompreensión y de consecuente polémica porque propugnaba la libre interpretación de las Escrituras, el Nuevo y el Viejo Testamento [vid. infra, k], Antigua Escritura/Nueva Escritura.

En tiempos de Alonso de Mella los exponentes de la *Orden de la Merced*, seguían asumiéndose la obligación caritativa de atender a las necesidades materiales de los prisioneros cristianos en su dificultad por sobrevivir en territorios de religión musulmana. Es más, ante el peligro de apostasía, nacieron las Órdenes de redención de cautivos. Gracias a estos *Mercedarios* que tenían “voto especial” para quedarse en el lugar de los prisioneros si veían que corrían peligro de perder la fe cristiana, muchos de estos

¹ Ms. *Cod. Vat.lat.* 2.923, ff. 180v-183v. Cfr. CABANELAS, Dario: «Un franciscano en la Granada Nasrî», *Al-Andalus* XVII (1950), pp. 233-250; BAZÁN DÍAZ, Iñaki: *Los herejes de Durango y la búsqueda del Espíritu Santo en el siglo XV*, Museo de Arte e Historia de Durango, Durango, 2007, pp. 681-686.

² EPALZA, Mikel de: «La Tuhfa de 'Abdallâh al-Tarÿumân», pp. 73-74, n. 41, in *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el cristianismo de 'Abdallâh Tarÿumân (fray Anselmo Turmeda)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Memoria Scienze Morali, Sez.VIII, v. XV, Roma 1971. Cfr. EPALZA, Mikel de: *Fray Anselm Turmeda ('Abdallâh al-Tarÿumân) y su polémica islamo-cristiana: edición, traducción y estudio de la Tuhfa*, edic. Hiperión, Madrid 1994² (prólogo María Jesús Rubiera). REQUESENS, Ramon: *Anselm Turmeda, 'Abdallâh Tarÿumân: entre dues cultures*, Tarragona, 2009 (CD-ROM).

infelices albergaron esperanzas de volver. Efectivamente, la redención de los cautivos obligaba al laico *Mercedario* a ocupar la plaza del cristiano-rehén en su cautiverio si era necesario. Las más de las veces se procedía al intercambio para evitar que el cristiano se convirtiese al Islam, dado que corría la fama de que, cuando esto ocurría, el nuevo “creyente musulmán” se ensañaba con fuerza contra los cristianos. Granada mantenía intercambio con las posesiones musulmano-sarracenas del norte de África (Argelia, Tunez, Trípoli) formalmente dependientes del Sultán de Constantinopla, pero en la realidad gozaban de plena autonomía. Frecuentemente se estipulaban pactos que no se seguían ni se respetaban, de modo que los ataques a costas y barcos de mercantes eran frecuentes con la recíproca captura de esclavos. El peligro de perder la vida o el alma era la principal preocupación dentro de la inseguridad general, el sistema de rescate/intercambio se hacía complejo y las vías podían ser diplomáticas, con salvoconductos, contactos con comerciantes etc. En medio de todo se introdujo la evangelización y conversión de infieles en su mayor parte por obra de las observancias franciscanas ansiosas de seguir el modelo de santidad de Francisco de Asís.

La carta que Alonso de Mella escribió a Juan II de Castilla [?] ofrece un observatorio privilegiado para todo aquel que quiera ver en Alonso de Mella un asiduo lector de *Fontes Franciscani* desde su formación inicial para poder aspirar a formar parte de la Orden de los Frailes Menores. El camino de iniciación hacia una vida más elevada carnales/spiritualis que más adelante glosarán los contemplativos como Bernabé de Palma o Juan de Cazalla era una de las vías elegidas por Mella para su predicación con la intención de lograr el *espejo de perfección* siguiendo un específico *camino de perfección*.

1. Lope de Salazar y Salinas, Alonso de Mella y las *Fontes Franciscani*

Si comenzamos por las *Satisfacciones et Responsiones* de Lope de Salazar y Salinas (1393-1463)³, ya tenemos dos ejemplos de lectura de *fontes* de esta época sobre la *Vida de San Francisco*. Uno de ellos reza así:

«La rúbrica del tercero capitulo, contenido en la Crónica antigua de San Francisco, que se llama de Alvernia, es tal: *Qualiter beatus Franciscus se fecit trahi nudum coran popu - lo Assisinate, quia carnes in infirmitate comederat. 3 cap: Alio quodam tempore [...]*».

Pues bien, este tercer capitulo es la versión en latín de Floreto 2, LXIII⁴: *Cómo sant Francisco se hizo traer desnudo delante el pueblo de Assís porque auia comido carne en la enfer -*

³ Lope de Salazar y Salinas (Burgos 1393/4-1463) plasmó el lenguaje franciscano de la época en sus *Satisfacciones I, Satisfacciones II, Memoriale Religionis, Testamento y el Memorial contra las laxaciones y abusos de prelados y súbditos* y acompañó a su maestro, Pedro de Villacreces, hasta el Concilio de Constanza en plan de mendigo y peregrino de a pie hasta llegar al citado Concilio, donde fue elegido papa Martín V (1417), con la idea de solicitar la aprobación de su reforma. Al morir Villacreces (1422), Lope de Salinas siguió con la reforma gracias a la ayuda de su pariente, el primer conde de Haro, terminando ambos sus días en Medina de Pomar.

⁴ De ahora en adelante *Floreto* = ARCELUS ULIBARRENA, Juana María: *Floreto de Sant Francisco [Sevilla 1492]. Fontes Franciscani y Literatura en la península Ibérica y el Nuevo Mundo*. Estudio crítico,

medad, con textos paralelos en CompAss y SpecPerf. El otro ejemplo es el del texto extraído probablemente del Floreto 4 [IV]: *Una vez sant Francisco mandó a vn frayle que fuesse a vn lugar de los leprosos [...] mas el frayle yua contra su voluntad, e por tanto menos - preció obedescer.*

Por otro lado, Pedro Fernández de Velasco⁵, primer conde de Haro y Señor de Vizcaya⁶, pertenecía a la alta nobleza y por lo tanto con seguras influencias en la política del momento; su labor como mecenas fue harto conocida y gozó del apoyo de Juan II de Castilla. Podemos inclusive demostrar el momento en que entregó su escritura de patronato sobre los conventos edificados por él con fecha del 23 de julio de 1441 a Lope de Salazar y Salinas, se trata de una escritura de donación, protección y amparo a la que se añadieron algunas autoridades y doctrinas fundamentales que Hernáez publicó en el Cap. XX de su *Chronica*⁷, corroborada por el mismo Lope de Salazar y Salinas:

«Con estas Autoridades Evangélicas, y exemplares doctrinas corroboró el B. fr. Lope la Escritura de Protección y patronato del Señor Conde de Haro, a cuyo amparo fundó su custodia de Santa María de los Menores, reformada en la Observancia estrechíssima, que ordenó nuestro Padre San Francisco para el convento de Santa María de los Ángeles de Porciúncula y para los Hermitorios».

Lope de Salazar y Salinas, autor de estas *Autoridades*, explica y aclara cómo -en el momento de redactarlas- atendió más a la protección y amparo de su Instituto y Reforma con la autoridad de San Francisco, que con la del Conde de Haro como se había querido insinuar.

Hernáez selecciona y traduce del latín algunas de estas *Autoridades*, que comienzan así: *«El tenor de las dichas autoridades y derechos que aquí de suso se hace mención, que son de incorporar en esta Escritura es el siguiente»*, al que añade que en el Cap. VI del *Libro de la Vida Antigua de San Francisco* se leían estas palabras:

«No quería el Bienaventurado padre San Francisco, que sus hijos habitassen algun lugar, sino que constase el patrón cierto, a quien pertenesciesse su propiedad, porque a la verdad deseó siempre en sus hijos que observassen las leyes de los Peregrinos, conviene a saber, recogerse debaxo de techo ageno y caminar así con ansias a la Patria»⁸.

Este paso se halla en Floreto 2, VI, 5: *«En qué manera fizo sant Francisco a todos los frayles salir de vna casa porque era dicha casa de los frayles»*,

texto, glosario y notas. Presentación Enrico MENESTÓ (Colección “Espirituales Españoles”. Serie B. Lecturas, 7), Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid 1998, 956 pp.

⁵ *Archivo Ibero-Americano*, nº 17 (1957), *passim*, p. 386, n. 44: *Vida del Conde de Haro*, Madrid 1784. De ahora en adelante AIA= *Archivo Ibero-americano*

⁶ PIETRO LASA, Ramón: *Las leyendas de los señores de Vizcaya y la tradición melusiniana*, Madrid, Universidad Complutense, 1992.

⁷ HERNÁEZ DE LA TORRE, Domingo - SÁENZ DE ARQUIÑIGO, J.: *Primera Parte de la Chronica de la Provincia de Burgos, de la regular Observancia de N.P.S.F.*, Madrid, 1722 [ed. anastática Madrid, 1990], pp. 169-72.

⁸ HERNÁEZ DE LA TORRE, Domingo - SÁENZ DE ARQUIÑIGO, J.: *Chronicas [...]*, p. 170.

«4.Non quería el sancto padre que los frayles morasen en algúnd lugar saluo si fuesse cierto que la propiedad pertenecía a alguno. 5.Ca siempre buscó e quiso leyes de peregrinos en sus fijos, conuiene a saber, ser acogidos so techo ajeno porque assí pudiessen passar pacíficamente a la tierra».

De igual guisa, encontramos el Cap. X de este *Libro de la Vida Antigua*, citado por Lope de Salazar, que coincide con el del *Floreto* 2, X, 3s, donde se afirma que San Francisco no quería que sus

«frayles poseyessen algun lugar con título de propiedad, sino que morassen en ellos como peregrinos y estraños y por eso quería que en las casas no se pusiera grande multitud de frayles porque le parecía difícil que se conservase la pobreza con la multitud, y así fue su intención desde el principio de su conversión hasta el fin, que la Santa Pobreza se observasse del todo en todas las cosas. La Santa Regla explicando la voluntad de Christo y de San Francisco, con autoridad apostólica, reza así: Los frayles nada se apropien, ni casa, ni lugar, ni alguna cosa, mas como peregrinos y estraños en este mundo, sirviendo al Señor en pobreza y humildad, vayan a pedir limosna con confianza».

y con el del *Floreto* 2, X, 4-6, que reza así:

«De la manera de tomar y edificar lugares, segúnd la intención de sant Francisco 4.[...] no quería en ninguna manera que en las casas, o edificios, o en las huertas, o en las otras cosas que vsauan los frayles, sobrepujassen la manera de la pobreza, nin poseyessen algunos lugares por derecho de propiedad, mas que morassen siempre en ellos assí como peregrinos e aduenedizos. 5.E por tanto, quería que no fuessen los frayles assentados nin morassen en grand cantidad en los lugares, porque le parecía cosa difícil guardarse la pobreza en grand muchedumbre. 6.Esta fue su intención dél desdel comienço de su conuersión fasta la fin, que la pobreza fuese guardada en todas las cosas».

En el *Memoriale Religionis* o *Breve memorial de los oficios activos y contemplativos de la religión de los frayles Menores*, donde se encierra la doctrina de Pedro de Villacreces, se promulgan los postulados que sus seguidores tenían que observar y respetar siguiendo la voluntad de Francisco de Asís. Estos textos los hallamos en *Floreto* 3, IX, 1-13:

«Cómo sant Francisco no quería estar en çela curiosa o que fuesse dicha ser suya 1.Un frayle mucho familiar de sant Francisco, hizo hazer vn hermitorio acerca del qual estaua una çela algund tanto remota e apartada [...]3.E díxole más sant Francisco: “si quieres que esté en esta scela, fázle hazer vna vestidura de dentro e de fuera de sauzes e ramos de los árboles”; 4.ca quanto la casa e las celas eran más pobres, tanto más de buenamente moraua él ende, lo qual como fiziesse aquel frayle, estouo y sant Francisco por algunos días. [...]13.E aún cerca de su muerte fizo escriuir en su Testamento que todas las çelas de los frayles e aún las casas fuessen de madera e de barro tan solamente, para mejor guardar la humildad».

Y volviendo al *Floreto* 2, X, 7-19 *De la manera de tomar y edificar lugares, segúnd la intención de sant Francisco* [...] observamos que Francisco,

«considerada la tierra a los frayles necessaria para el lugar, deurían yr al Obispo de aquella çibdad [...]9. onde a vos recorreremos primeramente, porque soys pastor e señor de toda la grey a vos cometida, e nuestro e de todos los frayles que moraren en este lugar, 10.pues que-

⁹ Con textos paralelos en 2 *Cel*, 146; *CompAss* 58; *SpecPerf* 10; *Ms.* 645 BCa 117; *Ms.* 665 BCa II.

remos en la bendición de Dios e vuestra edificar aquí” [...] ¹³.Pues tomada la bendición del Obispo [...] después fagan hazer casas pobres de barro e de maderos e algunas çeldillas en que los frayles puedan algunas vezes orar e trabajar por mayor onestad e por euitar la oçiosidad. ¹⁴.E fagan hazer las yglesias pequeñas, ca no deuen hazer edificar grandes yglesias por causa de predicar al pueblo, nin por otra ocasión, porque mayor humildad es e mayor enxemplo quando van a predicar a las otras yglesias. [...] ¹⁹.E assí, es mejor que los frayles fagan pequeños edificios e pobres, guardando su profesión e dando buen enxemplo a los próximos que no fagan el contrario contra su profesión e den mal enxemplo a los otros».

Y en el Floreto 3, XI: «Que los frayles e mayormente algunos perlados e letrados (add.) fueron contrarios a sant Francisco en hacer edificios pobres»,

«¹.Como sant Francisco estableciese que las yglesias de los frayles fuessen pequeñas e las casas fuessen fechas solamente de madero e de barro en señal de la sancta pobreza e umildad, e queriendo començar esto en el lugar de Sancta María de Porciúncula e mayormente de las casas de madera e barro. ².Porque esto fuese memorial perdurable a todos los frayles presentes e aduenideros [...] ⁵.Empero entonces mandó escriuir en su Testamento diziendo assí:”guárdense todos los frayles de todo en todo que no reçiban las yglesias e moradas e todas las otras cosas que para ellos son edificadas «saluo si sean ansí como conuiene a la sancta pobreza, siempre ospedando ay assí como peregrinos e aduenedizos”».

La primera demostración del movimiento de reforma de la Orden en la península Ibérica sale a colación precisamente con la creación de los eremitorios fundados a partir de 1390, ya no como lugares aislados de vida recogida sino como pequeñas y humildes moradas de frailes que disientían de las residencias confortables en manos de conventuales o *claustrales*. Con ello se proponían recuperar no sólo el espíritu sino también la forma de vida de las primeras comunidades franciscanas, principalmente la que se había vivido en Santa María de los Ángeles Porciúncula en el momento de la fundación de la Orden. El ideal de estos frailes había sido siempre el mismo: volver a la absoluta pobreza, la cual comprendía no sólo la renuncia a cualquier propiedad y a los bienes materiales sino asimismo a los bienes eclesiásticos, entre ellos los privilegios papales. Todo un clima que se desprende probablemente de la lectura del *SpecPerf* y de un texto semejante a la *CompAss* que se difundieron ampliamente en Castilla¹⁰.

2. Difusion de *Fontes Franciscani* en la Castilla de los ss. XIV-XV

El determinado uso que se hizo de las *Fontes Franciscani* en la Castilla de los ss. XIV-XV terminó por manifestarse plenamente en la selección de fuentes que desembocarán en el *Floreto de Sant Francisco* eligiendo, como si de un mosaico se tratase, fragmentos y capítulos de textos sobre *Cel 1* y *Cel 2*, *Leg3Soc*, *CompAss*, *CompAvin*,

¹⁰ Cfr. PELLEGRINI, Luigi: *L'esperienza eremitica di Francesco e dei primi francescani*, in *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, Atti del IV Convegno, Società Internac. Studi Francescani, Asís 15-17 octubre 1976, Perugia, 1977, pp. 279-313; NICOLINI, Ugolino: «L'eremitismo francescano umbro nei secoli XIII-XVI», *Analecta TOR*, n° 131 (1979), pp. 76-96; *Idem.*: «Perugia e l'origine dell'osservanza francescana», *Il rinnovamento del francescanesimo, l'Osservanza*, Atti XI Convegno, Società Internazionale di Studi Francescani (Asís 20-22 octubre 1983) Asís, 1985, pp. 287-99.

SpecPerf, *AnonPer*, *Actus*, *ClarExp*, *DeConform*, etc. en un intento por recopilar y dar a conocer en los conventos las lecturas de los orígenes de la Orden y revivirlas en los ambientes de las nuevas observancias a partir de las primeras décadas del s. XV. Entre los recuerdos de los orígenes de la fundación de la Orden se dedicó especial atención a lo que se había escrito sobre la “estigmatización” del fundador, sobre las virtudes a seguir, sobre la duración y las posibles tribulaciones que iba a sufrir la Orden, sobre el papel que iban a desempeñar para el cual habían sido llamados los discípulos de Francisco en el proyecto de *evangelización pura*, papel que se conjugaba muy eficazmente con la *vía de purificación* que estaban siempre dispuestos a emprender.

Con la decisiva aparición de las “cuatro columnas”, símbolo del regreso a la primitiva “observancia” franciscana, Bernardino da Siena [†1444], Giovanni da Capestrano [†1456], Alberto da Sarteano [†1450] y Giacomo da Monteprandone (1393-1476, a su vez discípulo de Bernardino da Siena), se abrieron nuevos horizontes que permitieron intensificar la difusión de *Fontes Franciscani*. Con ellos se dio comienzo a un periodo que iba a repercutir decisivamente en la evolución de las Observancias en Castilla. Por vez primera el modelo de esta nueva corriente de predicación estaba caracterizada por ese espíritu evangélico-apostólico propio de los primeros tiempos del movimiento franciscano y recuperado a partir de las últimas décadas del s. XIV gracias a estas nuevas observancias de Europa, ansiosas de una renovación de la vida evangélica¹¹. En Castilla se originó un movimiento paralelo con Pedro de Villacreces (1346-1422) y la Reforma “villacreciana”, con exponentes como Lope de Salazar y Salinas (1393-1463), Pedro Regalado, Diego de Alcalá y Pedro de Santoyo. Lope de Salazar y Salinas, al haber estado tan cercano a Pedro de Villacreces –su maestro– pudo darse cuenta personalmente de cómo se había efectuado en Italia la evolución de las nuevas observancias tras su regreso del Concilio de Constanza (1414-18) con las *Costituzioni Martiniane* bajo el brazo:

«En su vuelta, entrando por la Italia, fue reconociendo [fr. Pedro de Villacreces] y observando el modo y forma con que promovían la Observancia y Reforma de la Orden Seráfica aquellos grandes santos, Bernardino de Sena, Giovanni de Capistrano y Giacomo de la Marca¹²».

¹¹ POUY MARTÍ, José María: *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Madrid 1991, pp. 265-69 (= *Visionarios*). Pou y Martí trata de la polémica entre Felipe de Berbegal y Giovanni da Capestrano detallada en el MS. *Vat. lat. 7.339*; cfr. OLIGER, L. in AFH 6 (1913) pp. 712-3: *Incipit responsio facta per R.P.F. Johannem de Capistrano, Ordinis Min. Obs., Apostillis factis per fratrem Berbegallum, dicti Ordinis, super constitutionibus dicti Ordinis auctoritate domini Martini papae quinti in Capitulo generali Assisii celebrato factis, 1430 die 21 Junii*. Lope de Salazar y Salinas en el “Artículo Segundo” de sus *Satisfacciones et Resposiones* recuerda esta apostilla que distingue al grupo de Berbegal: “e a los de Aragón, frailes de Berbegal”, *AIA* 17(1957), *passim*, p. 781

¹² GARAY, Manuel: *Compendio Chronológico con nuevas addiciones a la Primera Parte de la Chronica de la Santa Provincia de Burgos*, Pamplona 1742, 282b-283a. Sucesivamente y siguiendo sus pasos Juan de Guadalupe (1450-1505) logró obtener en 1496 la autorización Pontificia para fundar un Instituto de Reforma en Granada y Pedro de Alcántara (1499-1562) lo obtuvo asimismo a distancia de algunos decenios. Cuando Pedro de Santoyo viajó a Jerusalén, a su regreso Bernardino de Siena le puso al corriente en cuanto al tema de la restauración de la observancia regular con miras a la fundación de su convento de Villasilos.

Mientras presenciaban estos cambios seguían leyendo textos de compilaciones de *Fontes Franciscani*. Las tres provincias ultramontanas: Santiago, Castilla y Aragón recibieron las conductas a seguir de estas nuevas observancias inmediatamente después de la celebración en Asís del *Capítulo General* del 21 de junio de 1430¹³.

¿Donde están pues los precedentes y el camino que siguieron?¹⁴. Lope de Salazar y Salinas poseía un *Vademécum* de códices de *Fontes Franciscani* que utilizó para llevar a cabo la Reforma de su maestro Villacreces para la Provincia de Castilla en los conventos de Aguilera, Salceda y El Abrojo, entre otros. La mayor parte de estos códices en cuestión se hallan citados entre los asientos de la librería del primer antepasado de los condes de Salazar¹⁵, o sea, los pertenecientes a D. Pedro Fernández de Velasco y Doña Beatriz Manrique de Lara (primeros condes de Haro y descendientes a su vez del “infante” de Portugal Don Alfonso), así como en las referencias ofrecidas por el mismo Wadding¹⁶. En tiempos de Lope de Salazar y de Alonso de Mella, los frailes se expresaban de esta manera al hablar de sus lecturas cotidianas:

¹³ A aquellas directrices convendría añadir las decisiones tomadas en el convento de la beata María Jesús de Barcelona bajo la guía del Vicario General Theodoricus Voiturier, de las cuales se elaboraron los *Statuta Barchinonensia* de 1451. Véase para los *Statuta Barchinonensia*, *AFH* 38 (1945) pp. 123-59. Cfr. HOLZAPFEL, Heriberto: *Manuale Historiae Ordinis Fratrum Minorum*, Friburgo, 1909, p. 625. Así como las decisiones tomadas en el Capítulo de Salamanca de 1461 bajo la guía del Vicario General Zegerus Duclair, o las del Capítulo de Palencia de 1470 presidido por el Vicario General Franciscus Blonde. Los que participaron en estos Capítulos fueron a su vez usuarios y promotores de las *fuentes franciscanas* sobre la *Vida* de Francisco de Asís: por ejemplo el Cod. lat. 9068, ff. 349-92 de la Biblioteca Pública de Munich de Baviera contiene los *Estatutos* citados (ff.124-49) e incluye asimismo una copia de la *CompAvin*, de la *Legenda Antiqua beati Francisci* que habría podido circular también en Castilla, pues algunos de sus capítulos los hallamos en el *Floreto*. Para la *Compilatio Avinionensis*, vid. el Cod. lat. 9068 de la Biblioteca Pública de Munich de Baviera, citado por M. BIHL, Michel *AFH* 38 (1945) p. 111-3. En este códice se hallan asimismo los *Statuta Barchinonensia*, ff. 124-49; el citado códice no se halla en la lista ofrecida por PAZZELLI, Raffaele: «La compilazione Avignonense della *Legenda Antiqua beati Francisci*», *Analecta TOR*, n° 24 (1994), pp. 5-25.

¹⁴ La presencia y difusión de *fontes franciscani* aparece hoy documentada en algunos MSS, entre ellos los MSS. 645 y 665 descritos ambos por José Ma de Elizondo cuando se hallaban en la antigua *Casa Dalmases* de Barcelona (permaneciendo allí hasta 1916, pasando a la Bibl. de Catalunya), el MS. 94 de la Biblioteca Pública Nacional de Lisboa, el MS. 1192 de la Biblioteca de la Universidad de Coimbra, los Mss. 25-39 y 443 de la Biblioteca del Cabildo de la Catedral de Toledo, el MS. 5548 de la Biblioteca Nacional de Madrid, el MS. h IV 25 de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial, el MS. F-18 de la Biblioteca de las Descalzas Reales de Madrid, el Ms. 1258B del Archivo Histórico Nacional de Madrid.

¹⁵ *Compendio Chronologico*, cit., p. 265a. Para J. M^a de Elizondo, Lope de Salazar y Salinas poseía importantes códices de *Fontes Franciscani*. CASTRO, Manuel de: «Monasterios hispánicos de clarisas», *AIA* 49 (1989), p. 103. Entre los asientos de esta librería hallamos, por ejemplo, el *Libro llamado de la Regla de los frayles Menores de Sant Francisco* de 75 ff, donación de Lope al conde de Haro [cfr. PAZY MELIÁ, Antonio, *RABM* 4 (1900) p. 666; 8 (1904) p. 182 ss]. Tal vez se trate de un MS. conservado en el convento de Santo Domingo de la Calzada, dado que el mismo Wadding cita otros *Opúsculos* de Salazar, así como su *Testamento* «*omnia haec Opuscula habentur idioma Hispano in vetusto magno codice Bibliothecae Minorum Coenobii Sancti Stephani ad Ulmos ab aucthore prope urbem Burgensem*», cfr. WADDING, Lucas, *Scriptores*, Roma 1650, p. 246.

¹⁶ WADDING, Lucas, *Scriptores*, p. 246. Debió de ser consistente, pues comprendía no sólo las fuentes biográficas de S. Francisco y de sus primeros compañeros, pre-bonaventurianas y post-bonaventurianas, sino asimismo las vidas de Cristo, en especial el *Arbor Vitae* de Ubertino da Casale y el *De Conform*;

«Tenemos por costumbre de leer la Regla cada viernes con ciertos Capítulos de las Flores u Opusculos de N.P.S. Francisco, y a veces la Clementina Exivi de Parayso [la Bula Papal Exivi de Paradiso del 6 de mayo de 1312]; y cada mes el Memorial de la Religión y de la Obediencia perfecta [...] ordenamos de leer la Biblia en tres años una vez, e con ella las Chronicas antigas de N.P.S. Francisco, e la doctrina de los tres libros de Buenaventura que se llama Doctrina noviciorum¹⁷».

En otra ocasión, y tomando como punto de referencia el convento de Santa María de los Ángeles, al tratar de las *Responsiones o satisfacciones fechas en Linares, de los sentimientos nuevos a los mesmos sobredichos custodio y guardianes*, Lope de Salazar aseguraba que además de leer

«la Regla de Honorio [de Onorio III con la Bula Solet annuere del 29 de noviembre 1223¹⁸] de quince en quince días, se leen las Constituciones primeras e ordenaciones, e observancia antigua que el mesmo nuestro Padre San Francisco hizo e ordenó según est en la Chronica Antigua, para que se guardasen, de más de la Regla, en los ermitorios e en la casa cabeza de la Orden, Santa María de los Ángeles e otros pocos e ciertos capítulos que llaman Flores, en los quales se expresen los deseos e voluntad de San Francisco e las prerrogativas de sus virtudes¹⁹».

¿Cuál era el contenido de ese texto que llamaban *Flores*?²⁰ Estas *Flores* se debían de referir a la *Chronica antigua de San Francisco* o *Libro de Alverna* que se leía los viernes de cada quince días tal y como Lope de Salazar nos lo dijo en una ocasión al hablar con los frailes de dónde podían hallar el tema de la *pureza* en las *Fontes Franciscani*:

estos textos debieron de tener una difusión importante además de la del franciscano, dado que en la Biblioteca Pública de Soria se halla un ejemplar del *Arbor Vitae* (Cod.28-H) procedente de la librería del arzobispo D. Rodrigo Jiménez de Rada, cedida, al morir éste, al Monasterio de Santa María de la Huerta, cuyos códices se perdieron en su mayor parte antes de la supresión de dicho monasterio en 1835; *cf.* ROJO ORCAJO, Timoteo: «La Biblioteca del Arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada y los manuscritos del monasterio de Santa María de Huerta», *Revista Eclesiástica*, n° 1 (1929), pp. 216. Para los otros mss. *cf.* *Visionarios*, p. 125, n. 125, los *Opúscula* y las *Crónicas* que ya circulaban en los conventos desde los tiempos del primer franciscanismo.

¹⁷ *Opera Omnia* VIII, pp. 475-90, en «Memorial de la vida y ritos de la custodia de Santa María de los Menores», cap. XXX «De diversas materias» *AIA* 17 (1957), *passim*, p. 744-5, n. 117. Para los editores de *AIA* 17 (1957), *ibid.*, estas *Chronicas* eran en su mayor parte una traducción del *SpecPerf*. *Cfr.* HERNÁEZ DE LA TORRE, Domingo - SÁENZ DE ARQUIÑIGO, J.: *Primera Parte de la Chronica de la Provincia de Burgos...*

¹⁸ *BF* I, p. 15b, 19a (lo que está en cursivo es nuestro)

¹⁹ *AIA* 17 (1957), *passim*, p. 858, n. 7 *De religiosa habitatione in eremo*; pp. 161 y 172.

²⁰ Por los mismos años y lejos de la península Ibérica Dionisio Lasic, teniendo en cuenta los estudios que precedentemente habían realizado Crivellucci y Caselli en 1970, nos ofreció la edición de los asientos de las *Tabulae Librorum* de S. Giacomo della Marca, distinguiendo las dos lecturas de los fondos de *fuentes franciscanas*, una para la voz *Flores* y otra para la voz *Fioricti*: 112] *Flores s. Francisci*, 138] *Item. Fioricti sancti Francisci, in vulgare [cancellatus]* añadiendo que el cod. Vat. Lat. 7780: «a questo titolo annette n. «23», cioè codici di una colonna, ma realmente sono soltanto 22 titoli perché il titolo dopo il n. 104 è stato espunto"[?], o sea «depennato» = borrado. *Cfr.* LASIC, Dionisio: «Le «Tabulae Librorum» della libreria di S. Giacomo della Marca», *Picenum Seraphicum*, n° 8 (1971), p. 29, nn. 112, 138 y n. 51. *Cfr.* SANSOLINI, Cecilia: «S. Giacomo raccogliitore di codici e le vicende della sua libreria», *Atti III Convegno di Studi in onore di S. Giacomo della Marca*, Monteprandone, 1993, p. 49, n. 92.

«podéis [...] guardar la pureza de vuestra religión, según la [...] doctrina de san Francisco, esplanada y contenida en las dos antedichas sus Constituciones Antiguas, y en los otros ciertos capítulos de esse mismo antiguo Libro de Albernia. La copia de las quales Constituciones y capítulos acostumbrades a leer cada Viernes por santa lección a vuestra cena y colación²¹».

¿Qué fuente era ese *Libro de la Albernia* que consultaban las observancias de la Reforma “villareciana”? ¿A cuál de las *Fontes Franciscani* se refería al citar el *Libro de la Albernia* en relación a las fuentes que hoy conocemos? ¿Podría haberse tratado de una compilación procedente a la *ComAss*, al *SpecPerf*, o a la *CompAvin*, a un texto semejante o a un mosaico de todos ellos? Una posible respuesta podría desprenderse de una relación de Lope de Salazar que reza así:

«La rúbrica del tercero capítulo, contenido en la *Crónica Antigua de San Francisco*, que se llama de *Alvernia*, es tal: *Qualiter beatus Franciscus se fecit trahi nudum coram populo Assisinate, quia carnes in infirmitate comederat. 3 cap: Alio quodam tempore [...]*²²».

En efecto, este “tercer capítulo” no es mas que la versión latina de *Floreto 2, LXIII* que reza así: «*Como sant Francisco se hizo traer desnudo delante el pueblo de Assís porque auía comido carne en la enfermedad*»; con textos paralelos en *Cel 1, 52*, *CompAss 80*, *SpecPerf 61* y en el *Ms. 645, 164* de la Biblioteca de Catalunya.

Se puede deducir por tanto, que algunos de los textos citados bajo los nombres de la *Vida Antigua de San Francisco* o del *Libro de la Albernia* o de las *Chronicas primeras y más antiguas*, habían sido los primigenios dado que coinciden con los que ya habían sido traducidos en castellano transmitidos con la compilación del *Floreto*. Sin ir más lejos, pensamos que a los textos de *Fontes Franciscani* cabría añadir por ejemplo el *Arbor Vitae* de Ubertino da Casale, del cual Pedro de Villacreces aconsejaba la lectura a sus discípulos: «*El Santo Villacreces tenía muy sentada en su alma la seráfica doctrina de Nuestro Santo Patriarca [...] sin perder de vista el Libro de la Vida de Christo Crucificado*²³».

Asimismo en las *Responciones o Satisfacciones* Lope de Salazar y Salinas dictaminaba: «*porque non sabemos los santos libros [...] mayormente la de San Francisco [...] e de Angela, e de Crónicas viejas e nuevas*²⁴». Es más, cuando deseemos analizar los “temas” de lectura elegidos sobre las *Fontes Franciscani* basta con hacer referencia a Lope de Salazar y Salinas para orientarnos. Así pues, cuando sacaba a colación el tema de la *pobreza* decía:

«*Primeramente nuestro estudio, uso y costumbre es de guardar la Pobreza según el entendimiento sano de la Regla e del Evangelio, y según las doctrinas de S. Francisco*

²¹ HERNÁNDEZ DE LA TORRE, Domingo - SÁENZ DE ARQUÍNIGO, J., p. 168. Para el *Libro de la Albernia* citado solamente en relación al *SpecPerf* véase la ed. LEJARZA-URIBE, *Escritos Villarecianos, passim*, AIA 17 (1957), *passim*, p. 822, n. 124. Cfr. *ibid.*, pp. 380, 410, 592-3, 779, 783.

²² *Satisfacciones et Responciones verae et sanae ad venerabiles patres de observantia per fratren Lupum de Salazar et Salinas*, AIA 17 (1957), *passim*, pp. 822-3.

²³ GARAY, *Compendio Chronológico con nuevas adiciones a la Primera Parte de la Chronica de la Santa Provincia de Burgos...*, p. 274.

²⁴ AIA 17 (1957), *passim*, p. 865; con otros textos paralelos como el *Liber o Revelaciones* de la beata Angela da Foligno.

N.P. puestas en 22. fojas de las Chronicas primeras y mas antiguas que en la Orden fueron²⁵».

Del mismo modo, para el tema de la *obediencia* profería de esta forma: «Cerca de la simplicidad en la obediencia sobre todas las otras doctrinas, miramos a la intención y doctrina de S. Francisco N.P. que se pone en Flores de sus Sentencias con el ejemplo del cuerpo muerto²⁶». No fue un caso que este ejemplo del “cuerpo muerto” fuese traducido del castellano en latín por obra del continuador de los *Annales* de Wadding, Antonio Melissano da Macro, probablemente extraído de *Floreto* 4, [IV] o de algún *ms.* u otros *mss.* paralelos²⁷.

En cuanto al tema de la *castidad* se vuelve a hacer referencia a las *Fontes Franciscani* de esta guisa:

«De la castidad [...] ponemos el estudio [...] según la intención de nuestra Regla y la doctrina de San Francisco N.P. contenida en el Libro de sus Opuscula, que llaman las Flores, y en las Chronicas y en S. Buenaventura²⁸».

El mismo Lope de Salazar y Salinas en el *Memorial Satisfactorio*, para más exactitud en la *Satisfacción Segunda*, sostenía que se utilizaba la librería de Pedro de Villacreces para la lectura y el estudio de las *Fontes Franciscani*:

«El santo Padre Maestro [Villacreces] nos ejercitaba y doctrinaba en los discretos medios de las virtudes corporales [...] eramos los dos, fr. Pedro de la Costanilla (oy San Pedro Regalado) y yo [...] fizo a mí singularmente estudiar las Chronicas antiguas de S. Francisco²⁹».

Inclusive, para la meditación cotidiana se leían principalmente los libros de *Fontes Franciscani* si tomamos en cuenta lo dicho más arriba, es decir, que se aconsejaba leer la Biblia una sola vez en tres años: «que la Biblia se lea lo menos una vez en tres años³⁰».

Lo mismo valía para los demás textos en los que Pedro de Villacreces prohibía el estudio de la gramática, filosofía o derecho en sus respectivos conventos, al menos así se registra en el *Memoriale Religionis* o *Breve memorial de los oficios activos y contemplativos de la religión de los Frayles Menores*:

²⁵ *Memorial de la Vida y ritos de la custodia de Santa María de los Menores*, Cap. I "De la pobreza", *AIA* 17 (1957), *passim*, p. 714.

²⁶ *AIA* 17 (1957), *ibid.*, pp. 158-9.

²⁷ *Annales. Supplementa*, p. 367; *cf.* Cel 2, 112; *LegMai* IV,4; *SpecPerf* 48.

²⁸ *AIA* 17 (1957), *passim*, p. 159; *ibid.*, p. 858, n.7, pp. 161 y 172.

²⁹ GARAY: *Compendio Chronológico*, p. 274. GONZÁLEZ DE TORRES, Eusebio: *Chronica Seráfica*, Madrid, 1774, p. 31. *Cfr.* HERNÁNDEZ DE LA TORRE, Domingo - SÁENZ DE ARQUÍÑIGO, J., *op.cit.*, pp. 170-2.

³⁰ *Responsiones o satisfacciones fechas en Linares de los sentimientos nuevos a los mesmos sobredichos custodio y guardianes*, art. 2§ e 3§: «Que los nuestros frailes son idiotas e se ordenan sin suficiencia», *AIA* 17 (1957), *passim*, p. 963.

«Pues es cierto que san Francisco expresamente vedó, de parte de Jesucristo, el tal estudio gramatical [...] e con maldición espantable fizo quemar con fuego del cielo [...] al primer frayle letrado que puso estudio de gramática en su Orden en el convento de Bolonia³¹».

tal y como se lee en el *Floreto*2, LXXV, 4-8:

«Cómo sant Francisco maldixo de dura maldición al Ministro de Bolonia, el qual ordenó y primero estudió contra su voluntad [...] 4.Mas partiéndose él de Bolonia, el dicho Ministro ordenó otra vez el estudio así como fiziera primero, de lo qual, turbado mucho sant Francisco, maldixole de dura maldición. 5.El qual, después de la dicha maldición, començó gravemente a enfermar. [...] 7.E sant Francisco dixo: la maldición de que le maldixen, el mi Señor Dios la confirmó en el cielo e dél es maldicho. 8.E como estouiese aquel Ministro assí enfermo en el lecho, descendió de alto sobre su cuerpo vna gota de piedra sufre encendida que le traspasó todo el cuerpo y el lecho por el semejante en que yazía, e assí aquel mesmo día dio el espíritu con muy grande fedor».

En el *Floreto* (así como en otros *mss.*, *passim*) leemos asimismo estas disposiciones: «non es de curar de libros e sciencia mas de obras virtuosas, porque la sciencia fincha mas la caridad hedifica³²». El mismo espíritu se manifiesta en la idea que tenía Pedro de Villacreces de cómo sus continuadores se tenían que conformar mentalmente a su fundador,

«no quiero que antepongas el estudio literal que yo te enseñe a la oración y devoción y lágrimas y mortificación de la carne y de las potencias del alma [...] más aprendí en la celda llorando en tiniebla, que en Salamanca, en Tolosa y en París estudiando a la candelas³³». Y prosigue: «quisiera más ser una viegezuela con caridad y amor de Dios y del proximo, que saber la *Theologia* de San Agustín y del Doctor Subtil³⁴».

Si bien a su discípulo Salazar y Salinas le enseña *Artes* y *Theologia*, así como a discurrir con acierto sobre los Sentenciarios y Reportaciones de París de nuestro Venerable Doctor Mariano el *subtilissimo* Escoto. Francisco de Asís no quería que «sus frayles ser cobdiciosos de sciencia e de libros, mas quería e predicáuales que estudiasen fundarse sobre la santa humildad e remedar a la pura simplicidad, la oración sancta e la bienauenturada pobreza, en las quales cosas edificaron e se fundaron los primeros e santos frayles³⁵».

Las *Constituzioni martiniane*, emanadas el 21 de junio de 1430 por Martín V (antes Odone Colonna, 1417-43) por solicitud de *Giovanni da Capestrano*, promulgaban de todos modos la institución de los estudios en las Provincias franciscanas y disponían que se creasen *Casas de Estudio*, solamente para los que se consideraban idóneos. Asimismo en la *Chronica de Burgos* se recogía la costumbre según la cual:

«El santo Villacreces tenía muy sentada en su alma la seráfica doctrina de nuestro Santo Patriarca que amaba la ocupación de los estudios, como esta no apagase el espíritu de la

³¹ *AIA* 17 (1957), *passim*, p. 691.

³² *Floreto* 2, IV, 8 con textos paralelos en *CompAss* 103, 26, *scientia inflat, caritas autem hedificat*, *cfr. CompAvin* LXXV-LXXVI.

³³ *AIA* 17 (1957), *passim*, p. 862; *cfr. Floreto* 2, LXXVIII.

³⁴ Cap. IV, GARAY, *op.cit.*, pp. 274-5.

³⁵ *Floreto* 2, LXXVI, 1.

oración, a quien, como a fin principal deben ordenarse todos los empleos de la vida religiosa³⁶».

Tal y como leía en un texto paralelo,

«5.No empero, dezía esto [S. Francisco] porque le desplazía del estudio o lección de la Sancta Escripura, mas porque quel superfluo cuydado de aprender retraería a muchos de la humildad e obediencia e oración³⁷».

Se hacía necesario leer e instruirles con todos los elementos que pudiesen contribuir a exaltar el deseo de estos frailes por seguir e imitar a Cristo tal y como había hecho Francisco al imitar a Cristo y tenerlo como modelo de vida interior, así como de vida exterior. Localizar los puntos necesarios a través de los cuales hallar las conformidades entre Cristo y Francisco se había convertido en un punto de referencia desde un principio transmitiéndose sin el “valor temporal”. Lo mismo pasó con el tema de la predicación del *santo evangelio*, la *evangelice legis / ley evangélica*, lenguaje utilizado por los primeros exponentes de las nuevas observancias para sus numerosos viajes; fue un modelo a seguir y para el cual habían sido llamados los discípulos de Francisco en el proyecto de *predicación pura*, papel que se conjugaba muy eficazmente con la *vía de purificación* que siempre estaban dispuestos a emprender.

3. La lectura de *Fontes Franciscani* y la carta al rey de Castilla: el lenguaje del alma

Alonso de Mella y sus seguidores fueron almas que leían y meditaban el contenido de las *Fontes Franciscani* que tenían entre manos, el mismo Mella vivió con intensidad la vida de *recogimiento*, la vida de predicación, la vida de contemplación y, como tal, la sustenta a alta voz en su carta al rey, en neto contraste con las prácticas externas de la oración, pero en perfecta armonía con lo que desde este momento llamaremos el “lenguaje del alma”. ¿Con qué intenciones se expresaba en su “lenguaje del alma”? Con el sencillo objetivo de experimentar de varias maneras, sea la predicación sea la meditación, encontró el alivio espiritual en el *vía de la predicación* que consistía en colocar junto a la purificación del alma la contemplación de «*el ser espiritual*». Mella, pues, quiso definir en su carta a Juan II de Castilla (o Enrique IV, ?) lo que para él eran las *reglas necesarias* para que un hombre de *carnal* pudiera convertirse en *espiritual* aceptando también las *vías de la tribulación*, en este caso concreto, en Granada. Entre estas *Reglas*, de clara adscripción a Ángel Clareno, se extrapolan los siguientes puntos³⁸.

«Excelentísimo príncipe y Señor: Besando con la debida reverencia vuestra mano, humildemente me encomiendo a Vuestra Señoría que, según creo, ya sabe cómo yo, el hermano Alonso de Zamora, con otros hermanos de mi religión, nos trasladamos y estamos en la

³⁶ GARAY, *Compendio Chronológico* [...], p. 274a.

³⁷ Floreto 2, LXXIII, 5.

³⁸ Tomamos para el presente trabajo la versión traducida en BAZÁN DÍAZ, Iñaki: *Los herejes de Durango y la búsqueda del Espíritu Santo en el siglo XV...*, pp. 681-686, *cf.* CABANELAS, Darío, «Un franciscano en la Granada Naşrî...», pp. 233-250.

actualidad en el Reino de Granada. Y como la causa o causas por las cuales nos trasladamos son desconocidas a Vuestra Señoría, tanto más considero que son sospechosas. Sin embargo, oh señor, hablando con total sinceridad como a mi señor religioso y a mi rey, sepa Vuestra Señoría que las causas de nuestro tránsito al citado reino son las siguientes:

a) Primera, porque hace unos XII años, poco más o menos, no a causa de maldad ni de ningún otro delito que yo hubiera cometido entre los cristianos, con los que había tratado, sino solo por predicar la verdad del santo Evangelio³⁹ tal como fue manifestada y decretada por los santos doctores, clérigos i religiosos, con la ayuda y favor de reyes y príncipes y de otros señores, a través de diversas maneras me persiguieron a muerte, como bien sabe Vuestra Señoría. Con todo, yo, señor, viendo que las persecuciones de los anteriormente citados⁴⁰ no cesaban sino más bien aumentaban contra mí de día en día, decidí irme y apartarme por algún tiempo como hizo Jesucristo y nos mandó que hiciéramos, diciendo: "Si os persiguen en una ciudad huid a otra" (Mt. 10, 23)».

Entre estas dos razones existe una contradicción, ya que se habla de seguir la doctrina de acuerdo con las enseñanzas declaradas por los santos doctores, pero, sin embargo, asegura que la doctrina no está suficientemente explicada por éstos. Más adelante indicaremos cómo Alfonso de Mella resuelve esta aparente contradicción.

b) La segunda causa fue porque le agradó al altísimo Dios, el cual concede la inspiración según le place manifestar en mi corazón, que su santa ley y sus santos evangelios no habían sido expresados suficientemente hasta el día presente por los anteriores doctores según la propia verdad que contienen, por lo cual se precisa una nueva y pronta declaración para la iluminación de aquéllos que están en las tinieblas de la infidelidad⁴¹ y piensan que caminan con clarísima luz de fe⁴²; y, señor, puesto que entre cristianos no puede manifestar mi corazón, como conviene para lo dicho anteriormente, a causa de la incredulidad de aquellos y a causa de la crueldad de las injustísimamente[sic] rígidas leyes que han sido establecidas por ellos contra los que piensan de forma distinta, en la fe, a lo que pensaron los antiguos doctores.

c) Éstas son, señor, las causas que a mí y a aquellos que están conmigo, nos empujaron a trasladarnos al citado Reino. Por lo cual, señor, humildemente y con el cumplimiento que debo y puedo, suplico a Vuestra Excelsa Señoría, y de parte del Altísimo Dios aconsejo que, visto lo presente, tenga a bien Vuestra Señoría, juntamente con vuestro sabio consejo, ver y practicar y prever con su sagrada deliberación acerca de ello, destinando aquí prudentes⁴³ y honestos religiosos de la observancia de sus Reglas, guardia-

³⁹ Floreto 2, III, 7-9: «Entonces le dixo sant Francisco: «Hermano, no quiero ni puedo nin deuo yr contra mi conciencia e profesión del Santo Euangelio, la qual prometimos e somos profesos. 8. E oyendo esto aquel frayle Ministro entristeciósse e viéndolo sant Francisco assí turbado, díxole en persona de todos los frayles con grand feruor del espíritu: 9. Vosotros queredes ser vistos de los ombres ser Frayles Menores e ser llamados guardadores del Santo Euangelio, e por las obras queredes tener lugarejos e bolsas!».

⁴⁰ Vid. infra Apéndice A, 8.

⁴¹ Floreto 2, CXXVII, 112: «no solamente del fedor del pecado, mas aún de las tinieblas de la infidelidad, se conuirtió al Señor Ihesu Christo».

⁴² Floreto 2, LXXX, 2.

⁴³ Floreto 1, III, 6-9: «E fallaredes ombres fieles e mansos, e humildes, e benignos, que vos reçiban a vos e a vuestras palabras con grand gozo e amor. 7. E fallaredes otros infieles, e soberuios, e blasfemadores, que resistirán a vos e a vuestros dichos, mas estas palabras sofrídlas paciente e humilmente. 8. E como los frayles oyessen las sobredichas

nes de la fe y conocedores de la ley, que sean capaces de comprender y examinar lo que nosotros proponemos. Además, éstos que sean humildes y dispuestos a aceptar y creer lo que debe ser creído y aceptado conforme a la razón y, por otra parte, sean fuertes y firmes para oponerse a aquello que no resulte según la razón y para defender la verdad de la santa fe, no con espíritu henchido de vanidad⁴⁴ y ambición, ni con ira y pérfida ambición, sino con autoridad fiel y con legítima razón, declarando y notificando a Vuestra Alta Señoría aquellas cosas y dudas, que intentamos advertir que no son de poca estimación o valor; más aún, son tales que merecen ser oídas con ánimo tranquilo y examinadas y observadas con gran prudencia, y si no fuera así, podría nacer de ello un gran peligro y perjuicio para toda la cristiandad.

d) Así pues, oh muy grande y benigno y noble señor, yo, el citado hermano Alfonso, con mis compañeros nombrados, solicitamos audiencia afablemente, porque proclamamos la verdad de la fe para mayor gloria de nuestro Señor, y queremos ser oídos por sabios cristianos antes que provocar algún cambio o escándalo contra aquello que los cristianos creen y siguen. Vuestra sublime Señoría, en paz y sin ninguna turbación o ruido, debe concedernos la dicha audiencia, porque si hiciera lo contrario, cosa que ni se espera de Vuestra benigna Señoría, pequeño honor le correspondería a vuestra nobilísima corona. Y nosotros, indignos siervos de Dios, en tal caso estaríamos excusados, proponiendo en público lo que hasta tal punto sentimos, bajo la enérgica inspiración divina. Y no desprecie Vuestra Alteza nuestra insuficiencia o rusticidad⁴⁵ pues Dios puede darnos una expresión sabia tal que no puedan resistirla o contradecirla nuestros adversarios, cuya sabiduría es estulticia ante Dios (1 Cor 3,19).

e) Vuestra Señoría debe recordar, oh Señor, que nuestro Dios no llevó a cabo su obra en un solo día, hasta el presente no sabemos que sus obras estén completas, sino que los diferentes trabajos los hizo procediendo en tiempos distintos por medio de sus santos siervos, como se ve claramente por las distinciones de los tiempos y por las obras más excelentes hechas admirablemente en ellos; pues, creadas las bestias el sexto día, creó al hombre para que las sometiera, y multiplicados los hijos de Adán, les envió a Noé para que escogiera a sus elegidos en un Arca, y después separó de los idólatras a su pueblo elegido por medio del signo de la circuncisión, fiel a Abraham, y después en Moisés salvó a su pueblo del gran cautiverio y lo introdujo por medio de Josué en la tierra de promisión; y después a través de David le dio la paz y la victoria sobre sus enemigos, y por Salomón les hizo un templo en el cual le adoraran, y por Zorobabel, después de quemado, lo edificó de nuevo, y a través de Matatías [sic] y de sus hijos liberó la sagrada ciudad de los incircuncisos [sic], y después por medio de san Juan Bautista anunció en el bautismo de agua la venida del Justo.

palabras, començaron vn poco a auer miedo, lo qual él, muy diligente entendiendo, fablóles por aquestas palabras: «Fijos, no vos querades espantar ni auer temor, ca sabed que antes de mucho tiempo vernán a vos muchos sabios, e prudentes, e nobles los quales, quedando con vos, predicarán a las gentes y a los pueblos, e a los reyes, e príncipes del mundo, e serán muchos conuertidos al Señor. Ca fará el Señor por todo el mundo multiplicar e acresçentar aquesta su familia».

⁴⁴ Vid. Floreto 2, C, 7-8: «quel sancto Padre nuestro, que era amator de toda madurez e honestad, aya querido ser demostrada esta alegría vana por riso o por pequeña palabra o liuiana (2Cor 6, 10) s. como por esto no sea mostrada alegría espiritual, mas ante[s] vanidad e locura, como singularmente aborresçia en el sieruo de Dios el riso e la palabra oçiosa» (RnBu VII “De modo seruendi et laborandi” y ReBu V “De modo laborandi”).

⁴⁵ Floreto 3, 1, 5-6: «alumbrado sant Francisco de la graçia diuinal, començó a redargüyr e reprehender a sí mesmo de tan grand rusticidad, diziendo: «Si por algúnd amigo o por algúnd varón grande, aquel pobre te ouiesse demandado alguna cosa, luego le dieras lo que demandara, pues, quanto más lo deuieras fazer, que lo demandó por el Rey de los Reyes e Señor de los Señores».

f) *Y después que Jesucristo manifestó la verdad en el mundo, que hasta el día de hoy no ha sido conocida por el mundo, les entregó un nuevo camino pero cubierto con su propia carne, la cual es necesario que coma aquel que con su sabor desee adorar su Sagrada Divinidad. Grandes obras fueron ésas, oh señor, sin embargo, no todas fueron hechas en un solo día, ni en un solo año, ni en un solo momento. Así pues, el que hizo tales y tan grandes cosas en momentos diferentes, o bien (las hará) cuando le agrade hacer cosas semejantes o mayores, y especialmente cuando (ya que) el espíritu de Jesucristo da a conocer claramente en los corazones y mentes de sus servidores en la actualidad que la gracia ha sido restablecida y conservada para la final bendición y consuelo de sus elegidos, mucho más que en otros tiempos pasados, que la Sagrada Escritura concluyó necesariamente, como lo que muriendo desciende desde Oriente, comenzando en Abel, a las partes inferiores de la tierra, que son las partes occidentales, sometidas en su mayor parte a Vuestra Señoría, para que a partir de allí resucite poderosamente a ellos con mayor claridad, y sea la gloria de la segunda morada mayor que la primera (Ag. 2,10), tal como nos fue prometido por los profetas y a través del Espíritu Santo, al cual es al único a quien se le atribuye en el sacrosanto septenario, y no antes, hacer a su santa Iglesia única y católica, como nunca lo fue o por lo menos hasta tal punto».*

En la parte que sigue, Alonso de Mella resuelve la contradicción inicial a la que habíamos aludido, a través de la doctrina de la revelación progresiva:

«g) *Y, sin lugar a dudas, oh señor, todos aquellos por medio de los cuales agradó al Señor nuestro Dios hacer sus grandes y admirables cosas en los citados tiempos y en otros muchos hombres que fueron mortales y de pequeña fama en sus comienzos, a los cuales aquel que siempre es inmortal, a través de la marcha de los tiempos y después de muchas dificultades, quiso exaltar y manifestar su virtud y su verdad ante todos los pueblos, que, de igual modo, en el presente es capaz, a través de sus humildes siervos, pobres en ciencia y filosofía mundana, de manifestar los profundos misterios de las Divinas Escrituras, las cuales hasta el presente por lo menos permanecen cerradas a quienes se creen prudentes y sabios a sus propios ojos».*

Una lectura tal y como estaba previsto en el lenguaje de las *Fontes Franciscani* «dar sciencia de discrion neçessaria a los verdaderos humildes e pobres». En este caso Alfonso de Mella «a través de sus humildes siervos, pobres en ciencia y filosofía mundana» [vid. infra, Apéndice A *La gran tribulación*].

«h) *Y no dude Vuestra Sublime Señoría, oh señor, ni endurezca vuestro corazón como el corazón del Faraón, ni desprecie el Divino consejo como hizo Herodes con los doctores de Jerusalén, porque es conocido y confirmado como verdadero que se les anunció a unos rústicos pastores que un niño tan grande había nacido, al cual los sabios del templo no reconocieron; los pescadores lo creyeron sin necesidad de escritos y fueron detrás de aquel a quien los sabios atravesaron de parte a parte.*

i) *Así pues, oh muy noble y excelente señor, si le ha parecido bien a Vuestra Señoría oír con tolerancia y hacer que se reúnan vuestros sabios para el gran día del Señor, que muy pronto viene, el Dios vivo, en el que creemos, es capaz de consumir por medio del fuego ardiente nuestro sacrificio vespertino y a través de nosotros, sus indignos siervos, matar con la espada de la verdad espiritual a los infieles sacerdotes de Baal⁴⁶ y de los bosques,*

⁴⁶ Baal o Belial (Baal ial, Be'lial) sinónimo de satanás, se usó en los ss. XIII-XIV para señalar a los herejes. Vid. SALIMBENE DE ADAM, *Chronica*, ed. SCALIA, GIUSEPPE, Bari, ed. Laterza, 1966, p. 147. Vid. Floreto 2, LXXXVII, 3.

que desde hace tiempo tienen engañado al pueblo del Señor y le hacen vacilar a uno y otro lado. Igualmente, puede dar a través de nosotros el agua viva acerca del cuidado de la doctrina espiritual con la cual se renueva la faz de la tierra y vivan en el espíritu todos los que hasta ahora morían en la carne, (vivan) en la renovación de la vida espiritual y del conocimiento espiritual, dando acerca de nosotros alabanzas y gloria a aquel que después de tantas y tan palpables tinieblas hizo una luz tan clara e iluminó piadosamente al ciego pueblo que había nacido ciego del útero de su madre, no por pecar su padre y su madre es por lo que naciera ciego, sino para que se manifestaran en él las maravillosas obras de aquel que hasta ese punto acabó con la incredulidad para la salvación de todos los hombres».

Dos reglas son suficientes para que un hombre pueda de carnal ser hecho espiritual. Mella optó por dejar de lado la vida contemplativa en favor de la vida activa. Así se expresará años más tarde Bernabé de Palma en su *Via Spiritus* al sumergirse en el lenguaje del alma: «La contemplativa es buena –asegura– [...] porque por ella viene el hombre a hacerse espiritual, mas como también tengamos necesidad de las cosas corporales, constreñidos por esta necesidad y no en otra manera, debemos salir a entender en ellas, así que la primera por elección y que la debemos procurar y la otra porque no la podemos excusar».

«j) Considere tan solo, oh señor, Vuestra Sublime Nobleza, que piadosamente el rey Asuero, después del primer banquete, que duró ciento ochenta días, que hace seis meses invitó a comer con él a la reina Vásti[sic] para, después de colocar en su cabeza la diadema, mostrar su belleza a los que estaban en el segundo banquete, el cual duró no más de siete días. Y ya que despreció la voz del que lo invitaba y no quiso venir al mando del rey, fue despreciada de tal modo que no fuera una reina aquella que sentándose en el banquete de las mujeres decía: “Me siento como reina y no veré ya más el gemido ni el llanto”, y entonces le sobrevino lo que ella da a entender, la esterilidad y la viudez, todo en un solo día».

En Alonso de Mella, como en tantos otros, era habitual incluir las citas escriturísticas que venían a autorizar cada aseveración, tal y como estaban acostumbrados a leer en las *Fontes Franciscani* al elegir un tema de las Escrituras.

«k) Todo lo que ha dicho, así como todas las otras cosas contenidas en las Sagradas Escrituras, les alcanzan entonces a ellos en la forma (I Cor. 10, 11) y fueron escritas hasta la corrección que hemos hecho nosotros, que estamos en el fin de los tiempos⁴⁷ de aquellos que reinan, pero no desde Dios, queriendo establecer que su justicia no está sometida a la justicia de Dios, y cuyo fin es muerte y perdición, que con sus cuerdas de poca resistencia creen que pueden detener la verdad, Jesucristo, de tal modo que no salga del sepulcro de la Antigua Escritura, cubierto por la Nueva Escritura, al tercer día, que es del Espíritu Santo, que nos declara todo lo que previamente habíamos oído en proverbios y nos conduce desde el fuego de la legal servidumbre de los hombres a la perfecta libertad de la ley divina, porque [como está escrito] en los apóstoles: “Donde hay espíritu del Señor allí está la libertad” (II Cor. 3, 17)».

⁴⁷ ARCELUS ULIBARRENA, Juana María: «El fin de los tiempos a través del filtro de las *Fontes Franciscani* en la Castilla Medieval», VIII Congreso Internacional AHLM [Asociación Hispánica de Literatura Medieval] (Santander 22-26 septiembre 1999, Universidad Internacional Menéndez Pelayo), Santander 2000, pp. 207-220.

Alonso de Mella subraya la acción de «corrección que hemos hecho nosotros», haciendo referencia a la Orden de los Frailes Menores y su eterna búsqueda de la perfecta libertad de la ley divina.

«**l**) Estando nosotros, los anteriormente dichos, en el citado Reino [Granada] por todas las causas arriba dichas, oh señor, y observando con detenimiento y cuidadosamente la fe que tienen y creen los sarracenos, encontramos que dichos sarracenos no son infieles como allí se dice, es más por el contrario, encontramos que son católicos, fieles y creyentes en un solo Dios verdadero, creador del cielo y de la tierra, al cual con gran fe, temor, humildad, reverencia y devoción adoran y honran en todos sus dichos y hechos. Y agradara a Dios, que aquellos que se dicen cristianos, le temieran, creyeran y adoraran con tanta reverencia y temor. Igualmente encontramos que dichos sarracenos creen y confiesan todos los sagrados hechos y dichos de Jesucristo, a quien, mucho más que los cristianos, honran en sus palabras y hechos, creyendo acerca de él lo que atendiendo a la razón puede y debe ser creído. Encontramos incluso que ellos están dispuestos a oír y escuchar con atención todo aquello que según la razón puede ser verificado. Según las cuales razones en ellos encontradas verazmente conocemos que Dios no es solamente el Dios de los cristianos, sino que es el Dios de aquéllos que creen rectamente en él, y a través de dignas obras cumplen sus mandatos. Y por eso Dios no es un receptor de personas, aunque es el padre de todos y se ocupa de todos (Sap. 6.8), pues los ojos de todos miran hacia él, que no mira la muerte del pecador (Ez. 33,11) ni se deleita en la pérdida de los que mueren.

m) Y puesto que, Señor de tan sublimes, nobles y excelentes hechos, nuestro Dios por su admirable disposición cuidó de venir en nuestra época, nos parece que Vuestra Señoría debe al punto dedicar su atención sobre ello, con el sabio consejo de aquéllos que se han encontrado que son los guardianes de la ley de la Santa fe⁴⁸, no con el fasto de aquellos que con sus perversas acciones prueban manifiestamente que son Sinagogas de Satanás y no la Iglesia de Jesucristo, ni de aquéllos que quieren proceder con algún estrépito o de algún otro modo indebido. Pero, oh prudente señor, no esperamos eso de ningún modo de Vuestra Señoría, máxime porque estamos dispuestos, con toda sinceridad y sin ninguna otra acepción, a oír y creer todo lo que debe ser creído legítimamente por la razón y autoridad de la Escritura. Igualmente estamos dispuestos y dar razón de nosotros y de todas las cosas que hasta el día de hoy hayamos dicho y hecho no sólo aquí sino también allí».

⁴⁸ Vid. *supra* n. 39.

4. Apéndices

4.1. Apéndice A

*La gran tribulación*⁴⁹

De la grand tribulación que ha de venir a la Orden segúnd que sant Francisco muchas [sic] vezes dezía, e sus conpañeros publicáronlo después. E son escriptas las siguientes [sic] palabras en la *Exposición de la Regla*⁵⁰ que fizo fray Ángel. 1. Los conpañeros de sant Francisco contauan a fray León que lo escriuía⁵¹ ca entendía sant Francisco por Spíritu Sancto, segúnd lo contaron después sus conpañeros, acercarse tiempos en los quales crescerían las prolixidades e desfallimientos temporal y espiri-tualmente. E la caridad de muchos se resfriaría e sobrepujaría la maldad y el poderío de los demonios sería suelto más que solía e la pureza sin manzilla de la su religión e de las otras sería deformada e afeada. La prophetizada disensión o partimiento o apos-tasía del vno e del otro imperio sería conplida, en tanto que muy pocos obedecerían por caridad e zelo de la verdad al Papa e a la Yglesia Romana. E que alguno no canónicamente elegido y ensuziado por herética maldad, tomado e reçebido al Papadgo en el artículo de aquella tribulación se esforçará a buscar arteramente a muchos la muerte de su error. E que entonces serían multiplicados escándalos e sería departida la su religión⁵² e muchos de los otros serían quebrantados por esso que no contradirían o consentirían al error. E serían opiniones e cismas tantas e tamañas en el pueblo y en los religiosos e clerezía, que si no fuessen abreuizados aquellos días segúnd la palabra del Euangelio, si pudiesse ser fecho, aún los electos serían induzidos en error, si no fuessen regidos en tamaño peligro e toruellino de la immensa misericordia de Dios. 2. Quiso pues el sabio e cuydadoso padre, siempre vigilante por sus hijos, segúnd que lo vio por reuelación en aquellas palabras de la Regla, conuiene saber: *Fray Francisco pro-met[i]ó obediencia e reuerencia al señor papa Onorio*⁵³ e a sus sucessores canónicamente entran -

⁴⁹ Floreto 2, LXXXII, 1-11, *cfr.* ActusSab 65; *VerbConr* 12; 4-9; *cfr.* 2 Cel, 157 y MS lat. theol.d.23 Bodleian Library, Oxford, 645, 177; MS C.9. 2.878 Biblioteca Nazionale, Florencia; *LegVet* 1,8-11; *cfr.* *ClarExp* de Angel Clareno in *Ms. 1/92 S. Isidoro* f. 14^a. Lo subrayado es nuestro.

⁵⁰ *ClarExp* = Angelus a CLARINO, *Expositio Regulae Fratrum Minorum*, ed. OLIGER, L., Ad Claras Aquas, 1912. *Expositio super Regulam Fratrum Minorum di Frate Angelo Clareno*, ed. al cuidado de G. BOCCALI, introducción F. ACCROCCA, traducción M. BIGARONI, Santa Maria degli Angeli, 1995.

⁵¹ *Add.* La referencia a fray León no está en el texto de *VerbConr*; *cfr.* *VerbConr* 12, 1, y el apartado dedicado a *VerbConr*. *Cfr.* MENESTÒ, E., *Fontes Franciscani*, pp. 2073-4. *Cfr.* *VerbConr* 12 *Consilium beati Francisci tempore tribulationis ordinis*, ed. Sabatier.

⁵² «Divideretur sua religio» *VerbConr* 12, 8. Alonso de Mella señala igualmente en su carta los requisitos dentro de la personalidad que deberían reunir los que fueran enviados a polemizar con él, y aclara que «no queremos antes de que seamos oídos por sabios cristianos mover otra novedad o escándalo contra lo que los dichos cristianos creen y siguen».

⁵³ Honorio III (1216-1227). *Cfr.* *ReBu* I, 3, que reza así: «*Frater Franciscus promittit obedientiam et reverentiam domino papae Honorio ac successoribus eius canonice intransibus. Etc.*».

tes e[*t*].⁵⁴, dar sciencia de discrision neçessaria a los verdaderos humildes e pobres⁵⁵, segúnd el voto de la euangélica vida prometida, e pronunçia[r] el peligro del escándalo que ha de venir en la yglesia e añader el remedio, conuiene a saber, que entonçes los frayles andarían sabiamente e se guarnesçerían más fuertemente e perfectamente en obseruancia de la Vida e Regla prometida[s].³ Quando viessen alguno no canónicamente elegido destruir el papadgo tiranamente, o alguno ensuziado por maldad de eregía, gouernar peruersamente. Porque entonçes, segúnd él dezía: “Bienaventurados los que perseueraron en estas cosas que començaron e prometieron al Señor de guardar”.⁴ E aún dixo sobre todo esto sant Francisco ante el Señor Ostiense e de muchos frayles, e aún al pueblo lo predicaua muchas vezes que los sus frayles procuránteslo: “Los espíritus malignos se partirían de la carrera de la muy sancta simpleza e muy alta pobreza, e que reçibirán pecunia e testamentos e qualesquier otras cosas a ellos mandadas o dexadas. E desamparados los lugares pobres e solitarios, edificarían en los castillos e çibdades lugares grandes e costosos, los quales no mostrarían estado de pobres, mas estado de señores del mundo e de grandes príncipes. E aún, que procurarían e ganarían preuilegios de los Sumos Pontífices con mucha astuçia e humanal prudencia e importunidad de la Regla e Vida prometida[s], a él reuelada por Ihesu Christo, no solamente relaxantes, mas destruyentes la pureza e simpleza e pobreza.⁵ De las quales cosas esguarnesçidos, presumirán ensoberueçiéndose a contiendas y a fazer iniurias, no solamente a los ombres seglares del mundo, mas aún a los otros religiosos e clerezía. E que assímesmo cauarían o aparejarían lazo en que finalmente cayessen, e sembrarían simientes de las quales cogerían muchos escándalos. Por lo qual les embiaría el Señor Ihesu Christo aquello de que fuessen dignos, s[*cilicet*], no pastor, más apartador, el qual les daría galardón cerca sus inuenciones y estudios, e mouerá sobre ellos batalla e temptación muy fuerte, assí como ellos meresçieron. Porque sean embueltos y enlazados en las cobdicias de sus deseos e castigados por iusto iuyzio de Dios, se tornen humillados e confusos al estado de su llamamiento e sean plantados de raíz en la saludable manera de beuir, la qual iuraron ante Dios con firme prometimiento de guardar fasta en el fin.⁶ Ca entonçes la verdad de los predicadores será atapada e cobijada por silençio, o conculcada será negada, e la sanctidad de la vida de sus professores será tenida en escarnio⁵⁶. Mas los seruientes de espíritu, que por caridad e zelo de la verdad se allegarán a la piedad, assí como desobedientes e çismáticos sufrirán innumerables persecuciones”.⁷ Predicaua sant Francisco todo esto a sus compañeros, conuiene a saber, a fray Bernaldo⁵⁷ e a fray Ángel, fray Maseo, fray León, e a todos los otros sus compañeros.⁸ E después de su passamiento al Señor lo atestoniauan ellos, que tanta será entonçes la quexura e insulto de los demonios e de los ombres peruersos contra los que andouieren simple e humilmente, que dexadas todas las cosas sean costreñidos a demandar los lugares desiertos e solitarios. O passarse a los infieles o derramados,

⁵⁴ *ReBu* I, 3 «*Frater Franciscus promittit obedientiam et reverentiam domino papae honorio ac successoribus eius*». Cfr. *RnBu* Prólogo, 3 «*Frater Franciscus et quicumque erit caput istius religionis promittat obedientiam domino Innocentio papae et reverentiam et suis successoribus*».

⁵⁵ *Om.* «*Christo et suae Ecclesiae fideliter et inseparabiliter habere amantibus*», *VerbConr* 12, 11. En este caso Alfonso de Mella «a través de sus humildes siervos, pobres en ciencia y filosofía mundana» [vid. *infra* g].

⁵⁶ Cfr. *supra* 1, XIII, la profecía sobre las dos futuras Órdenes.

⁵⁷ Fr. Bernardo de Quintavalle.

tomado ábito seglar, fazer vida peregrina, e esconderse cabe quales fieles, o so innumerables querellas e calumpnias, soffrir penas e muerte. ⁹E bienaventurado será -*dezía el sancto Padre*- el que en tamaño toruellino podrá fallar compañero fiel. ¹⁰Ca los perseguijentes e los engañados de los espíritus malignos dirán ser grande seruiçio de Dios matar e destruyr de la tierra tan pestilentes ombres, ni entenderán que los demonios todo su arrepentimiento e feruor tomarán contra toda sanctidad de vida e verdad de la pobreza e humildad euangelical. La qual, Ihesu Christo, misericordiosamente innouará en la Yglesia por aquellas dos grandes lumbreras del cielo, conuiene a saber, sant Francisco e sancto Domingo⁵⁸. Entonce[s], fazer lo han cruelmente ni lo entenderán, ca serán çegados los ojos dellos que no vean, e los sus coraçones serán enduresçidos⁵⁹ y el su espinazo será siempre encoruado, porque por la çeguedad ayan siempre la intención sojulgada en los males, y encrueleçiéndose⁶⁰ al Señor pierdan la vida de gracia e incurran en danación perdurable. ¹¹Saluo si arrepentidos se conuertan al Señor Ihesu Christo e vean la carrera de verdad e çessen de la persecuçión de los ynocentes e pobres e humildes por el aborresçimiento e pressura. Ca será el Señor refugio a los aflictos e saluar los ha, porque esperaron en Él. Ca como contra Christo e sobre Ihesu Christo, el Antichristo e sus miembros se alçarán malamente, entonce[s] los pobres e los fieles sieruos de Ihesu Christo, porque sean conformados a la su cabeça, con fiuzia serán, porque después de la muerte merezcan la vida eternal. No temerán en alguna manera obedesçer a Dios más que a los ombres, e morir antes que consentir a la falsedad e porfía⁶¹.

4.2. Apéndice B

*La perfecta alegría*⁶²

Del magisterio de sant Francisco a fray León como en la sola cruz de Ihesu Christo es perfecta alegría.¹Un tiempo de ynuerno, como sant Francisco viniessse con fray León de Perosa⁶³ a Sancta María de los Ángeles, e los atormentasse grand frío, llamó sant Francisco a fray León que yua algúnd tanto adelante, e díxole: 2. “¡O fray León, maguer que los frayles Menores en toda la tierra den grand enxemplo de sanctidad e honestad e de buena edificación, empero escriue e nota diligentemente que no es ay *perfecta alegría!*”. ³Dende como ouinessen andado algúnd tanto, llamó otra vez diziendo: “¡O fray León, maguer el frayle Menor alumbre los çiegos, enderesçe los quebran-

⁵⁸ Om.«exterminare in eorum germine, et examinare, si permittantur, usque ad fundamentum», VerbConr 12, 18; cfr. supra, Floreto, 1, XIII.

⁵⁹ Add. cfr. VerbConr 12,19.

⁶⁰ «Exacerbantes», *ibid.*

⁶¹ Om. «Haec de verbo ad verbum dicta sociorum beati Francisci» VerbConr 12, 23.

⁶² Floreto 2, VIII, 1-23, *vid. Actus 7; Ms. 665 BCa, II,27*. Otro ejemplo lo hallamos en la cita sobre el Opúsculo de la perfecta alegría en que se lee: «Opusculum hoc [...] extraximus ex Floreto, cap. 7», haciendo referencia al Floreto 3, VIII, 1-23 que reza así: «Del magisterio de sant Francisco a fray León, como en la sola cruz de Ihesu Christo es perfecta alegría», que en este caso halla paralelo con *Actus 7* y con el *Ms. 665 BCa, II,27, vid. Actus*, pp.158-165. Lo subrayado es nuestro.

⁶³ Perugia.

tados, lançe los demonios. 4.E así mesmo restituya a los *sordos* el oír a los *cojos* el andar, e a los *mudos* el hablar, lo que mas es, avnque resuçite el *muerto* de quatro días⁶⁴ escriue que no es *ý perfecta alegría!*” 5.E como de cabo ouiesse andado algúnd tanto, clamando dezía:” ¡O fray León, si el frayle Menor supiesse las lenguas de todas las gentes e *todas las ciencias* y escripturas, así que supiese aún *prophetizar*”⁶⁵. No solamente las cosas por uenir, mas aún las consciencias de los omnes, escriue que no es *ý perfecta alegría!*.⁶⁶ E aún ellos andando, llamólo otra vez diziendo: “¡O fray Bestión, *bestiuela* de Dios, maguer el frayle Menor *fable* con lengua çelestial o angelical⁶⁶, e sepa los cursos de las estrellas y las virtudes de las yeruas⁶⁷, escriue bien e nota deligentemente que no es *áy perfecta alegría!*”⁷E después de vn poco, llamando otra vez sant Francisco, dezía: “¡O fray León, avnquel frayle Menor supiesse tan solemnemente predicar que conuertiesse todos los infieles a la fe de Ihesu Christo, escriue que aún no es *áy perfecta alegría!*”⁸E duró esta manera de hablar bien dos millas, e fray León, marauillándose mucho destas cosas todas, dixo: Padre, ¿ruégote de parte de Dios que me digas dónde es *perfecta alegría?*, al qual respondió sant Francisco, diziendo: “¹⁰.Quando llegaremos a Sancta María de los Ángeles así bañados, e con la lluuia e frío elados, e con lodo afeados, e de fambre e de sed afligidos, e llamaremos [*sic*] a la puerta del lugar. ¹¹.E venga el portero lleno de yra e de saña, e diga: ¿quién soys vosotros?, e diremos: somos dos de vuestros hermanos ¹²y por el contrario, diziendo: ¿ante soys dos ribaldos que ys por todas partes por el mundo tomando las limosnas de los pobres! ¹³.E no nos abriessse, mas antes nos fiziesse estar defuera a la nieue e agua, en fambre e frío hasta la noche. ¹⁴.E si nos tantas injurias y improprios sufriéremos pacientemente sin turbación e murmuración, e pensaremos húmll e caritatiuamente que aquel portero no nos conozca verdaderamente, e que Dios despierte la su lengua contra nos, ¡O, fray León, escriue que *áy es perfecta alegría*. ¹⁵.Lo qual si nos perseueráremos en llamando, e aquel portero turbado contra nos así como inportunos, salga a la puerta e afligiéndonos muy duramente con bofetadas e feridas, diga: ¿partid vos de aquí, ribaldos muy viles, ydvos al hospital! ca ¿quién soys vosotros? ¿de todo en todo no estaréys aquí. ¹⁶.E todas estas cosas sofriremos gozosamente e perdonaremos las injurias con todo corazón e amor; fray León, escriue que aquí es la *perfecta alegría*. ¹⁷.E si nos de cada parte así afligidos, la hambre costriñente, el frío afligente y ençima la noche açercántese, otra vez llamaremos e con lloro demos priessa que nos abra, y el portero así como de cabo, enojado e aguijonado, diziendo: ¹⁸.Estos son mucho sin vergüença e muy crueles omes, mas yo les pagaré bien; e salga con vn ñudoso palo, e tomándonos por la capilla nos echen en tierra sobrel lodo e la nieue, e nos fiera en tal manera con el dicho palo, que nos llague de cada parte de llagas sin cuenta. ¹⁹.Si tantos males e tantas injurias e tantos açotes con gozo sufrieremos, pensando que muy pacientemente deuemos sufrir las penas de Ihesu Christo bendito. ²⁰.¡O, fray León, escriue que aquí es gracia de todas las gracias e dones del Espíritu Sancto que Ihesu Christo conceda a sus amigos”. ²¹.Conuiene a saber, vençer a sí mesmo e sufrir de buenamente por Ihesu Christo

⁶⁴ Jn 11, 39; Mt 11, 4.

⁶⁵ 1 Cor 13, 2.

⁶⁶ 1 Cor 13, 2.

⁶⁷ Om. «et essent ei revelati omnes thesauri terrarum; et cognosceret virtutes avium et piscium [3Re 4,33] et animalium et hominum et arborum et radicum et lapidum et aquarum».

e por la caridad de Dios tribulaciones e denuestos. Ca en todas las cosas sobredichas marauillosas no nos podemos gloriar porque no son nuestras mas de Dios, *ca ¿qué tienes que no recibiste? e si lo recibiste ¿por qué te glorías como si no lo ouieses recibido?*⁶⁸ 22. Mas en la cruz nos podemos gloriar sufriendo tribulaciones e afliciones, porque aquello es nuestro; e por ende, dixo el apóstol: 23. “*Michi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini nostri Ihesu Christi, etc.*” Que quiere decir, “No sea a mi gloria, saluo en la cruz del nuestro Señor Ihesu Christo⁶⁹”.

5. Siglas y abreviaturas

Actus = Nueva ed. CAMBELL, J. *Actus Beati Francisci et Sociorum eius*, ed. BIGARONI, M. - BOCCALI, G., con el texto de los *Fioretti*, Assisi 1988, 614 pp., según el MS. II.XI.20 de la Biblioteca Central de Florencia; *cfr.* BUGHETTI, B., *Descriptio novi codicis "Actus Beati Francisci" exhibentis (Florentiae, Bibl. Nationalis Centralis, II.XI,20)* in AFH 32 (1939) pp. 412-38. *Fontes Franciscani*, pp. 2.085-2219.

ActusSab= *Actus Beati Francisci et Sociorum eius*, ed. SABATIER, Paul, *CollEtud* Doc.4, París 1902.

AFH= *Archivum Franciscanum Historicum*.

BCA= Biblioteca de Catalunya.

BF= *Bullarium Franciscanum*. ed. SBARALEAE, J.H., vols. I-IV, (1759-1768) *Series Prima* 1218-1303 [ed. anastát. 1983-1984]; *Epitome et Supplementum* ed. EUBEL, C., vols.V-VII, Ad Claras Aquas (1898-1904); *Nova Series* ed. HÜNTEMANN, U. – POU Y MARTÍ, J. M., vols. I-III, (1929-1949); ed. C. CENCI, v. IV (1989) 528 pp.

1Cel= Thomas de CELANO, *Vita Prima S. Francisci*, AF X *Legendae s.Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae*, ad Claras Aquas 1941, pp. 1-127 (antes Quaracchi-Firenze 1926). *Fontes Franciscani*, pp. 273-424.

2Cel= Thomas de CELANO, *Vita Secunda S. Francisci*, AF X, *Legendae s.Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae* ad Claras Aquas 1941, pp. 127-268 (antes Quaracchi-Firenze 1926). *Fontes Franciscani*, pp. 441- 639.

CelMir= Thomas de CELANO, *Tractatus de miraculis B. Francisci*, AF X, *Legendae s.Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae* ad Claras Aquas 1941, pp. 269-331. *Fontes Franciscani*, pp. 641- 754.

ClarExp= Angelus a CELANO, *Expositio Regulae Fratrum Minorum*, ed. OLIGER, L., Ad Claras Aquas 1912. *Expositio super Regulam Fratrum Minorum di Frate Angelo Clareno*, ed. al cuidado de BOCCALI, G., introducción ACCROCCA, F traducción BIGARONI, M., Santa Maria degli Angeli, 1995.

CollEtudDoc= *Collection d'Études et de Documents sur l'histoire religieuse et littéraire du Moyen Âge*, Paris 1-7 (1898-1909).

⁶⁸ 1 Cor 4, c7.

⁶⁹ Gal 6, c14.

CompAss= "*Compilatio Assisiensis*" dagli scritti di fra Leone e Compagni su S. Francesco d'Assisi. Dal Ms. 1046 di Perugia, ed. M. BIGARONI, Santa María degli Angeli, Assisi 1992. ("2a ed. integral revisada y corregida con versión italiana y variantes [no se incluyen entre las variantes los textos paralelos del *Floreto de Sant Francisco*]. Cfr. 1a 1a versión S. María degli Angeli 1975 [se incluyen entre las variantes los textos paralelos del *Floreto de Sant Francisco*]. Cfr. *LegPer*; Cfr. BROOKE, R.B., *Scripta Leonis, Rufini et Angeli, Sociorum S. Francisci*, Oxford 1970). *Fontes Franciscani*, pp. 1.471-1.690.

CompAvin= "*Fac secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est*" (Es 25,40). Ms Vat.Lat. 4354 in *CompAss* p.XXXIV: Caps.7,14,22,42-3,56, 58-60, 83-5,103-7,109. Vid. PAZZELLI, R., *La compilazione Avignonense della "Legenda Antiqua beati Francisci"* in *Analecta TOR* 24 (1994) pp. 5-25, p.14: la Compilación va dirigida un tal Fabiano de Hungría antes de 1324.

DeConform= BARTHOLOMAEI de PISIS, *Liber Conformitatum*, Mediolani 1510; *De Conformitate Vitae beati Francisci ad Vitam Domini Iesu*, AF IV-V, Quaracchi 1906-08.

Floreto= ARCELUS ULIBARRENA, Juana María, *Floreto de Sant Francisco [Sevilla 1492]*. *Fontes Franciscani y Literatura en la península Ibérica y el Nuevo Mundo*. Estudio crítico, texto, glosario y notas. Presentación Enrico MENESTÓ (Colección "Espirituales Españoles". Serie B. Lecturas,7), Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid 1998, 956 pp.

Fontes Franciscani= *Fontes Franciscani*, al cuidado de MENESTÓ, E. - BRUFANI, S. y de CREMASCOLI, G., PAOLI, G., L. PELLEGRINI, L., CAMPAGNOLA, S. da, *Apparati*, BOCCALI, G.M., (Medioevo Franciscano. Collana diretta da Enrico MENESTÓ, Testi 2) ed. Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi, 1995.

LegMai= BONAVENTURAE DE BALNEOREGIO, *Legenda maior S. Francisci Assisiensis*, AF X, *Legendae s. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae*, ad Claras Aquas (antes Firenze-Quaracchi 1926) 1941 pp. 555-652. *Fontes Franciscani*, pp. 777- 911. Cfr. con la *Legenda maior S. Francisci Assisiensis*, ed. anastática o facsímil de 160 ff. 16,5x22,5 cm., códice de propiedad de los Condes de Chinchón-Colegio Cardenal Cisneros (Madrid), ed. al cuidado de WERINHARD EINHORN, Jürgen - PÉREZ, L., (995 ejemplares en numeración arábiga y 75, no venales, en numeración romana) Madrid 1999.

LegPer= Cfr. *CompAss*: "*Compilatio Assisiensis*" dagli Scritti di fra Leone e Compagni su s. Francesco d'Assisi. Dal Ms.1046 di Perugia, ed. M. BIGARONI, Porziuncola 1992 (2a ed. integral revisada y corregida con versión italiana y variantes. Cfr. 1a 1a versión S. María degli Angeli 1975). Cfr. GATTUCCI, A., *Dalla "Legenda Antiqua S. Francisci" alla "Compilatio Assisiensis": storia di un testo più prezioso che fortunato*, in *Studi Medievali* 20(1979) pp. 789-870; *idem*. *La Compilatio Assisiensis e il manoscritto 1046 della Biblioteca Comunale di Perugia alla luce del loro "Sits im Leben"*, in *Gli Studi Francescani dal dopo guerra ad oggi*. Atti del Convegno di Studio (Firenze, 5-7 noviembre 1990) ed. al cuidado de SANTI, F., Spoleto 1993, pp. 293-7.

MF= *Miscellanea Franciscana*, Foligno-Asís-Roma, 1886 ss.

OpCH= *Opuscles de Critique Historique. Recueil trimestral*, al cuidado de LITTLE, A.G. - SABATIER, P., París 1-3 (1903-19).

RABM= Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. Madrid.

ReBu= (Honorio III, 29 nov. 1223, "Solet Annuere"). Cfr. *Fontes Franciscani*, pp. 171-81.

RnBu= *Regula non Bullata (Pentecostés 1221)*. K. ESSER, *Studien zür den Opuscula des hl. Franziskus von Assisi*. HERAUSGEGEBEN VON KURTEN, E.- Isidoro de VILLAPADIerna, Roma 1973, pp. 59-77; *idem.*, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische ed.*, Grottaferrata 1976, pp. 373-404; *idem.*, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische ed.* GRAU, Engelbert, Grottaferrata 1989. Cfr. *Fragmenta alterius Regulae non bullatae*, in *Fontes Franciscani*, pp. 123.37. Cfr. *Regula Bullatae (= ReBu)*.

SpecPerf Maius= *Incipit Speculum Perfectionis status fratris Minoris*. SABATIER, Paul, *Speculum Perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima auctore fratre Leone*, in *CollEtudDoc. I*, París 1898; SABATIER, P.-LITTLE, A.G., *Le "Speculum Perfectionis" ou Mémoires de Frère Léon sur la seconde partie de la vie de Saint François d'Assise* (British Society of Franciscan Studies 17) Manchester I-II, 1928-1931 [ed. anastát. Farnborough 1966]. *Fontes Franciscani*, pp. 1849-2.053.

SpecVit= *Speculum vitae beati Francisci et Sociorum eius, Venetiis (30 Januarii) 1504*; ed. SABATIER, Paul, *Description du Speculum Vitae beati Francisci et Sociorum ejus. Le Speculum Vitae*, in *OpCH* 1(1903) pp. 299-395.

VerbConr= *Verbum Conradi o Verba Fratris Conradi de Offida*. Cfr. FALOCIPULIGNANI, M., *Ricordi di san Francesco raccolti dal b. Corrado da Offida*, in *MF* 7 (1898) pp. 131-6, utilizando el Cod. ASSISI, Bibl. del Archivo Provincial de los Capuchinos, Foligno, del s. XIV. Cfr. ed. SABATIER, Paul, *Verba Fr. Conradi. Extrait du ms. 1/25 de S. Isidore*, *OpCH* I, París 1903, pp. 370-92 (ms. de 1344).

WADDING, *Annales*= *Annales Minorum, seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, Ad Claras Aquas-Romae, 3a ed. (editio tertia accuratissima auctior et emendatior ad exemplar editionis P.J.M. Fonseca ab Eborae, 32 v., 1931-1941).

WADDING, *Scriptores*= WADDING, Lucas, *Scriptores Ordinis Minorum*, Roma, 1650. Romae, 1906 [ed. anastát. Bologna 1978].

Contenidos principales y conclusiones de la tesis doctoral Crimen y violencia en la sociedad vizcaína del Antiguo Régimen (1550-1808)¹

Principaux contenus et conclusions de la thèse doctorale
Crime et violence dans la société biscayenne de l'Ancien Régime (1550-1808)

Main contents and conclusions of PhD thesis
Crime and violence in Biscayan society during the Old Regime (1550-1808)

Krimena eta indarkeria Antzinako Erregimeneko Bizkaiko gizartean (1550-1808)
izeneko doktorego-tesiaren eduki nagusiak eta ondorioak

Luis María BERNAL SERNA

Doctor en Historia

Clio & Crimen, n° 8 (2011), pp. 481-522

Artículo recibido: 10-II-2011

Artículo aceptado: 25-IV-2011

Resumen: *La violencia fue un elemento habitual en la sociedad del Señorío del Antiguo Régimen porque los vizcaínos consideraban la agresividad como una actitud adecuada como respuesta a las injurias o los daños en la propiedad. En este estudio se analizan especialmente las circunstancias en las que se producían los crímenes contra las personas en Vizcaya, sobre todo las circunstancias personales de los acusados, el desarrollo de los procesos y las medidas impulsadas por las autoridades para mantener el orden público.*

Palabras clave: *Vizcaya. Crimen. Violencia. Acusados. Penalidad.*

Résumé: *La violence était coutumière dans la société de la Seigneurie de l'Ancien Régime parce que les Biscayens considéraient l'agressivité comme l'attitude adéquate pour répondre aux injures ou aux préjudices à la propriété. Dans cette étude sont tout particulièrement analysées les circonstances dans lesquelles se produisaient les crimes contre les personnes en Biscaye, surtout les circonstances personnelles des accusés, le déroulement des procès et les mesures prises par les autorités pour maintenir l'ordre public.*

Mots clés: *Biscaye. Crime. Violence. Accusés. Peine.*

Abstract: *Violence was a regular element in feudal society of the Old Regime because the Biscayans believed aggression to be an appropriate attitude as a response to injuries received or to damage to property. Especially analysed in this research are the circumstances*

¹ Esta tesis fue defendida el 24 de junio de 2010 ante el tribunal formado por los profesores doctores Enrique Martínez Ruiz, Gregorio Colás, Xavier Torres, María Rosario Porres e Iñaki Bazán y obtuvo la calificación de sobresaliente *cum laude* por unanimidad. El autor agradece a los miembros del tribunal sus comentarios y sugerencias sobre esta investigación, así como la labor en la dirección de la tesis de Iñaki Reguera y la colaboración del Departamento de Historia Medieval, Moderna y de América de la UPV – EHU.

in which crimes against persons in Biscay occurred, particularly the personal circumstances of the accused, the development of the processes and measures taken by the authorities to maintain public order.

Key words: *Biscay. Crime. Violence. The accused. Punishment.*

Laburpena: *Indarkeria obiko elementua zen Antzinako Erregimeneko jawerriaren gizartean. Izan ere, bizkaitarren iritzi oldarkortasuna jarrena egokia zen irainen edota jabetzako kalteei aurre egiteko. Azterlan honetan, bizkaitarren aurkako krimenak zer baldintzatan sortzen ziren aztertuko da, batez ere akusatuen egoera pertsonala, prozesuen garapena eta ordena publikoari eusteko agintariek hartutako neurriak.*

Giltza-hitzak: *Bizkaia. Krimena. Indarkeria. Akusatuak. Oinazea.*

1. Introducción

El objetivo de esta tesis es analizar la violencia empleada por los habitantes del Señorío de Vizcaya durante la Edad Moderna y determinar la incidencia de este fenómeno en la época de estudio. Esta investigación pretende realizar un acercamiento a la sociedad del Señorío durante el Antiguo Régimen a través de este tipo de criminalidad. Es decir, el objeto de análisis es el conjunto de la sociedad y sus miembros, sus condiciones de vida, su mentalidad y sus relaciones, que en numerosas ocasiones estuvieron marcadas por la violencia, ya fuera verbal o física. No se trata de estudiar una forma concreta de criminalidad de manera exhaustiva sino de profundizar en el conocimiento de la sociedad vizcaína del Antiguo Régimen en la que sucedieron los acontecimientos señalados. Para ello hay que establecer la importancia y la evolución de los diferentes factores desencadenantes de la violencia, entre los que destacan los hábitos culturales de la sociedad, las condiciones socioeconómicas del territorio y también la propia psicología de las personas, por lo que un aspecto destacado de este estudio es analizar la figura de los criminales de forma detallada para intentar establecer las circunstancias que llevaba a estas personas a comportarse de manera violenta.

El interés por estudiar el Señorío de Vizcaya en la época moderna deriva de sus características particulares respecto a otros territorios de la Corona y que se reflejaban en aspectos sociales, económicos, políticos, judiciales... En la transición entre la Edad Media a la Moderna se configuraron las peculiaridades que marcaron la sociedad vizcaína hasta el siglo XIX, expresada en elementos como la redacción del Fuero, la instauración de las Juntas Generales, la declaración de la hidalguía universal, el establecimiento de privilegios fiscales en el Señorío o el emplazamiento en el interior de las aduanas. El marco cronológico de esta investigación abarca de 1550 a 1808, una cronología que puede parecer excesivamente amplia pero que permite observar la evolución de este tipo de criminalidad a lo largo de los siglos y, de la misma manera, la respuesta de las autoridades a estos comportamientos. Este marco cronológico permite, además, enlazar esta investigación con las existentes sobre la sociedad vizcaína y vasca de la época bajomedieval y del final del Antiguo Régimen y el siglo XIX.

La base de este estudio es la documentación judicial conservada en diferentes archivos sobre delitos contra las personas producidos en Vizcaya entre mediados del siglo XVI y comienzos del XIX. La dispersión de los fondos se debe a la organización del sistema jurídico en el que distintos tribunales podían intervenir en las sucesivas fases del proceso. La mayor parte de la documentación analizada procede del Archivo Foral de Bizkaia (A.F.B.), sobre todo del fondo del Corregimiento, mientras que los de la Tenencia de la Merindad de Busturia, Tenencia de la Merindad de Durango y del fondo Madariaga de Ondárroa han sido empleados de forma secundaria. Durante la Edad Moderna el tribunal del Corregidor fue el más importante del Señorío porque además de juzgar directamente los procesos por causas criminales originados en buena parte del territorio, también recibía en apelación las causas iniciadas por sus tres tenientes y por los alcaldes que conservaban competencias judiciales. En sus fondos pueden consultarse cerca de 300 procesos por homicidios y asesinatos y más de 1400

por lesiones, pleitos que permiten conocer los aspectos más destacados de la violencia contra las personas en el período estudiado.

El fondo de Administración del Archivo Foral contiene información sobre medidas tomadas por las autoridades vizcaínas y centrales para mejorar la seguridad en el Señorío, tales como la creación de cuerpos de policía especializados o las instrucciones remitidas a los regidores municipales para que garantizaran el orden público en sus localidades, sobre todo del siglo XVIII. En este sentido, ha sido de especial interés la lectura de los Libros de Actas de la Diputación y las Juntas Generales del Señorío.

Además, en el Archivo Foral se conserva la documentación del Ayuntamiento de Bilbao y de muchas pequeñas localidades vizcaínas. Los fondos municipales permiten conocer los efectos que la violencia tenía en las comunidades y la actitud de las autoridades locales ante esta problemática. En este sentido, ha resultado de gran utilidad la consulta de los fondos conservados en el Archivo Histórico Municipal de Portugalete (A.H.M.P.), una localidad con unas características particulares derivadas, entre otros aspectos, de la presencia de numerosos marineros extranjeros o de la ausencia de muchos vecinos por dedicarse a la pesca o la navegación, lo que otorgaba mayor protagonismo social a las mujeres. Además de los procesos iniciados para investigar las agresiones cometidas en la villa, de especial relevancia ha sido la lectura de los libros de actas del Ayuntamiento para obtener información sobre la seguridad pública en asuntos como el control de los mendigos, las prostitutas o los extranjeros, vigilancia de las actividades desarrolladas en las tabernas o durante las fiestas, el estado de la cárcel...

Los veredictos de los tribunales vizcaínos podían apelarse ante la Sala de Vizcaya de la Chancillería de Valladolid. La documentación de este tribunal se encuentra en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (A.R.Ch.V.) y resulta de especial interés sobre todo para el inicio de la Edad Moderna porque se conservan numerosos expedientes de la segunda mitad del siglo XVI que pueden compensar la escasez de juicios de ese período existente en el fondo del Corregimiento. Muchos vizcaínos optaban por no presentar este último recurso por los gastos que implicaba; sin embargo, gran parte de las sentencias por homicidios o asesinatos fue apelada ante el Juez Mayor lo que ha permitido consultar más de cien procesos por estos crímenes, de muchos de los cuales no se conserva la primera instancia en el Archivo Foral.

En el Archivo Histórico Provincial de Bizkaia (A.H.P.B.) se han consultado procesos iniciados en las Encartaciones. En este archivo se conserva la documentación de la Tenencia de Avellaneda, tribunal encargado de juzgar en primera instancia los pleitos criminales que se producían en varias localidades de las Encartaciones y ante el que se apelaban los fallos de los alcaldes de esta zona. En el Archivo Foral apenas hay información sobre delitos violentos cometidos en esa parte del Señorío, por lo que estos procesos han resultado de gran importancia para esta investigación.

La documentación judicial resulta una fuente excepcional para el estudio de la criminalidad en su conjunto pero también para conocer la mentalidad de los participantes en el proceso a través de las declaraciones de las víctimas, acusados o testigos y, por tanto, acceder a sus actitudes y emociones. Sin embargo, el acercamiento a esta fuente tiene que ser realizado de manera crítica por las propias características de los documentos. En primer lugar, hay que considerar que los expedientes no siempre permi-

ten establecer la verdad sobre los hechos juzgados. Resulta habitual que en los pleitos aparezcan versiones diferentes sobre una misma disputa porque las partes enfrentadas intentaban defender sus intereses, lo que dificulta poder determinar con certeza las circunstancias en las que se produjo la agresión. En ocasiones ni siquiera puede confiarse en que la sentencia del juicio estableciera con exactitud las circunstancias reales en las que se cometió el crimen puesto que los jueces no fundamentaban sus veredictos, con lo que sus decisiones podían no atenerse a los testimonios y pruebas presentadas y estar influidas por elementos como la corrupción, incapacidad profesional, dejadez... o responder a las demandas de las autoridades políticas, por ejemplo para reprimir con mayor dureza unos crímenes en determinados momentos. Además, los abogados, fiscales, procuradores y escribanos participantes en los procesos podían manipular las declaraciones de los acusados, víctimas o testigos que desconocían el procedimiento judicial o eran analfabetos, ya fuera con la intención de alterarlas sustancialmente o tan sólo de presentarlas de un modo más correcto ante el tribunal, con lo que se limita la información que la documentación judicial ofrece sobre la mentalidad popular.

También hay que tratar de comprobar si la documentación judicial refleja realmente la incidencia de la delincuencia en la sociedad, por la desaparición de expedientes o el recurso a la infrajusticia, el método privado de resolver conflictos de forma consensuada sin recurrir a los tribunales.

En los estudios sobre la criminalidad y la evolución histórica de la violencia en el País Vasco destaca la labor de I. Bazán, centrada especialmente en el período medieval. Para el caso vizcaíno las contribuciones resultan dispersas, pero contempladas en conjunto ofrecen una perspectiva interesante sobre diversos temas, gracias a autores como I. Reguera, J. Gracia Cárcamo, F. Martínez Rueda, R. Barahona, J. C. Enríquez... Por lo tanto, puede afirmarse que esta tesis supone una nueva aportación a la historia social de Vizcaya, ya que el análisis del fenómeno de la violencia permite alcanzar un mayor conocimiento sobre la vida cotidiana y la mentalidad de los habitantes del Señorío, así como sobre los valores culturales predominantes en la época.

2. Evolución de la violencia en Vizcaya durante el Antiguo Régimen

Una de las características de la evolución histórica de la criminalidad en Europa occidental fue la transformación producida en el transcurso de la Edad Media a la Edad Moderna y definida por muchos autores como el paso del predominio de los delitos contra las personas al de los delitos contra la propiedad. En el País Vasco la evolución de la violencia se inició en la segunda mitad del siglo XV. Hasta ese momento, la violencia interpersonal se entremezclaba con la lucha de bandos que se produjo durante la crisis de la sociedad bajomedieval. Con el final de las guerras banderizas y la superación de la crisis económica se logró imponer la autoridad sobre las relaciones entre los individuos y se controló definitivamente la venganza pública, aunque todavía persistió la privada. Así, la ley cobró mayor importancia en la represión de los comportamientos violentos y desviados en nombre de la defensa del orden público.

Lógicamente, la implantación de este modelo de conducta no fue automática. De hecho, se observa que en la segunda mitad del siglo XVI el empleo de la violencia continuó siendo muy frecuente entre los vizcaínos, a pesar de que la pérdida de documentación no permite determinar con exactitud el número de procesos por estos crímenes producidos en la época inicial de la Edad Moderna, sobre todo en el caso de las lesiones. Sin embargo, más del 11 % de los homicidios y asesinatos cometidos en el Señorío durante el período de estudio sucedió en la segunda mitad del siglo XVI, cifra que probablemente fuera superior, lo que refleja la importancia de la violencia en ese momento posterior a la época medieval.

En los años siguientes aumenta el número de procesos por actos violentos: en la primera mitad del siglo XVII se produjo el 8 % de los procesos por lesiones, porcentaje que aumenta hasta el 20 % en la segunda parte de la centuria. De la misma manera, en la primera parte del siglo XVIII se produjo el 26,5 % de las lesiones juzgadas en Vizcaya, por un 44 % entre 1750 y 1808, aunque hay que señalar que cerca del 10 % corresponde a la primera década del siglo XIX, la más violenta de todo el período estudiado. Por lo tanto, en Vizcaya se observa un incremento progresivo del número de delitos contra la integridad física de las personas a lo largo del Antiguo Régimen que parece contradecir la teoría de la reducción del recurso a la agresividad tras el período medieval. Sin embargo, este aumento se relaciona con una mayor actividad de las autoridades en el mantenimiento de la seguridad pública, pero, sobre todo, con el crecimiento demográfico producido en el Señorío durante el período de estudio.

La evolución de los procesos por homicidios y asesinatos también refleja el descenso de la importancia de la violencia experimentado a lo largo de la Edad Moderna en la sociedad vizcaína. Ya se ha señalado que en la segunda mitad del siglo XVI se produjo el 11 % de las agresiones mortales. La cifra de homicidios y asesinatos ascendió hasta el 20,5 % del total en la primera mitad del siglo XVII y el 28 % en la segunda, el período en el que hubo un mayor número de muertes violentas en Vizcaya durante la Edad Moderna. En el siglo XVIII se observa un importante descenso de los homicidios y asesinatos: así, en la primera mitad se produjo el 16,5 % de las agresiones mortales y en la segunda, el 18 % (en la primera década del siglo XIX se produjo el 6 % restante). La evolución de la violencia en Vizcaya se observa en fenómenos como la paulatina pérdida de importancia de las agresiones mortales o el aumento de las denuncias por injurias que puede indicar una renuncia a la venganza privada y una mayor preferencia por denunciar las ofensas en los tribunales más que un incremento real de la violencia verbal en la sociedad vizcaína de ese momento.

3. El procedimiento judicial en el Señorío

El sistema judicial vizcaíno contenía una serie de trámites previos señalados en el Fuero y que eran de obligado cumplimiento. Los vizcaínos no podían ser sacados del Señorío para que les juzgara ningún tribunal, a no ser por apelación ante el Juez Mayor en la Real Chancillería de Valladolid. La excepción eran los delitos en los que directamente entendía la Corte como traición, falsificación de moneda, de carta o sellos reales... Además, la justicia sólo podía actuar de oficio en delitos como robo, hurto, violación, muerte de extranjero sin familia en Vizcaya, mendicidad, alcahuete-

ría, hechicería, herejía, crimen de lesa majestad, sodomía, falso testimonio, blasfemia... Otro privilegio de los vizcaínos era que el denunciante podía retirar su demanda o querrela incluso después de la sentencia y el juez no podía impedirlo, a no ser en los delitos en los que podía actuar de oficio. La legislación del Señorío también señalaba un serie de garantías penales como que ningún acusado por una causa podía ser juzgado por otra hasta que no se resolviera la primera, que el preso tenía derecho a recibir una copia del proceso abierto en su contra o la prohibición de la tortura.

El proceso ordinario se componía de tres fases: una fase inicial o sumaria, el juicio plenario y la sentencia. Sin embargo, una serie de circunstancias podía provocar que el procedimiento sufriera alteraciones y se desarrollara de una forma diferente a la marcada por la ley. El desorden que en muchas ocasiones afectaba a la documentación judicial se debía a la deficiente formación de los profesionales del derecho. También la discrecionalidad que la ley otorgaba a los jueces durante la tramitación del proceso facilitaba la aparición de numerosas irregularidades. Además, las tácticas de los fiscales y los defensores durante los juicios podían alterar el normal transcurso del pleito, complicando su desarrollo y alargando notablemente su duración. Para la acusación la prueba fundamental era la declaración de la víctima, si sobrevivía, o de los testigos, si los había, lo que provocaba que muchas agresiones o asesinatos quedasen impunes. En muy pocos juicios se presentaron ante el tribunal pruebas físicas que ayudasen a esclarecer los hechos, sobre todo por la escasez de medios disponibles para efectuar una investigación eficaz. Por ejemplo, la presencia de informes sobre el tipo de arma empleada para cometer el crimen resulta muy escasa. Por esta razón la prueba fundamental era la confesión del acusado, por lo que las autoridades recurrían a la tortura para lograr que los reos se declarasen culpables. El Fuero prohibía el uso de la tortura en el Señorío, excepto en casos de herejía, lesa majestad, falsificación de moneda o sodomía. Sin embargo, la prohibición que pesaba sobre la tortura judicial no significaba que en Vizcaya se rechazara esta práctica por su crueldad o por el riesgo de aplicarla a personas inocentes. De hecho, la justicia vizcaína también utilizaba el tormento pero por medio de un sistema peculiar que no vulneraba las disposiciones del Fuero, ya que los presos no originarios del Señorío a los que se consideraba que era necesario torturar eran trasladados a Álava, territorio en el que no gozaban de inmunidad y en el que eran sometidos al tormento para después regresar a Vizcaya y continuar con el proceso.

Por su parte, los acusados también podían emplear una serie de recursos para evitar ser condenados o, por lo menos, para lograr una sentencia menos grave. Una táctica frecuente era dilatar los procesos para forzar a la parte contraria a aceptar un acuerdo que pusiera fin al juicio a cambio de una compensación inferior a la que podría fijar el tribunal en la sentencia, por ejemplo respondiendo a la denuncia por agresión denunciando por esa misma acción a la otra parte, un método que además resultaba bastante eficaz. Lo normal en estos casos era que el primer denunciante terminase retirando la denuncia para evitar que el proceso se alargase o que el juez, sobre todo en las causas por agresiones leves, decretase que cada parte pagara sus costas y gastos médicos. Los acusados también podían recurrir a presentar algún atenuante que sirviese para conseguir la absolución o rebajar la condena por el delito cometido: defensa propia, provocación de la víctima, embriaguez, enfermedad mental,...

Las escasas posibilidades de ser declarado inocente por el tribunal provocaban que muchos acusados huyeran pese a que serían juzgados en rebeldía, lo que en la mayor parte de los casos implicaba la imposición de una condena más dura que si se presentaban ante el tribunal. Aproximadamente en el 20 % de los procesos por homicidio o asesinato se produjo la fuga de uno de los acusados.

4. Acusados

El estudio de las víctimas ofrece una valiosa información sobre la mentalidad de los vizcaínos del Antiguo Régimen en un aspecto esencial como era la actitud ante la muerte y especialmente la “mala muerte”, la que se producía de forma repentina y sin recibir los últimos sacramentos, por lo que sorprendía al moribundo en pecado mortal y le condenaba a la perdición eterna. En la documentación judicial se refleja esta actitud ante la muerte de los vizcaínos. Así, resultaba frecuente que una persona herida de gravedad solicitase con angustia la asistencia de un sacerdote ante el riesgo de fallecer.

Pero sobre todo la lectura de la documentación judicial sobre delitos violentos permite realizar un acercamiento histórico a la figura de los criminales mediante el análisis de sus condiciones de vida (situación familiar, social, económica...). Los datos empleados son los de edad, estado civil, profesión, origen y antecedentes criminales. Esta información se ha obtenido, sobre todo, a través de la lectura de los interrogatorios realizados a los sospechosos de estos crímenes, aunque hay que señalar que en muchas ocasiones no se realizaban de forma exhaustiva por lo que los datos aparecen de forma irregular: así, sobre una base aproximada de 3.000 acusados, se ha podido establecer el lugar de nacimiento de cerca del 65 % de los implicados, la profesión del 40 %, la edad del 30 % y el estado civil de sólo un 20 %. El dato que figura con menos frecuencia es el de los antecedentes criminales: únicamente se ha podido constatar que el 3 % de los acusados ya había sido juzgado por agresión, homicidio o asesinato. Estos bajos porcentajes también se producían porque no todos los implicados eran interrogados, ya fuera porque muchos expedientes judiciales se interrumpían por un acuerdo entre las partes o porque no se pudiera acusar a ninguna persona.

Respecto a la edad, hay que señalar la superioridad de los acusados situados entre los 20 y los 29 años con un 45 % del total, porcentaje que desciende al 27 % entre los sospechosos de 30 a 39 y al 12 % entre los que tenían de 40 a 49 años. Este hecho se relaciona directamente con el modelo demográfico del Antiguo Régimen en el predominaban la infancia y la juventud. La media de edad de los acusados en Vizcaya era, aproximadamente, de 30 años, aunque en la documentación judicial aparecen implicados por agresiones desde los 9 a los 77 años. Sin embargo, había delitos violentos con una mayor incidencia en unos grupos de edad que en otros. Por ejemplo, la mayor parte de los implicados en reyertas y alborotos, muchos originados en fiestas y celebraciones, o en violaciones eran menores de 30 años. Los individuos que habían superado esa edad eran más proclives a recurrir a la violencia por otras circunstancias, como disputas relacionadas con motivos económicos. También se observa su presencia mayoritaria en enfrentamientos provocados por la defensa del honor. Ambos aspectos se relacionan porque era al cabeza de familia a quien correspondía defender el

patrimonio, tanto el material como el simbólico y, dado que en el País Vasco el matrimonio, momento a partir del que se empezaba a ejercer esa función, se producía a una edad elevada, es lógico que la mayoría de los individuos denunciados por este motivo superasen los 30 años. El ejercicio de mayores responsabilidades familiares también influye en la distribución de los acusados por su estado civil, ya que en los casos que ha podido determinarse este dato se observa el predominio de los individuos casados (68 %) frente a los solteros (26 %) y los viudos (5 %). Esta circunstancia se acentúa aún más analizando de forma aislada los datos de las mujeres acusadas por crímenes violentos ya que el 72 % estaban casadas, frente a un 15 % de solteras y un 13 % de viudas, lo que muestra que las mujeres casadas también podían mostrarse muy activas en la defensa de los intereses familiares.

La profesión de los acusados por delitos violentos es uno de los aspectos mejor documentados. Los sectores más representados son el de obreros y artesanos (incluyendo a oficiales) y el de agricultores y ganaderos (tanto propietarios como arrendadores de las explotaciones) con cerca de un 30 % de los acusados cada uno. También destaca la numerosa presencia de marineros y pescadores (10 %), criados (6 %) y cargos públicos (6 %), y, con menos importancia, de arrieros, comerciantes, religiosos, militares... Lógicamente esta distribución dependía de las características laborales de cada localidad. De esta manera la mayoría de los acusados por estos delitos en Bilbao eran artesanos, comerciantes y criados. En otros lugares, como Begoña, Abando o Munguía, aumenta el número de implicados en agresiones dedicados a tareas agropecuarias hasta equipararse al de artesanos. Sin embargo, en muchas localidades vizcaínas del interior, sobre todo de pequeño tamaño, predominan los labradores como en Lemona, Zalla, Arrieta, Yurre, Lezama, Zamudio... En estos pueblos prácticamente todos los enfrentamientos se producían entre agricultores o ganaderos, ya fueran provocados por discusiones sobre los límites entre las heredades vecinas, daños causados por animales... o por cualquier otro motivo.

Respecto a su origen, hay que señalar que el 90 % de los acusados era vizcaíno. De hecho, la mayor parte de las agresiones se produjeron en la localidad de origen tanto del acusado como de la víctima. El 5 % de los implicados era de origen extranjero. En la documentación judicial aparecen acusados procedentes de Francia, Inglaterra, Portugal, Irlanda, Estados Unidos, Holanda, Alemania, Italia, Suecia... Esta cifra se producía sobre todo por la numerosa presencia de navegantes extranjeros en la ribera de la ría, zona de gran importancia comercial, y a las disputas que surgían entre ellos, especialmente en las tabernas, o con los lugareños. Estos conflictos entre vecinos y marineros se originaban por el distinto uso que pretendían dar al espacio que compartían, determinado por su diferente ritmo vital. Así, mientras para los primeros se trataba de su lugar de residencia y deseaban conservar su forma de vida sin alteraciones, para los segundos sólo suponía un sitio de paso en el que disfrutar y relajarse antes de iniciar una nueva travesía por medio del sexo, el alcohol, el juego o incluso la violencia ya fuera contra otros marineros o contra los residentes de las localidades en las que atracaban sus barcos. Pero no todos los extranjeros que cometían agresiones o asesinatos respondían a estas características, ya que entre los acusados por estos delitos también se encuentra un destacado número de foráneos residentes en Vizcaya. El otro 5 % de acusados por estos crímenes procedía del resto de España, siendo la mayoría

naturales de las zonas cercanas a Vizcaya como Álava, Guipúzcoa o Cantabria. También entre ellos había tanto emigrantes instalados en alguna localidad vizcaína, como transeúntes que se encontraban de forma temporal en el Señorío.

Determinar si los acusados por delitos violentos ya tenían antecedentes criminales resulta complicado ya que en los expedientes judiciales no siempre figura si el implicado había sido procesado con anterioridad. A esto hay que añadir que la repetición de nombres y apellidos impide determinar con exactitud si el acusado aparece en otros juicios, sobre todo si faltan datos como la edad o la vecindad. La investigación en los archivos consultados ha permitido establecer que al menos 100 implicados por lesiones o asesinato en Vizcaya durante la Edad Moderna (cerca del 3 %) ya habían sido denunciados con anterioridad por algún delito violento. En general, se trataba de agresiones leves por las que no se imponían condenas graves, mientras que los casos de personas implicadas en más de un homicidio o asesinato resultan muy excepcionales.

5. Características y circunstancias de los delitos contra las personas

Además de las características personales de los criminales, otros elementos que en principio podrían ser considerados como circunstanciales para el análisis histórico de los crímenes también aportan una valiosa información sobre la sociedad vizcaína de la época y sobre la convivencia entre los individuos. Aspectos como los lugares y días en los que resultaban más frecuentes las agresiones o las armas empleadas informan sobre el comportamiento social y las relaciones entre los vizcaínos y especialmente sobre la vida cotidiana en el Señorío en la época de estudio.

5.1. Los espacios de la violencia

La documentación muestra que en cualquier sitio podía surgir la violencia en la Vizcaya de la Edad Moderna, aunque en algunos espacios, públicos o privados, se producían con más frecuencia los enfrentamientos entre vizcaínos. De hecho, tres de cada cuatro agresiones se cometieron en calles, caminos, casas o tabernas. Las calles y plazas eran los escenarios principales de sociabilidad en la Vizcaya del Antiguo Régimen, ya que buena parte de las actividades diarias, tanto de ocio como laborales, se desarrollaban al aire libre. No se trataba únicamente de lugares de tránsito, sino de espacios de reunión en los que conversar con los amigos, realizar compras, asistir a celebraciones públicas... Así, muchos aspectos de la vida cotidiana transcurrían en la calle, propiciando el encuentro entre los vecinos, pero también el conflicto. Las disputas por cualquier motivo en los espacios públicos eran muy frecuentes: por ejemplo, las derivadas de las actividades económicas desarrolladas en la calle, como la venta de productos artesanales a las puertas de los talleres, transporte de mercancías, ferias y mercados... Precisamente los mercados eran el escenario de muchas de estas peleas, la mayor parte protagonizadas por mujeres. Las calles y plazas también eran los espacios lúdicos más destacados en la sociedad de la Edad Moderna, por lo que también eran

el escenario de los frecuentes altercados que se producían durante las fiestas, especialmente entre jóvenes procedentes de distintos pueblos.

Las tabernas, uno de los espacios preferentes de sociabilidad durante el Antiguo Régimen, figuran entre los lugares los que se produjeron más agresiones en esta época. Se trataba de locales que actuaban como lugares de encuentro entre los vecinos tras la jornada laboral en los que se comentaban los acontecimientos diarios, se jugaba, se reunían los amigos, se hacían negocios... pero también se discutía y peleaba. Los numerosos expedientes judiciales iniciados por los conflictos que se producían en estos establecimientos reflejan el ambiente que se vivía en las tabernas y posadas de Vizcaya en la Edad Moderna. La mayor parte de las agresiones sucedía en momentos de arrebatos y con la intención de zanjar una discusión por el juego o cualquier otra circunstancia o de responder ante el resto de vecinos a los gestos o comentarios interpretados como ofensivos. La combinación entre el orgullo, el escaso control sobre la propia agresividad, el consumo de alcohol y las armas portadas por la mayoría de los hombres provocaba que estos establecimientos figuren entre los lugares más conflictivos en la Vizcaya de la Edad Moderna. Además, en las tabernas existía un código de comportamiento en el que se valoraban acciones como convidar a beber y el rechazo de una invitación se consideraba como una ofensa que podía provocar una agresión. Pero el principal factor de la violencia producida en las tabernas vizcaínas fue el juego. La lectura de los expedientes judiciales muestra que los juegos de cartas fueron una de las pasiones de los vizcaínos del Antiguo Régimen pero también que las peleas eran muy frecuentes debido al deshonor que suponía perder el juego y la apuesta, las acusaciones de hacer trampas, la negativa del perdedor a pagar la cantidad apostada, el excesivo consumo de alcohol que favorecía la proclividad a la violencia... Además, lo normal era que las partidas se disputaran entre y frente a personas conocidas, vecinos o compañeros de trabajo, por lo que a la rivalidad derivada de la mera competición se unía el deseo de no mostrar ningún gesto de debilidad ante los demás miembros del círculo cercano de relaciones.

Los hogares figuran como uno de los escenarios más habituales de agresiones en esta época, tanto por los problemas familiares como los que surgían entre los vecinos de los edificios. En el caso de los caseríos rurales el hogar no sólo representaba un conjunto patrimonial como residencia familiar y unidad básica de producción, ya que también poseía un capital simbólico e inmaterial que otorgaba una serie de derechos, como el disfrute de los bienes comunales, asiento y sepultura en la parroquia o la participación política dentro de la comunidad. Así, la casa propia se convertía en condición indispensable para el ejercicio de derechos políticos, personificados en la figura del señor de la casa, el *etxejojaun*. Pero el cabeza de familia no era más que el representante temporal de una entidad, la casa solar, que le transcendía y que prolongaría el status de la familia en la comunidad incluso tras su muerte. En esta sociedad el valor supremo era la prosperidad de la casa, la conservación y aumento del patrimonio material y simbólico del linaje, para cuyo fin se articulaban una serie de estrategias familiares a las que se subordinaban los individuos. Una de las características tradicionales de la legislación civil en la Tierra Llana era la libertad de testar nombrando un heredero único en detrimento del resto de hermanos. La lectura de la documentación judicial permite observar que esta circunstancia generaba numerosos enfrentamientos en las familias vizcaínas, aunque en la mayor parte de las ocasiones los conflictos se

dirimieran a través de pleitos. Así, en los caseríos vizcaínos se producían disputas por la dirección de la casa entre los hijos nombrados sucesores y sus padres que todavía ejercían como cabezas de familia o entre los hermanos, ya que el nombramiento de un hijo como heredero en detrimento de otros podía originar enfrentamientos y episodios de violencia. La existencia de muchos hijos segundones quedaba condicionada por el sistema hereditario, circunstancia que provocaba que muchos hombres y mujeres se sintieran frustrados no sólo por no haber accedido a la jefatura de la casa, sino también por la imposibilidad de fundar su propia familia o de independizarse del caserío en el que vivían subordinados al hermano designado como sucesor. Esto convertiría a la casa rural de la Vizcaya del Antiguo Régimen en el escenario de una conflictividad latente entre los miembros de muchas familias, en el que las acciones violentas constituirían la excepción.

5.2. Armas

Sobre el armamento empleado por los vizcaínos, hay que destacar el uso de las armas blancas, aunque en realidad cualquier objeto podía utilizarse para agredir durante una disputa y la mayor parte de las lesiones se produjo por golpes dados con las manos. A lo largo de la Edad Moderna las autoridades del Señorío mostraron su preocupación por la proliferación de todo tipo de armas entre los vizcaínos, pero estas disposiciones no lograron impedir que abundaran los ataques con cuchillos, dagas, puñales, navajas, espadines o espadas, armas que formaban parte del atuendo normal de los hombres, sobre durante los siglos XVI y XVII. Aproximadamente el 10 % de las muertes violentas acaecidas en Vizcaya estuvieron causadas por armas de fuego, que aparecen con más asiduidad en los expedientes judiciales de los siglos XVII y XVIII. Hay que señalar que en ocasiones estas armas se empleaban para agredir como un objeto contundente. También las pistolas, a pesar de las medidas que prohibían su uso, aparecen en la documentación, aunque con menor incidencia que las escopetas.

5.3. Día y hora: violencia durante las fiestas e inseguridad nocturna

Respecto a los días en los que se cometieron las agresiones destaca la conflictividad ligada al ocio que se producía durante los domingos y los días festivos, sobre todo en los bailes y las tabernas. Los incidentes producidos durante las celebraciones reflejan el ambiente de las fiestas vizcaínas y las actividades desarrolladas en ellas. El elemento esencial de todos los festejos era el baile, pero también el consumo de alcohol. En las fiestas participaba toda la población, pero los más activos serían los jóvenes, por lo que también protagonizaban la mayoría de las reyertas que en ellos se producían. De hecho, muy pocos acusados por alborotar en fiestas a lo largo de la Edad Moderna tenían más de 30 años, y la mayor parte se encontraban en la franja de edad de entre 20 y 25 años. Las fiestas y las romerías suponían una de las escasas oportunidades de los jóvenes vizcaínos para intimar con miembros del otro sexo, por lo que en muchos casos la presencia de muchachas en los bailes suponía un motivo de competencia entre los mozos por conseguir su compañía y provocaba los celos de los rechazados. Pero el mayor problema para la seguridad pública eran los enfrentamientos entre los mozos

de diferentes pueblos que coincidían en estas festividades. En realidad muchos de estos conflictos reflejan las tensiones producidas por las tradicionales rivalidades entre localidades vecinas. Las disputas que surgían en las fiestas se prolongaban en el tiempo porque cada agresión o desplante entre miembros de comunidades vecinas tenía su respuesta en las siguientes celebraciones que hubiera en las cercanías. Por este motivo, en muchas ocasiones los vecinos de los pueblos en fiestas recibían a los de otras localidades con la intención de vengarse por alguna ofensa anterior; en otros casos eran los visitantes quienes trataban de humillar a los lugareños en su propio territorio porque de esta manera creían demostrar su supremacía. El comportamiento de los jóvenes que participaban en estas reyertas se caracterizaba por su fanfarronería, orgullo irascible, escaso autocontrol y ebriedad, circunstancias que les hacía proclives a recurrir a la violencia ante cualquier conflicto. Así, las fiestas locales se convertían en un escenario en el que cada parte representaba su papel: los visitantes se exhibían desafiantes y provocadores, mientras que los residentes se mostraban suspicaces y escandalizados, roles que se intercambiaban cuando llegaba la festividad del otro pueblo. Esta agresividad entre localidades vecinas favorecía la construcción de la identidad colectiva y el mantenimiento de la cohesión interna de la comunidad, ya que suponían una forma de iniciación en la defensa del territorio frente a los rivales. Además, las demostraciones de agresividad y valentía en estos altercados proporcionaban a los jóvenes prestigio dentro de su propia comunidad.

En los expedientes judiciales no siempre figura la hora a la que se cometió el crimen o sólo se indica que sucedió por la mañana, la tarde o la noche. Como es normal, la mayoría se produjo de día, pero un número importante de agresiones se cometió de noche, momento en el que había más posibilidades de sorprender a la víctima y era más difícil ser reconocido. Aproximadamente en uno de cada cuatro expedientes por lesiones consultados en esta investigación se señala que el crimen sucedió después de anochecer, porcentaje que aumenta en el caso de los homicidios y asesinatos. Un factor que convertía en peligrosas las calles de las villas era la presencia de grupos de jóvenes que salían por las noches reunidos en cuadrillas y que en numerosas ocasiones se dedicaban a alborotar o a provocar pendencias con otros mozos. Las salidas nocturnas pueden interpretarse como una forma de subvertir el orden social establecido en el que todavía ocupaban una categoría marginal. Así, la mayor parte de los miembros de los grupos eran criados, marineros, jornaleros, aprendices u oficiales de artesanos... Los individuos se identificaban con una banda formada por personas de su misma condición que proporcionaba solidaridad y ámbitos afectivos de pertenencia. La violencia surgía porque la construcción de la personalidad colectiva del grupo necesitaba de la comparación con el resto de miembros de la comunidad, especialmente con otras bandas de jóvenes, para medir su valor y demostrar su superioridad.

6. Mujer y violencia durante la Edad Moderna en Vizcaya

La violencia era un fenómeno esencialmente masculino en el que las mujeres participaban como víctimas de la agresividad de los hombres más que como criminales. Así, entre las personas acusadas en el Señorío por homicidio o asesinato sólo un 6 % eran mujeres, porcentaje que asciende hasta el 11 % en los casos de lesiones. En cuan-

to a las víctimas de muertes violentas en el 12 % de los casos se trató de mujeres, mientras que en los casos de lesiones la cifra se sitúa en el 25 %.

6.1. La violencia contra las mujeres

El motivo más destacado por el que las mujeres sufrían la violencia de los hombres era el maltrato a la esposa, hija o madre, seguido por los ataques sexuales.

6.1.1. Malos tratos

Las agresiones conyugales, salvo casos excepcionalmente graves, casi nunca se denunciarían ante la justicia y por ello se pueden encontrar pocas referencias en la documentación. El temor a que los jueces no apoyaran sus pretensiones o a las posteriores represalias de sus maridos seguramente provocarían que las mujeres fueran reticentes a presentar denuncias. De las denuncias por malos tratos analizadas en este estudio, sólo veinte se presentaron antes de 1750, suponiendo poco más del 2 % del total de las agresiones producidas en ese período; en cambio, entre la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX se iniciaron 45 expedientes judiciales por violencia doméstica, lo que supone el 7 % de las agresiones investigadas entre 1750 y 1808.

La principal causa de esta violencia era la concepción patriarcal del poder que admitía el uso de la fuerza sobre las esposas o hijas como una afirmación por parte del marido del dominio sobre las mujeres de la familia, circunstancia que se observa claramente en las declaraciones de los acusados que trataban de justificar sus agresiones reafirmando su derecho a corregir las desviaciones en el comportamiento de sus esposas. Otra causa que provocaba malos tratos eran las infidelidades de la esposa o las sospechas, aunque fueran infundadas, de que la mujer mantenía relaciones sexuales con otro hombre. Para los maridos el adulterio suponía la mayor ofensa y por ello empleaban los malos tratos para defender su honor. En estos casos se observa que la intención de los maridos, obsesionados con la idea de que sus esposas eran adúlteras, no era la de corregir su conducta para que retornaran a la fidelidad y obediencia debida al legítimo esposo, sino matar a la mujer y si era posible también al amante como única manera de reparar el daño y recuperar su honra. Sin embargo, era mucho más frecuente que el marido mantuviera relaciones extraconyugales, circunstancia que no era socialmente rechazada, al contrario de lo que ocurría en el caso de las mujeres, lo que no implica que en el interior de los hogares esta circunstancia no creara tensiones con sus esposas, ya fuera por los reproches de éstas o por los deseos de los maridos de iniciar una nueva vida junto a sus amantes. Otros casos de violencia doméstica pueden explicarse por la aversión que los maridos podrían sentir hacia sus esposas, una repulsión generada, sobre todo, por tratarse de matrimonios convenidos entre las familias sin que los contrayentes pudieran elegir a su cónyuge. Esto daría lugar a uniones matrimoniales que no estarían precisamente basadas en la armonía y en las que las disputas entre el marido y la esposa resultarían frecuentes.

Pero las esposas no eran las únicas mujeres que sufrían malos tratos en el hogar ya que también las madres y las hijas soportaban la violencia de los hombres de su familia. En el caso de las madres hay que destacar que en el Corregimiento vizcaíno se presentaron pocas denuncias por agresiones de hijos contra sus madres. Sin embargo,

las madrastras sí sufrían con mayor asiduidad la agresividad de los hijos de sus cónyuges debido sobre todo a problemas por las herencias. También es difícil valorar la importancia que tuvo durante el Antiguo Régimen en Vizcaya la violencia contra los hijos, sobre todo de corta edad, dado que en los procesos consultados apenas hay una decena de referencias a agresiones de este tipo, sin contar los juicios por infanticidio. La documentación conservada por violencia doméstica muestra claramente que había hombres incapaces de controlar su propia agresividad y que, aprovechándose de que los límites entre la violencia tolerada por la comunidad y la que era condenada resultaban muy imprecisos, gobernaban sus hogares haciendo uso de la violencia para mantener su autoridad e imponer en todo momento su criterio para después justificar sus decisiones señalando el derecho que la costumbre y la sociedad les otorgaban para corregir las desviaciones en el comportamiento de sus esposas o hijas.

Las mujeres maltratadas podían optar por varias medidas para defenderse de estas situaciones de violencia, como las denuncias ante los tribunales o intentar conseguir la separación del marido. El recurso más empleado por las mujeres que sufrían la violencia era informar a las autoridades eclesiásticas y civiles locales. De hecho, en casi la mitad de los procesos por malos tratos consultados se indica que con anterioridad se había producido la intervención de sacerdotes, cabos de barrio, fieles o alcaldes de la localidad recriminando a los maridos, a instancias de sus esposas, por su comportamiento. Incluso no era extraño que una mujer maltratada presentase varias quejas extrajudiciales. La alternativa más extrema era el abandono del hogar conyugal, acción que sólo se emprendería cuando fracasaban el resto de medidas para defenderse de estas agresiones. Pero esta medida tampoco era definitiva ya que algunas mujeres la empleaban, igual que las denuncias judiciales, como una táctica para conseguir que sus maridos variasen su actitud hacia ellas. También la comunidad tenía varias formas de intervenir para intentar evitar los escándalos que suponían los casos de malos tratos en su seno, como la murmuración o la intervención en defensa de la víctima.

Los testimonios de las víctimas muestran que las mujeres comprendían que la hegemonía familiar correspondía al varón, que incluso podía emplear la violencia para imponer su superioridad, y que sólo acudían a la justicia cuando el comportamiento del marido rebasaba los límites que la costumbre establecía para mantener el gobierno en el hogar. Estas declaraciones muestran que las mujeres habían interiorizado la mentalidad dominante sobre la violencia conyugal que permitía aplicar castigos para corregir conductas desaprobadas por el padre o el marido. Por lo tanto, con estas denuncias las mujeres víctimas de malos tratos no pretendían cuestionar la capacidad del varón para imponer su dominio, sino denunciar agresiones graves que ponían en peligro sus vidas. Por ello, las mujeres insistían en exponer que su vida peligraba en caso de continuar la convivencia ya que el límite del castigo tolerado, incluso por ellas mismas, se sobrepasaba si había riesgo de muerte.

6.1.2. Ataques sexuales

Otra importante causa de violencia contra las mujeres estaba motivada por los intentos masculinos de satisfacer sus deseos sexuales. Las únicas relaciones sexuales toleradas por la moral y la religión durante el Antiguo Régimen eran las efectuadas en el seno del matrimonio y con el fin de procrear. Pero esto no quiere decir que todas

las personas se ajustaran a la moralidad vigente. Así, mientras los varones disfrutaban de mayor libertad sexual, las mujeres debían preservar su virginidad, si todavía estaban solteras, y mantenerse fieles a su marido al casarse. No resulta extraño que siguiendo esta mentalidad muchos hombres se sintieran legitimados para atacar sexualmente a las mujeres. Tanto social como judicialmente existía una cierta permisividad hacia las agresiones sexuales, al igual que ocurría con la violencia en general, tolerancia a la que ayudaría la consideración de estas agresiones como una forma de satisfacer los impulsos sexuales de los solteros que por las condiciones económicas y sociales del momento no podían acceder al matrimonio.

En el transcurso de esta investigación únicamente se han podido consultar 25 expedientes judiciales por intentos de agresión sexual o abusos deshonestos y sólo consta un asesinato en el que el móvil fuera la violación de la víctima. Esto no quiere decir que los ataques sexuales fueran tan infrecuentes, incluso se puede afirmar que el número de violaciones denunciadas es realmente escaso. Elementos como la vergüenza, el temor a los rumores, las amenazas de los agresores o la desconfianza que generaba el sistema judicial podían provocar la negativa de las mujeres a denunciar las violaciones. Además, este tipo de agresiones se prestaba a acuerdos fuera de los tribunales entre la víctima y el agresor, por lo que es muy probable que muchas mujeres no presentaran las correspondientes denuncias tras ser violadas a cambio de una cantidad económica o, incluso, de contraer matrimonio con su atacante.

Las víctimas más propicias para las violaciones y los abusos deshonestos eran las mujeres sin familia y de condición humilde. Estos requisitos se cumplían en muchas mujeres que por motivos de trabajo residían en ciudades como Bilbao: las criadas. Prácticamente la mitad de las demandas por agresiones sexuales desde mediados del siglo XVI a principios del XIX fueron presentadas por empleadas domésticas. Un detalle a considerar en el análisis de las agresiones sexuales a criadas domésticas es que, en muchas ocasiones, eran los propios patronos, generalmente casados, los que abusaban de ellas, aunque también habría casos de relaciones consentidas. Los patronos tenían ejercían la autoridad en los hogares y podían imponer su voluntad sobre la de sus subordinados, lo que facilitaría que las criadas fueran agredidas sexualmente con total impunidad y además impediría que se presentasen las denuncias por estos hechos.

La mayor parte de las acusaciones por violencia sexual tuvieron como protagonistas a solteros menores de 30 años. Estos hombres intentaban cometer las violaciones movidos por su insatisfacción sexual ya que el matrimonio, principal cauce de la sexualidad en el Antiguo Régimen, no era accesible para todos los solteros: factores socioeconómicos como la emigración o el sistema de heredero único, que sólo garantizaba el matrimonio de uno de los hijos, provocaban que muchos jóvenes permanecieran solteros o se casaran a una edad tardía, cuando contaran con los recursos necesarios para fundar una familia, y, en consecuencia, no tenían muchas oportunidades de mantener relaciones sexuales. De la misma manera, para muchos hombres el matrimonio tampoco suponía una vía adecuada para satisfacer sus necesidades sexuales por lo que recurrían a la prostitución, el amancebamiento o la violación.

Todas las denunciadas insistían durante el proceso en la violencia de la agresión y en su resistencia al acto sexual, pero su sola declaración no era suficiente para condenar al acusado ya que se tendía a juzgar que la relación, de haber existido, había sido

consensuada o provocada por la mujer. Por ello, la denunciante tenía que probar ante el tribunal que había sido violada presentando testimonios o daños físicos que demostrasen que había opuesto resistencia al agresor. En estos procesos se analizaba con minuciosidad la imagen de las víctimas en la comunidad, incidiendo, sobre todo, en su comportamiento sexual, un factor en el que sobre todo incidían los defensores de los acusados para tratar de deslegitimar a la denunciante.

6.2. La violencia de las mujeres

El porcentaje de acusadas en Vizcaya durante la Edad Moderna por asesinato o lesiones supone menos del 10 % del total. El hecho de que la violencia fuera durante el Antiguo Régimen un fenómeno masculino ha sido tradicionalmente explicado por dos motivos. En primer lugar, por factores sociológicos, ya que en aquella época había una gran diferencia entre los papeles desempeñados por uno y otro sexo: la mujer permanecía en el hogar cuidando de la casa y de los hijos, lo que reducía considerablemente sus movimientos, mientras que al hombre le correspondía atender las necesidades de la familia. El otro motivo sería de orden fisiológico derivado de la menor fuerza física de las mujeres. Además, este bajo porcentaje también se explica porque no era normal que una mujer fuera armada por lo que sus agresiones se producían con bofetadas, puñetazos o empujones, y al no producirse daños importantes muchas ni siquiera serían denunciadas.

6.2.1. Violencia entre mujeres: características y causas

Durante toda la Edad Moderna las peleas y enfrentamientos fueron una constante en Vizcaya de la que las mujeres no quedaron aisladas, aunque su participación fuera menor que la de los hombres. Evidentemente no podían enfrentarse con varones de la misma manera que lo hacían entre ellas, pero esto no significa que no tuvieran impulsos violentos sino que en la mayor parte de las ocasiones esta agresividad se dirigía contra otras mujeres. Esta agresividad femenina se producía básicamente por los mismos motivos que la masculina, como la defensa del honor, de las propiedades familiares o simples discusiones por cualquier causa, lo que indica que las vizcaínas, al igual que sucedía entre los varones con más frecuencia y un mayor grado de virulencia, también empleaban la violencia, especialmente ante el resto de la comunidad femenina.

Los procesos por violencia entre mujeres son los que mejor reflejan la agresividad femenina en el Antiguo Régimen como demuestra el hecho de que en los archivos vizcaínos se conservan más de 120 denuncias por esta circunstancia, frente a los escasos ejemplos de ataques a hombres. Este número de procesos no se puede comparar con el de agresiones entre hombres pero muestra que la violencia femenina no se limitaba a las injurias y que incluso llegó a convertirse en un elemento habitual en la sociedad vizcaína del Antiguo Régimen, sobre todo en los años finales del siglo XVIII y primeros del XIX. Entre 1750 y 1808 aproximadamente el 12 % de los expedientes judiciales abiertos por lesiones se referían a una pelea entre mujeres cuando hasta esa fecha apenas rebasaban el 7 % de las denuncias presentadas en Vizcaya por este delito. Este incremento de las agresiones entre mujeres en la documentación judicial no

puede atribuirse únicamente al aumento en la actividad de los tribunales para reprimir la violencia, sino también al mayor protagonismo social alcanzado por las mujeres y que se reflejaba en su cada vez más frecuente intervención en asuntos como la defensa del honor o los bienes familiares frente a otras mujeres. Pese a este aumento de la agresividad física, la violencia verbal siguió siendo la forma más habitualmente empleada por las mujeres para canalizar su agresividad, especialmente las referidas a irregularidades en el comportamiento sexual.

En general las peleas entre mujeres estuvieron protagonizadas por casadas. La presencia de solteras resulta muy inferior, por lo que se puede afirmar que estos enfrentamientos se producían entre iguales y que las mujeres casadas tenían sus propios ámbitos de responsabilidad en los que incluso resultaba extraña la participación de sus maridos, como era la defensa de los hijos. También cabe destacar el protagonismo en estos enfrentamientos de mujeres cuyos esposos se encontraban fuera por distintos motivos, situación que era frecuente en las localidades costeras en las que muchos hombres se dedicaban al comercio marítimo o servían en la armada. Este desplazamiento temporal de parte de la población masculina dotaba de mayores responsabilidades a las mujeres. Así, las esposas tendrían que ocuparse de los asuntos familiares mientras sus maridos estuvieran ausentes e incluso también de los conflictos que surgieran en el vecindario. En la misma situación se encontraban las viudas.

En la mayor parte de los casos se trató de agresiones no premeditadas originadas en momentos de tensión, aunque también hay ejemplos de mujeres que desafiaron a sus enemigas o cometieron ataques en grupo. Hay que señalar que esta violencia no se tradujo en asesinatos y homicidios, ya que sólo en siete ocasiones se acusó a una mujer de provocar la muerte de otra. Esto indica, por un lado, que la agresividad femenina tuvo menos intensidad que la masculina y se expresaría, sobre todo, a través de lesiones e insultos, pero también que la falta de costumbre de las mujeres de portar armas, al contrario de lo que sucedía con los hombres, provocaba que sus peleas no terminaran con una muerte porque los golpes solían realizarse con las manos. Por lo tanto, las posibilidades de que una mujer matara a otra eran, en principio, reducidas, lo que no quiere decir que no se produjeran heridas de gravedad en estos enfrentamientos. La lectura de la documentación también refleja agresiones con piedras y con objetos de uso cotidiano en las labores de las mujeres como tijeras, azadas, hoces, hachas, orquillas o palas. Al igual que los hombres tenían unos espacios para la violencia como podían ser las tabernas, también las mujeres contaban con zonas en las que se producían sus peleas con más frecuencia como las calles, mercados, lavaderos o fuentes. Su dedicación a las labores domésticas provocaba que pasaran mucho tiempo en estos lugares en los que también hacían vida social con otras mujeres, lo que incluiría discusiones y enfrentamientos entre las vecinas. Estas peleas entre mujeres no se producían en la calle sólo por ser el lugar preferente de la sociabilidad femenina, sino también para que toda la comunidad fuera testigo del enfrentamiento ya que la agresión era, al igual que ocurría en el caso de los hombres, una forma habitual de responder públicamente a las ofensas pronunciadas por otras mujeres y de recuperar así el honor dañado por la injuria. Para estas mujeres agresivas la presencia de los vecinos no era un inconveniente porque de esta manera reafirmaban ante la comunidad, sobre todo ante las otras mujeres, su capacidad para defender su reputación.

Además de la defensa del honor, las disputas por motivos económicos también causaron numerosos enfrentamientos entre mujeres. La lectura de los expedientes judiciales abiertos por esta causa permite observar que las mujeres no se conformaban con el papel que la sociedad tenía, en principio, asignada para ellas, sino que también podían recurrir a la violencia para defender los bienes de su familia, en general enfrentándose a otras mujeres pero también a los hombres que perjudicaran sus intereses. De la misma manera, las malas relaciones familiares causaban frecuentes disputas entre las vizcaínas, como demuestran los ejemplos de conflictos entre madrastras e hijastras o nueras y suegras. En los hogares vizcaínos también eran habituales los enfrentamientos entre amas y criadas, aunque hay que señalar que generalmente eran las primeras quienes agredían a sus empleadas aprovechando su posición de autoridad. Los expedientes conservados referentes a estas agresiones muestran las tensiones que surgían en las relaciones entre las amas y las empleadas por las recriminaciones por no realizar el trabajo de forma correcta, casos de indisciplina, acusaciones de haber cometido algún hurto o por las sospechas de que la empleada mantenía relaciones sexuales con el marido. En general, las agresiones a las criadas eran socialmente toleradas, salvo en casos de muerte o lesiones de gravedad. A través de los procesos analizados se observa que, aunque también los hombres recurrían a la violencia para imponer su dominio sobre las empleadas domésticas, se consideraba que correspondía a la mujer de la casa disciplinar a las criadas que estaban a su servicio y castigar su desobediencia o incapacidad.

6.3. Violencia contra hombres: agresiones e incitación a la violencia

Durante el Antiguo Régimen muy pocas mujeres fueron denunciadas por agredir a hombres. Esto se debía, sobre todo, a la superioridad física de los varones, que además no era extraño que portasen armas, pero también a factores culturales: los varones eran educados en valores como la defensa del honor o de las propiedades y, por lo tanto, recurrir a la violencia resultaba algo normal para ellos. Sin embargo, las mujeres eran educadas en la obediencia y sumisión hacia los hombres. No se esperaba de una mujer que hiciera uso de la violencia para defender su propio honor o el de la familia, ya que de ello se encargaría el hombre del que dependiera: su padre, hijo, marido o hermano. Es más, las mujeres que respondían agresivamente ante determinadas situaciones no eran bien consideradas por la comunidad ya que se entendía que, en cierta medida, estaban rompiendo un monopolio masculino. Además, es probable que algunos varones atacados por mujeres no denunciaran la agresión para no dar publicidad a los hechos y proteger su honor de las burlas de otros hombres.

Uno de los aspectos en los que se observa un mayor número de mujeres atacando a hombres es en los conflictos familiares. No puede afirmarse que las agresiones de esposas, madres o hijas a miembros varones de su familia fuera un hecho denunciado con frecuencia, al tratarse de disputas producidas en el ámbito privado, pero los casos que se han podido consultar muestran que el comportamiento de algunas mujeres no se correspondía con la sumisión que, en principio, debían mostrar ante los hombres de su familia. La principal causa de estas discusiones eran las desavenencias económi-

cas surgidas por el pago de dotes o el reparto de herencias, destacando las protagonizadas por mujeres casadas que se enfrentaban con sus padres.

Como ya se ha señalado en el apartado anterior, la violencia fue un elemento constante en los matrimonios, pero en la práctica totalidad de los casos los hombres actuaban como agresores y sus esposas como víctimas. Por supuesto, también habría matrimonios en los que la esposa maltratara al marido, pero el sentido del honor masculino impedía a los hombres denunciar estos hechos por lo que permanecerían en el ámbito doméstico, al menos oficialmente. De hecho, en el transcurso de esta investigación sólo se ha podido consultar una denuncia presentada por un marido contra su esposa por lesiones. De la misma manera, también resultan extrañas las denuncias contra mujeres por golpear a sus empleados masculinos, ya fueran aprendices, oficiales o criados, aunque estos procesos reflejan que el factor más importante en los malos tratos era la situación de dominio del agresor sobre la víctima y no su sexo. Por lo tanto, se puede afirmar que, aunque estos casos fueran muy excepcionales, las mujeres también podían llegar a actuar de forma violenta para imponer su dominio sobre las personas que estaban a su cargo, aunque se tratara de hombres.

Una acusación contra mujeres que aparece en varios procesos es la de incitar a los hombres a cometer asesinatos y homicidios que ellas. No hay que descartar que algunas de las mujeres acusadas por esta cuestión fueran culpables, pero se observa en estas denuncias una tendencia a considerar el comportamiento y el carácter femenino como una fuente permanente de conspiraciones y traiciones, al igual que ocurría en el caso de los envenenamientos. De hecho, el número de procesos contra mujeres por incitar a matar es muy superior al de hombres acusados por este mismo delito. Pese a que sería lógico suponer que fueran los padres, por su posición de autoridad en las familias, quienes instigaran con más facilidad a sus hijos para llevar a cabo crímenes, sobre todo venganzas, la justicia del Antiguo Régimen consideraba más probable que las influencias que impulsaban a cometer estos crímenes procedieran de las mujeres.

6.4. Infanticidio

Durante esta investigación sólo han podido consultarse doce investigaciones por infanticidio, aunque hay que considerar que hubiera casos que no se pudieran descubrir o que algunos procesos no se conserven. Esta cifra indica que este no sería el recurso más empleado ante los embarazos no deseados, sobre todo durante el siglo XVIII al generalizarse el abandono de los recién nacidos en las inclusas. Las relaciones sexuales fuera del matrimonio estaban más extendidas en la Vizcaya del Antiguo Régimen de lo que podría suponerse considerando la rigidez de las normas morales imperantes en la época. Esta circunstancia provocaba un importante número de embarazos no deseados e hijos ilegítimos, como se desprende de las declaraciones de las mujeres acusadas por infanticidio, ya que la mayoría afirmó haber quedado embarazada manteniendo relaciones sexuales con su prometido. En otros casos, las acusadas alegaron que el embarazo se produjo por una violación o reconocieron que habían mantenido las relaciones sexuales de forma consentida.

El infanticidio era el crimen violento femenino por excelencia. En todas las causas abiertas por este delito en Vizcaya se acusó a mujeres de ser las autoras materiales del crimen. En varios procesos se implicó también a otras mujeres, generalmente comadronas o las madres de las acusadas principales, mientras que en pocas ocasiones se denunció también a hombres por estar involucrados. Las acusadas por infanticidio fueron sobre todo solteras sin posibilidades de contraer matrimonio con el padre del hijo por tratarse de un hombre casado o de un religioso, por desconocer su identidad, como ocurría en muchos casos de violación, o porque había huido al enterarse del embarazo. Otras características como la juventud o una mala posición económica también se reflejan en los procesos por infanticidio consultados.

El embarazo de estas mujeres transcurría en soledad, ya que ocultaban su estado para no ser descubiertas. Naturalmente los cambios físicos originados durante la gestación no resultaban fáciles de disimular, sobre todo a otras mujeres. La vida pública de la mujer del Antiguo Régimen transcurría en buena medida en espacios como el lavadero o el mercado, donde se realizaban muchas de las tareas femeninas cotidianas. De estos encuentros surgían los rumores que después se extendían por todo el vecindario. En estos casos la murmuración podía actuar como un elemento disuasorio, ya que muchas jóvenes que trataban de ocultar el embarazo para después matar o abandonar al recién nacido podrían optar por confesar su estado al descubrirse sus intenciones. Si el parto era complicado incluso en circunstancias normales, aún resultaba más peligroso para las mujeres que habían ocultado su embarazo ya que lo afrontaban sin la asistencia de parteras o de otras mujeres. Además, generalmente se trataba de madres primerizas. La mayor parte de los infanticidios se producía en el momento del alumbramiento, aunque las mujeres acusadas alegaban que sus hijos habían nacido sin vida, lo que la inseguridad de las valoraciones médicas de la época no permitía establecer con certeza. El hecho de haber ocultado su embarazo predisponía a las autoridades judiciales a creer que la acusada mentía y había matado a su hijo después de nacer, aunque las pruebas médicas no fueran concluyentes.

El principal motivo que impulsaba a ocultar el embarazo para después matar al recién nacido era la defensa del honor ante la comunidad. Las mujeres que decidían criar a sus hijos sin estar casadas se enfrentaban al rechazo de la sociedad, escandalizada por la presencia de madres solteras, y al de sus propios familiares, afectados por el deshonor que conllevaba su actitud, originada, además, por la práctica de relaciones sexuales ilegítimas. Enfrentadas a esta oposición si decidían tener a sus hijos, muchas solteras embarazadas optarían por el infanticidio para mantener su reputación pese a que se arriesgaban, en caso de ser descubiertas, a una condena muy severa, incluso a la pena capital. Por lo tanto, estas mujeres actuaron movidas por la necesidad de mantener su buen nombre y su honra en el seno de una comunidad que consideraba la castidad como la mayor virtud de una doncella. Las solteras sabían que no tendrían oportunidad de criar a sus hijos con normalidad porque, a través de los rumores, su comportamiento ya había sido juzgado y rechazado antes de que nacieran sus hijos. Las embarazadas ilegítimamente, enfrentadas a un juicio comunitario por su actividad sexual, se aislaban porque sabían que no tendrían la ayuda de su entorno, ni siquiera de las otras mujeres, de quienes además partían los comentarios más incisivos sobre su estado. La obsesión por defender su honra, el miedo a ser rechazadas por su entorno

y la presión social a la que estaban sometidas, a través de todo tipo de comentarios, por no acatar las normas sobre la conducta sexual femenina, influyeron con toda seguridad en estas mujeres, condicionando su comportamiento hasta que optaron por el infanticidio como la única solución posible para preservar su posición dentro de la comunidad.

Para la justicia y la moralidad pública el primer crimen de estas mujeres era haber mantenido relaciones sexuales fuera del matrimonio. Los fiscales acusaban a las mujeres de actuar con premeditación desde que notaron su embarazo y rechazaban la posibilidad de que el hijo hubiera nacido muerto o de que el parto se hubiera producido en circunstancias que les impidieran solicitar ayuda. Si la acusada era una mujer soltera se presuponía que el niño había nacido vivo y su madre lo había matado, por lo que la defensa tenía que probar su inocencia; sin embargo, si la imputada estaba casada la acusación tenía que demostrar que el hijo nació con vida y había sido asesinado.

7. Causas de la violencia en la Vizcaya del Antiguo Régimen

En la documentación se refleja que los desencadenantes de casi todas las acciones violentas producidas en Vizcaya durante el Antiguo Régimen pueden clasificarse dentro de dos categorías principales: los crímenes cometidos por la defensa del honor y los enfrentamientos por disputas económicas. De manera general se puede afirmar que estas dos causas motivaron cerca del 80 % de las lesiones, asesinatos y homicidios producidos en el Señorío, aunque hay que señalar que la lectura de muchos procesos no permite determinar el motivo de la agresión por falta de información o porque no se produjo un único desencadenante que explique los hechos. Por ejemplo, en los numerosos conflictos sucedidos en las zonas rurales por discusiones sobre los límites de las propiedades se valoraba tanto el perjuicio económico como el moral ya que estas acciones se podían interpretar como un menosprecio por la importancia social y simbólica que se otorgaba a la posesión de la tierra.

Los enfrentamientos por asuntos relacionados con la economía, tales como los daños en las heredades, las disputas con empleados o competidores, el impago de deudas e incluso los robos, figuran como la primera causa de agresiones durante la Edad Moderna, sobre todo debido al gran aumento de estos delitos en los momentos finales del período de estudio. Durante los siglos anteriores la causa predominante de la violencia entre los vizcaínos fue la defensa del honor, pero los cambios producidos en la mentalidad en lo referente a esta materia motivó que en el siglo XVIII aumentara el número de denuncias por injurias al pasar a ser considerada la vía judicial como la forma apropiada para recuperar la estima pública frente al recurso a la violencia contra el ofensor. Aún así, la defensa del honor aparece como la primera causa de los homicidios y asesinatos producidos en Vizcaya durante el período de estudio, lo que indica la importancia social que la reivindicación del honor propio o del familiar mantuvo durante toda la Edad Moderna en el Señorío. Otra causa de violencia fueron los abusos de poder y la resistencia a la autoridad, de menor importancia numérica, pero muy significativos por la información que ofrecen sobre las relaciones entre las autoridades locales y los vecinos.

7.1. Enfrentamientos económicos

En general las disputas por asuntos relacionados con la economía se limitaron a agresiones leves motivadas por diferencias sobre deudas, negocios, daños en la propiedad... Estos conflictos de raíz económica se produjeron durante todo el período de estudio, aunque destaca especialmente su aumento durante el siglo XVIII, momento en el que, por diversas circunstancias relacionadas con los cambios sucedidos en la sociedad, los delitos contra la propiedad superaron a las agresiones motivadas en la defensa del honor predominantes en la centuria anterior. El máximo exponente de esta situación se produjo a finales del siglo y comienzos del XIX, un período de grave crisis económica y social en el Señorío en el que crecieron de manera significativa estos delitos y la violencia con la que se efectuaban, sobre todo debido a los atracos perpetrados por grupos de bandoleros. La lectura de la documentación judicial producida por estos conflictos permite observar las dificultades para subsistir que padecía una gran parte de la población incluso en los momentos de crecimiento económico, como se refleja en los conflictos surgidos por hurtos de pequeñas cantidades de dinero, objetos de poco valor o comida o por las reclamaciones en el pago de deudas. Sin embargo, las causas más significativas de violencia por motivos económicos en el Señorío durante la Edad Moderna fueron la defensa de la propiedad privada, que supuso una parte fundamental de las agresiones cometidas en las zonas rurales, y los conflictos entre los trabajadores de un mismo oficio por motivos de competencia laboral o entre los patrones y los empleados, muy frecuentes en las villas.

7.1.1. Propiedad y violencia: las tensiones en el medio rural

La agricultura y la ganadería eran las actividades principales en Vizcaya durante el Antiguo Régimen y predominantes en la mayor parte de las localidades, aunque otros sectores como el comercio o la siderurgia eran fundamentales para la economía del Señorío, por lo que no resulta extraño que dentro de las agresiones causadas por motivos económicos destaquen de manera significativa los conflictos producidos por las diferencias en los límites de las heredades, daños causados por animales, aprovechamiento de comunales, hurtos de leña o de productos agrícolas... Como puede comprobarse, la defensa de la propiedad privada era una de las causas más habituales de conflictos. Estas reacciones no pueden explicarse sólo por el valor económico de las explotaciones agropecuarias, medio fundamental de subsistencia para las familias en las zonas rurales, ya que también influía decisivamente su importancia simbólica. La posesión de un caserío otorgaba una serie de derechos en la comunidad, tanto políticos como económicos, por lo que cualquier daño a las propiedades se interpretaba como un menosprecio al que había que responder como si se tratara de una agresión a la propia familia. Así, la violencia se empleaba para defender los bienes familiares porque de esta manera se protegía la honorabilidad del linaje del que el dueño sólo era un representante temporal que debía garantizar no sólo el traspaso íntegro de las posesiones a los sucesores sino también de su prestigio. Por esa razón en muchos casos se observa claramente que la reacción violenta del afectado no se correspondía con la escasa importancia de los daños causados en la propiedad.

7.1.2. Disputas entre competidores y conflictos laborales

Los enfrentamientos relacionados con los sectores secundario y terciario también resultaban muy habituales, tanto entre los profesionales de un mismo oficio como entre los consumidores y los productores o comerciantes. Los gremios y cofradías, organizados siguiendo un modelo teórico de solidaridad, adoptaban una función mediadora para impedir que surgieran conflictos entre sus integrantes y resolver las disputas generadas en el interior del sector. Sin embargo, los enfrentamientos entre los profesionales dedicados al mismo negocio eran constantes, como reflejan las numerosas agresiones entre los artesanos de Bilbao. Estos procesos muestran que incluso en los momentos de crecimiento económico existían en el Señorío tensiones y conflictos cuyas características dependían de la producción y de los recursos disponibles en cada zona: así, las disputas entre los artesanos de las villas y los navegantes de las localidades costeras dedicados a las mismas labores eran tan característicos como los enfrentamientos entre los agricultores o los ganaderos de los espacios rurales, aunque numéricamente no fueran tan importantes.

Estas dificultades económicas también se reflejan en la constante presencia en la documentación judicial de enfrentamientos entre los patrones y sus empleados, aunque en la mayor parte de los casos se trataba de procesos por injurias o agresiones leves. Estos conflictos permiten observar que las relaciones laborales no estaban determinadas únicamente en base a la hegemonía y la obediencia, sino que discurrían por unos cauces más abiertos de los que podría suponerse en una estructura económica tan desigual como la vigente durante el Antiguo Régimen. Así, los patrones podían considerar las acusaciones de que incumplían las condiciones pactadas como intolerables gestos de insolencia de sus empleados, mientras que las recriminaciones por la incorrecta realización del trabajo podían ser interpretadas por los trabajadores como abusos de poder, diferencias que generaban disputas y, en algunos casos, agresiones. Los conflictos entre patrones y empleados solían originarse por cuestiones cotidianas, como diferencias sobre las labores encomendadas, sobre el tiempo de trabajo o la paga, acusaciones de haber cometido algún hurto... Algunas relaciones laborales rebasaban el plano estrictamente profesional, ya que implicaban la existencia de un vínculo personal entre el patrón y el empleado, como sucedía en los casos de los maestros y sus aprendices. Al iniciarse el período de aprendizaje se firmaba un acuerdo entre el padre del muchacho y el maestro en el que el aprendiz se comprometía a obedecer a su patrono y a servirle honestamente en el taller y en la casa, mientras que el segundo asumía la formación del joven, tanto profesional como espiritual, y quedaba obligado a proporcionarle alimentación, alojamiento y vestido, así como a tratarle bien. El reflejo más habitual de los conflictos surgidos entre los aprendices y los maestros eran las fugas de los muchachos de los talleres en los que servían, mientras que las denuncias por agresiones pueden considerarse como excepcionales en Vizcaya. En los procesos que han podido consultarse por esta causa destacan las declaraciones de los maestros acusados en las que admitían haber golpeado a los muchachos sin causarles daños graves y amparándose en su legitimidad para emplear el castigo físico para disciplinar a los aprendices.

7.1.3. Robos y bandolerismo

Los ejemplos más característicos de robos durante la Edad Moderna en el Señorío fueron los asaltos cometidos por grupos de bandoleros pero este tipo de violencia fue frecuente en Vizcaya en todas sus variantes, desde los robos en las casas o los atracos en las calles hasta los asaltos de buques.

En Vizcaya los actos de bandolerismo fueron escasos en los inicios de la Edad Moderna, pero al igual que sucedió con todos los crímenes causados por motivos económicos, también aumentaron de manera significativa desde comienzos del siglo XVIII. La crisis de finales del Antiguo Régimen motivó que muchos individuos tuvieran que cometer crímenes para poder subsistir, por lo que no es extraño que entre los acusados por haber intervenido en actos de bandolerismo en el Señorío abunden los mendigos, jornaleros o trabajadores desempleados que en momentos anteriores no tenían que recurrir al robo, aunque también destaca la presencia de algunos propietarios de caseríos, lo que también indica que la recesión económica afectó a amplias capas de la sociedad vizcaína. Sin embargo, a pesar de la proliferación de estas bandas, la adopción de la delincuencia como forma de vida fue un recurso extremo por el que optó una minoría, ya que también existían otras alternativas menos traumáticas como la emigración o la mendicidad. Los datos biográficos de los acusados por este delito en el Señorío responden al perfil típico del bandolero: un joven con escasos recursos económicos que ante la falta de empleo comete sus primeros delitos para complementar sus ingresos, provocando su paso a la marginalidad y, en muchas ocasiones, una condena judicial de destierro o servicio en el ejército, tras lo que el robo se convierte en su medio de vida exclusivo y se produce la inclusión en una cuadrilla de bandoleros. La mayor parte de estos atracos fue cometida por vizcaínos, destacando el hecho de que muchos actuaban en zonas cercanas a su residencia a pesar del riesgo de ser reconocidos por las víctimas, aunque también actuaron en el Señorío durante la Edad Moderna atracadores procedentes de zonas cercanas a Vizcaya (Asturias, Cantabria, Burgos, Álava...). Los grupos de bandoleros que actuaron en Vizcaya no tenían un elevado número de componentes, siendo lo más frecuente que oscilaran entre los tres y los seis miembros, aunque a principios del siglo XIX hubo bandas que contaron con decenas de integrantes. En la documentación consultada no aparecen demasiados detalles sobre la formación de estos grupos, pero en muchos casos es probable que se conocieran en los caminos, tabernas o albergues o que los miembros de la banda procediesen de la misma localidad, ni sobre su organización, aunque era habitual que actuaran bajo el liderazgo de un cabecilla. En algunas ocasiones los bandoleros contaban con la ayuda de confidentes que les proporcionaban información detallada sobre las víctimas, esencial para preparar los robos, entre los que destacaban los taberneros y los mesoneros, incluyendo un importante número de mujeres.

El relieve montañoso del Señorío lo convertía en un escenario idóneo para estos delincuentes que podían cometer atracos en parajes despoblados y huir con facilidad por la escasa presencia de los cuerpos de orden público en los caminos. Las zonas por las que discurrían las principales vías de comunicación eran las más afectadas, como el Duranguesado, Uribe, el valle de Arratia, las Encartaciones o los caminos de las zonas cercanas a Bilbao (Archanda, Begoña, Santo Domingo, Asúa...), así como

los que cruzaban los montes, especialmente Gumucio, pero también otros como Altube, Saldropo o Castrejana. El asesinato durante la comisión de un robo se convirtió en la principal forma de muerte violenta en la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del XIX. Tanto el bandolerismo como el asesinato se castigaban con la pena de muerte, por lo que el temor a una condena mayor no suponía un obstáculo para recurrir a la violencia si el asaltado ofrecía resistencia, con lo que además se evitaba que la víctima pudiera reconocer al agresor y testificar en su contra.

7.2. Defensa del honor

La defensa del honor aparece como la segunda causa de agresiones en la Vizcaya de la Edad Moderna, pero como la primera en cuanto al número de homicidios y asesinatos. Los crímenes cometidos como medio para preservar el honor propio o familiar predominaron durante los siglos XVI y XVII para ser superados en el XVIII por las diputas de índole económica gracias a la conflictividad producida durante la crisis del Antiguo Régimen y a la evolución de la mentalidad en lo referente al honor hacia una creciente preferencia por denunciar las injurias sufridas en lugar de recurrir a la violencia contra el ofensor.

El concepto del honor presentaba una doble vertiente ya que implicaba el valor de una persona ante sí misma pero también la consideración que le otorgaba la sociedad. Era la estimación de su propio valor o dignidad, su pretensión al orgullo, pero también el reconocimiento de esa pretensión por parte de los demás. De ahí que los individuos mantuvieran una doble actitud de ataque y defensa con la que comparaban su propio honor, que aumentaba si se salía victorioso de la disputa y disminuía si no se había podido reparar el daño causado. Así, el enfrentamiento se producía entre quien con su comportamiento negaba a otro alguna de las razones de su prestigio, obligándole a replicar valerosamente o a aceptar indignamente someterse a esa negación; de otro lado estaba el que tenía que defender su honor con un comportamiento honrado sujeto a una serie de pautas establecidas para evitar quedar socialmente descalificado. Cualquier afrenta podía provocar una situación en la que el honor peligraba por lo que requería de una reparación para retornar a la situación anterior. Esta satisfacción podía obtenerse mediante las excusas del ofensor o por medio de la venganza. La opción de no intentar reparar el honor era considerada como un acto de cobardía y suponía la aceptación de la afrenta. Todos estos elementos se observan en multitud de procesos celebrados en el Señorío durante la Edad Moderna, ya que el uso de la violencia como respuesta a una injuria fue un fenómeno habitual. Los insultos personales, los desprecios, las bromas que podían entenderse como provocaciones o las acusaciones de haber cometido un robo o de incumplir un trato eran interpretados por los vizcaínos del Antiguo Régimen como ofensas que, en muchos casos, requerían de una satisfacción por medio de la violencia para recuperar el honor dañado porque implicaban el cuestionamiento de una serie de virtudes morales y sociales que resultaban imprescindibles para poder seguir siendo considerado como un miembro reconocido en la comunidad.

7.2.1. Linaje y honor

Además de estos principios elementales para cualquier individuo, dos ofensas se consideraban de una gravedad aún mayor por las características especiales que implicaban: las injurias contra la familia y, muy relacionado con éstas, las que afectaban al honor sexual. Para cualquier individuo, sin importar su condición social, defender la honorabilidad de su linaje resultaba fundamental lo que indica que el honor familiar no era un patrimonio exclusivamente elitista. Esta actitud recibía una especial trascendencia en el Señorío debido a que todos sus habitantes originarios habían recibido la consideración de hidalgos. Además, una parte fundamental de la honorabilidad familiar residía en la conservación del honor sexual de las mujeres del linaje, así como de la capacidad de los varones para defender la integridad sexual de los miembros femeninos de la familia. El adulterio era sentido como el mayor agravio por los vizcaínos por lo que en la documentación judicial se hallan varios expedientes de maridos que recurrieron a la violencia contra la mujer o contra su amante para después alegar en el juicio que actuaron en defensa de su honor. También los comentarios sobre el comportamiento sexual de las esposas podían provocar episodios de violencia, ya que las insinuaciones resultaban tan perjudiciales para el honor masculino y familiar como el propio adulterio.

7.2.2. Duelos: los rituales en la defensa del honor

La reivindicación última del honor consistía en la violencia física por medio del duelo, en el que la parte ofendida realizaba un reto en público por el que exigía una satisfacción a su ofensor que entonces quedaba obligado a retractarse y presentar excusas, un modo de acción incompatible con la concepción que muchos hombres tenían de su honor, o a aceptar el reto. En general, se ha considerado el duelo por la defensa del honor como una característica propia de la nobleza. Sin embargo, las causas que podían provocar auténticos duelos entre las clases populares eran variadas y no se limitaban a cuestiones de honor, como se evidencia en el caso de Vizcaya ya que, a pesar de que los vecinos del Señorío gozaban de la hidalguía universal, no puede afirmarse que los desafíos se produjeran únicamente por razones que en principio podrían ser consideradas como exclusivas de la nobleza. De hecho, las alusiones en la documentación judicial vizcaína a que el reto se había originado por la defensa de la condición hidalga del afectado o del prestigio de su linaje resultan muy escasas, mientras que en la mayor parte de los casos el conflicto se producía por cuestiones menores o cotidianas que el exacerbado sentimiento del honor transformaba en ocasiones propicias para la reivindicación propia por medio de la celebración de duelos más o menos solemnes. De todas maneras, en la documentación judicial vizcaína apenas hay una decena de ejemplos de desafíos y ningún proceso por la celebración de un duelo en el sentido estricto del término, es decir, disputado en un lugar fijado por los adversarios, delante de testigos y disponiendo del mismo armamento. Pero esto no significa que entre los vizcaínos el desafío público no fuera considerado como un mecanismo óptimo para la defensa del honor. De hecho, un número considerable de peleas puede englobarse dentro de un modelo de enfrentamiento que también seguía unas formas más o menos ritualizadas de enfrentamiento conocidas y compartidas por los vizcaínos. Así, este tipo de conflictos se iniciaba con una disputa, seguida por una ofensa y el desafío de la parte ofendida para diri-

mir la cuestión con las armas de manera casi instantánea. Los duelos populares estaban ritualizados y seguían su propio código del honor, según el cual sólo se consideraba justo el combate de uno contra uno y con igualdad de armamento y que también indicaba que había que batirse en la calle y no, por ejemplo, en las tabernas en las que se iniciaban muchos de estos enfrentamientos. El acaloramiento de las discusiones, fomentado muchas veces por el consumo de alcohol, propiciaba que se efectuaran estos desafíos y que se materializaran generalmente con las dagas o las espadas portadas habitualmente por los vizcaínos de la Edad Moderna.

7.3. Abusos de poder y resistencia a la autoridad

Los abusos de poder y la resistencia a la autoridad no figuran entre las principales causas de violencia en el Señorío en esta época, pero la documentación proporciona numerosos ejemplos que reflejan los problemas de gobierno existentes en la sociedad vizcaína del Antiguo Régimen. Las máximas autoridades municipales eran los alcaldes en las villas y los fieles en las anteiglesias y no resultaba extraño que cometiesen abusos de poder al intentar imponer su autoridad o que aprovecharan las funciones propias del cargo en su beneficio; de la misma manera, los vizcaínos no siempre se mostraron respetuosos con sus oficiales en la defensa de derechos o costumbres que creían en peligro, por lo que los insultos y faltas de respeto también fueron frecuentes. Hay que añadir que muchos oficiales entendían la resistencia de los vecinos a obedecer sus mandatos como un menosprecio personal que no podía quedar sin una respuesta pública que restituyese su honor, motivo por el que las autoridades del Señorío amonestaron a varios cargos locales. De la misma manera, sobre todo en las pequeñas anteiglesias, los habitantes podían considerar al fiel, elegido por un año para desempeñar el cargo, como un vecino más al que no tenían la obligación de obedecer. Otro problema derivado de este sistema era que la conducta de los elegidos no siempre se ajustaba a la que teóricamente correspondía a su posición. Por ejemplo, la lectura de los expedientes abiertos por peleas en tabernas permite afirmar que los cargos municipales discutían y peleaban por los mismos motivos y con la misma facilidad que cualquier otro vecino pese a que una de sus principales obligaciones era precisamente evitar que se produjeran altercados en esos establecimientos.

La mayor parte de los procesos por abusos de poder o resistencia a la autoridad se produjo en la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX, una época en la que el Señorío vivió una importante crisis económica que provocó cambios en el régimen de propiedad. Así, a inicios del siglo XVIII, aproximadamente la mitad de los vizcaínos eran dueños de las tierras que cultivaban, mientras que al final de la centuria el porcentaje se había reducido hasta el 35%, con lo que el número de arrendatarios sin derecho a participar en la elección de las autoridades locales superó con claridad en la mayoría de las anteiglesias al de los propietarios que sí podían elegir y ejercer los cargos públicos. En paralelo al incremento del número de habitantes marginados políticamente, se observa en la documentación judicial un aumento en la tensión entre las autoridades locales y los vecinos, sobre todo en las pequeñas anteiglesias vizcaínas. No resultaría extraño que al descender el porcenta-

je de personas con derechos políticos los habitantes de las localidades vizcaínas sintieran que los cargos públicos no habían sido elegidos con el consenso de todo el pueblo y que sus actuaciones al frente del gobierno estaban dirigidas a proteger los intereses de la minoría de electores y no los del conjunto de la comunidad. Este sentimiento de rechazo hacia las autoridades locales puede encontrarse en muchas de las denuncias presentadas por los oficiales por injurias, agresiones o desacatos. Así, son numerosos los ejemplos de vizcaínos críticos con los fieles de sus localidades, dudando de su capacidad para ejercer el empleo, de la legitimidad de su nombramiento o de su honradez.

Las actuaciones de los cargos públicos en el desempeño de sus funciones más relevantes, como eran controlar el orden público, recaudar los impuestos, organizar el aprovisionamiento de alimentos o proteger los recursos colectivos, provocaban muchos de estos conflictos con los vecinos. Sin embargo, fueron los intentos de las autoridades por controlar el ocio de los vizcaínos, sobre todo de las actividades desarrolladas en las tabernas y las fiestas, los que causaron más altercados con los vecinos. En las tabernas las medidas que generaron mayor conflictividad fueron la restricción del horario de apertura fijando una hora de cierre obligatoria y la prohibición de jugar a las cartas. En cuanto a las fiestas, la prohibición de las danzas entre hombres y mujeres por las alteraciones morales que causaban a juicio de la Iglesia provocó disturbios en varias localidades, ya que los vizcaínos, acostumbrados a disfrutar de sus fiestas de manera tradicional, se mostraron reacios a cumplir esta disposición. Estos ejemplos muestran que, de la misma manera que los cargos públicos recurrían a la violencia para imponer sus decisiones, los vizcaínos también se enfrentaban a las autoridades cuando entendían que sus actuaciones suponían un grave perjuicio para la comunidad o simplemente porque alteraban las tradicionales formas de disfrutar de los momentos de ocio. Es decir, que los vizcaínos del Antiguo Régimen entendían que la obligación de las autoridades era garantizar y proteger su libertad y no restringirla de manera arbitraria.

8. Control y represión de la criminalidad

Las medidas preventivas tomadas por las autoridades del Antiguo Régimen para garantizar el orden público se dirigían a controlar los grupos, los lugares y los períodos especialmente conflictivos. Así se producía una especial vigilancia sobre los pobres y vagabundos, las tabernas o durante las noches, incluyendo medidas como el toque de queda o la creación de cuerpos de seguridad nocturnos. En el caso de las anteiglesias, el mantenimiento de la seguridad y la persecución de los criminales dependían de los fieles, cuyas actuaciones en esta materia también fueron criticadas por las autoridades del Señorío, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII en la que se produjo la extensión del bandolerismo por todo el territorio vizcaíno. Pero estas acusaciones no valoraban las dificultades que las autoridades locales encontraban para desarrollar esta labor, sobre todo la falta de medios disponibles.

Estas medidas resultaban insuficientes para garantizar el orden público por lo que la penalidad se empleaba como un instrumento más para la prevención de la delincuencia. Así, la imposición de castigos severos a los autores de crímenes contra las

personas cumplía una función amedrentadora sobre el resto de la población, especialmente las ejecuciones y otras penas corporales que se aplicaban en público. Antes de analizar los fallos emitidos en los casos de crímenes contra las personas, hay que señalar que en muchas ocasiones los procesos no llegaban hasta su sentencia. Así sucedía en cerca del 10 % de las causas iniciadas por lesiones, porcentaje que desciende ligeramente en las abiertas por homicidios o asesinatos. Este fenómeno se producía por varias circunstancias, pero sobre todo porque las partes enfrentadas habían firmado un acuerdo de forma extrajudicial para suspender el proceso.

Una característica del sistema penal del Antiguo Régimen era que incluía condenas muy severas y castigos de carácter menor sin que apenas hubiese una situación intermedia, circunstancia denominada por algunos autores como “escala rota de las penas”. Esto se observa también en las sentencias emitidas en juicios por lesiones, homicidios o asesinatos durante la Edad Moderna en Vizcaya. En el caso de las lesiones, sólo en un 6 % de las causas sentenciadas alguno de los acusados fue condenado a una pena de privación de libertad (presidio, cárcel, servicios en el ejército...), a destierro en un 8 % y en menos del 0,5 % de los procesos se ordenó la pena de muerte. La mayor parte de estas causas concluía con un acuerdo, una advertencia del juez al acusado o una condena a pagar penas pecuniarias, las costas procesales y los daños causados a la víctima. Como es lógico, el porcentaje de personas sentenciadas a penas severas aumenta en los casos abiertos por homicidios o asesinatos. Así, al menos uno de los acusados fue condenado a una pena de privación de libertad en el 37 % de las causas falladas, a destierro en el 32 % de los juicios y la pena de muerte se dictó para alguno de los implicados en cerca del 35 % de los procesos en los que se conserva la sentencia. Este incremento podría deberse al gran número de acusados que huían después de cometer el crimen. La rebeldía se consideraba como un indicio de la culpabilidad del fugitivo garantizando prácticamente su condena y de forma general a una pena más severa que la impuesta a los procesados que eran detenidos. También hay que señalar que sólo en un 5 % de las causas sentenciadas alguno de los implicados quedó absuelto, tratándose, generalmente, de una persona acusada de complicidad con el autor material de los hechos juzgados.

8.1. Condenas impuestas en Vizcaya por delitos contra las personas

Desde la Baja Edad Media la multa se convirtió en una de las sanciones más importantes empleadas para castigar el incumplimiento de la ley. En el Señorío durante la Edad Moderna lo más habitual era que las penas pecuniarias se repartieran a partes iguales entre la cámara del rey, los gastos de justicia (persecución de malhechores, cárceles, causas de oficio...) y la reparación de caminos. Las penas pecuniarias también incluían el pago de una cantidad a la víctima.

El destierro se encuentra entre las penas más aplicadas a los condenados por delitos contra las personas en Vizcaya durante el Antiguo Régimen: aproximadamente en el 14 % de los casos en los que se ha podido consultar la sentencia del proceso, se impuso este castigo a alguno de los implicados. Hay que señalar que el destierro aparece con más frecuencia en los fallos judiciales de los siglos XVI y XVII, mientras que en la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX su presencia resul-

ta más escasa, siendo sustituido, sobre todo en los casos de homicidio o asesinato, por otros tipos de penalidad como el servicio en el ejército o los trabajos forzados en presidios y arsenales. La duración del extrañamiento y la distancia a la que debía cumplirse dependían de la gravedad del delito cometido. En los procesos por lesiones la mayor parte de las penas impuestas oscilaban entre dos y cuatro años de duración, mientras que en los casos de homicidio o asesinato podría fijarse en torno a los seis años. En general, resulta muy extraño que en la documentación aparezca alguna condena que supere los diez años excepto los destierros a perpetuidad, pena que se en ocasiones se imponía ante crímenes que se consideraban de la mayor gravedad pero cometidos por personas que no podían servir en el ejército o en trabajos forzados, como las mujeres.

La pena de reclusión tenía unas características especiales en esta época ya que, con la excepción de las mujeres, a los delincuentes no se les internaba en una cárcel, sino que se les destinaba a realizar servicios en el ejército, ya fuera en la infantería, en los presidios de África o en las galeras, o trabajos forzados en las minas de mercurio o en los arsenales de la marina. La privación de libertad en una prisión fue una pena muy poco empleada como método para castigar a los delincuentes durante la Edad Moderna. En general, sólo se imponía para sancionar delitos leves cometidos por personas sin antecedentes y tenía una duración breve. En los escasos procesos en que se aplicó esta pena en Vizcaya a condenados por crímenes violentos se observa que se empleaba más como forma de advertencia que como un castigo propiamente dicho.

Durante la Edad Moderna la Corona decidió incluir el servicio forzoso en el ejército entre las condenas que podía imponer la justicia en algunos casos. En cerca del 30 % de los juicios celebrados en Vizcaya por homicidio o asesinato se dictó una sentencia a servir en la infantería o la armada, en los presidios de África o a remar en las galeras. Dado el sentido utilitarista que en esta época se dio a las penas judiciales no resulta extraño que un buen número de condenas a servir en la infantería o en la marina se produjeran en los momentos en los que la monarquía mantenía algún conflicto bélico. La duración media de estas penas podría fijarse en cuatro años. La gran mayoría de las sentencias a servir en el ejército dictadas, especialmente desde mediados del siglo XVII, condenaban al reo a incorporarse a las tropas destinadas en alguno de los presidios de África, aunque en los procesos por lesiones también era habitual que la condena implicara el servicio forzoso en algún presidio cercano al Señorío, como Pamplona, San Sebastián o Fuenterrabía. El aumento de la conflictividad en el Mediterráneo en el siglo XVI provocó que la Corona necesitase más hombres para remar en las galeras, tarea que por su peligrosidad resultaba muy difícil cubrir con hombres asalariados. Esta pena no aparece con demasiada frecuencia en los juicios celebrados en el Señorío por homicidios o asesinatos: en menos del 10 % de las sentencias emitidas por estos crímenes durante los siglos XVI y XVII alguno de los implicados fue condenado a este castigo. La duración media puede fijarse entre los 4 y los 10 años, sin que se haya podido consultar ninguna sentencia a remar a perpetuidad.

Otros condenados a trabajos forzados fueron destinados a realizar actividades que resultaban especialmente duras o peligrosas. La pena a trabajar en las minas de mer-

curio de Almadén sólo aparece en cuatro procesos por delitos violentos, todos ellos de la primera mitad del siglo XVIII, y además la mayor parte de estos condenados recibió una pena menos peligrosa en los tribunales de apelación. El programa de modernización de la flota iniciado en el siglo XVIII motivó que se destinara a condenados a trabajar en los arsenales de El Ferrol, Cartagena y Cádiz. Este castigo también fue escasamente impuesto en Vizcaya, ya que sólo han podido consultarse tres procesos en los que en la sentencia figure esta pena, destacando el arsenal de El Ferrol como destino más habitual para estos condenados.

La pena de muerte no se impuso de forma mayoritaria a los culpables por homicidio o asesinato en Vizcaya: aparece en el 35 % de las sentencias emitidas por estos crímenes, aunque en realidad muy pocas de estas sentencias se materializaron. En esta investigación sólo se han podido comprobar la realización de ocho ejecuciones en Vizcaya durante la Edad Moderna, por lo que apenas el 10 % de las sentencias a muerte dictadas fueron finalmente consumadas. Esta circunstancia se producía porque muchos de los condenados huían antes del juicio y porque los tribunales de apelación solían cambiar las condenas a muerte por otras que resultaban más provechosas para la Corona. En la época moderna el método más empleado fue el garrote vil, reservado para los originarios del Señorío por su nobleza, mientras que la horca se aplicaba a los foráneos y a los que no pudieran acreditar su hidalguía. En todos los casos analizados el verdugo fue de fuera del Señorío, ya que los vizcaínos, por su hidalguía, no podían desarrollar esta labor. Así, los ejecutores que actuaron en Vizcaya procedieron de Miranda de Ebro, Pamplona o Valladolid. Los expedientes judiciales no ofrecen detalles sobre cómo se producían ni sobre el número de espectadores que presenciaban estos ajusticiamientos. En general, se suele considerar que el efecto intimidatorio de las ejecuciones sobre el público era cada vez menor debido a que la sensibilidad se habituaba a esta teatralización de la violencia. Sin embargo, en zonas como Vizcaya, en las que se producían pocas condenas a la pena capital, estas acciones mantendrían su efecto impactante sobre los asistentes.

8.2. Apelaciones de las sentencias ante instancias superiores

En general, los tribunales de apelación solían confirmar las sentencias emitidas en las anteriores instancias. Un buen ejemplo lo suponen los recursos presentados ante los Diputados Generales por lesiones, homicidios y asesinatos: aproximadamente en dos tercios de los casos expuestos ante este tribunal se mantuvo la decisión del Corregidor. Hay que considerar que en las decisiones de este tribunal también participaba el propio Corregidor, aunque ya hubiera sentenciado anteriormente la causa, por lo que no resulta extraño que en la mayor parte de los casos se reafirmase la misma pena. También influía que este tribunal examinase el proceso sin valorar nuevas pruebas o testimonios, así que había muchas probabilidades de que emitiese el mismo veredicto. En la mayor parte de los procesos restantes el condenado obtenía una sentencia más favorable que la inicial, pero sobre todo en casos con pocos daños en los que los Diputados Generales ordenaban realizar un nuevo reparto de las costas o una reducción de la indemnización fijada, mientras que en pocas ocasiones este tribunal aumentó la pena fijada por el Corregidor.

En el caso de los recursos presentados ante la Chancillería de Valladolid se observa una mayor igualdad entre los veredictos que reafirmaban la sentencia recurrida y los que rebajaban la pena impuesta al acusado. En general, este tribunal tendía a favorecer los intereses de la monarquía, por lo que la mayor parte de las sentencias confirmadas habían condenado a los procesados a realizar servicios en el ejército o trabajos forzados. Esta circunstancia se observa también en las apelaciones en las que el acusado era sentenciado a una pena inferior a la fijada en Vizcaya, sobre todo en el caso de las condenas a muerte, que en muchas ocasiones se cambiaron por una condena a servir en el ejército. En muy pocos procesos los tribunales de la Chancillería impusieron una pena más severa a un encausado que la decretada en Vizcaya. Por lo tanto, el análisis de las penas impuestas en los diferentes tribunales indica que los jueces que ejercían en Vizcaya imponían, en general, sentencias más duras que los de la Chancillería. Los magistrados de Valladolid, siguiendo unos parámetros utilitaristas, tendían a rebajar las penas que llegaban a su tribunal en apelación y enviaban a los condenados a destinos en los que podían ser aprovechados sirviendo a la Corona. Sin embargo, los jueces del Señorío, ya se tratara de los alcaldes, tenientes o el Corregidor, mucho más cercanos al lugar y al momento en el que se produjo el crimen juzgado, imponían penas más duras a los condenados para crear una sensación entre la población de que la administración de justicia actuaba con rapidez y eficacia y que, al mismo tiempo, también sirvieran para intimidar a otros potenciales delincuentes, aunque posteriormente los jueces de la Chancillería corrigieran sus veredictos e impusieran condenas menos severas a los criminales.

9. Conclusiones

El análisis de la documentación consultada permite observar algunos de los elementos del carácter de los vizcaínos que les conducía al comportamiento violento, entre los que destacaría el orgullo. Los vizcaínos se sentían orgullosos de su condición de hidalgos, la vecindad de su pueblo o villa, la pertenencia a su linaje o incluso de la dedicación a un oficio. Esta característica en principio no explica por sí misma el comportamiento violento, pero unida a otros elementos también presentes en la personalidad de muchos vizcaínos, como podían ser la altanería y la susceptibilidad, causaban numerosas disputas. Al existir muchos individuos con un carácter fanfarrón y quisquilloso constantemente se producían comentarios o actitudes que podían afectar a los motivos de orgullo de otra persona (la familia, la nobleza, el lugar de origen, ...) y que ésta podía interpretar, y con frecuencia así sucedía, como un menosprecio o una humillación y provocar un enfrentamiento físico. Además, en la mayor parte de las ocasiones el escaso autocontrol sobre los propios impulsos contribuye a explicar la inclinación a la violencia que demostraban muchos vizcaínos en esta época. Este comportamiento estuvo generalizado en el Señorío hasta finales del Antiguo Régimen, momento en el que se observa en las personas un carácter menos predispuesto a sentirse ofendido, así como más proclive a denunciar las ofensas sin recurrir a la violencia.

El elemento más valioso para los vizcaínos y, por tanto, el que requería de una conservación más precisa, era su posición en la estructura comunitaria. Esta necesi-

dad de mantener la categoría social era la causa principal de los incidentes violentos producidos durante al Antiguo Régimen. En la sociedad tradicional del Señorío todos los vizcaínos originarios que podían acreditar esa condición gozaban de la consideración de hidalgos con lo que accedían a la clase privilegiada tanto en el plano simbólico, porque suponía el reconocimiento de la máxima honorabilidad, como en el material, dado que así se decidía qué individuos tenían derechos políticos plenos en la localidad. Esta situación instauró uno de los elementos más destacables de la sociedad vizcaína del Antiguo Régimen, el hecho que sus miembros podían considerarse como iguales entre sí. Sin embargo, a pesar de esta teórica igualdad la lectura de la documentación judicial permite constatar la existencia de tensiones entre los individuos por los intentos de redefinir la escala social. Se evidenciaba así otro de los aspectos del carácter de los habitantes del Señorío, su constante actitud competitiva y desafiante con el fin de demostrar su superioridad sobre otros miembros de la comunidad y que se reflejaba, por ejemplo, en la cotidianidad de las apuestas, de los retos de palabra o, más explícitamente, en los enfrentamientos físicos. Si la violencia era frecuente entre individuos situados en un mismo plano social definido por la igualdad, resultaba aún más acentuada en las relaciones caracterizadas por la desigualdad, como sucedía en el ámbito doméstico. Por lo tanto, la agresividad resultaba un factor fundamental no sólo para el mantenimiento de la posición personal y familiar en el seno de la comunidad, sino también para la conservación del funcionamiento de la sociedad vizcaína porque actuaba como un elemento estabilizador del sistema al impedir la redefinición de la estructura social por medio tanto de una violencia en sentido horizontal, practicada con el objeto de evitar quedar relegado en la comunidad de iguales, como otra en sentido vertical, ejercida para garantizar la hegemonía sobre las personas subordinadas. Por lo tanto, además de estar obligado a mantener su posición en el marco general de la sociedad, cada individuo tenía que preservar su puesto en el grupo en el que se integraba por sus condiciones personales, como podían ser el de los habitantes del vecindario o el de los compañeros de profesión, un círculo de relaciones conformado por sus iguales pero también competidores en la escala comunitaria, como sucedía entre los propietarios de caseríos de las anteiglesias, los jóvenes de una localidad o las mujeres de un vecindario.

La lectura de la documentación judicial también permite determinar el grado de violencia existente en el Señorío durante la Edad Moderna. El elevado número de asesinatos, homicidios y, sobre todo, de agresiones de mayor o menor gravedad producido en Vizcaya parece indicar que la violencia suponía un problema persistente en el territorio. Sin embargo, excepto en períodos concretos, el nivel de violencia se mantuvo dentro de los límites admisibles por la sociedad vizcaína. Es decir, que un cierto grado de agresividad se consideraba como normal dado que para los vizcaínos la respuesta agresiva era un comportamiento admitido ante los ataques contra la propia persona, la familia o las propiedades. La conducta violenta no era un elemento contrario ni extraño a la comunidad; es más, la falta de agresividad podía considerarse como un comportamiento deshonesto que marginaba al individuo que no era capaz de defenderse de las ofensas. Se esperaba de un vizcaíno que realizara una demostración reivindicativa de su legítimo derecho a recurrir a la violencia, aunque

finalmente no se produjera una agresión, como primer paso para recuperar su honor y conservar su posición en la comunidad entre sus iguales.

La tolerancia existente hacia la violencia se evidenciaba en la actitud de las autoridades ante esta problemática. El gobierno del Señorío mostraba con frecuencia su preocupación por los problemas para mantener el orden público pero no centraba sus actuaciones en impedir la violencia que de manera cotidiana se desarrollaba entre los vizcaínos, sino en vigilar y reprimir a los individuos extraños a la comunidad, como los vagabundos o los marineros extranjeros, a los que consideraba como un peligro real para la estabilidad social. Esta política se acentuó a finales del siglo XVIII debido a la actuación de grupos de bandoleros y que motivó que el gobierno central encomendara a la Diputación la tarea de reprimir esta delincuencia. Sin embargo, el mantenimiento del orden público en las villas y anteiglesias siguió dependiendo de las autoridades locales, generalmente con poca preparación, medios y disposición a enfrentarse a sus vecinos, en especial en las pequeñas localidades, por lo que no se tomaron medidas de importancia encaminadas a reducir la violencia estructural que existía en el Señorío, la que se producía entre sus propios habitantes, porque muchas de estas agresiones, sobre todo si no causaban muertes ni heridas graves, no se entendían como un riesgo para el funcionamiento de la comunidad.

En general, puede afirmarse que los vizcaínos conservaron, al menos en lo esencial, los mismos valores a lo largo de la Edad Moderna, entre los que cabe citarse como más destacados, y enlazados entre sí, el orgullo por la pertenencia a un linaje hidalgo, la conservación de la reputación y de las propiedades. Precisamente la defensa de estos principios aparece con gran asiduidad como causa de violencia en la Vizcaya tradicional, ya que la mayor parte de las agresiones se producían al sentir los individuos que habían sido ofendidos en su honor o privados de sus legítimos derechos, aunque al final del período de estudio se observa una tendencia creciente a denunciar ante las autoridades las ofensas y daños sufridos y un descenso de la práctica de la venganza. Se produjo, por tanto, un cambio en la mentalidad de los vizcaínos al extenderse una forma de ser más tolerante respecto al comportamiento de los demás individuos, con lo que muchos gestos y comentarios dejaron de ser considerados como ofensas de importancia, y una inclinación a renunciar a la resolución de los agravios sufridos en persona por medio de la violencia. De esta manera se alteró de forma paulatina la conducta tradicional de los vizcaínos respecto a la defensa de sus convicciones. Hasta ese momento se consideraba que era legítimo recurrir a la violencia para defender el honor o las propiedades ante cualquier ofensa o daño. Se trataba de un hábito socialmente admitido de tal forma que la capacidad de reaccionar agresivamente en caso de ofensas, aunque finalmente no se recurriera a la violencia, suponía un valor en sí mismo para los vizcaínos de la Edad Moderna y un rasgo apreciado por la comunidad. Con la renuncia a esta forma de conducta heredada y el reconocimiento de la primacía de la ley puede considerarse que se produjo una transformación en la mentalidad tradicional de los vizcaínos porque no se renunció sólo a un hábito formal sino también a uno de los rasgos presentes en su carácter. La sociedad del Señorío avanzó hacia el establecimiento de una convivencia más segura para todos sus integrantes manteniendo sus valores esenciales pero sobre la base de ceder al Estado la defensa de esos principios, un elemento que formaba parte de la cultura tradicional de los vizcaínos.

10. Bibliografía seleccionada

ALLOZA, Ángel: *La vara quebrada de la justicia. Un estudio histórico sobre la delincuencia madrileña entre los siglos XVI y XVIII*, Catarata, Madrid, 2000.

ALMAZÁN, Ismael: «El recurso a la fuerza. Formas de violencia en el Vallés occidental durante el siglo XVI», *Historia social*, 6 (1990), pp. 89-103.

ALONSO ROMERO, M^a Paz: *El proceso penal en Castilla (siglos XIII-XVIII)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1982.

ARBAIZA, Mercedes: *Familia, trabajo y reproducción social. Una perspectiva microhistórica de la sociedad vizcaína del Antiguo Régimen*, U.P.V., Bilbao, 1996.

BARAHONA, Renato: *Sex crimes, honour, and the law in Early Modern Spain: Vizcaya, 1528-1735*, University of Toronto Press, Toronto, 2003.

BAZÁN, Iñaki: *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*, Gobierno Vasco, Vitoria, 1995.

IDEM: «La criminalización de la vida cotidiana. Articulación del orden público y del control social de las conductas», J. M. Imízcoz (dir.), *La vida cotidiana en Vitoria en la Edad Moderna y Contemporánea*, Txertoa, San Sebastián, 1995, pp. 113-168.

IDEM: «Control social y control penal: la formación de una política de criminalización y de moralización de los comportamientos en las ciudades de la España medieval», S. Castillo y P. Oliver Olmo (coors.), *Las figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados*, Siglo XXI, Madrid, 2006, pp. 309-340.

IDEM: «La violencia legal del sistema penal medieval ejercida contra las mujeres», *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n^o 5 (2008), pp. 203-227.

BERNAL, Luis M^a: «Libertad y mal gobierno en la sociedad vizcaína del Antiguo Régimen: abusos de poder y resistencia a la autoridad (1650-1808)», *Sancho el Sabio*, n^o 35 (2005), pp. 35-62.

IDEM: *Sociedad y violencia en Portugalete (1550-1833)*, Ayuntamiento de Portugalete, Portugalete, 2007.

BILBAO, Luis M^a; FERNÁNDEZ DE PINEDO, Emiliano: «La producción agrícola en el País Vasco (1537-1850)», *Cuadernos de Sección. Historia - Geografía*, n^o 2 (1984), pp. 83-196.

CABIECES, M^a Victoria: «La pena de muerte en el Señorío de Vizcaya», *Estudios de Deusto*, n^o 27 (1979), pp. 221-303.

CAMPO GUINEA, M^a del Juncal: *Comportamientos matrimoniales en Navarra (siglos XVI-XVII)*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 1998.

CANDAU, M^a Luisa: «La mujer, el matrimonio y la justicia eclesiástica: adulterio y malos tratos en la Archidiócesis Hispalense. Siglos XVII y XVIII», VV.AA., *Andalucía medieval. Actas del III Congreso de Historia de Andalucía. Vol. 1. La Mujer*, Córdoba, Cajasur, 2002, pp. 219-230.

CARRASCO, Adolfo: *Sangre, honor y privilegio. La nobleza española bajo los Austrias*, Ariel, Barcelona, 2000.

CARO BAROJA, Julio: «Honor y vergüenza (Examen histórico de varios conflictos populares)», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, tomo XX, cuaderno 4 (1964), pp. 410-460.

CHAULET, Rudy: «Royal justice, popular culture and violence: homicide in sixteenth and seventeenth century Castile», R. MacMahon (ed.), *Crime, law and popular culture in Europe, 1500-1900*, Willan, Cullompton, 2008, pp. 74-95.

COCKBURN, James S. (ed.): *Crime in England. 1550-1800*, Methoen & Coltd., Londres, 1977.

COLÁS, Gregorio; SALAS, José Antonio: *Aragón en el siglo XVI. Alteraciones sociales y conflictos políticos*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1982.

CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo: «El homicidio en Andalucía a fines de la Edad Media. Primera parte: estudio», *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n° 2 (2005), pp. 277-504.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: *Crisis y decadencia de la España de los Austrias*, Ariel, Barcelona, 1984.

ELIAS, Norbert: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1987.

ENRÍQUEZ, José Carlos: *Sexo, género, cultura y clase. Los rumores del placer en las Repúblicas de los Hombres Honrados de la Vizcaya tradicional*, Beitia, Bilbao, 1995.

ENRÍQUEZ, José Carlos y ENRÍQUEZ, Javier: «La estructura foral-judicial de Vizcaya en el Antiguo Régimen», VV. AA., *II Congreso Mundial Vasco. Congreso de Historia de Euskal Herria. II sección: Edad Moderna y Contemporánea*, Tomo III, Txertoa, San Sebastián, 1988, pp. 51-61.

FERNÁNDEZ DE PINEDO, Emiliano: *Crecimiento económico y transformaciones sociales del País Vasco (1100-1850)*, Siglo XXI, Madrid, 1974.

FOUCAULT, Michel: *Vigilar y castigar*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1994.

GIL, Antonio: «La violencia contra las mujeres. Discursos normativos y realidad», *Historia social*, n° 61 (2008), pp. 3-22.

GÓMEZ NAVARRO, Soledad: *Una elaboración cultural de la experiencia del morir*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1998.

GRACIA CÁRCAMO, Juan: «Los conflictos sociales en la cofradía de pescadores de Bermeo a fines de la Edad Media a través de sus ordenanzas», VV. AA., *Congreso de estudios históricos. Vizcaya en la Edad Media*, Eusko Ikaskuntza, San Sebastián, 1986, pp. 371-374.

IDEM: «Un ejemplo de conflicto social en el artesanado de Bilbao: las fugas de aprendices (1600-1900)», *Cuadernos de sección. Historia-Geografía*, n° 18 (1991), pp. 109-121.

HERAS, José Luis de las: *La justicia penal de los Austrias en la Corona de Castilla*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991.

IGLESIAS, Raquel: «El crimen como objeto de investigación histórica», *Obradoiro de Historia Moderna*, nº 14 (2005), pp. 297-318.

LECUONA, Manuel: «El derecho penal en el Fuero de Vizcaya», A. Beristáin y J. L. de la Cuesta (eds.), *Los derechos humanos ante la criminología y el Derecho Penal. IV Cursos de verano de San Sebastián*, U.P.V., Bilbao, 1986, pp. 257-277.

LÓPEZ CORDÓN, M^a Victoria: «Familia, sexo y género en la España moderna», *Studia Histórica. Historia Moderna*, nº 18 (1998), pp. 105-134.

LORENZO CADARSO, Pedro Luis: «Los malos tratos a las mujeres en Castilla en el siglo XVIII», *Cuadernos de Investigación Histórica. Brocar*, nº 15 (1989), pp. 119-136.

IDEM: *La documentación judicial en la época de los Austrias. Estudio archivístico y técnico*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 1999.

LORENZO PINAR, Francisco Javier: *Muerte y ritual en la Edad Moderna: el caso de Zamora (1500-1800)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991.

IDEM: «Conflictividad social en torno a la formación del matrimonio (Zamora y Toro en el siglo XVI)», *Studia historica. Historia Moderna*, XIII (1995), pp. 131-154.

MAIZA, Carlos: «Injuria, honor y comunidad en la sociedad navarra del siglo XVIII», *Príncipe de Viana*, nº 197 (1992), pp. 685-695.

IDEM: «La definición del honor. Su entidad como objeto de investigación histórica», *Espacio, tiempo y forma. Historia Moderna*, nº 8 (1995), pp. 191-209.

MANTECÓN, Tomás A.: *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural del Antiguo Régimen*, Fundación Marcelino Botín - Universidad de Cantabria, Santander, 1997.

IDEM: *La muerte de Antonia Isabel Sánchez. Tiranía y escándalo en una sociedad rural del Norte español en el Antiguo Régimen*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 1998.

IDEM: «Mujeres forzadas y abusos deshonestos en la Castilla moderna», *Manuscripts*, nº 20 (2002), pp. 157-185.

IDEM: «El peso de la infrajudicialidad en el control del crimen durante la Edad Moderna», *Estudis*, nº 28 (2002), pp. 43-76.

IDEM: «Lances de cuchilladas y justicia en la práctica en la Castilla del siglo XVII», J. A. Munita (ed.), *Conflicto, violencia y criminalidad en Europa y América*, U.P.V., Bilbao, 2004, pp. 195-228.

MARAVALL, J. Antonio: *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Siglo XXI, Madrid, 1979.

MARTÍNEZ GIL, Fernando: *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Siglo XXI, Madrid, 1993.

MARTÍNEZ RUEDA, Fernando: *Los poderes locales en Vizcaya: del Antiguo Régimen a la Revolución Liberal (1700-1853)*, U.P.V., Bilbao, 1994.

IDEM: «La formación histórica de la policía foral en Vizcaya (1770-1833)», R. M. Mieza y J. Gracia Cárcamo (eds.), *Haciendo historia. Homenaje a M^a. Ángeles Larrea*, U.P.V., Bilbao, 2000, pp. 274-288.

IDEM: «Casa, familia y poder local en Bizkaia a finales del Antiguo Régimen», J. M. Imízcoz (ed.), *Casa, familia y sociedad*, U.P.V., Bilbao, 2004, pp. 159-174.

MARTÍNEZ RUIZ, Enrique: «Felipe V y los inicios de la militarización del orden público en España», J. L. Pereiro (coord.), *Felipe V de Borbón, 1701-1746. Actas del congreso de San Fernando (Cádiz) de 27 de noviembre a 1 de diciembre de 2000*, Ayuntamiento de San Fernando - Universidad de Córdoba, Córdoba, 2000, pp. 641-654.

IDEM: «El orden público en la dinámica absolutismo-liberalismo a finales del Antiguo Régimen», M. R. García Hurtado (ed.), *Modernitas. Estudios en homenaje al Profesor Baudilio Barreiro Mallón*, Universidade da Coruña, La Coruña, 2008, pp. 7-44.

MARTÍNEZ RUIZ, Enrique y PI CORRALES, Magdalena de Pazzis: «Milicia y orden público: crisis en el sistema de seguridad español del siglo XVIII y el Expediente de Reforma», *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 29 (2004), pp. 7-44.

MENDOZA, Juan Manuel: «La delincuencia a fines de la Edad Media. Un balance historiográfico», *Historia. Instituciones. Documentos*, n° 20 (1993), pp. 231-259.

MONREAL, Gregorio: *Las instituciones públicas del Señorío de Vizcaya (hasta el siglo XVIII)*, Diputación de Vizcaya, Bilbao, 1974.

MUCHEMBLED, Robert: *La violence au village: sociabilité et comportements populaires en Artois du XV^e au XVII^e siècle*, Brepols, Bruselas, 1989.

OLIVER OLMO, Pedro: *Cárcel y sociedad represora. La criminalización del desorden en Navarra (siglos XVI-XIX)*, U.P.V., Bilbao, 2001.

ORTEGA LÓPEZ, Margarita: «Violencia familiar en el pueblo de Madrid durante el siglo XVIII», *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 31 (2006), pp. 7-37.

PALOP RAMOS, José Miguel: «Delitos y penas en la España del siglo XVIII», *Estudis*, n° 22 (1996), pp. 65-103.

PASCUA, M^a José de la: «Violencia y familia en la España del Antiguo Régimen», *Estudis*, n° 28 (2002), pp. 77-102.

PÉREZ GARCÍA, Pablo: «Una reflexión en torno a la historia de la criminalidad», *Revista d'història medieval*, n° 1 (1990), pp. 11-38.

PITT-RIVERS, Julián: «Honor y categoría social», J. G. Peristiany (dir.), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Labor, Barcelona, 1968, pp. 21-76.

PORRES, M^a Rosario: *Gobierno y administración de la ciudad de Vitoria en la primera mitad del siglo XVIII. Aspectos institucionales, económicos y sociales*, Diputación Foral de Álava, Vitoria, 1989.

REGUERA, Iñaki: «Hogares pobres y calles inseguras. Segregación social, marginación y delincuencia», M. R. Porres (dir.), *Vitoria, una ciudad de "ciudades". Una visión del mundo urbano en el País Vasco durante el Antiguo Régimen*, U.P.V., Bilbao, 1999, pp. 533-581.

IDEM: «El control de los comportamientos sexuales y la vigilancia de la moral pública», *Museo Zumalakarregi - Estudios históricos*, n° 5 (2000), pp. 23-40.

IDEM: «Marginación y violencia armada: bandolerismo vasco y salteamiento de caminos en la crisis del Antiguo Régimen», E. García Fernández (coord.), *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*, Bilbao, U.P.V., 2002, pp. 153-177.

RODRÍGUEZ ORTIZ, Victoria: *Mujeres forzadas. El delito de violación en el Derecho castellano (siglos XVI-XVII)*, Universidad de Almería, Almería, 2003.

ROUSSEAU, Xavier: «Crime, justice and society in medieval and early modern time: thirty years of crime and criminal justice history», *Crime, Histoire & Sociétés / Crime, History & Societies*, vol., 1, n° 1 (1997), pp. 87-118.

SAGARDUY, José Luis: «La política criminal y penal en Vizcaya a finales del Antiguo Régimen», *Ermaroa*, n° 5 (1988), pp. 137-158.

SÁNCHEZ, Daniel: *El bandolero y la frontera: un caso significativo. Navarra, siglos XVI-XVIII*, Madrid, Vervuert, 2006.

SÁNCHEZ, Daniel y Segura, Félix: «Honor y marginalidad: las razones de la violencia interpersonal en la Europa de los siglos XIV-XVII», *Memoria y civilización*, n° 3 (2000), pp. 349-361.

SHARPE, James A.: «Crime in England: long-term trends and the problem of modernization», E. A. Johnson and E. H. Monkkonen (eds.), *The civilization of crime. Violence in town and country since the Middle Ages*, Urbana, University of Illinois Press, 1996, pp. 17-34.

SPIERENBURG, Pieter: «Long-term trend in homicide: theoretical reflections and Dutch evidence, fifteenth to twentieth centuries», E. A. Johnson and E. H. Monkkonen (eds.) *The civilization of crime. Violence in town and country since the Middle Ages*, Urbana, University of Illinois Press, 1996, pp. 63-105.

IDEM: «Violencia, género y entorno urbano: Amsterdam en los siglos XVII y XVIII», J. L. Fortea; J. E. Gelabert; T. A. Mantecón (eds.), *Furor et rabies. Violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna*, Universidad de Cantabria, Santander, 2002, pp. 49-128.

TOMÁS Y VALIENTE, Francisco: *El derecho penal de la monarquía absoluta (Siglos XVI-XVIII)*, Tecnos, Madrid, 1969.

IDEM: *La tortura en España. Estudios históricos*, Ariel, Barcelona, 1973.

TORRES, X., «Guerra privada y bandolerismo social en la Cataluña del Barroco», en *Historia social*, 1, 1988, pp. 5-18.

IDEM: *Nyerros i cadells: Bàndols i bandolerisme a la Catalunya moderna (1590-1640)*, Reial Acadèmia de Bones Lletres - Edicions Quaderns Crema, Barcelona, 1993.

TRINIDAD FERNÁNDEZ, Pedro: *La defensa de la sociedad. Cárcel y delincuencia en España (siglos XVII-XX)*, Alianza, Madrid, 1991.

USUNÁRIZ, Jesús M^a: «Cuando la convivencia es imposible: los pleitos de discordia entre padres e hijos (siglos XVI-XVII)», J. M. Usunáriz y R. García

Bourrellier (eds.), *Padres e hijos en España y el mundo hispánico. Siglos XVI y XVIII*, Visor, Madrid, 2008, pp. 208-243.

VIEJO, Julián: «Familia y conflictividad interpersonal en Guipúzcoa (Hernani, 1700-1750)», *Estudios de historia social*, nº 33-35 (1985), pp. 7-81.

VILLALBA, Enrique: *La administración de la justicia penal en Castilla y la Corte a comienzos del siglo XVII*, Actas, Madrid, 1993.

11. Fuentes

- Archivo Foral de Bizkaia (A.F.B.): secciones Histórico Judicial (Corregimiento de Vizcaya, Tenencia de la Merindad de Busturia, Tenencia de la Merindad de Durango y Fondo Madariaga de Ondárroa), Histórico Administrativo (Órganos y régimen de gobierno, servicios internos, reglamentación, elecciones y asuntos eclesiásticos y Servicio militar, guerras, seguridad ciudadana y corrección pública) e Históricos Municipales (Archivo Municipal de Bilbao y Archivos Catalogados - Ayuntamientos).

- Archivo Histórico Municipal de Portugalete (A.H.M.P): secciones Justicia, Relaciones con otras instancias y Libros de Actas del Ayuntamiento.

- Archivo Histórico Provincial de Bizkaia (A.H.P.B.): sección Judicial (Teniente y Alcalde Mayor de las Encartaciones).

- Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (A.R.Ch.V.): sección Sala de Vizcaya.

Normas de Edición

*(Procédure d'Édition
Procedure of Edition
Edizio Arauak)*

Normas de Edición

Clio & Crimen, nº 8 (2011), pp. 524-525

- El *Krimenaren Historia Zentroa-Centro de Historia del Crimen de Durango* cuenta con una revista científica: *Clio & Crimen*.

- Su objetivo es servir de vehículo para la difusión de los resultados de las investigaciones en el campo de la Historia del Crimen; para comparar los resultados obtenidos por los investigadores de los distintos ámbitos regionales y nacionales; y para difundir las investigaciones financiadas anualmente gracias a las becas concedidas por el *KHZ-CHC* de Durango. Además incluye un apartado documental, donde se recogen las transcripciones de documentación enviada por los que así lo deseen.

- La periodicidad de *Clio & Crimen* es anual.

- *Clio & Crimen* es de carácter internacional. Idiomas admitidos: euskera, español, inglés y francés.

- *Clio & Crimen* cuenta con su correspondiente ISSN y Depósito Legal. La revista cuenta con revisores externos para evaluar los artículos. Se recoge en distintas bases de datos y directorios, como Dialnet, Latindex, DICE, New Your (Georgetown)...

- Los originales recibidos son sometidos a un proceso de revisión por pares (evaluadores externos).

Los envíos de originales deberán atender las siguientes normas:

a) Enviar un archivo en formato RTF a la dirección de e-mail:

khz@durango-udala.net

b) En una hoja de portada se hará constar:

- nombre del autor o autores
- datos personales (domicilio particular y/o profesional, universidad o centro de investigación, teléfono y e-mail)
- fecha de finalización del trabajo
- título del artículo en español, inglés y francés
- resumen del artículo, que no excederá las 80 palabras, en español, inglés y francés

- y las palabras-clave (no más de cinco) ordenadas en función de su importancia y en español, inglés y francés

c) El tipo de letra para el texto será: times new roman 12.

d) Si fuera necesario dividir el texto en epígrafes, se numerarán con números arábigos. El título del epígrafe irá en negrita y minúsculas (**1. Introducción / 2. Continuación / 3. Conclusión**). En caso de que fueran necesario más subdivisiones, se numerarán de forma correlativa y los títulos se escribirán en cursiva y minúsculas (*1.1. Primer punto / 1.2. Segundo punto / ...*).

e) Las citas irán entrecomilladas («...»), en cursiva e integradas dentro del texto, siempre y cuando no pasen de tres líneas. Para citas más extensas se recurrirá a un párrafo aparte, sangrado y con un cuerpo de letra menor (times new roman 10).

f) Las notas se numerarán con números arábigos de forma correlativa y siempre irán delante de la coma, punto y coma, y punto final de una frase.

g) El material gráfico (tablas, gráficos, grabados o imágenes) irá al final del trabajo, poniendo tan sólo en el texto *vid.* tabla 1 (números consecutivos), *vid.* gráfico 1 (números consecutivos), *vid.* grabado o imagen 1 (números consecutivos).

h) Todos los términos latinos (*op. cit.*, *ibídem*, *vid.*, etc.) irán siempre en cursiva.

i) La bibliografía empleada también irá al final del trabajo.

j) La bibliografía a citar seguirá las siguientes normas:

Libro: MADERO, Marta: *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Taurus, Madrid, 1992.

Capítulo de libro: SÁNCHEZ BENITO, José M^a: «Criminalidad en época de los Reyes Católicos. Delincuentes perseguidos por la Hermandad», *Estudios de Historia Medieval. Homenaje a Luis Suárez Fernández*, Valladolid, 1991, pp. 411-424.

Artículo de revista: CHIFFOLEAU, Jacques: «La violence au quotidien, Avignon au XIVE siècle d'après les registres de la cour temporelle», *Melanges de l'Ecole Française de Rome*, n° 92 (1980), pp. 325-371.

Cuando un título haya sido mencionado con anterioridad puede ser citado de dos formas: 1) *Op. cit.*; y 2) las primeras palabras y luego puntos suspensivos (SÁNCHEZ BENITO, José M^a: «Criminalidad en época de los Reyes Católicos»...).

Procédure d'Édition

Clio & Crimen, n° 8 (2011), pp. 526-527

- *Le Krimenaren Historia Zentroa-Centre d'Histoire du Crime de Durango* dispose d'une revue scientifique: *Clio & Crimen*.

- Son objectif est de diffuser les résultats des recherches dans le champ de l'Histoire du Crime; de comparer les résultats obtenus par les chercheurs des différents territoires régionaux et nationaux; et de divulguer les recherches financées annuellement par les bourses accordées par le *KHZ-CHC de Durango*. Elle comprend en plus une section documentaire, où se recueillent les transcriptions de documentation envoyée par les collaborateurs.

- La périodicité de *Clio & Crimen* est annuel.

- *Clio & Crimen* est de caractère international. Langues admises: basque, espagnol, anglais et français.

- *Clio & Crimen* dispose de son propre ISSN et Dépôt Légal. La revue contient des pairs pour évaluer les articles. Sont recueillis dans différentes bases de données et des répertoires, comme Dialnet Latindex, DICE, New Your (Georgetown)...

- Les manuscrits seront soumis à un processus d'examen par les pairs (réviseurs externes).

Les envois des originaux devront répondre aux exigences suivantes:

a) Envoyer un archive en format RTF à l'adresse électronique:

khz@durango-udala.net

b) Dans une page de titre figurera:

- nom de l'auteur ou auteurs
- coordonnées (domicile particulier et/ou professionnel, université ou centre de recherche, téléphone et e-mail)
- date de finalisation du travail
- titre de l'article en espagnol, anglais et français
- résumé de l'article, qui n'excédera pas les 80 mots, en espagnol, anglais et français
- et les mots-clés (pas plus de cinq) ordonnés en fonction de leur importance en espagnol, anglais et français

c) Le caractère du texte sera: times new roman 12.

d) Si nécessaire diviser le texte en épigraphes qui seront énumérés avec des chiffres arabes. Le titre de l'épigraphe sera en caractère gras et minuscule (**1. Introduction / 2. Développement / 3. Conclusion**). Si plus de subdivisions étaient nécessaires, numérer de forme correlative et écrire les titres en italique et minuscule (1.1. *Premier point / 1.2. deuxième point / ...*).

e) Les citations seront écrites entre-guillemets («...»), en italique et intégrées dans le texte, pourvu qu'elles ne dépassent pas trois lignes. Pour les citations plus longues, on aura recours à un autre paragraphe, composé en alinéa et avec un caractère plus petit (times new roman 10).

f) Les notes seront énumérées avec des numéros arabes de forme correlative et se placeront toujours devant la virgule, le point-virgule, et le point final d'une phrase.

g) Le matériel graphique (tableaux, graphiques, gravures ou images) sera adjoint à la fin du travail, signalant dans le texte *vid.* tabla 1 (numéros consécutifs), *vid.* graphique 1 (numéros consécutifs), *vid.* gravure ou image 1 (numéros consécutifs).

h) Tous les termes latins (*op. cit.*, *ibidem*, *vid.*, etc.) seront toujours écrits en cursive.

i) La bibliographie employée aussi sera adjointe à la fin du travail.

j) La bibliographie sera rédigée de la forme suivante:

Livre: MADERO, Marta: *Mains violentes, paroles interdites. L'injure en Castille-Léon (XIII-XVèmes siècles)*, Taurus, Madrid, 1992.

Chapitre du livre: SÁNCHEZ BENITO, José M^a: «Criminalité à l'époque des Rois Catholiques. Délinquants poursuivis par la Hermandad», *Études d'Histoire Médiévale. Hommage à Luis Suárez Fernández*, Valladolid, 1991, pp. 411-424.

Article de revue: CHIFFOLEAU, Jacques: «La violence au quotidien, Avignon au XIVe siècle d'après les registres de la cour temporelle», *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, n° 92 (1980), pp. 325-371.

Quand un titre a été mentionné précédemment, il peut être cité sous deux formes: 1) *Op. cit.* ; et 2) les premiers mots et ensuite des points de suspension (SÁNCHEZ BENITO, José M^a: «Criminalité au temps des Rois Catholiques»...).

Procedure of Edition

Clio & Crimen, n° 8 (2011), pp. 528-529

- *The Durango Centre for the History of Crime* has a scientific magazine, *Clio & Crime*.

- Its aim is to serve as a vehicle of information regarding results of research on the History of Crime: to compare results obtained by researchers from different regional and national ambits and to provide information on research financed annually through grants from the *Durango Centre for the History of Crime*. It has, moreover, a section for records wherein transcriptions of documents, etc. sent by those who wish, are kept.

- *Clio & Crime* is annual.

- *Clio & Crime* is international and multilingual (Basque, Spanish, English and French).

- *Clio & Crime* has its own ISSN and copyright. The journal contains peer reviewers to evaluate the articles. Is collected in different databases and directories, as Dialnet Latindex, DICE, New Your (Georgetown)...

- Manuscripts will undergo a peer review process (external reviewers).

Submission of the originals must adhere to the following norms:

a) Send an RTF format archive to the e-mail address:

khz@durangoudala.net

b) On the cover page the following must appear:

- name(s) of author(s)
- personal data (private and/or professional address, university or research centre, telephone and e-mail)
- date of termination of project
- title of article in Spanish, English and French
- abstract of article which must not exceed 80 words, in Spanish, English and French
- and key words (no more than five) in order of their importance in Spanish, English and French

c) The font for texts will be: times new roman 12.

d) If it is necessary to divide the text into epigraphs, the enumeration is to be in Arabic numerals and the epigraph title in bold type and low case (**1. Introduction / 2. Continuation / 3. Conclusion**). If further subdivisions are needed, the enumeration is to be correlative and the titles in italics and in low case (*1.1. First point / 1.2. Second point / ...*).

e) Quotes are to go in speech marks («...»), in italics and integrated into the text, whenever they do not take up more than three lines. For longer quotes, a separate paragraph is needed, indented and with a body that has a smaller font (times new roman 10).

f) Notes are enumerated with Arabic numerals in a correlative manner and always go before a comma, a semi-colon and a full stop at the end of a sentence.

g) Graphics (tables, graphs, prints or images) are to go at the end of the project, only inserting in the text: *vid.* table 1 (consecutive numbers), *vid.* graphic 1 (consecutive numbers), *vid.* print or image 1 (consecutive numbers).

h) All Latin terms (*op. cit.*, *ibidem*, *vid.*, etc.) are always in italics.

i) The bibliography employed will also go at the end of the work.

j) The bibliography quoted is to follow these norms:

Book: MADERO, Marta: *Violent hands, hidden words. Calumny in Castille and Leon (XIII-XV centuries)*, Taurus, Madrid, 1992.

Chapter of book: SÁNCHEZ BENITO, José M^a: «Criminality in the age of the Catholic Monarchs. Delinquents persecuted by the Brotherhood», *Studies of Medieval History. Homage to Luis Suárez Fernández*, Valladolid, 1991, pp. 411-424.

Magazine article: CHIFFOLEAU, Jacques: «La violence au quotidien, Avignon au XIV^e siècle d'après les registres de la cour temporelle», *Melanges de l'Ecole Française de Rome*, n° 92 (1980), pp. 325-371.

When a title has been previously mentioned, it may be cited in two ways: 1) *Op. cit.*; and 2) the first words followed by dots (SÁNCHEZ BENITO, José M^a: «Criminalidad en época de los Reyes Católicos»...).

- Durangoko *Krimenaren Historia Zentroak* zientzia aldizkari bat du: *Clio & Crimen*.
- Helburua hauxe: Krimenaren Historiaren esparruko ikerketen emaitzak plazaratzea, esparru ezberdineko ikerlarien lanak konparatzeko, eta *Durangoko Krimenaren Historia Zentroak* urtero emandako ikerketa-beken lanak argitaratzea. Honez gain, bidalitako dokumentazioaren transkripzioak biltzen dituen atal dokumental bat ere badu.
- *Clio & Crimen* urtekaria da.
- *Clio & Crimen* nazioarteko aldizkaria da. Onartzen diren hizkuntzak: euskara, espainola, ingelesa eta frantsesa.
- *Clio & Crimen* aldizkariak dagokion ISSN eta Lege Gordailua du. Aldizkariak artikulua ebaluatzeko kanpoko iruzkingileak ditu. Datu-base eta katalogo (Dialnet, Latindex, DICE, New Your, eta abar) desbedinetan dago.
- Artikuloak peer review prozesua (kanpo ebaluatzaileen) jasan egingo dira.

Kontuan hartu beharreko arauak orijinalak bidaltzerakoan:

a) Artxiboa RTF formatuan bidaliko da helbide honetara:

khz@durango-udala.net

b) Hasierako orrian honakoa agertuko da:

- Egilearen edo egileen izenak.
- Datu pertsonalak (etxeko edo laneko helbidea, Unibertsitate edo Ikerketa Zentroaren izena, telefonoa eta e-maila)
- Lanaren hasiera-data
- Artikuluaren izenburua espainolez, ingelesez eta frantsesez.
- Artikuluaren laburpena, gehienez ere 80 hitz, espainolez, ingelesez eta frantsesez eta hitz-gakoak (5 baino gutxiago) garrantziaren arabera ordenatuak espainolez, ingelesez eta frantsesez

c) Testuaren letra tipoa hauxe: times new roman 12.

d) Testua epigrafeetan banatu behar izanez gero, zenbaki arabiarrak erabiliko dira. Epigrafearen izenburua beltzez eta minuskulaz joango da (**1. Sarrera / 2. Jarraipena**)

/ **3. Ondorioa**). Azpiatal gehiago behar izanez gero, era korrelatiboan zenbatuko dira eta izenburuak kurtsibaz eta minuskulan joango dira (1.1. *Lehen puntua* / 1.2. *Bigarren puntua* / ...).

e) Aipamenak hiru lerrotik beherakoak badira gako artean («...»), kurtsiban eta testu barruan joango dira. Aipamenak luzeagoak badira,atal aparteko baten joango dira, koskarekin eta letra tipo txikiagoarekin (times new roman 10).

f) Oharrak zenbatzerako zenbaki arabiarrek erabiliko eta era korrelatiboan dira eta beti ipiniko dira puntu, puntu eta koma, eta esaldi bateko bukaerako puntuaren aurretik.

g) Material grafikoa (taulak, grafikoak, grabatuak edo irudiak) lanaren azken partean joango dira. Testuan, honakoa baino ez da jarriko: *vid* taula 1 (zenbaki kontsekutiboak), *vid.* grafiko 1 (zenbaki kontsekutiboak), *vid.* grabatu edo irudi 1 (zenbaki kontsekutiboak).

h) Latinezko termino guztiak (*op. cit.*, *ibídem*, *vid.*, etc.) letra etzanarekin idatziko dira.

i) Bibliografia ere lanaren amaieran joango da.

j) Aipatuko den bibliografiak arau hauek jarraituko ditu:

Liburua: MADERO, Marta: *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Taurus, Madrid, 1992.

Liburuaren kapitulua: SÁNCHEZ BENITO, José M^a: «Criminalidad en época de los Reyes Católicos. Delincuentes perseguidos por la Hermandad», *Estudios de Historia Medieval. Homenaje a Luis Suárez Fernández*, Valladolid, 1991, pp. 411-424.

Aldizkariaren artikulua: CHIFFOLEAU, Jacques: «La violence au quotidien, Avignon au XIVE siècle d'après les registres de la cour temporelle», *Melanges de l'Ecole Française de Rome*, n° 92 (1980), pp. 325-371.

Izenburu bat aurretik aipatu denean, bi modutan aipa daiteke: 1) *Op. cit.* idatziz eta 2) lehenengo hitzak eta ondoren eten-puntuak idatziz (SÁNCHEZ BENITO, José M^a: «Criminalidad en época de los Reyes Católicos»...).

Elío & Crimen

REVISTA DEL CENTRO DE HISTORIA DEL CRIMEN DE DURANGO

Nº 8

I.S.S.N. 1698-4374 • D.L. BI - 1741-04

2011



KRIMENAREN
HISTORIA
ZENTROA

DURANGOKO ARTE ETA H^º. MUSEOA



CENTRO de
HISTORIA
del CRIMEN

MUSEO DE ARTE E H^º. DE DURANGO

Imagen de portada y contraportada:

Las tentaciones de San Antonio Abad.

Anónimo Aragonés. Tercer cuarto del siglo XV.

Museo de Bellas Artes de Bilbao