

El aquelarre, una invención afortunada



JUAINAS PAUL ARZAK

Si queremos conocer el significado de una palabra, un diccionario o una enciclopedia pueden darnos un buen nivel de aproximación, en casi todos los casos. Este artículo, sin embargo, pretende demostrar que eso no es así si la que queremos desentrañar es aquelarre.

El *Diccionario ideológico de la lengua española* de Julio Casares (1989), por ejemplo, puede llevarnos a concluir, tras rastrear en **aquelarre**, **conciliábulo**, **hechicero/ra**, **hechizar**, **brujo/ja**, que el primer término sería «toda junta o asamblea de hechiceros/as y/o brujos/as, siempre y cuando no estuviese convocada por autoridad legítima alguna». Si acudimos, en cambio, a la enciclopedia Salvat-El País de 2003, su acepción es: «Reunión nocturna de brujos y brujas, presidida por el demonio en figura de macho cabrío, para la práctica de artes supersticiosas». Es decir, cualquiera del mundo de la hechicería no podría convocarlo, debería haber sido pactado con el demonio y ser, por tanto, brujo o bruja. Es más, según la citada enciclopedia, si el aquelarre se realiza en sábado, curiosamente, es un «sabbat» que, también, significa «sábado, día semanal de fiesta entre los judíos».

Parece que las cosas no están tan claras, ni los caminos tan trillados, a pesar de los pesares. Tal vez el problema estribe en si creemos o no en brujas, es decir, si caemos o no en una excesiva credulidad.

No se trata, desde mi punto de vista, de una cuestión baladí. Si el aquelarre no se celebraba, si no fue real, y yo así lo creo tras el trabajo de muchos investigadores, ¿por qué, cuándo y cómo lo inventaron?, ¿quién o quiénes? Dónde, siquiera sea por aproximación y de momento, parece fácil de contestar. La palabra tiene origen vasco. Pero la misma ha sido castellanizada y es, hoy en día, la única que empleamos para referirnos a «sabbat brujeril», o a los en tiempos nombrados «ayuntamientos, conventículos y llamamientos, conjugaciones, juntas, puestos de..., lugar de los maleficios», entre otros. Todas estas denominaciones, excepto la primera, están documentadas en la zona vasco-hablante de Navarra, que es en la que me propongo trabajar. Es preciso aclarar, sin embargo, que en el resto de Europa es más común hablar de sabbath, sabbat, sabba... siempre y cuando no se empleen términos equivalentes a

junta, reunión o asamblea de brujos y brujas, que al euskara habrían de traducirse por «*sorgin-bilera o sorgin-batzarre*».

Ha habido, hasta ahora, varios intentos de descalificar el término aquelarre por creerlo inapropiado. Así, en los años 30 del siglo XX, el escritor y periodista Fermín Irigaray, *Larreko*, lo relacionó con una hierba conocida en vasco como «*alka*» o con la raíz «*ar/har*», piedra, en un par de breves artículos.¹ En el titulado *Eskuara eta toki izenak*, Larreko vino a decir que había oído a la gente de Zugarramurdi llamar Alkelarre a un paraje cercano a Alkerdi, que la palabra Akelarre no tendría nada que ver con el macho cabrío y sí con un prado donde crecía lozana la «*alkabelarra*» –hierba *alka*–.

En el otro, que titula *Akelarre*, introdujo un nuevo elemento. Según dicha publicación los referentes originarios del término aquelarre serían «*arri*» (*harri*, piedra) y «*larre*» (*pastizal*, prado; *pasto de ganado*; *montaraz*, inculto). Afirmaba, también, conocer personalmente dos lugares que respondían a ese nombre. Uno, el cercano a Alkerdi, entre Zugarramurdi y Urdazubi, ya señalado, que reunía esas características de pedregal montaraz. Sería también, a la vez, productor de la hierba citada, según el ya señalado artículo anterior. El otro, también conocido como Akelarre, estaba –señaló Larreko–, entre las poblaciones de Alli y Astitz –«*Orobatsu Allitik eta Astiz arte ortan dagon Akelarre, leku auxe ere gisa beraz arritsu eta larretsu*»–. Es decir, en el valle de Larraun, junto al de Araiz –en las cercanías del importante santuario de San Miguel de Aralar–, y era también un pedregal inculto.

Sin embargo, Luis Michelena escribió que: «En un documento navarro anterior a 1073, referente al Aralar, se lee: “... *soto uno, que dicitur a rrusticis Aker Çaltua, nos possumis dicere saltus ircorum*”». ² Los caprinos pastan, por tanto en un «*soto*: 929. Del lat. SALTUS, US, ‘pastizales’, ‘pastizales con bosque’, ‘desfiladero, quebrada’ (Corominas)». En la actualidad, sin embargo, no existen señales de dicho topónimo en la zona. Tampoco el catastro de 1908, uno de los más amplios en estos aspectos y que recoge el nombre de todas las parcelas, prados y otros elementos de las explotaciones agrícola-ganaderas del valle de Larraun,³ lo registra en parte alguna. En 1595, en cambio y como veremos más adelante, fue documentado con nombre y ubicación.

Larreko señaló también que los topónimos no suelen basarse en elementos variables o cambiantes sino en los estrechamente ligados a la tierra. Es por eso por lo que los animales no suelen ser componentes de dichos nombres de lugar.

Pero lo cierto es que, en la actualidad, una cueva de Zugarramurdi se conoce como «*Akelarrelezea*» –cueva del prado del cabrón, literalmente, ¿o cueva de la fiesta brujesca?– y es un centro de atracción de turistas. En la documentación histórica las referencias eran sobre el prado de Berroskoberro y la citada cueva, al parecer, no se conocía con tal denominación. Existen, también, buen número de nombres de lugares, accidentes geográficos y riachuelos relacionados con «*aker*». El investigador

A. Iñigo, por ejemplo, cuenta con una veintena en su base de datos, que amablemente me permitió consultar. De entre los mismos, uno que corresponde a la población de Elgorriaga es Akerregi, topónimo que también se conoce en Unanua, Lesaka y Ezkurra. Si bien es junto con Akerregiko erreka –regata Akerregi– el único que figura en la base señalada en lo que a Elgorriaga se refiere, el propio Iñigo señaló la existencia de Akerlurra –tierra del macho cabrío–. El mayor problema es que tanto Akerregi como Akerlurra figuran, en algunos documentos, como «aguerregui» y «aguer lurra», en viajes de ida y vuelta, es decir, que cronológicamente no hay una secuencia única. Akerlurra, por ejemplo, esta documentada como Aguer lurra en 1510, en 1556 figura como Aquerrlurra, en 1573 y 1718 es Aquelurra, y vuelve a ser Aguerlurra en 1791.⁴ La variabilidad de ciertos topónimos más parece la norma que la excepción.

El antropólogo M. Azurmendi, a su vez, a la posibilidad señalada por Irigaray añadió que:

«existe en la tradición oral un sinnúmero de índices, metáforas y símbolos que avalan un campo semántico relativo al animal completamente en las antípodas del inquisitorial aquelarre. En efecto, el macho del rebaño, tanto ovino como caprino, dispone de un específico significado cultural y de un rol tanto funcional como simbólico, absolutamente positivos, sin viso alguno de suciedad ni peligrosidad y sin la carga de desmadre lúbrico o confabulación diabólica que pertenecen al registro culto de la tradición eclesial occidental».⁵

Este punto de partida fue utilizado, posteriormente, por uno de los mejores especialistas en el tema con que contamos, Gustav Henningsen. Centrándose en que el término, propiamente, podía resultar ajeno a la cultura de los acusados de brujería, señaló:

«Dejando a un lado el uso del Tribunal –de la Inquisición–, que consecuentemente utiliza la forma aquelarre, reina aún gran desconcierto entre las fuentes en cuanto a la ortografía de dicho término, lo cual, de por sí, es un indicio de que se trataba de una palabra nueva. En los escritos del obispo de Pamplona se alternan formas como aquelarre, aquellarre, aquerlare y aquerlarre. La forma aquerlarre aparece también en una cita que el jesuita Solarte hace de una carta del parroco de Yanci; pero, por lo demás, Solarte escribe consecuentemente aquelarre».⁶

Estaríamos, por tanto, en los comienzos del siglo XVII, en la «casual» coincidencia de movimientos antribrujería a ambos lados de la reciente frontera, por asentar definitivamente, entre las futuras Francia y España: Baztan-Bidasoa, Lapurdi y Baja Navarra. Todas las fuentes apuntan, sin embargo, a un mismo origen supuesto. En ambos lados de la frontera se conoce el término, pero los respectivamente encargados de reprimir la brujería a cada lado –el juez Pierre de Lancre y el tribunal de Logroño– hablarán de Aquelarre como nombre que significa «lane de bouc» o «prado del cabrón», inicialmente. El Tribunal de la Inquisición no dará razones. Emplea el término cuando lo hace y punto. Pierre de Lancre, por su parte, da una explicación peregrina para hacernos creer que un topónimo, el nombre de un lugar, pudiera

convertirse en la denominación de un tipo de asamblea, por muy brujesca que fuera. Hablando de los sabbat dice o pretende hacer comprender al lector:

«También hay costumbre de efectuarlos en algún lugar desierto y salvaje, lugares fuera de todo tránsito, vecindad, de todo lugar habitado o de encuentro, como puede ser en medio de una landa. *Ellos los llaman comúnmente lane de Aquelarre, que significa prado de macho cabrío* –en realidad, prado del prado del cabrón–. Y de hecho *los brujos que confiesan nombran el lugar para referirse a la asamblea y la cosa o asamblea para referirse al lugar* [la cursiva es mía], hasta el punto de que si bien propiamente lane de macho cabrío sea el Sabbat que se celebra en las landas, ellos llaman igualmente lane de macho cabrío al que tiene lugar en las iglesias y plazas de las ciudades, en las parroquias y en otros lugares, debido, a mi juicio, a que los primeros lugares en los que se descubrió que se efectuaban las mencionadas asambleas fue en las landas, debido a la comodidad que ofrecían, ya que en ellas es donde más se ven esos machos cabríos, cabras y demás animales semejantes».⁷

Lo absurdo de la propuesta, pensar que todo un colectivo amplio y muy diverso, según creía Lancre, pudiese dar pie a semejante desplazamiento, no evitó su éxito. Sin embargo, dicho resultado no se produjo en el ámbito de actuación del juez francés, que personalmente tampoco volvió a utilizar el término y siguió refiriéndose a sabbat, como puede comprobarse si se consulta el libro que publicó en 1613, el *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons*.⁸ El éxito fue rotundo en el ámbito español, en el de la Inquisición, con Logroño como centro difusor.

Las «Relaciones» contemporáneas del auto de fe –la de Mongastón y la de Fonseca son las que conozco⁹– incorporarán inmediatamente aquelarre como denominación de la asamblea. Ambas señalan, eso sí, que «Aquelarre» –lo escriben con mayúscula– en vascuence o en lengua «Bascongada» suena o quiere decir «Padro del Cabrón», y «que con este nombre llaman a sus ayuntamientos y conventículos» o «q. el Demonio los manda que acudan a los Aquelarras, q. ellos llaman», según escribe cada cual. No obstante, tampoco su implantación fue tan rotunda o exitosa como pudiera deducirse de los inicios que, además, conviene analizar con mayor detalle.

Por una parte, las tres fuentes dan por habitual y extendida entre los vascos el uso de dicha palabra para denominar un paraje desierto en el que acostumbran a reunirse brujos y brujas en torno al Diabolo corporeizado en macho cabrío. Lo analizaremos. Por otra, todas coinciden en la normalidad del fenómeno: el nombre utilizado para designar algunos de los sitios en los que se reunían tiende a convertirse en el de todos los lugares donde se reúnen y pasa, también, a denominar la propia reunión.

¿Cuándo y cómo aparece documentado el término?

Para poder proceder adecuadamente, es necesario distinguir entre brujería individual y colectiva o, como indicara Henningsen,¹⁰ entre brujería y brujomanía. La primera ocupó el imaginario popular medieval europeo como magia o hechicería maléfica. La segunda, fundamentalmente a partir del siglo XIII pero con mayor fuerza en los siglos XIV y XV, fue fortaleciéndose y generalizándose como creencia y acabó siendo admitida como realidad por las autoridades. No fue obra exclusiva

del conocido *Malleus Maleficarum* de Sprenger e Institor, pero este best-seller de finales del XV la popularizó en el mundo erudito. En 1609, F.M. Guazzo, en el *Compendium maleficarum*, fijó las imágenes que luego alcanzarían mayor difusión. Sin embargo, los conceptos siguieron y siguen mezclados, a pesar de los esfuerzos de diversos contemporáneos, como Martín de Andosilla en su «*De Superstitionibus*» o el «*Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas* de Fray Martín de Castañega.¹¹

La primera mención de una asamblea de brujas/os en tierra vasca corresponde a Durango, en 1508. Se acusa a María Sanjuán de Garonda, comadrona vecina de Mungia, que según el fiscal

«había sido y era bruja maléfica y así... acompañada de otros brujos maléficos sus cómplices y partícipes en el dicho delito de herejía que había usado en el dicho oficio de bruja, encomendándose al demonio Belcebú, iendo a sus *llamamientos* y *ayuntamientos*...».¹²

Ese primer *ayuntamiento* dará paso a numerosos supuestos «conventículos, cuadrillas y juntas» posteriores, iniciada la brujomanía. Los procesos de 1525 desde Roncesvalles a Roncal y en el valle de Santesteban de Lerín; los de Salazar y Roncal entre 1539 y 1569; el de Anocibar y su proximidad de 1575; los del valle de Araquil y la Ulzama, Burguete y Améscoa y nuevamente el entorno de Anocibar entre 1575 y 1577 y, en esos mismos años, el del valle de Larraun, fronterizo con el de Araiz, son los que han dejado documentación y han sido analizados.¹³ Todos corresponden a zona vasco-hablante y en los interrogatorios consta el uso de ese idioma y de los intérpretes imprescindibles. No hay aquelarres, ni alkelarres. Tampoco lo mencionan los citados trabajos de Andosilla y Castañega, contemporáneos conocedores y analistas del tema. Únicamente aparece como topónimo, en 1525, en Ituren, al referirse a un campo que llaman *aquerllarea*.¹⁴

A los 87 años de dicho primer *ayuntamiento*, en el mentado valle de Araiz se inicia un nuevo proceso. Comienza «en el palacio de andueça miercoles a primero día del mes de Febrero de milyqºs noventa yçinco años (1595)». Entre el 1 y el 9 de febrero pasarán por dicho palacio y serán interrogados 13 testigos. La iniciativa parte de Don Fermín de Lodosa y Andueça, alcalde perpetuo del Valle de Araiz que «dixo quees asu notiçia que enla dicha Valle ay muchas Personas queestan Lisiadas y que son bruzas y por cumplir con suoffiçio y con lo que esta obligado Rescebio ynformacion...». Actúan como testigos el propio Don Fermín, su hijo Don Pedro de Lodosa y Andueça, Tesorero General de Navarra, a quien el padre pretendía dejar en herencia la alcaldía, ante la firme oposición vecinal, y Juan de Huarte, receptor ordinario.¹⁵

La primera de los testigos, María Miguel de Oresa, de 26 años, confiesa que su abuela la hizo bruja y la llevaba al «campo donde las bruxas hazen su junta... que no le especifico la dicha suaguela qual hera el dicho campo»; aclara que suelen reunirse «en la cuesta que llaman Urriçola... y desde la dicha questa todos juntos y en el ayre dieron en un llano questa que declara no sabe donde es...»; habla de «una cueba que

esta cerca del dicho llano...»; refiriendo las maldades que ha llevado a cabo con sus compañeros y compañeras, dice que «Puede hauer un año o algo mas que beniendo asi bien para la dicha su tierra y lugar de Ynça desde dicho campo» –siete líneas antes ha dicho que es «donde hazen sus ayuntamientos»– «de *aquerlarrea*»; también dice que está «en la sierra que llaman Aralar» y en las 19 líneas restantes de la declaración, con nombres de testigos, firma y demás incluidos, nombrará otras dos veces el susodicho campo, como de *aquerr larrea*.

Al día siguiente, jueves 2 de febrero, es el turno de Juanes de Çapataguindegui, de 57 años. En una de las declaraciones más breves de la información, dice que «le suelen llebar a Un llano que no sabe especificar donde es...».

Catalina de Merçero, de 29 años, declara el sábado, día cuatro de febrero. Señala algunos detalles como que el «campo que llaman a quel Larrea questa sobre la sierra del lugar de (A)alli hazia la parte de san miguel de exelçi (San Miguel de Excelsis) y en la dicha sierra ay Unagugero grande y alcabo del esta el dicho campo...».

María de Peruxa y Arano, el día 5, recuerda como una llamada Catalina, ya difunta, cuando ella era niña le dijo

«que hauia deyr con ella a *aquerlarrea*... unllano questa en el valle de Larraun junto al lugar de (A)alli...a ydo otras muchas y dibersas vezes esta declarante a la dicha junta de *aquerlarrea*... endreçera quellaman *aquer Larrea*... campo de *aquer Larrea*...».

El resto de los informantes, los dos del 6 de febrero, las tres y el cuarto del día 8 y las tres del día 9 indicarán, en un momento u otro, que la junta y/o ayuntamiento se hace en la endreçera o el campo, el llano llamado «*aquer Larrea* o *aquerlarrea* o *aquerlarre*».

El fiscal, a 8 de junio de 1595, empleará en su relato de la acusación 29 veces las referencias a campo o cueva. Cinco veces le añade «de *aquerlarrea*».

Mientras tanto, en espera de juicio, para el 8 de abril habían muerto 4 acusados en las cárceles de Pamplona, «por no tener ellos bienes (Unes) ningunos ylo que sseles da del fisco parasus alimentos sertan poco que notienen bastante sustento...»; el 6 de mayo eran 8.

Rectificaciones, retractaciones, negación de lo confesado:

«Y todos ellos, si no es una moça, reuocaron las confesiones que auian echo ante la justicia seglar de los lugares donde fueron presos y ante los alcaldes de Corte que les auian buelto a examinar... nos dan priesa para que se tome resolución en lo que se haya de hacer en la Inquisicion, porque los reos estan presos y se van muriendo algunos ».¹⁶

La intervención del jesuita Paulo de Santesteban y nuevas declaraciones destacan otros aspectos. El procurador, a 4 de julio, dice que las fallecidas, antes de morir,

«dixeron y declararon, que por la quenta que a Dios abian de dar y por el paso en que iban, era falso los que auian depuesto en sus dichos... que a Dios y a los ofendidos pidian perdon y que lo que habian depuesto contra ellos, auian dicho por inducimiento y persuasión de algunas personas, reiterando todo lo susodicho al tiempo que se confesaron, y al tiempo que recibieron el Santisimo Sacramento. Y al tiempo que iban a morir, adorando la Cruz que tenían en sus manos».

El 14 declara Francisco de Inza, seis meses preso en las cárceles reales y testigo del arrepentimiento de las fallecidas. Testimonia que, además de negar las informaciones declaradas ante don Fermín de Andueza, alcalde de Araiz, y de los señores de la Corte, las agonizantes decían

«que esto habian hecho, inducidos y atemorizados por el dicho don Fermin de Andueza y por unos clerigos que no los nombraron, y que ellos les habian engañado, deziendo que si asi lo deponian que darian libres 14».

Dejaremos aparte este y otros dramas. Aquerlarre, como topónimo, se ha hecho un hueco en la documentación.

De la indefinición del comienzo, del uso de campas y de cuevas diversas, desconocidas a veces, se ha pasado a la unicidad de hecho, al lugar. Es Aquerlarrea, en los casos del valle de Araiz. Pero los señalados 20 topónimos relacionados con «aker» abarcan una amplia geografía que va desde las Cinco Villas de la Montaña de Navarra o Bortziriak (Etxalar, Lesaka), pasando por Malerreka (Elgorriaga, Ezkurra, Zubieta) y Baztan (Azpilkueta, Ziga) hacia Esteribar (Akerreta, Eugi), Aezkoa, Salazar y Roncal. Es, en parte, el espacio donde se desarrolló la represión de la supuesta brujería en el siglo XVI y donde no se mencionó nada semejante. De momento.

En 1608 las autoridades de Lapurdi, algunas, se dirigieron al rey Enrique III de Navarra y IV de Francia para informarle de una plaga de brujería que infectaba el país.

«Los responsables de la rogativa al rey fueron dos nobles franceses: el juez de segunda instancia Jean d'Amou, cuyo castillo se hallaba en Saint-Pée-sur-Nivelle, y el señor de Urtubie, Tristán de Gamboa d'Alsatte, juez militar y comandante de las tropas del Pays de Labourd».¹⁷

Según una relación elaborada para el obispo de Pamplona entre los meses de junio y diciembre de 1610, los hechos comenzaron

«desde el momento en que el señor de 'Urtubia', 'cuios palacios son dos leguas de las çinco villas en el Reyno de Françia' prendió a unas viejas por su autoridad y a una de ellas le sacó un memorial de brujas de la tierra. Presentó luego el escrito al parlamento de Burdeos y el 'juez que proçedio en las dichas caussas de brujos pereció que sin sustançar los proçesos conforme a Derecho los condenaba'».¹⁸

Se trata de Tristán de Gamboa y Alzate, señor de Alzate y Urtubie, chevalier, Gentilhomme ordinaire de la Chambre du Roi, Bailli d'Épée y Colonel-Comandant des Troupes du Pays de Labourd.

El juez indicado fue el conocido y citado Pierre de Lancre. Si bien no llegó sólo desde Burdeos, a él le correspondió tratar el tema de la brujería. Y lo hizo. Convencido de la realidad de la misma, puso en marcha un proceso general que no pudo desarrollar hasta sus últimas instancias por la intervención apaciguadora de, entre otros, el obispo de Bayona.

Únicamente conocemos su versión de los hechos. Desaparecidos todos los legajos de los procesos en un incendio, solamente lo publicado por él permite establecer algo

similar a un relato global, que ahora no viene al caso. De este grupo de actuaciones nos interesa señalar, en cambio, que registra la presencia del término *aquelarre* a partir del informe de Mongastón, si bien lo incorpora con relativa normalidad a su elucubración o hipótesis. Tampoco en este caso existen, al parecer, antecedentes locales de *aquelarre*. Ni en 1576, a pesar de los prados y el *sabbat*, ni en Biarritz en 1605, ni en San Juan de Luz en 1607 donde, por cierto, será afamado de brujería el propio Tristán y su clan, acusados de intento de asesinato del «bailli» del momento.¹⁹

En el marco del capítulo o discurso dedicado a «Cuándo tiene lugar el *Sabbat*...», Lancre²⁰ concluye que bien pueden ser las noches de miércoles a jueves, o las de viernes a sábado, o bien, aun cuando resulte extraordinario, «casi todas las noches». Es más, reconoce que tanto puede ser a medianoche como a mediodía. Tampoco el lugar habitual ofrece demasiadas garantías. De ordinario dice que se celebran en las encrucijadas, en lugares apartados, en iglesias y plazas de las ciudades, en las parroquias y en otros lugares. Aquí es donde introduce su discutible explicación sobre la confusión entre nombrar el lugar y la cosa o asamblea.

El discurso I del libro sexto, titulado: «Sobre si un sacerdote cae en una irregularidad por actuar como intérprete o trujamán de los brujos» es un curioso alegato sobre las circunstancias que le llevaron a escoger como tal a un sacerdote. Se trata, al parecer, de alguien «que entendía a la perfección la lengua de los vascos, se presentó ante nosotros a fin de servirnos de intérprete y explicar las deposiciones de los testigos y las audiciones de los brujos». Reconoce o explica que «conocía mejor su lengua natural que nuestra lengua francesa» y se muestra dispuesto a «sufrirlo y hacer todo lo que se pueda, y excusar el resto». Es decir, lo considera un problema menor.

Son párrafos destinados a justificar la presencia de Lorenzo de Hualde entre sus colaboradores —así lo entiende también Henningsen—. ²¹ Hualde, junto con su señor directo, el de Urtubia y Alzate, actuará como consejero e intérprete de Lancre durante el verano de 1609. Nacido en Lapurdi y con los padres a aquel lado de la frontera, era considerado «español» por quienes no lo querían en Francia y «francés» por los habitantes de Bera que rechazaban su nombramiento como rector a cargo del señor de Alzate, patrono de la parroquia de San Esteban.

Regía la parroquial desde 1606, pero la oposición de al menos una parte de los feligreses fue manifiesta. En el Archivo Diocesano se guardan dos pleitos que la hacen patente. El sacerdote era conceptuado como «criado del señor de Alzate» por una población que intentaba, con poca fortuna, sacudirse la tutela del señor feudal, esta vez a este lado de la frontera.

También en este aspecto destaca otro paralelismo doble. Por un lado, como en el caso del valle de Araiz, el señor de Urtubie actúa por su autoridad e inicia la pandemia en Lapurdi. Por otro, María de Xímildegui. En Zugarramurdi, le hace cruzar la frontera, repitiendo, casi, el papel que trece años antes jugara, a las órdenes del señor de Andueza, la supuesta catadora de ojos Johana de Arangoa, de Baraibar.²²

En los dominios del monasterio de Urdazubi,²³ sin embargo, se coaligaron nuevas circunstancias que estuvieron a punto de acabar lo escasamente iniciado. El reconocimiento de culpas y una confesión pública en la iglesia de Zugarramurdi amenazaron con resolver el tema brujesco, sin llegar a desatar la brujomanía.

A primeros de enero de 1609, oportunamente y por sorpresa, aparecieron un comisario de la Inquisición y su notario, interrogaron sobre la citada confesión e informaron a Logroño. La carta llegó el 12 de enero. No se sabe, a ciencia cierta, quiénes fueran tales personas ni quién les avisó o hizo venir. Henningsen cree que, tal vez, el notario fuese el familiar de Arraioz Miguel de Narvart o Narvarte.²⁴ En cuanto al aviso,

«la persona más indicada para informar sobre el asunto parece haber sido el abad de Urdax. Recordemos que Zugarramurdi y Urdax pertenecían a la jurisdicción del monasterio, del que fray León –de Aranibar–, que poseía además un asiento en las Cortes de Navarra, era abad mitrado. El tenía que saber que la Inquisición castigaba la brujería, y que ésta era una materia demasiado grave para ser resuelta [...] por medio de la confesión pública y la reconciliación particular».²⁵

Respecto al comisario, no cuenta, en este caso, con indicio alguno. Para el 27 de dicho mes y año, por otra parte, estaban en Logroño las cuatro primeras brujas, ignorándose así mismo quién fue a buscarlas. Es probable que lo hiciese Juan de Monterola, comisario de la Inquisición y rector de Arano.

«Una fuente nos refiere que éste había sido retenido durante varios días por el tribunal para que sus servicios como intérprete de vascuence durante las audiencias celebradas con las cuatro primeras brujas, que sólo hablaban aquella lengua».²⁶

Tal vez fuese el mismo Monterola el comisario encargado de la señalada información inicial. En todo caso, en un proceso del Consejo Real de Navarra contra dos vecinos de Goizueta por levantar rumores de brujería contra Catalina de Alduncin y su hijo Pedro de Uyçi, madre y hermano del párroco de la villa, aparecerá citado dicho rector de Arano. Los hechos juzgados transcurren en agosto de 1609, y los testimonios comenzarán a recogerse a finales del mismo mes.²⁷ Se menciona

«la fama grande que abia de brujos en Francia y que dezian los quemaban y que tambien se dezian los abia en Goyçqueta»; «que por Santiago –25 de julio– hauia estado en la meçeta y fiestas del lugar de Arano y que alla dezian como el rector del dicho lugar tenia cargos de la Inquisición y que el tenia algunos recados que podía saber quienes eran los brujos y brujas».

Se habla, también, de listas en poder de dicho rector y correspondencia que el Inquisidor –sin decir su nombre– enviaba al rector de Arano. Lo hacía por medio de un mozo que encontró un pastor en los montes de Goizueta. Lo testifica Pedro de Berdauio, casería situada en la frontera de Goizueta con Oiartzun, hacia Artikutza.

La visita del inquisidor de Logroño, la del año de 1609, no se llevó a cabo hasta mediados de dicho mes de agosto. El domingo 16 salió Valle Alvarado de la sede del tribunal para efectuar la visita del distrito. A su paso por Pamplona, el martes 18, supo que «ha trece o catorce años», en el valle de Araiz, se había procedido contra los

brujos, y el tribunal le enviará más tarde la documentación sobre el proceso incoado por el señor de Andueza.²⁸

No hay constancia de quién informó al inquisidor que, al día siguiente, 19, entró con su séquito en Urdazubi. Les esperaban.

«Fueron recibidos con repique de campanas de la iglesia. Fray León y sus monjes saludaron efusivamente a los recién llegados y celebraron la llegada de Valle con una fiesta digna de un obispo. Al día siguiente, 20 de agosto, Valle informó satisfecho de todo ello al tribunal, e interpretó en su carta los muchos honores recibidos como señal de simpatía hacia la Inquisición».²⁹

No fue la única parafernalia. Relata, también, que por el camino pudo oír voces diciendo: «*Jorguiñas, jorguiñas*»; que le han informado sobre la infestación de brujos de las montañas de Navarra y «de aquí a Bayona, que hay cinco leguas», pero, sobre todo de cómo

«En Francia proceden contra ellos en los lugares cercanos a éste —que son muchos donde los hay— con gran rigor. Y van quemando y hacen las causas con mucha brevedad, aunque me dicen que el juez procede bien».

Valle Alvarado tomó, también, algunas decisiones. Por una parte, limitó a Baztan la publicación del edicto de fe, habida cuenta la proximidad de la frontera francesa. Por otra, decidió cambiar de intérprete. El tribunal había elegido como tal al comisario Domingo de Sanpaul, de Lesaka, que sus informadores actuales caracterizaban de honrado y entusiasta, pero de edad y lento. En su lugar, llamó al de Arano, padre Juan de Monterola —las fechas coinciden con las del testimonio del pastor de Goizueta—. Recibió la petición de ser nombrado comisario de la Inquisición por parte del fray León de Aranibar, supuestamente para controlar el posible contrabando de libros heréticos; descubrió, además, que el demonio podía crear dobles que dejaba en lugar de los brujos, de manera que nadie sospechara de su ausencia y, también, recabó información de las autoridades que en Lapurdi se encargaban de la brujería. En concreto, les pidió una lista con los nombres de los brujos y las brujas que habían cruzado la frontera. Lancree no se mostró partidario de proporcionársela. En cambio sí que le enviaron copia de algunos procesos ya concluidos por ellos. Eran dos cartas —una de Espaignet y la otra del señor de Urtubie— y «siete procesillos de actos comprobados de las cosas que han confesado estos brujos». Documentación que se ha extraviado.³⁰

El inquisidor, que en su visita continuó hacia Bortziriak, llegó a Lesaka el 23 de septiembre, probablemente por los caminos que emplearan el mensajero aludido o el citado rector de Arano, alejados de la carretera actual. Sea como fuere, una vez allí estableció contacto con el comisario y su sobrino. Éste, Juan Martínez de Sanpaul ejercía de notario y había sido sujeto de litigio entre la villa, que ostentaba el patronato de la iglesia tras ardua lucha con el monasterio de Roncesvalles, y su tío, vicario de la parroquia que pretendió «dazer dexación y resignación» de su cargo a favor del sobrino.³¹

Valle conoció, también, a Lorenzo de Hualde, el intérprete de Lancre, en su papel de párroco de la iglesia de Bera. Aseguró al inquisidor que los brujos abundaban también en aquel territorio y que estaba decidido a ayudarlo en su labor. Parece que Valle le mencionó la posibilidad de nombrarle comisario.

Momentáneamente, el inquisidor no logró demasiadas confesiones. En todo caso, por lo que a nuestro tema se refiere, es de gran interés, nuevamente, lo destacado por Gustav Henningsen respecto a la actuación del susodicho y otros pormenores.

Es preciso señalar que para entonces, tras la llegada de las cuatro primeras brujas de Zugarramurdi a Logroño y la intervención del rector de Arano, Monterola, como intérprete, los inquisidores habían comenzado a familiarizarse con la palabra en cuestión. Según Henningsen:

«Acudiendo a la correspondencia de los inquisidores con el Consejo de Madrid, nos es posible precisar aún más el surgimiento del dicho término. El 13 de febrero de 1609, en que Becerra y Valle –inquisidores de Logroño– escriben por primera vez a sus superiores sobre la secta de brujas recientemente descubierta, mencionan a las brujas de Zugarramurdi como una **complicidad** y a sus reuniones llaman **juntas**. Cuando la Suprema, el 11 de marzo, contesta con un cuestionario, destinado a examinar a las brujas arrestadas, utiliza asimismo el término **junta**, refiriéndose al sabbat de las brujas, en total ocho veces.

Por primera vez aparece documentada la palabra **aquelarre** en una carta del Tribunal a la Suprema, con fecha de 22 de mayo de 1609, en la que los inquisidores escriben, que están ocupados reuniendo informes sobre '**juntas y aquelarres**', celebrados en otros lugares de Navarra, y de las que algunas brujas, que entre tanto han sido arrestadas, saben algo».³²

¿Tenía relaciones Monterola con el valle de Araiz? ¿Conocía la existencia de aquel proceso y la aparición de *akerlarrea* como topónimo? ¿Qué lazos mantenía con el monasterio de San Salvador de Urdazubi y con su abad? ¿Por qué se insistió y logró la sustitución de Domingo de Sanpaul, comisario más cercano, por el susodicho rector de Arano durante la visita del inquisidor Valle Alvarado?...

En todo caso, a partir de entonces las referencias a aquelarres parecen casi obligadas, sospechosamente numerosas, incluso. Unas líneas a continuación vuelve a señalar Henningsen,

«De varios interrogatorios, correspondientes a la labor de esclarecimiento de los hechos, se desprende que Valle con ahínco ha arrancado a los reos la palabra **aquelarre**. Una mujer de Lesaca, de 31 años, confesó espontáneamente, que había sido llevada por los aires “a un prado, en un lugar denominado Columba”. Hasta seis páginas más adelante en el protocolo del interrogatorio no aparece el término **aquelarre**. A estas alturas interviene Valle con preguntas complementarias, a través de un intérprete, y es aquí, cuando la mujer, por primera vez, habla en su respuesta de “las juntas de brujos que llaman **aquelarres**”. Otras cuatro mujeres del mismo pueblo dijeron por sí mismas, que las brujas se reunían en un campo cercano a la Capilla de (la Virgen) de la Piedad. Tres de ellas añaden después, lo que parece haberles sido puesto en la boca por Valle: que llaman a sus juntas **aquelarres**; sin embargo, la cuarta se mantiene firme en que se trata de un nombre de lugar: “Llaman a dicho prado **aquelarre**”».³³

El inquisidor ha interiorizado el concepto aquelarre como equivalente a la junta de brujas. En carta enviada al tribunal desde San Sebastián, escrita el 20 de noviembre, relatará las dificultades creadas por la intervención, ya resuelta, del Consejo Real de Navarra. El Consejo había enviado un comisario a resolver un caso de difamación por brujería, intervención de la que fue avisado por el mismo notario del valle de Baztan que había colaborado con los primeros testigos de Zugarramurdi –¿Miguel de Narvarte?– y por las «mozas honradas» que fueron a verle a Lesaka. Finalmente, añade: «Y lo bueno es que tengo descubierto un aquelarre en aquellos lugares que están junto a la villa de Santesteban...».³⁴ Decir junta es decir aquelarre.

Alcanzado este punto, Henningsen concluye: «El autor de dicha construcción erudita pudo muy bien ser el inquisidor Valle Alvarado. El fue quien dirigió los interrogatorios y quien más tarde recorrió los Pirineos en busca de nuevas brujas ».

Los indicios que señalan hacia los inquisidores, en general, y a Valle Alvarado, sin embargo, parecen indicar más una creencia firme que capacidad de maniobra. Por ejemplo, ante el paulatino cambio experimentado por Salazar y Frías³⁵ o su oposición, cada vez más firme, a los anteriormente compartidos planteamientos de los otros dos inquisidores, la respuesta de Becerra y de Valle Alvarado puede calificarse de obcecada, dogmática. Ingenua, incluso. Como tal puede considerarse el *Cuaderno de actos comprobados de bruxos* que publicara Idoate (1972) con el título de *Un documento de la Inquisición sobre brujería en Navarra*. Dicha respuesta nos remite a personas, Becerra y Valle, absolutamente convencidas de su verdad y que, en este sentido, más parecen víctima de la susodicha construcción erudita que sus creadores.

Todo el documento es un alegato inequívoco: la brujería –la brujomanía– existe, es real y responde a los supuestos esquemas que sobre la actuación del Diabolo tiene establecidos la Iglesia, y el Santo Oficio. Escrúpulos, falta de «pruebas positivas», contradicciones: todo proviene de la estrategia diabólica de ocultamiento. La actitud de Salazar y Frías, del obispo de Pamplona o la de sus informantes resultan veladamente sospechosa para ambos inquisidores. El convencimiento es total y absoluto, directo, sin recovecos. El año es, probablemente, el de 1613: «O sea, que es posterior su entrega a la visita de Salazar, a la que se hacen bastantes alusiones en el texto, como también a la de Alvarado, realizadas en 1611 y 1609, respectivamente».³⁶

Son fechas importantes para lo que tratamos. En 1609, al iniciarse el proceso y durante la visita de Valle Alvarado a la zona, se produjo, como vimos, esa primera identificación aquelarre = junta de brujas. Los tres inquisidores de Logroño parecían actuar de común acuerdo. Sin embargo, Valle Alvarado hablaba de aquelarres cuando Becerra y Salazar, desde Logroño, seguían refiriéndose a «la complicidad de los Brujos» o a «los cómplices desta Junta». Era septiembre y enviaban instrucciones a su colega. En noviembre, en cambio, remitirán a Valle Alvarado una copia del conocido proceso de Araiz, valle al que, dice el inquisidor de visita: «si fuere necesario iré personalmente... y estaré en él todo el tiempo que sea necesario, aunque se haya pasado el de la visita».³⁷ No sabemos por qué Valle Alvarado cambió de opinión y regresó a Logroño.

Pero antes los inquisidores, y Valle en concreto, se topan con la visita episcopal del obispo de Pamplona a la zona, Antonio Venegas de Figueroa,³⁸ miembro de la Suprema desde 1600 a 1606 y, anteriormente, inquisidor en Granada. Fruto de dicha visita fue su convencimiento, dada a conocer al tribunal de la Inquisición, «de que el fenómeno de la brujería se basaba total y enteramente en embustes e ilusiones...» y en la influencia de «la persecución al otro lado de la frontera». Perdida esta correspondencia, se conoce lo antedicho por comunicaciones posteriores en los que insiste, asombrosamente, en que:

«Aunque el mismo licenciado (Valle) Alvarado visitó las Cinco Villas y otros lugares con su misma persona no se entendió en ellas hubiese ninguna persona inficionada de esta mala secta. Y con haber muchas personas ancianas en ellas ninguna sabía qué cosa era ser brujo, ni cosa que oliese a esta mala arte, ¡ni que cosa era aquelarre!».

Escrito en 1611, después del proceso de Logroño, ¿niega toda participación popular en el supuesto fenómeno? Parece excesivo si se tiene en cuenta, por ejemplo, que en las construcciones de Lesaka de antes del XVII abundan los relieves protectores contra el mal de ojo y, además, el conocimiento de persecuciones cercanas pretéritas (1525), con acusadas de Bortziriak, no podía estar ausente. Es más, también ahora hubo personas acusadas de participar en la brujería colectiva. No obstante, Venegas de Figueroa rechaza la realidad de la misma y, sobre todo, afirma que la población por él interrogada no tiene el mínimo conocimiento relativo a bruja, brujería o *aquelarre* esperable de su participación o proximidad.

Indudablemente habla de otros resultados, desde distintas formas de interrogar y con una muy diferente sensibilidad, la que le llevó, en 1609 y 1610, precisamente, a convocar, durante algunas fiestas religiosas: *Y porque celebrándose en este Reyno de Navarra la solemnidad de esta fiesta, no es razón que la lengua matriz del Reyno quede desfavorecida, se pide en este certamen un romance de doce coplas en Bascuence...*³⁹ ¿Los vasco-parlantes no sabían de aquelarres?

Aparecerá, algo más tarde, la orden de publicar un edicto de gracia por parte del Inquisidor General, Bernardo de Sandoval y Rojas, que Logroño logrará posponer. Pero 1610 es el año del auto de fe *de los brujos* y, sobre todo, el de las disensiones entre los tres inquisidores, los votos contrarios o particulares y, en definitiva, el de la aparición de dos opiniones encontradas en el seno del tribunal. Muy probablemente, los informes y la actuación del jesuita Solarte –potenciados por el obispo Venegas– dieron base a las mismas y a las maniobras de los inquisidores de Logroño para anular su crítica. Todo ello lo desarrolló ampliamente Henningsen.

Valle escribía aquelarre, como vimos, en noviembre de 1609. Al año siguiente, y tras el auto de fe, alguien preparó la *Relación simple de confesiones e informaciones hechas, con motivo del auto general de la Inquisición de Logroño en 7 de noviembre de 1610* que se guarda en el Archivo General de Navarra.⁴⁰ Llama la atención la variabilidad referencial al género: «ay brujos y brujas», dice, para afirmar, a continuación, que «son ereges, apostatas, ydolatras, domatizadoras, fautoras, defensoras,

encubridoras, homicidas, sacrilegas, fornicarias, nefandas, sodomitas, adúlteras, hechiceras, encantadoras, blasfemas». Y continua, unas veces refiriéndose a «brujas más principales», y otras a «quando a uno admiten por brujo». Sin embargo, escribió cinco veces «aquerlarrea o aquerlarreas», cuatro para denominar un campo o campos y la quinta para aseverar: «quel demonio les da estos sapos como por angeles de su guarda, y así, si acaso se descuida de yr a sus tiempo a aquerlarrea, el mismo sapo les avisa y dize que ya es tiempo de yr a brujear». Tal vez existiera alguna resistencia a nombrar el lugar por la cosa y la cosa por el lugar.

El 7 de marzo de 1611, en cambio, en un documento interno de la inquisición de Logroño, se elabora una suerte de estadística: *Lugares de aquelarre en Navarra y otras provincias, con número de reos confitentes y personas testificadas, con un total de 319 y 1.640, respectivamente*.⁴¹ El desplazamiento se ha llevado a cabo. Se trata de «aquelarres» que se celebran en: «los mas son en el Reyno de Nauarra –24–, prouincia de Guipúzcoa –6–, y otros, de diversas partes de todo el distrito».

Volvamos, ahora, a la ruptura de la unanimidad de criterio y a la división de opiniones y creencias que dará por tierra con la actuación radical, dogmática. Terminó la especie de tregua interna que se dieron los miembros del tribunal hasta el desarrollo del proceso, a pesar de lo cual y durante el mismo se escenificó, puertas adentro, la división de criterios: caso de la ajusticiada María de Arburu.⁴²

La disputa fundamental era, una vez más, sobre la credibilidad que puede darse a los testimonios recogidos, el peso de presiones y torturas sobre las confesiones, la existencia o no de pruebas materiales, etc. Era algo más de la cuarta parte de la población de Baztan-Bidasoa la, supuestamente, relacionada con la brujería. En localidades concretas como Donamaría, por ejemplo, el porcentaje subía al 60% de la población.

El Inquisidor General –Bernardo de Sandoval y Rojas– había sido obispo de Pamplona y difícilmente podía admitir tales cifras. El obispo del momento, como se ha visto, rechazaba tal posibilidad y así lo expresó, especialmente en este 1611, en cuyos meses iniciales se entrecruzaron informes –el jesuita Solarte al obispo de Pamplona y a la Inquisición, fray León de Aranibar a la Inquisición de Logroño, Salazar y Frías sobre irregularidades de Becerra a la Suprema–, contrainformes –los inquisidores de Logroño a la Suprema, acompañando los informes de Solarte– y opiniones de expertos –Pedro de Valencia–. Mientras tanto, nuevas disensiones desunían al trío de Logroño: Becerra y Valle Alvarado querían detener a Labayen e Yrisarri, párrocos de Etxalar e Igantzi. Salazar no era de la opinión y votó en contra. El voto fue enviado a la Suprema y esta paralizó los manejos del tribunal y lo amonestó...⁴³

De este ir y venir de informes y contrainformes nos detendremos en tres. Cronológicamente, el primero es del jesuita Hernando de Solarte, quien pone en solfa los procedimientos de los inquisidores de Logroño y niega la realidad de la brujomanía con argumentos y testimonios. Escrito en Bilbao el 17 de enero de 1611, afirma que

se trata de la reescritura de dos anteriores que envió vía Pamplona y que, al parecer, se han perdido.⁴⁴ Existen, al margen, anotaciones de otra mano que indican: OJO –7 veces–, ES FALSSO –4 veces–. Hay algunas más extensas. En el encabezamiento consta que fue entregada por Alonso Becerra el 11 de febrero de 1611.

El segundo, escrito en Elizondo a 29 de enero de 1611 y recibido en Logroño el 4 de febrero, es un informe de fray León de Aranibar que da cuenta del ambiente que se vive en Baztan-Bidasoa en relación con el tema de la brujomanía. El abad de Urdazubi y comisario del Santo Oficio dice no atreverse a intervenir y dice entender que la gente se tome la justicia por su mano. Entre los detalles que da por ciertos destacan algunas acciones muy duras –Legasa, Elizondo, Arraioz, Oronoz– y en todos los casos, pero especialmente en el tercero, escribe que lo acaecido, las acciones contra las brujas, el tomarlas presas, se hizo «sin orden». De las autoridades o de él mismo, es de suponer. Tanto en Elizondo como en Arraioz da por buenos testimonios de jóvenes «confitentes» que a punto de morir la bruja respectiva de cada lugar ven, junto a la cama de la moribunda, al demonio en figura de hombre negro o de cabrón sujetando a la agonizante que, en el caso de Arraioz, se niega incluso a asir una vela bendecida. Tenía más de 70 años y una agonía lenta.⁴⁵ Hacía cuatro meses que, ante acusaciones menos perfiladas, el propio abad decía que más valdría dejar que la gente acuchillase a quienes llevaban los niños a las juntas.⁴⁶

El tercero, de 14 de febrero de 1611, lo firman los tres inquisidores de Logroño y hace referencia, entre otras cosas, a dos cartas de dicho Solarte,

«de la compañía de Jesús Residente en el colegio de Bilbao q. el Rector del colegº de la dha orden q. ay en esta ciudad dio al Dor. Alonso Becerra nro. colega en su casa diciendole q. su provincial se las auía remitido para q. se las entregase y luego q. las vimos en el tribunal pareció q. era cosa conveniente remitirlas a V.S... ».⁴⁷

Además de rechazar los argumentos de los que llama «partido de los brujos», lanza acusaciones contra los sacerdotes de Etxalar, el obispo de Pamplona –veladas– y un visitador suyo, y contra el jesuita citado.

Parece, por tanto, que las dichas primeras cartas de Solarte aparecieron; que Becerra no las llevó al tribunal, casualmente, hasta que en el mismo se recibió el informe de Aranibar y se envió a la Suprema; y que el tribunal tiene claro su criterio:

«Y lo que en la ultima carta refiere el Religioso de los alborotos y tormentos q. dieron a las brujas y muerte de una dellas mas en particular nos ha contado en el tribunal y con mas verdadera Relacion por las cartas del Abad de Urdax q. con la dicha carta de 8. deste Remtimos a V.S. dando quenta de todo...».

No eran las únicas discrepancias, aunque sí las mayores. Tampoco en el momento de «nombrar» parece que hubiese acuerdo total. Solarte empleó en su escrito cinco veces los sinónimos que se refieren a la celebración de la asamblea de brujos y brujas. Una vez escribió **junta**, tres señaló **aquerlarre** y la quinta vez habló de **junta y aquerlarre**. El abad de San Salvador de Urdazubi, León de Aranibar, escribió siete veces siempre la palabra **aquerlarres**, en una identificación plena con las dichas asambleas

y con la figura del cabrón o demonio. Los inquisidores, a su vez, en singular o plural, siempre se refieren, las once veces, a **aquelarre**.

Un par de semanas más tarde, el 2 de marzo, Salazar informó sobre una serie de irregularidades a la Suprema.⁴⁸ Acusaba a Becerra de actuar por su cuenta y de forma tiránica, de tomar decisiones sin consultar con sus colegas, y a Valle de comportamiento impropio hacia él tras la votación en el caso de María de Arburu.

Marzo se presentaba conflictivo. El Inquisidor General, tras la consulta, decidió. Para el 26 elaboró unas *Instrucciones* que alteraban toda la práctica del tribunal de Logroño: edicto de gracia, prohibición de torturas, no exclusión sacramental de los supuestos brujos/as, etc.⁴⁹ Por último, determinó enviar al inquisidor Salazar, sólo, en visita a la zona, donde debería publicar el edicto y revisar los testimonios y confesiones.

Salazar no pudo acabar de preparar el viaje hasta finales de junio. Mientras tanto, algunos, como Aranibar, no perdieron el tiempo. En un oportuno giro, lo que hasta entonces consideraba inevitable y no preocupante, el trato dado a los acusados de brujería por la población, dejó sitio a una reprimenda al jurado y los vecinos de Oroz por los «malos tratamientos y extorsiones». Afirmaba que todo ello iba «contra la recta administración de justicia y estilo suave que los señores inquisidores tienen en el procedimiento de las causas». Más aún,

«Y porque habiendo sido mandado por mi al dicho jurado, a que modere las dichas prisiones a los susodichos, no lo a querido obedecer, por esta firmado de mi mano por ante Miguel de Narvarte, escribano real y familiar y notario del dicho Santo Officio...»,

ordenó, bajo pena de excomunión y cincuenta ducados de multa, se diese libertad a los presos que pasarían a arresto domiciliario. Narvarte levantó acta y así quedó constancia del buen hacer suyo y del abad en la documentación de su notaría.⁵⁰

Entre los preparativos de Salazar figuraba, indiscutiblemente, la elección de intérpretes «de la lengua vascogada». Inicialmente escogió dos, el franciscano Domingo de Sardo y «fray José de Elizondo, nada menos que la mano derecha del abad fray León durante la cacería de brujos organizada por éste desde su monasterio de Urdax el otoño anterior 51». ⁵¹ Esta pudo ser su fuente de información, quien le hiciese conocer los nuevos vientos que se desataban. Aranibar, por su parte y en actitud totalmente opuesta a Valle Alvarado y a Becerra en su insistencia por mantener la postura inquisitorial previa, pasó a intentar conseguir la confianza de Salazar. La obtuvo:

«Y de fray León de Aranibar, abad del monasterio de St. Salvador de Urdax, del orden premostratense, comisario del Santo Oficio, que también ha tratado de las cosas desta complicitad y escrito en ellas por su mano en todo el tiempo más que todos los otros comisarios destas montañas juntos, hallé toda buena satisfacción y puntualidad, con cristianidad y rectitud en su proceder, sin parcialidad ni respecto alguno, escribiendo y procediendo lisamente en todo lo que toma a su cargo como es obligado, y hombre muy maduro y cuerdo». ⁵²

No asegurarían lo mismo, probablemente, algunos de los habitantes de Arraioz.

En 1612, por fin, consiguieron procesar al jurado del pueblo y a sus ayudantes por los malos tratos infligidos y que Aranibar justificara. Condenados a distintas penas por los abusos indicados, en 1613, el 14 de enero, lograron que dicho Aranibar reconociese que:

«Joannes de Perochena vezino del lugar de Arrayoz al presente preso en las carceles Reales de la ciudad de Pamplona, las prisiones que hizo en algunas personas del dicho lugar de Arrayoz siendo jurado del dicho lugar el año proximo passado, las hizo por mi expresa orden que para ello le di».

Quien firmaba era, además de abad del monasterio, comisario del dicho Santo Oficio de la Inquisición y vicario general de la orden de Premostre.⁵³ Lo afirmaba él mismo junto a su firma. Es decir, siguió acumulando cargos.

La transformación radical del abad, su paso al «partido de los brujos», ¿se reflejó también en la terminología? Iniciado el cambio, en los documentos en los que su intervención es muy próxima, podemos encontrar una relativa variabilidad:⁵⁴ aquelarre y aquelarre se alternan, siempre refiriéndose a la junta, ayuntamiento o conventículo. Ya no tiene importancia la «r» central. También en el citado proceso de Arraioz, por ejemplo, lo mismo puede aparecer «Aquerlar», «aquel Lar» que «aquelar». Tal parece que la identificación no fue tan general y siguió siendo, en cambio, dubitativa.

Tras el Auto de Fe de Logroño, la preocupación de las autoridades, la brujomanía tendió a propagarse a territorios más o menos cercanos.

«En la M.N. y M.L. Villa de Fuenterrabía á seis días del mes de Mayo de 1611 los señores Sancho de Ubilla y Gabriel de Abadía Alcaldes ordinarios por el rey nuestro señor de la dicha villa y toda su jurisdicción el dicho año, por presencia de mí Domingo de Aramburu, Escribano del rey nuestro señor y publico de los de número de dicha villa, dijeron: que á su noticia era venido de cómo, en mucha ofensa a Dios nuestro señor y de la Santa fé católica y escándalo de la republica, había algunas personas, en particular forasteras del reino de Francia residentes en esta villa y su jurisdicción, brujas maestras que embrujaban y habían embrujado muchas criaturas y las dichas criaturas lo decían, declaraban y manifestaban y que en dicho oficio y secta demoniaca se daban mucha priesa de 20 días á esta parte y porque semejantes ofensas no se hagan á Dios nuestro señor, ni se vayan sembrando ni continuando tales cizañas y se sepa y averigue los que fueren culpantes y sus delitos y maleficios y excesos, mandaron hacer esta cabeza de proceso y recibir información para administrar justicia, lo cual proveyeron y mandaron asentar y lo firmaron de sus nombres».⁵⁵

Como cabía esperar, en la desembocadura del Bidasoa se repiten los temores, los estereotipos y otras muchas circunstancias. Existen, asimismo, otras particulares, con la destacable firme actitud de la acusada Inesa de Gajen (Gaxen) y la orden de Logroño, tras recibir el informe enviado, de que «por aplicación del indulto general concedido por Su Santidad y la Santa y General Inquisición, se soltase á todos los que habían tenido por ejercicio y oficio de ser brujas y brujos convirtiéndose á la santa

fé católica». Nuevo triunfo de Salazar y Frías. Las autoridades locales maniobrarán para, al menos, expulsar a las culpables. Son brujas, algunas «forasteras del reino de Francia», y, en todo caso, han llevado a las criaturas-testigos a los diversos aquelarres. La mención documental es repetitiva y clara. No hay otro término.

En un informe interior de los jesuitas, sin embargo, para fechas tan próximas como los años de 1612 a 1614, relativo a la provincia de Aquitania, Bearne y Cantabria septentrional, «de jurisdicción francesa y separada de la Cantabria hispánica por la interposición de los Pirineos», y con algunas referencias «aun de la Cantabria hispánica transpirenaica e incluso de la Navarra inferior y superior y hasta de Pamplona», los problemas abarcan desde el calvinismo a la «infamia de horribles hechicerías hasta un grado portentoso». Tras enmarcar la indagación y actividad de Lancre en un proyecto de Enrique IV, dice que «descubrieron un ingente tropel de culpables; y como para extirparlos de raíz no podían bastar ni cruces ni hogueras, tras desempeñar por algún tiempo su enojosísima comisión regresaron a Burdeos». Totalmente crédulos en relación a la brujomanía, muestran un cierta confusión entre brujería, adivinación, magia y hechicería que, en todo caso, consideran y proclaman curables con las ceremonias del exorcismo. Conscientes de la necesidad de emplear la que llaman «lengua cántabra», «la vernácula del país», además de constatar la dificultad para encontrar un «Padre» que la conociese la usarán solamente en una ocasión en el documento, escrito en latín. Dice que estas «gentes de casi bárbaras costumbres, a quienes se manifestaba en figura horripilante de macho cabrío para ser adorado» al demonio, lo llamaban «*Jauna Gorria*, es decir, el señor rojo, por mostrarse en esa variedad de color en los misterios nocturnos para ser adorado por sus patrocinados». Nunca escriben aquelarre, akelarre o *akerlarre*. Pero el «misterio nocturno» es, otras veces, «bacanal mágico», «lupanar de toda clase de lujurias», «conciliábulo», en suma, siempre son «nefastas reuniones».⁵⁶

En los años de 1616 y 1617, desde el Señorío de Vizcaya, hay un replanteamiento y nueva resolución relativa al tema. Nos interesa por la proximidad temporal, espacial y cultural. De hecho, algunos de los agentes actuantes nos son conocidos: Salazar y Frias desde el tribunal; fray León de Aranibar seguía en el monasterio y de general de la orden del Premostre en España y se postulaba como el más firme defensor de la nueva postura inquisitorial, de la inocencia de los antiguos confitentes, de las revocaciones; Valle Alvarado, aunque enfermo, formaba parte del tribunal de Logroño, en minoría tras la marcha de Becerra. Fallecerá en agosto de 1616, no sin haber dejado clara su postura y obcecación. Aranibar había muerto al poco de escribir una carta al tribunal de Logroño (16-I-1616) en la que expresaba lo antedicho.⁵⁷

A pesar de esa continuidad, en lo que se refiere al aquelarre, predomina una casi ruptura. Utilizaremos los textos de los autos de Bermeo, merindad de Busturia y Zamudio.⁵⁸

El auto de Bermeo, además de una presentación clásica de inicio de conflicto, señalaba que

«abía muchos bruxos y bruxas, y hechizeros y hechizeras y que llebaban a enseñar su mala seta a los muchachos y muchachas de poca edad, al sitio y campos donde hazen sus Juntas y congregaciones (15-VIII-1616)».

Al día siguiente y en Gernika, sin embargo, ese sitio tiene un nombre doble: «un sitio que llaman Berdelanda y Aquerlarra que quiere decir en lengua castellana campo verde y campo de cabrón».

Un poco más adelante dice el informante que el campo es llamado Aquerlarra y Berdelanda para, a las pocas líneas, señalar que el demonio les obliga, entre otras cosas, a ir tres días a la semana al campo de Berdelanda y Aquerlanda. Curiosamente, en el auto de Zamudio, de 11 de agosto de 1616, el escribano da fe de que los muchachos y muchachas de poca edad de la anteiglesia y de otras partes eran llevados

«al sitio donde los Bruxos hazen sus Juntas y congregaciones»... «a un sitio que llaman de Berdelanda que quiere decir en rronmançe Canpoberde y que en él no hay otra cosa que un espino que sienpre está berde aunque no sabe qué puesto sea».

Nuevamente la variedad resulta, cuando menos, sospechosa, especialmente en el doble nombre de un lugar que, además, pasa de Aquerlarre a Aquerlanda en un mismo documento y escribano. Está, además, el escrito de respuesta a un memorial del P. Medrano elaborado por Aranda –nuevo miembro del tribunal de Logroño– y Salazar en 9 de febrero de 1617.⁵⁹ A lo largo del documento, en el que se insiste en la nueva instrucción y actitud de la Inquisición, se escribió tres veces la palabra «Juntas», en referencia a lo que los testigos dijeron que veían en las reuniones. Más aún, se llegó a decir, en relación con falsas acusaciones sobre personajes «q. los beyan y comunicauan ensus aquelarres de juntas concurrir conlos demas».⁶⁰

Parece como si «aquelarre» estuviera perdiendo cuerpo. ¿Asistimos a un silenciamiento similar al de la brujomanía? ¿Cómo ha llegado a nosotros?

Sobre la popularidad del aquelarre

Un posible efecto del Auto de fe de Logroño y su contexto, habida cuenta la repercusión que tuvo sobre amplias partes de la población de algunas comarcas vascas, pudo muy bien ser la incorporación del concepto y la denominación aquelarre al acerbo popular. De hecho, la reunión brujesca y otros componentes o figuraciones del relato inquisitorial lo harán. El término bruja –sorgin–, conocido de antemano, extenderá su empleo a numerosos términos compuestos, topónimos y conceptos. Es visible en cualquier diccionario y en la tradición oral.

Esta última ha sido campo de trabajo de diversos investigadores de renombre –Azkue, Barandiarán o Caro Baroja, entre otros–, y ha dado pie a diversos relatos de interés para el tema que tratamos. Son muy conocidas las publicaciones de Caro Baroja, es cierto, pero ahora interesa más centrarnos en el ámbito antropológico. El siglo XIX y el mundo rural tradicional del XX. ¿Qué quedaba entonces de todo lo acaecido en el XVI y XVII?

Al establecer un «registro de creencias y costumbres relacionadas con las brujas» en el ámbito vasco, Barandiarán escribió:

«Llamo brujería a aquella manifestación del espíritu popular que supone a ciertas personas dotadas de propiedades extraordinarias en virtud de su ciencia mágica o de su comunicación con potencias infernales». A su vez, «sorgin, que se toma generalmente como equivalente a brujo, no corresponde a este adecuadamente ni al francés sorcière. Su campo tiene perímetro más amplio, en el que entran, además de las personas que tienen asuntos con el diablo, diversos seres legendarios, genios de funciones muy variadas, como las lavanderas nocturnas, los irelu, los númenes de ciertas cavernas, las lamias y Mari con todo su cortejo de eones». ⁶¹

Es decir, la posibilidad del contrato demoníaco se contempla como real dentro de un marco más amplio. La bruja forma parte de, y a veces intercambia posiciones con, otros seres legendarios. El mismo investigador, además de señalar que «sorgin» es también conocido como «*belaguile*» en Zuberoa, constata, sin extraer conclusiones, la abundancia de topónimos derivados, como ya indicamos anteriormente. El campo geográfico abarcado es, prácticamente, todo el cultural vasco, como se puede comprobar especialmente en el capítulo «Las brujas en la toponimia».

En relación con los lugares de reunión, el supuesto «akerlarre» que «primero designó el lugar donde se reunían las brujas, después la propia reunión» ⁶², la variedad de nombres es, cuando menos, llamativa. Barandiarán lo desarrolla más ampliamente en el capítulo «Lugares de reunión de las brujas», pero esta cita literal, más breve, es una buena muestra: ⁶³

«Se señalan diversos lugares donde las personas embrujadas o sorguinas se reúnen de noche en determinadas fechas (miércoles y viernes, según creencias más generales). Tales son muchas encrucijadas de caminos y otros lugares, como Akelarre de Zugarramurdi, Fikozelai de Sara, Artegaña de Alzay, Sohuta, «Cheraute», Petiriberro de Aezcoa, Larrune sobre Ascain, Jaizkibel, Irantzi de Oyarzun, Pullegui y Mairubaratza (crónlech) de Ameztoia también de Oyarzun, Berno y Mandabiitta de Atáun-Burunda, Arleze (cueva en la sierra de Andía), Mugarri de Placencia, Etxebartxuko-landa de Murueta, Eperlanda de Múxica, Akerlanda de Gautégui de Arteaga, Askondo (cueva de Mañaria), Akelarre de Saibei, Petralanda de Lamindano (Dima), Amézola cercana de Olaeta, Garaigorta de Orozco, Abadelaueta cerca de Echagüen de Cigoitia, Mariturri de Orenin, Urkiza cerca de Peñacerrada, etcétera».

Resulta llamativo que un topónimo que designa a menos del 8 por 100 de los lugares caracterizados por el mismo uso se torne oficial y consiga el señalado desplazamiento semántico hacia aquelarre. Es más, resulta que las referencias citadas, también han perdido la «r» y de akerlarre han pasado a akelarre, como en el caso de Zugarramurdi donde la documentación del XVII señala Berroskoberro, para confusión de Azkue, no Akelarre. No así en el caso del discutible Akerlanda –ver nota 58–.

Igualmente significativo es que en los numerosos testimonios directos recogidos por Barandiarán, figure tan pocas veces dicha palabra, en el sentido de «junta de

brujos/as». Los que cita son tres. El primero, corresponde a una información de Zarauz, en 1921: es una cantinela elaborada.⁶⁴ Otras dos veces aparece en un relato recogido en Liginaga (Zuberoa), pero es en la traducción al castellano de lo que la informante, en euskara, denominara «*sabatualat*», es decir, al *sabat*. En las 154 páginas de la recopilación aparece, además, en un dicho de Azkoitia, en un relato en castellano y como forma de llamar a los habitantes de un pueblo, recogido de Azkue Más tarde, de paso, señala que tanto este último como él mismo hablaban siempre de «akelarre».

Azkue, por su parte, no aporta ningún testimonio directo de la palabra. En una canción que recogió, se habla del «prado del Gorbea», no del aquelarre, a pesar de describir una danza alrededor del macho cabrío. Dice, también, que a los habitantes de Eihalarre (Baja Navarra) se les conoce como «akelartarrak (aquelarrenses)». A pesar de lo dicho, la escribe, la palabra, con cierta profusión y de tres maneras distintas: **aquelarr**, **akelarre** y **akela(ř)e**. La identificación que establece entre la junta y la denominación le lleva a algunas frases absurdas: «Un Akelarre vizcaíno tiene por nombre Petralanda»; «Las brujas de Salazar solían ir al Soto de Tarragona. (Era su Aquelarre)»...⁶⁵

Sin embargo, el mundo rural que descubrieron tanto Azkue como Barandiarán, lo que describieron, fue un cosmos rico y complejo, muy poblado, que recogía muchos de los aspectos y componentes de un sistema de creencias en retroceso.

Azkue también señala que el concepto de aquelarre que emplea proviene de un «hermoso libro de Amezua, miembro de número de la Academia Española, *El casamiento engañoso y el Coloquio de los perros, novelas ejemplares de Cervantes*, pag. 592».⁶⁶ Por otra parte, dice haber leído a «Moratín, en su *Relación del Auto de fe*» —esta es una de las claves—. Añade que le parece problemática la identificación del «Prado de Berroscoborro» como el lugar de reunión brujesco en Zugarramurdi, que es el que indica Mongastón.

Frente a la abundancia de testimonios ligados a la existencia, acciones, modos y consecuencias de brujas y brujos, *lamias*, *mairuak* o *jentilak*, relatos y referencias que abarcan y se repiten en variantes sencillas por toda la geografía del país, el aquelarre es, casi, un desconocido en la cultura popular, un no nombrado. Abundan las referencias a reuniones —*bilerak*—, asambleas —*batzarrak*— bailes —*dantzak*— de brujos y brujas, presencia del diablo en múltiples formas o disfraces, pero pocos aquelarres.

Todavía en estos nuestros inicios del siglo XXI, en el marco de una recogida de tradiciones orales de Baztan-Bidasoa⁶⁷ con relatos sobre brujería en las tres zonas de Bortzirriak, Malerreka y Baztan, las menciones del aquelarre son contables.

Un cuadro comparativo con los datos de 1611⁶⁸ y los de mediados de la década del 2000-2010 puede ayudarnos:

| Lugares | Habitantes 1611 | A | % a | B | % b | Test. 2000 | Con bruj. | Aquelarre | Si: Tipo referencia |
|----------------------------|-----------------|-----|-----|----|-----|------------|-----------|-----------|---------------------------------------|
| Bera | 595 | 219 | 37 | 28 | 13 | 8 | 1/3 | No | |
| Etxalar | 425 | 101 | 24 | 5 | 5 | 9 | 2/5 | 4 no | 1: Documentación publicada |
| Igantzi | 255 | 94 | 37 | 4 | 4 | 9 | 3/7 | No | |
| Lesaka | 1.190 | 253 | 21 | 17 | 7 | 8 | 2/7 | 6 no | 1: Fiesta de desahogo |
| Arantza y Sunbilla | 650 | 129 | 20 | 13 | 1 | 15 | 9/47 | 45 no | 2: 1, histórica; 1, en respuesta |
| Elgorriaga y Doneztebe | 440 | 169 | 38 | 39 | 23 | 13 | 4/8 | 6 no | 2: 1, doc de archivo; 1 en respuesta |
| Zubieta e Ituren | 515 | 95 | 18 | 39 | 41 | 13 | 7/22 | No | 1: <i>Sorginzelai</i> , lugar-reunión |
| Donamaria | 215 | 129 | 60 | 5 | 8 | 7 | 3/22 | No | Sí, en preguntas |
| Legasa | 165 | 47 | 28 | 2 | 7 | 4 | 2/2 | No | |
| Oronoz, Narbarte y Oieregi | 570 | 90 | 16 | 11 | 12 | 15 | 6/47 | 44 no | 3: 2, ref. cultas; 1, en respuesta |
| Arraioz y Ziga | 370 | 60 | 16 | 20 | 33 | 15 | 5/21 | 20 no | 1: en respuesta |
| Gartzain | 270 | 1 | | 0 | | 7 | 2/3 | No | |
| Zugarramurdi y Urdazubi | 300 | 158 | 53 | 43 | 27 | * | | | |

A: Personas sospechosas de brujería y brujos confesos; % a: proporción respecto a la población; B: Personas confesas, sentenciadas, reconciliadas y absueltas «de levi»; % b: proporción respecto a las de 1611; Test. 2000: Número de personas entrevistadas; Con bruj: han testificado historias con brujería/ n° total de relatos; Aquelarre: Han empleado ese término: No (ninguno), n° respectivo en caso de mención; Si, n° y características.

Es decir, de los aproximadamente 5.960 habitantes de las poblaciones citadas de Baztan-Bidasoa, un 25,7 %, una de cada cuatro, 1.535, fueron considerados sospechosos hacia 1611. De entre las mismas personas 226, en todos los pueblos a excepción de Gartzain y con una gran variedad de porcentaje respecto a los sospechosos, conocieron pasos ulteriores del proceso. Indudablemente, no pudo ser olvidado con facilidad. La sociedad, además, a lo largo de los siglos posteriores, no conoció cambios espectaculares y mantuvo un ruralismo importante, definitorio, hasta bien entrado el siglo XX. A pesar de lo dicho, en las 123 entrevistas realizadas en los años 2000, 46 personas aportaron relatos referidos a brujería, 174, entre los cuales únicamente 13 mencionaron aquelarre. De dichos 13 relatos, en 5 respondían al término introducido por la entrevistadora, y en los 8 restantes se referían a documentos, publicaciones o reflexiones de carácter culto.

Hubo asimismo poblaciones que no figuraban en la estadística de 1611, probablemente con una incidencia menor del proceso. También fueron investigadas a principios de la década actual. Son un total de 17 poblaciones. Se llevaron a cabo 110 entrevistas –39 en Malerreka y 71 en Baztan–. En 44 se refieren a brujería, con 129 menciones negativas –ausencia de aquelarre– y 2 que la utilizan. En una responde a la palabra introducida por la entrevistadora y la segunda lo hace en relación con el papel de la Inquisición y la necesidad de fiesta, en una referencia culta.

Está, además, el caso de estas poblaciones, Zugarramurdi y Urdazubi (* en el cuadro). Dado que no pertenecen a ningunas de las mancomunidades citadas, a pesar de su proximidad, posible influencia y fama, no se llevo a cabo la recogida de tradición oral señalada. Si contamos, en cambio, con un trabajo de valor similar referido a Zugarramurdi. Publicado en 2005,⁶⁹ en su último capítulo, el que titula «Hoy: lo que queda de las brujas», presenta un resumen de las historias recogidas por la autora a lo largo de los años. En nada desentonan con las ya mencionadas de Baztan-Bidasoa, Azkue o Barandiarán, pero con la conciencia remota de los hechos históricos remozada por fama y utilización turística. Según su autora,

«En Zugarramurdi no se habla de fechas, no se sabe hacia qué años se vivió la “época de las brujas”, sólo se habla de que “ocurrió hace mucho”. Lo que sí saben es que en cierta época el pueblo vivió atemorizado por la creencia de que existían malas personas que se juntaban en las cuevas para adorar al diablo, que eran capaces de hacer mal a animales, casas y campos, de robar o incluso raptar y matar gente».

Y sin embargo, a pesar de esa interiorización de la brujomanía, las historias recogidas por Irazoki presentan un panorama similar al del resto del noroeste de Navarra. Las brujas se confunden con lamias o gentiles, son seres malignos, nocturnos, limitables y espantables. Amuletos, sal sobre el fuego y evangelios permiten un relativo control e incluso su desaparición, comprobable, por mucho tiempo. El actual, por ejemplo. En las 22 menciones del capítulo, de extensión variable, solamente una habla de aquelarre, sin duda el de Zugarramurdi, donde aparecen dos hermanas de Etxalar perdidas en la montaña.

Es decir, las historias más recientes, al igual que las recogidas a finales del XIX y en el primer tercio del XX por Azkue y Barandiaran, son leyendas, reinterpretación de sucedidos a veces, que confirman lo remoto de la brujomanía y, especialmente, de su incapacidad para integrar aquelarre en el acervo popular. Confirma, por lo tanto, la superchería de su origen figurado: «nombran el lugar para referirse a la asamblea y la cosa o asamblea para referirse al lugar».

¿Por qué y quiénes?

La complejidad del fenómeno de la brujería y la brujomanía sobreañadida no han facilitado, de momento, la deseable pero probablemente imposible unidad de criterios de análisis. De «la matriz de todos los relatos posibles» de Ginzburg en su *Historia nocturna* a los también suyos *Il benendanti* o *El queso y los gusanos* hay un recorrido tan extenso, tan amplio, que hace lícita la incorporación de otras muchas lecturas de experiencias, relatos y concreciones. Tratamos, de hecho, con productos mítico-antropológicos, recorridos por lecturas muy diversas, cuando no contrapuestas. Desde la demonología religiosa a la racionalidad, de la superstición a las creencias empíricas se entrecruzan caminos, a veces tortuosos, o amplios, con todo tipo de trazados y posibilidades. El contexto histórico es, por tanto, más fundamental, si cabe. La que llamamos brujería, en general, es un tótum revólutum, una amalgama

promiscua en la que caben múltiples variables que pueden ser diversas. Un estereotipo histórico, evolutivo y erudito se enfrentó, por tanto, con una amplia variedad, también histórica, relacionada entre sí por contacto y contagio, cuajada, a su vez, de localismos y circunstancias políticas y sociales diferentes.

Los demonios familiares de Europa, de Norman Cohn o *La caza de brujas en la Europa moderna*, de Brian Levack, trazan una panorámica global que, por otra parte, demanda el desarrollo del esquema que en un par de páginas escuetas (12-14) trazó Muchembled en *Le roi et la sorcière. L'Europe des bûchers (XVe-XVIIIe siècle)*. Consideraba, entre otras cosas: «Indispensable, à partir de ce stade, se révèle être une microanalyse de la chasse aux sorcières, d'après des exemples précis. Chaque procès porte témoignage sur le tout». Ricardo García Carcel, a su vez, preguntaba si *¿Brujería o brujerías?*, para señalar que «ha llegado la hora del estudio exhaustivo de la brujería en sus diferentes áreas geográficas o etnológicas».

Navarra, en parte, lo tiene cubierto por el ingente trabajo de Gustav Henningsen. Pero sólo en parte. Habría que hablar de su noroeste y, especialmente del proceso de 1610 en Logroño. Incluso en éste, el propio Henningsen, incansable, ha marcado como problema a resolver el aspecto del aquelarre como denominación. Hasta el momento, es lo que he intentado para aproximarme a una mezcla de conclusiones y nuevas preguntas.

El aquelarre, como término y concepto, hacer coincidir un nombre y un supuesto rito no fue un producto de la casualidad. Tampoco fue el desplazamiento espontáneo que algunos entendieron. Tras el nombre de aquelarre con el significado de la reunión y celebración brujesca hubo una coincidencia compleja: de voluntades, las de quienes quisieron utilizar las posibilidades represivas de la Inquisición para fines inconfesados y encontraron el campo abonado de la credulidad; de imágenes, con un diablo encarnado en una figura multivalente de sexo, olor y fuerza que, a su vez, daba pábulo a toda la parafernalia de misas negras, orgías, venenos y contrapoder; de palabras que, con significado diferente, podían reconducirse hacia la identificación; de creencias eruditas y populares, entre la brujomanía y la brujería, que, con ser la más inestable, ha acabado por imponerse con rotundidad.

Algunos indicios apuntan hacia fray León de Aranibar, pero no han de entenderse o considerarse aisladamente. Por indicarlo de forma resumida, el religioso fue integrante de una red de espías que, al servicio de Felipe II, trabajó para acabar en secreto con la vida de quien fuera secretario del rey, Antonio Pérez. Otra de las tareas encomendadas a la red fue, y en este caso fundamentalmente al abad, conseguir que se franquease la entrada de la fortaleza de Baiona a una armada naval española. Descubierta a tiempo el complot, la población de la capital de Lapurdi acabó por quemar a fray León en efigie.

Por otra lado, hay que destacar que entre los implicados en la red de espionaje señalada figura el señor D'Amou, compañero de Tristant de Alzate y Urtubia en la solicitud al rey de Francia de actuaciones contra la brujería que supuestamente

infectaba la región. También se conocen cartas escritas en vascuence enviadas a los secretarios del rey que informaban sobre los movimientos de la armada naval francesa. Las firmaba la dama de Urtubia, es decir, la madre de Tristant.⁷⁰ Éste había recibido y ayudado a Lancre en su tarea, propuesto el intérprete de vascuence-francés, Lorenzo de Hualde, etc.

Fray León de Aranibar tuvo, asimismo, otra tarea. Aprovechando su posición en la frontera y el asiento en las cortes de Navarra y casa en Pamplona que como abad detentaba, se le encargó también el pago de los espías. En esta ocupación hubo de establecer contacto necesariamente, si bien son probables relaciones anteriores dado el tamaño de la capital en aquellos años, con el ya nombrado –ver caso del valle de Araiz– Pedro de Lodosa y Andueza, como se indicó Tesorero General del reino de Navarra entre 1594 y 1642. Entre 1592 y 1594 lo fue su padre, el también conocido Fermín de Lodosa y Andueza,⁷¹ alcalde perpetuo del valle y azote de brujerías, documentalista de la palabra aquelarre.

Evidentemente, no hay testimonios escritos que lo avalen pero, en todo caso, la posición de los anteriores y sus actitudes ante los hechos señalan su posible implicación.

Si a los indicios añadimos ocasión y oportunismo, puede que nos estemos acercando al núcleo. No obstante, resta por explicar la motivación que pudo inducir a una mentira, más o menos grave inicialmente, que a punto estuvo a desencadenar una auténtica masacre. La proporción de acusados y acusadas de brujería sobrepasaron las fronteras de la cordura. Es probable que semejante histeria colectiva hubiese escapado del control de los provocadores iniciales.

Además del indicado, si abundamos en la hipótesis conspirativa podríamos hallar otro nexo común entre los integrantes de lo que podemos denominar núcleo inicial. Todos ellos llevaban muchos años peleando contra la actitud igualitarista de las poblaciones sobre las que detentaban algún tipo de señorío. Los feligreses de Bera, por ejemplo, desde como mínimo mediados del XV intentaban sacudirse el patronato de los Alzate, resguardados éstos, a su vez, en distintas sentencias a su favor que avalaban la legalidad de dicho control sobre la parroquia.⁷² Por otra parte, la misma familia, en su señorío de Urtubie, tuvo que enfrentarse a pretensiones similares respecto a sus patronatos de Urruña y Hendaia. La propia Inesa de Gaxen como acusada de brujería en Fuenterrabía, confesó «(á concretas preguntas de los Alcaldes) haber sido perseguida por hechicera en Hendaia por el señor Don Tristán de Urtubie y Alzate, y encarcelada por ello en una bóveda, fué después remitida á la cancillería y parlamento de Burdeos y estuvo presa en Daques; pero guarda en su casa papeles y recaudos en probanza de la absolución que los tribunales dictaron en su favor».⁷³

No era menos conflictiva y persistente la lucha entre el monasterio de San Salvador y sus colonos de Zugarramurdi y Urdazubi que, tras sentencias más o menos favorables, continuaban generando nuevos pleitos.⁷⁴ Por otra parte, las conexiones familiares entre los Alzate y los Vergara de Lesaka y Arantza, familia esta última de

la que provenía el abad fray León de Aranibar, se habían forjado en la lucha de bandos que asoló el País Vasco en siglos anteriores. De todos modos, la pervivencia o el enconamiento de los enfrentamientos así como su vigencia, era total a principios del XVII, con episodios documentados en 1608 y 1609 para Bortziriak, el conjunto formado por Arantza, Bera, Etxalar, Igantzi y Lesaka.

Otro tanto, aunque con diferencias, venía sucediendo, como ya indicamos, con los Andueza y los concejos del valle de Araiz. Dichos señores, a su vez, se implicaron en la respuesta señorial de valles próximos, como con el caso de Berastegi, cercano a su vez de Arano, de donde era rector el primer intérprete de vascuence en Logroño. Los Sanpaul de Lesaka, por otra parte, familia a la que pertenecía el comisario que fue sustituido por Monterola, pertenecía al clan de los Zabaleta, enfrentada a los Alzate y a los Vergara en guerra sin cuartel.

En realidad, la situación era generalizada en amplias zonas, casi la totalidad del País Vasco, como demostraran hace años los trabajos de Alfonso de Otazu y Llana.⁷⁵ Lo casual fue, a todas luces, la circunstancial coincidencia de los señores implicados en este caso en el marco de la creación de fronteras entre los reinos de Francia y España; pudo ser casual, oportunista, utilizar el confuso revuelo que giraba en torno a la brujería para ajustar cuentas con los rebeldes –hay indicios de que no fue un caso excepcional–; también fue casual, probablemente, el hallazgo del *akerlarre*-aquestrarre inculpador.

El auto de fe de Logroño, como vimos, por un lado acabará por asentar el término aquestrarre que, por el contrario, tendrá inicialmente, una vida efímera. A lo largo de lo que restaba del XVII y el XVIII, y parte del XIX, los procesos y referencias a la brujería, sin desaparecer, adquieren otro carácter.⁷⁶ Ser afamada de bruja es, nuevamente, un insulto, una calumnia, motivo, en la mayoría de los casos, para un proceso de difamación en el que las autoridades se desentienden o, dicho de otro modo, no se lanzan a perseguir y revestirlo con los elementos de la brujomanía. Y, a pesar de ello, el término aquestrarre renace y se generaliza hasta ser el único en el idioma que lo ha adoptado.

No es un recorrido habitual. Un episodio limitado, por muy espectacular que fuese, no parece suficiente. La clave nos la da el propio Joan Corominas cuando escribe, en su conocido *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*:

«AQUELARRE ‘conciliábulo de brujas con el demonio’, h. 1800. Del vasco *akelarre* –sin la r–, propiamente ‘prado del macho cabrío’, compuesto de *larre* ‘prado’ con *aker* ‘cabrón’, por creerse que el demonio aparece bajo la forma de este animal; primero designó el lugar donde se reunían las brujas, después la propia reunión.»

La mención h. 1800, subrayada por mí, remite en dicho diccionario a: «*Autoridades*, h. 1800 y princ. S. XIX, L. Fernández de Moratín».

Moratín se convierte en el personaje central de las referencias. Por una parte, debido a las varias ediciones, 13, que glosó y editó de la conocida obra de Mongastón. Algunas, como la de 1812, lo fueron bajo seudónimo –«el bachiller Ginés de Posadilla natural de Yébenes»– y provistas de las sesenta notas que Menéndez Pelayo

calificaría de volterianas; las demás, con su firma. Su intención de ridiculizar la Inquisición, pues consideraba que su autoridad propagaba abusos y castigaba crímenes imposibles, se cruzó con otro personaje clave.

Podemos visualizar el rostro de Leandro Fernández de Moratín gracias al retrato que en Burdeos hizo Goya de su amigo. Fueron, también, camaradas de ideas y políticas y, probablemente, así mismo coincidieron en torno a su visión sobre la brujería. Generalmente, las ediciones de la *Relación del Auto de Fe de Logroño* llevadas a cabo por Moratín se consideran la fuente de inspiración del pintor, si bien es cierto que Caro Baroja unas veces fue de esa opinión, mientras en otras la puso en duda. Con independencia de ello, el poderío y la fuerza de las imágenes creadas por Goya en dos de sus obras, separadas éstas por una veintena de años, conocidas ambas como «El aquelarre», y en otras varias, produjo la fijación del estereotipo.

Una crónica poco crítica, prácticamente oficial, en la que se menciona una supuesta denominación justificativa que encubre una persecución bestial es, a partir de lo susodicho y su extensión, dogma. En el mundo erudito desaparecen el resto de las denominaciones señaladas con anterioridad y aquelarre ocupa el lugar de todas las desplazadas. Lo monopoliza. En la actualidad es casi imposible encontrar otro término en castellano para referirse a reuniones brujescas, para traducir el *sabbath* inglés, el italiano *sabba*, o el *sabbat* francés, también injustos.⁷⁷ Peor aún, puede afirmarse que hasta el trabajo de Henningsen, las dudas sobre la realidad de la brujomanía en el mundo académico español fueron recurrentes y patéticas. Llegaron a alterar el sentido crítico de investigadores como Azkue o Barandiaran, entre otros, y nos ha llevado a alimentar un estereotipo falso que, además, hemos transmitido y propalado por restaurantes, canciones, grupos musicales, culturales, turísticos y otros asuntos varios.

¿Somos capaces de cambiar una tradición académica si conocemos que es falsa? ¿Dejaremos de escribir y hablar de aquelarre para retomar las inexistentes juntas, reuniones y ayuntamientos de brujos y brujas? Tengo mis dudas. Peor aún: en la actualidad asistimos a un proceso similar de sustitución de términos como agujero, escondrijo o cavidad, siempre y cuando sean empleados en asuntos poco lícitos, por ZULO, que en vascuence no significa sino agujero.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES IMPRESAS

- Altuna, P. (1987): *Situación del País Vasco norte en 1612.1614: Relato de un testigo ocular*. Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra, 50, 175-197.
- Arzadun, J. (1909) *Las brujas de Fuenterrabía*, RIEV III, Edición La gran enciclopedia vasca, 1969, 172-181 y 357-374.
- Azkue, R.M. de (1971): *Euskale(†)iaren yakintza. Literatura popular del País Vasco*. Madrid, Espasa-Calpe, 4 vols.
- Azurmendí, M. (1993): *Nombrar, embrujar (Para una historia del sometimiento de la cultura oral en el País Vasco)*, Irun, Alberdania.
- Barandiaran, J.M. (2002): *Brujería y brujas en los relatos populares vascos*, San Sebastián, Txertoa.
- Caro Baroja, J. (1970): *Inquisición, brujería y cripto-judaísmo*, Barcelona, Ariel.
- Caro Baroja, J. (1980): *Brujería vasca*, San Sebastián, Txertoa.
- Caro Baroja, J. (1993): *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial-Ediciones del Prado.
- Carnicer García C.J. y Marcos Rivas, J. (1998): *Sebastián de Arbizu. Espía de Felipe II*, Madrid, Nerea.
- Castañega, fray Martín de (1529/1994): *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*, Edición Muro Abad, J.R., Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.
- Erdozáin, P. y Mikelarena, F.(1998): *La sociedad y la estructura social en el antiguo régimen*, Cuadernos del Centro de Estudios Bidasoa 1,169-190.
- Fonseca, Maestro Luis de (1610): *Relación sumaria del auto de fe... celebrado en la Ciudad de Logroño, en siete y ocho días del mes de Noviembre, de mil y seyscientos y diez años*. Biblioteca de la Universidad Pública de Navarra.
- Gallastegui Ucin, J. (1990): *Navarra a través de la correspondencia de los virreyes*, Pamplona, Gobierno de Navarra.
- Goñi Gaztanbide, J. (1971): *El tratado 'De Superstitionibus' de Martín de Andosilla*, Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra, 9, 249-322.
- Goyheneche, E. de (1979): *Le Pays Basque. Soule, Labourd, Basse-Navarre*. Pau, Societé Nouvelle d'Editions Regionales et de Diffusion.
- Henningsen, G. (1983): *El abogado de las brujas*. Madrid, Alianza Editorial.
- Henningsen, G. (2000): *El invento de la palabra aquarelle*, en Usanariz, J.M.: *Historia y Humanismo. Estudio en honor del profesor Dr. D. Valentín Vázquez de Prada*, EUNSA, Pamplona, 351-359.
- Iñigo, A. (1996): *Toponimia histórica del valle de Santesteban de Lerín*. Pamplona, Gobierno de Navarra.
- Irazoki, K. (2005): *Los brujos de Zugarramurdi*, San Sebastián, autoedición.
- Idoate, F. (1972): *Un documento de la Inquisición sobre brujería en Navarra*. Pamplona, Aranzadi.
- Idoate, F.(1978): *La brujería en Navarra y sus documentos*. Pamplona, Aranzadi.
- Lancré, P. (2004): *Tratado de brujería vasca. Descripción de la Inconstancia de los Malos Ángeles o Demonios*. Tafalla, Txalaparta.
- Mikelarena, F. (1989): *Conflictos entre linajes y comunidades de vecinos en el norte de Navarra*, Espacio, Tiempo y Forma, IV, 2, 57-71.
- Michelena, L. (1964): *Textos arcaicos vascos*. Madrid, Minotauro.
- Michelena, L. (1997): *Apellidos vascos*. San Sebastián, Txertoa.
- Mongastón, J. de (1611/1993) *Relación de personas que salieron al auto de fe... en la ciudad de Logroño, en siete y ocho días al mes de noviembre de 1610 años*, Edición a cargo de Manuel de las Rivas, Logroño.
- Ostolaza, M.I. (1999): *Gobierno y administración de Navarra bajo los Austrias. Siglos XVI-XVII*. Pamplona, Gobierno de Navarra.
- Otazu, A. de (1973): *El «igualitarismo» vasco. Mito y realidad*. San Sebastián, Txertoa.
- Otazu, A. de (1978): *Brujería y régimen señorial en la montaña atlántica de Navarra en Homenaje a Julio Caro Baroja*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 827-842.
- Paul Arzak, J. (1998): *Bera. Boterea eta gatazkak*. Cuadernos del Centro de Estudios Bidasoa, 1, 191-212.
- Paul Arzak, J. (1999): *Brujería, frontera y poder*. Belduma 13, 161-193.
- Paul Arzak, J. (2002) *1610. urtea. Nafarroako sorginkeriaren mitifikazio maltzurri buruz*, Uztaro 43, 17-51.

- Rilova, C. (1999): *Brujería en la comarca del Bidasoa. El problema de la incredulidad en el siglo XVIII*, Vasconia 29, 145-167.
- Rilova, C. (2002): *Las últimas brujas de Europa. Actuaciones de brujería en el País Vasco durante los siglos XVIII y XIX*, Vasconia 32, 369-393.
- Satrustegui, J (1993): *Relectura de los textos vascos de espionaje del siglo XVI*, Fontes Linguae Vascorum, 64, 443-477.
- Zabala Montoya, M.(1999), *1616/1617.eko Sorgin-ehiza Bizkaian*, Boletín de la R.S.B.A.P. LV, -1, 93-114.
- Zudaire, E.(1972-73): *Monasterio premostratense de Urdax*, Analecta Praemonstratensia XLVIII -XLIX., 308-326 y 5-40.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Pueden consultarse en: <http://klasikoak.armiarma.com>.
2. MICHELENA, L.: *Apellidos vascos*, 1989, 163-599-.
3. Archivo Municipal del Valle de Larraun, carpetas 16 y 17.
4. IÑIGO, A.: Toponimástica histórica del Valle de Santesteban de Lerín, Pamplona, 1996, 160.
5. AZURMENDI, M.: *Nombrar, embrujar. Para una historia del sometimiento de la cultura oral en el País Vasco*, Irún, 1993, 227.
6. HENNINGSSEN, G.: *El invento de la palabra aquelarre* en *Historia y Humanismo, Estudios en honor del profesor Dr. D. V. Vázquez de Prada*, I, edición a cargo de Usanáriz Garayoa, J.M., Pamplona, 2000, 351-359, 352-3.
7. LANCRE, P. de: *Tratado de Brujería Vasca. Descripción de la Inconstancia de los Malos Ángeles o Demonios*, Tafalla, 2004, 62.
8. Lancre empleó cientos de veces la palabra sabbat. El *Tableau...*, por ejemplo, es una buena muestra, y la insistencia es de tal calibre que en las diversas traducciones más o menos parciales de su obra se ha mantenido el término. El propio Caro Baroja lo escribió, tal cuál, 96 veces, en una traducción parcial del mismo que publicó en *Brujería Vasca*. En dicha obra, sin embargo, cuando titulaba los 49 apartados de capítulo, escogió y utilizó la palabra aquelarre siete veces, nunca sabbat. Elena Barberena, por su parte, en la traducción citada del *Tableau...* (nota 7) respetará dicho término y explicará en nota a pie de página: «1. Sabbat: Aquelarre. Palabra de origen judío que significa asamblea».
9. *Relación de personas que salieron al auto de fe...* en *la ciudad de Logroño, en siete y ocho días al mes de noviembre de 1610 años, Juan demongaston, 1611*. Edición a cargo de Manuel de las Rivas, Logroño, 1993 y *Relación sumaria del auto de fe... celebrado en la Ciudad de Logroño, en siete y ochodías del mes de Noviembre, de mil y seyscientos y diez años*. Recoxida y ordenada por el Maestro Luis de Fonseca... ocho de Enero de mil y seyscientos y onze años –Biblioteca Universidad Pública de Navarra.
10. HENNINGSSEN, G.: *El abogado de las brujas. Brujerá vasca e Inquisición española*. Madrid, 1983, 344-349.
11. Publicados respectivamente por José Goñi Gaztanbide en Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra, Año III, nº 9, Pamplona, 1971, 249-322 y por Juan Roberto Muro Abad, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1994.
12. Henningsen, 2000, 355, nota 13.
13. IDOATE, F.: *La Brujería en Navarra y sus Documentos*, Pamplona, 1978.
14. Archivo General de Navarra, Procesos, 035728.
15. Archivo General de Navarra, Procesos, 071319, 1.
16. Idoate, 1978, 366-7. El testigo nombra 10 confesadas, 8 arrepentidas y fallecidas, otra que salió enferma y ha fallecido y una décima que está hospitalizada.
17. Henningsen, G., 1983, 22.
18. Citado en CARO BAROJA, J.: *Inquisición, brujería y criptojudaismo*, Barcelona, 1970, 222-223.
19. Referencias tomadas, respectivamente de Lancre, 2004, 97-100; CARO BAROJA, J.: *Brujería Vasca*, San Sebastián, 1980, 165; GOYHENETCHE, E.: *Le Pays Basque. Soule, Labourd, Basse-Navarre*, Pau,

- 1979, 236. «Bailli» era el nombre o título que recibía el representante directo del rey en el territorio de Lapurdi.
20. Lancre, 2004, 59-71.
21. Henningsen, 1983, 136, nota 70.
22. Idoate, 1978, 362-365, 375-377.
23. El monasterio de San Salvador tenía dominio directo sobre Ainhoa, Urdazubi y Zugarramurdi, patronal en diversas parroquias de Baztan y asiento en en las Cortes de Navarra (ZUDAIRE, E., *Monasterio premostratense de Urdax*, Analecta Praemonstratense, 48-49, 1972-73).
24. Henningsen, 1983, 53.
25. *Ibid.*, 52
26. *Ibid.*, 55.
27. AGN, Procesos, 100652.
28. Henningsen, 1983, 125-6.
29. *Ibid.*, 114-5.
30. Henningsen, 1983, 51 y 128-9.
31. OTAZU, A. de: *Brujería y régimen señorial en la montaña atlántica de Navarra, en Homenaje a J. Caro Baroja*, Madrid, CIS, 1978, 827-842.
32. Henningsen, 2000, 353-4.
33. *Ibid.*, 354.
34. Henningsen, 1983, 125.
35. Ver Caro Baroja, 1968 y Henningsen, 1983.
36. IDOATE, F.: *Un documento de la Inquisición sobre brujería en Navarra*, Pamplona, 1972, 37.
37. Archivo Histórico Nacional, Leg.1679, nº 2/38.
38. Henningsen, 1983, 132-134.
39. MICHELENA, L.: *Textos arcaicos vascos*, Madrid, 1964, 111-123.
40. Idoate, 1978, 373-375: Copia simple en dos fols. de pap.
41. *Ibid.*, 378-9. Ver el análisis de Henningsen en: 1983, 203-205.
42. Henningsen, 1983, 170-175 y 192.
43. Ver Henningsen, 1983, 205-223.
44. AHN., Inquisición, Leg. 1679, 1.
45. AHN., Inquisición, Leg. 1679, 2/4º.
46. Henningsen, 1983, 195.
47. AHN., Inquisición, Leg. 1679, 2/15.
48. Memorándum de Salazar de 2 de marzo de 1611, citado por Henningsen, 1983, 211-212.
49. Henningsen, 1983, 214-218.
50. Publicado por Idoate, 1978, 379-380.
51. Henningsen, 1983, 224.
52. Lib. 795, fol. 363 r. Transcrita y cedida por Henningsen.
53. AGN., Procesos, 072902.
54. Por ejemplo en el famoso *Tomo F del libro de visita de Salazar*. Legajo 1679, revocaciones recogidas por Aranibar.
55. ARZADUN, J., *Las brujas de Fuenterrabía*, RIEV III, 1909, Edición La gran enciclopedia vasca, 1969, 172-181 y 357-374. Transcripción de dicho autor. Archivo Municipal de Hondarribia, sección B, Negociado 1, serie 1, libro 1, expediente 2.
56. Publicado por ALTUNA, P.: *Situación del País Vasco norte en 1612-1614: Relato de un testigo ocular*. Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra, 50, 1987, 175-197.
57. Henningsen, 1983, 338, 333 y 336.
58. Los publicó ZABALA MONTOYA, M., 1616/1617.eko Sorgin-ehiza Bizkaian, Boletín de la R.S.B.A.P LV, 1999-1, 93-114.
Para la brujería del País Vasco, en general, pueden consultarse los trabajos de Reguera, Bazan o el citado Zabala, entre otros, además de los clásicos.
59. AHN. Legajo 1679, 2º-11.
60. Michelena, 1964, 166.
61. BARANDIARÁN, J.M.: *Brujería y brujas en los relatos populares vascos*. San Sebastián, 1984, 15.
62. Corominas, 1973/87, 58.
63. Barandiarán, 1984, 12.
64. Barandiarán, 1984, 76, 93 y 94-95.
65. AZKUE, R. M. de: *Euskale(ri)aren yakintza*, Madrid, 1959. T. I, 385, 377.
66. *Ibidem*, 376, 377.
67. *Abozko tradizioaren bilduma*, Maite Lakar intervino en las tras zonas con: Bortziriak, año 2000, N. Iriarte; Malerreka, año 2001, A. Apalauza; Baztan, 2002, A. Telletxea. El material está depositado en las respectivas mancomunidades.
68. Henningsen, 1983, 204 –Estadística del tribunal de brujos descubiertos, 9 de marzo de 1611– y 350-387 : Apéndice. Lista de Bru-jos.
69. IRAZOKI, K.: *Las brujas de Zugarramurdi*, San Sebastián, 2005.
70. Ver, especialmente: CARNICER GARCÍA, C.J. y MARCOS RIVAS, J: *Sebastián de Arbizu. Espta de Felipe II*. Madrid, 1998; GALLASTEGUI UCIN, J.: *Navarra a través de la correspondencia de los virreyes*, Pamplona, 1990; IDOATE, F.: *Esfuerzo bélico de Navarra en el siglo XVI*, Pamplona, 1981; OTAZU, A. de: *El «igualitarismo» vasco. Mito y realidad*, San Sebastián, 1973 y *Brujería y régimen señorial en la montaña atlántica de Navarra en Homenaje a Caro Baroja*, Madrid, 1978, 827-842; PAUL ARZAK, J.: *Brujería, frontera y poder*, Bilduma 13, 1999, 161-193 y 1610. urtea. Nafarroako sorginkeriaren mitifikazio maltzurri buruz, Uztaro 43, 17-51, o SATRUSTEGUI, J.:

Relectura de los textos vascos de espionaje del siglo XVI, Fontes Linguae Vasconum, 64, 1993, 443-477.

71. OSTOLAZA, M. I.: *Gobierno y administración de Navarra bajo los Austrias. Siglos XVI-XVII*. Pamplona, 1999.

72. ERDOZÁIN, P. y MIKELARENA, F.: *La sociedad y la estructura social en el antiguo régimen*, 169-190; PAUL ARZAK, J.: *Bera. Boterea eta gatatzak*, 191-211; ambos en Cuadernos del Centro de Estudios BIDASOA, nº 1.

73. Arzadun, J., *Las brujas de Fuenterrabía*, RIEV III, 1909, edición La Gran Enciclopedia Vasca, 1969, 172-181 y 357-374. Transcripción de dicho autor. Archivo Municipal de Hondarribia, sección B, Negociado 1, serie 1, libro 1, expediente 2.

74. Zudaire, E., *Monasterio premonstratense de Urdax*, Analecta Praemonstratense., 48-49, 1972-73.

75. Otazu, A.: *El «igualitarismo» vasco: mito y realidad*, San Sebastián, 1973 y *Brujería y régimen señorial en la montaña atlántica de Navarra*, en *Homenaje a J.*

Caro Baroja, Madrid, CIS, 1978, 827-842. Mikelarena, F.: *Conflictos entre linajes y comunidades de vecinos en el norte de Navarra*, Espacio, Tiempo y Forma, IV, 2, Madrid, UNED.

76. Quien más ha estudiado la brujería vasca en estos siglos es, sin duda, Carlos RILOVA, que, además de los ya publicados en Vasconia 29: *Brujería en la comarca del Bidasoa. El problema de la incredulidad en el siglo XVIII*, 145-167 y Vasconia 32: *Las últimas brujas de Europa. Acusaciones de brujería en el País Vasco durante los siglos XVIII y XIX*, 369-393, y otros trabajos, publicará en breve *Historia nocturna de Fuenterrabía (1611-1826)*.

77. Caro Baroja mencionó, en *Las brujas y su mundo*, en la página 120 de la edición de Alianza Editorial de 1993: «En el Lyonesado se dice que los brujos llaman «le Fait» a su asamblea y «Le Martinet» al Diablo. La gente del común denominaba *sinagoga* a aquella reunión misteriosa».

RESUMEN

PALABRAS CLAVE: Sabbat. Brujomanía. Reacción antiseñorial. Persecución de la brujería en los siglos XVI y XVII. Aquelarre. Recreación ilustrada del XVIII-XIX.

Este artículo tiene el objetivo de desenmascarar una patraña histórico-lingüística que ha acabado por establecer un término vasco castellanizado, el aquelarre, como histórico y popular. Envuelto en las falsedades que rodearon los procesos inquisitoriales de persecución de la brujería, no fue sino una mixtificación interesada. Esta creación erudita y mediática exige una rectificación académica.

LABURPENA

GILTZARRIAK: *Sabbat. Sorgintza zaletasuna. Jauntxoen kontrako erantzuna. Sorgintzaren kontrako jazarpena XVI. eta XVII. Mendeetan. Akelarre. XVIII-XIX mendeetako birsortze ilustratua.*

Egileak asmakeri historiko-linguistiko bat agerian uztea du xede. Izan ere, euskarazko adiera bat, hau da, akelarre adiera, gatzeleraz adiera historiko eta herrikoi gisa aurkeztu izan zaigu. Sorgin-ehizaren garaiko inkisizio-prozesuen inguruan hainbat gezur zabaldu ziren, hori guzti hori, faltsifikatze interesatu bat izan zen. Asmazio eruditu eta mediatiko horrek zuzenketa akademikoa behar du.

ABSTRACT

KEYWORDS: Sabbath. “Aquelarre”. Witchcraft mania. Anti-feudal reaction. Persecution of witchcraft in the 16th and 17th Centuries. The illustrated recreation in the 18th and 19th Centuries.

The word “Aquelarre” (coven, witches’ sabbath), a lucky invention. The purpose of this article is to unveil a historical-linguistic scam that established the hispanicized Basque term aquelarre as a historical and popular expression. Enmeshed in the fabrications surrounding the medieval inquisitorial persecution of witchcraft, it was actually a case of deliberate mystification. This scholarly and “media-informed” case of twisted meaning demands academic rectification.