



## Cuadernos de Ilustración y Romanticismo

Revista Digital del Grupo de Estudios del Siglo XVIII

Universidad de Cádiz / ISSN: 2173-0687

nº 31 (2025)

# LAS BRUJAS DE BARAHONA Y DE ZUGARRAMURDI EN LA PRENSA ESPAÑOLA DE LOS SIGLOS XVIII Y XIX

Eva LARA ALBEROLA<sup>1</sup>

(Universidad Católica de Valencia)

<https://orcid.org/0000-0001-5063-5424>

Recibido: 3-7-2024 / Revisado: 27-2-2025

Aceptado: 13-2-2025 / Publicado: 10-9-2025

**RESUMEN:** El proceso por brujería de 1527 a las mujeres de Pareja (Guadalajara) y el incoado contra hombres y mujeres de Navarra, que llevó al Auto de Fe de Logroño de 1610, dejaron una importante huella en la memoria colectiva. En el primer caso, la fama de los campos sorianos como punto de reunión se difundió rápidamente. En el segundo, con más repercusión «mediática» gracias a las relaciones editadas en 1611, se propagaron historias brujeriles hasta que se promulgó el edicto de silencio en 1614. En 1811 se reavivó el interés en esta causa al reeditarse el panfleto de Mongastón con notas de Moratín. Este trabajo aborda las alusiones a estas brujas y los espacios en que se daban cita con el demonio en la prensa de los siglos XVIII y XIX, a partir de fuentes literarias y hemerográficas, para concluir que estas localizaciones se asentaron en el ideario colectivo, convirtiéndose en referencia obligada al hablar de brujería y perviviendo a lo largo de los años.

**PALABRAS CLAVE:** Barahona, Zugarramurdi, prensa, siglos XVIII y XIX, brujería.

## THE WITCHES OF BARAHONA AND ZUGARRAMURDI IN THE 18TH AND 19TH CENTURY SPANISH PRESS

**ABSTRACT:** The witchcraft trial of 1527 against the women of Pareja (Guadalajara) and the one brought against men and women from Navarra that led to the Auto de Fe of Logroño (1610), left an important mark. In the first case, the fame of the fields of Soria as a meeting point for witches spread rapidly. In the second, with a higher «media» impact thanks to the reports published in 1611, witchcraft stories spread until the edict of silence was published in 1614. In 1811, the interest in this matter revived when Mongastón's pam-

<sup>1</sup> El presente trabajo se inscribe en el marco del Proyecto de I+D para grupos de investigación consolidados de la Conselleria de Innovación, Universidades, Ciencia y Sociedad Digital CIAICO/2022/226: «Figuras del mal: marginalidad, dominación y transgresión en los siglos XVII-XIX», de la UCV; y del Proyecto I+D del Programa Estatal de Generación de Conocimiento (MCIU/FEDER) PID2021-127063NB-Ioo: «Narremas y Mitemas: Unidades de Elaboración Épica e Historiográfica», de la Universidad de Zaragoza.

phlet was reissued with notes by Moratín. This work delves into the allusions in the 18th and 19th century press (using literary and newspaper sources) to these witches and the places where they met to establish how these locations settled in the collective imagination, becoming an obligatory reference on witchcraft which survived through the years.

KEYWORDS: Barahona, Zugarramurdi, press, 18th and 19th centuries, witchcraft.

## 1. INTRODUCCIÓN

Las brujas de Barahona pasaron a formar parte del imaginario colectivo en cuanto finalizó el proceso de 1527 contra algunas mujeres y un hombre de la villa de Pareja, en Guadalajara (Juana de Morillas, cuyo proceso quedó inconcluso por su prematura muerte; Francisca la Ansarona, Quiteria de Morillas, Violante la de Machuca, Juan y Teresa López). Además, hubo una segunda causa en 1555 contra María Parra y Ana la Roa. La creencia en que se celebraban juntas en los campos de Barahona pervivió, como se demuestra a partir de los estudios de Sebastián Cirac Estopanán (1942), Juan Blázquez Miguel (1985, 1989), Heliodoro Cordente (1990), José Serrano Belinchón (2000-2001), Gumersindo García Berlanga (2006), María Lara (2013), José Luis Alonso Ramos (2013-2014), Javier Fernández Ortea (2017, 2022) y Eva Lara Alberola (2022a y 2022b). De hecho, Javier Fernández Ortea incide en que este proceso «ha sido el más notorio y recordado en el ideario colectivo» (2017: 299).

De ahí que Sebastián de Covarrubias aludiera a esta creencia en la entrada «Barahona» de su *Tesoro*: «En este campo hay fama júntanse los brujos, y las brujas a sus abominaciones, llevados por el ministerio del demonio, hablilla es, no hay que darle crédito» (Covarrubias, 1611: 120). Ningún escrito, que sepamos, resumió las andanzas de las mujeres de Pareja que dieron lugar a que pudiera hablarse de unas brujas que se reunían en los campos de Barahona, así que su pervivencia se debió, sin duda, a la difusión oral, que encuentra reflejo, en algunas ocasiones, en textos escritos como el de Covarrubias.

Sin embargo, en la actualidad, es Zugarramurdi el lugar que cualquier ciudadano relaciona con lo brujeril. Poco rastro queda ya de Barahona en ese sentido, como atestigua García Berlanga (2006).<sup>2</sup> No siempre fue así, teniendo en cuenta que lo relativo al Auto de Fe de Logroño de 1610, recogido en las relaciones publicadas por Juan de Mongastón en Logroño y Juan Bautista Varesio en Burgos (1611) que tanta difusión tuvieron, fue disipándose<sup>3</sup> una vez Pedro Valencia criticó duramente lo sucedido y el inquisidor Salazar y Frías terminó su labor y remitió su informe a la Suprema,<sup>4</sup> tras lo cual se impuso un edicto de silencio en 1614 (Henningesen, 2010: 434-436). Hasta que Leandro Fernández de Moratín reeditó la relación publicada por Mongastón en 1811, recordando lo ocurrido y reavivando el interés por dicho proceso.<sup>5</sup> Desde entonces, las conocidas como brujas

<sup>2</sup> La villa de Pareja sí ha revitalizado el interés en la brujería en dicha población. Al parecer, se prevé la apertura de un museo sobre esta temática en el torreón de la villa.

<sup>3</sup> Lo cual no significa que no dejara su huella en la zona, en forma de relatos, tal y como podemos intuir por los materiales que ha ido recopilando José Dueso (2019).

<sup>4</sup> No podemos olvidar el tratado de Pierre de Lancre de 1612, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie*, que toma a estas brujas navarras como eje fundamental, pero, en ese sentido, nos movemos en lo puramente libresco. En cambio, en el caso de Barahona parece haberse extendido la fama de esa ubicación como punto ineludible de los encuentros brujeriles a nivel popular.

<sup>5</sup> Eduardo Alonso insiste, eso sí, en que «Moratín desconocía la realidad sociológica de la brujería en el País Vasco, no tenía más documentos sobre el proceso de Logroño y manejaba información tópica y parcial sobre el trato que la Inquisición dispensaba a la brujería» (1999: 24). De ahí que se burlara descarnadamente de un asunto que se

de Zugarramurdi y el Auto de Fe de Logroño de 1610 han estado muy presentes en el imaginario y han recibido gran atención por parte de los investigadores. Destacan, al respecto, los estudios de Julio Caro Baroja (1995 [1966]), Gustav Henningsen (1980, 2004, 2010), José Miguel de Barandiarán (1998), José Dueso (2010), Enrique Ramalle (2010), Iñaki Reguera (2012), Jesús María Usunáriz (2012), Mikel Azurmendi (2013) y Homza (2023), entre otros.

Sin embargo, en los siglos XVIII y XIX, se ve claramente que las brujas de Barahona siguen constituyendo un lugar común (Lara Alberola, 2022a).<sup>6</sup> De hecho, en la decimocuarta centuria las referencias encontradas solo apuntan a estas tierras sorianas y en ningún caso al Valle de Bazaín ni a Zugarramurdi. Algunas de las menciones tienen lugar en la prensa. De ahí que en el presente trabajo vayamos a centrarnos en esta de forma exclusiva, atendiendo a lo que podemos hallar a lo largo de los dos siglos. Esta tarea de comprobar la celebridad de unas y otras brujas a nivel popular usando el medio de la prensa aún no se ha acometido.

Nuestra pretensión es presentar una serie de alusiones interesantes a las mágicas tanto de Barahona como de Zugarramurdi, dilucidar el sentido de tales menciones, determinar en qué clase de texto y con qué intención se realizan y determinar el renombre de las brujas vinculadas a ambos espacios y su asentamiento en el imaginario. Para ello nos valdremos de distintas muestras periodísticas desde 1782 hasta 1899, de manera que queden representadas las decimoctava y decimonovena centurias, aunque teniendo en cuenta que apenas hallamos referencias en el XVIII, la mayoría de ellas se dan en el XIX.<sup>7</sup> El hecho de que, en 1857, Bretón de los Herreros, en su trabajo *El sábado*, expusiera la imposibilidad de decidir cuál de los dos lugares, Barahona o Zugarramurdi, sería el más emblemático muestra la conveniencia de explorar lo que se puede hallar sobre la vinculación de esos dos puntos de la geografía española con lo brujo.

Por otra parte, este planteamiento, que tanto tiene que ver con lo espacial y, en concreto, con enclaves apartados y silvestres, ya que se focaliza en los puntos de celebración de los conventículos —los campos sorianos de Barahona y los bosques de los alrededores de Zugarramurdi, en el valle de Bazaín—, justifica la pertinencia de aplicar el enfoque ecogótico al estudio de la brujería. En este caso, la relevancia de la ubicación donde se realizan los aquelarres se impone de tal forma que tales lugares se convierten en referentes y no se puede obviar una mención al emplazamiento y procedencia de estas mágicas.

En los apartados que siguen asistiremos a una íntima correspondencia entre un determinado espacio, de carácter natural, y unas prácticas concretas. De tal manera que el escenario en que se desarrolla la asamblea y esta en sí terminan identificándose. Sobre

prestaba poco a ello: «La burla de Moratín al relato brujo parece ignorar el miedo, la histeria y los conflictos sociales que en la realidad cotidiana vivían aquellas pobres gentes» (1999: 24). Sin embargo, gracias a su reedición anotada se volvió a poner en circulación el texto de Mongastón, lo cual tuvo repercusiones a nivel tanto estético —hubo varias obras literarias inspiradas en este panfleto— como antropológico e intelectual.

<sup>6</sup> En el siglo XVII otras dos referencias que demuestran la celebridad de las brujas de Barahona son *Lo que quería ver el Marqués de Villena*, de Francisco de Rojas Zorrilla (1645), y el *Entremés de los putos*, de Gerónimo de Cácer (1668). En el primer caso hay una interesante mención cuando el Marqués habla de que el vuelo brujo es en realidad imaginario, pero las mujeres creen que han surcado los aires «y que todas han paseado / los campos de Baraona» (Rojas Zorrilla, 1999: Jornada Segunda, s. p.). En el segundo, Toribio acusa de bruja a la Doctora y, en un momento dado, expresa «Favor al campo de Baraona, / favor a las brujas» (Cácer, 1985: 231). Queda patente así que la fama de tal lugar se extiende a lo largo del siglo siguiente al proceso. No se hace referencia, sin embargo, a nada relativo a las mujeres de Pareja, sino de forma general a las brujas que, supuestamente, allí se reunían según la creencia popular.

<sup>7</sup> Antes del nacimiento de la prensa propiamente dicha, como nos recuerda Claudia Carranza (2007), la literatura de cordel asumía la función de recoger y difundir noticias y casos, en concreto esta experta se centra en cuestiones extraordinarias, expuestas sobre todo en las relaciones de sucesos a lo largo del siglo XVII. Si bien apenas hallamos brujas en estos textos, más allá de los consabidos panfletos sobre el Auto de Fe de Logroño de 1610, resulta interesante ver las plasmaciones de lo preternatural y de lo monstruoso en dichas producciones.

esto han disertado Azurmendi (2012) y Henningsen (2012), quienes afirman que el término aquelarre comenzó a usarse a partir del proceso de 1610. Habitualmente, se presenta tal vocablo como la unión de *aker* (macho cabrío) y *larre* (prado), lo que equivaldría a «prado del cabrón», aunque Azurmendi se inclina por *alke* (herba alka) y *larre*, prado en el que crece tal especie herbal. En consecuencia, esta palabra constituye un topónimo, de eso no cabe ninguna duda. Azurmendi (2012: 45) explica que su significado varía al hilo de esta causa inquisitorial. Henningsen (2012: 59) lo resume de esta manera: «Parece, pues, haber sido en el transcurso de esos tres meses, cuando el término aquelarre, de nombre de una localidad, en la que se cree que las brujas se reúnen, se establece como denominación general de junta de brujas». Desde ese momento, se utiliza aquelarre para referirse a cualquier reunión, esté vinculada a las inmediaciones de Zugarramurdi o no. Esto resulta muy interesante para nuestro estudio y justifica la arraigada costumbre que veremos de vincular un punto geográfico concreto y la celebración del *sabbat*.

Flys Junquera (2015: 309) especifica que la ecocritica es la disciplina que aborda los textos literarios focalizando en la naturaleza como un aspecto absolutamente protagónico que condiciona a los seres humanos. Aterrizando un poco más esta cuestión, hay que incidir en el prisma ecogótico, en el marco de esa ecocritica. Domínguez Cáceres (2022: 253) insiste en que el ecogótico implica una visión de la naturaleza como alteridad, desde el miedo, pues en ella se reflejarían todos nuestros temores. Eso conduciría a la ecofobia de la que habla Estok (2018: 8).

La mayor parte de escritos que vamos a analizar no son de carácter literario, pero sí se basan en toda una tradición existente, materializada en forma, muchas veces, de relatos y leyendas. Por otra parte, documentos como el panfleto de Mongastón —que se reedita en 1811— poseen mucho de literario, al igual que el material procesual relativo a las mujeres de Pareja, Guadalajara, de 1527 (Lara Alberola, 2017a, 2017b, 2022b). No olvidemos que partimos ya de la muy clara idea, como asevera Pico (2013: 32), de que las brujas solamente «existen en el mundo de la conjectura». De otro lado, diversos expertos defienden desde hace varias décadas un estudio narratológico de la brujería como fenómeno, tales como Rowland (1990), Dolan (1994 y 1995), Briggs (1996), Rowlands (1998 y 2003), Gibson (1999 y 2001), Clark (2001 y 2004), Purkiss (2001), Rushton (2001), Gaskill (2001), Gentilcore (2002) y Flores y Masera (2010).

Clark (2004: 30-31) insiste en la idea de brujería como narración cultural, defendida por los expertos arriba mencionados y parece que muy bien asentada y con fructíferos resultados al aplicarse esta concepción. Rowland (1990: 161-164) explica, por ejemplo, que las confesiones que se dan en la sala de justicia son narraciones que presentan una determinada estructura y los relatos son cada vez más elaborados. De ahí que Gaskill (2002:56) se refiera a los declarantes como cuentacuentos. Pensemos que estas afirmaciones pueden extrapolarse a la brujería en general, como fenómeno, tal y como sintetiza Clark (2004). De modo que podría concebirse como un gran relato. Tal hecho justifica que puedan abordarse desde un prisma literario textos que no lo son. Dolan (1995), de hecho, habla del discurso de la brujería o brujería narrativa, haciendo referencia, incluso, a las producciones terroríficas que resultan a partir de estas creencias (1995: 89). Los propios juicios funcionan posteriormente como historias (1995: 282), cosa que vemos directamente en los casos que nos ocupan de Barahona y Zugarramurdi.

## 2. LAS BRUJAS DE BARAHONA Y ZUGARRAMURDI EN LA PRENSA DE LOS SIGLOS XVIII Y XIX

En este apartado procederemos a presentar, en primer lugar, algunas alusiones a las mujeres que se reúnen en Barahona; en segundo lugar, las menciones más interesantes que

se han localizado de las brujas de Zugarramurdi; y, finalmente, las referencias conjuntas a ambas hechiceras y el lugar donde se dan cita, dado que en varias ocasiones se asocian y se nos presentan de la mano. En cada sección, se interpretarán los datos aportados, atendiendo a la naturaleza de los textos en que aparecen estas mágicas y de los contenidos en que se insertan; así como a las particularidades que se rescatan para definirlas.

### 2.1. *Las brujas de Barahona*

Como hemos comentado en la introducción, ya el *Tesoro* de Covarrubias demuestra que las brujas de Barahona y sus juntas se habían convertido en un lugar común a principios del siglo XVII. La pervivencia de esta vinculación de los campos sorianos con lo brujeril se corrobora en varios escritos dieciochescos ajenos a la prensa que ya hemos tratado en otros trabajos (Lara Alberola, 2022a), como uno de los pronósticos de Torres Villarroel, *Las brujas del campo de Barahona*, que está ajustado a 1731, pero debió de circular desde finales de 1730 y se publicó con otros pronósticos en 1739 y nuevamente en 1795; las *Reflexiones sobre el buen gusto en las ciencias y en las artes*, traducción de la obra de Luis Antonio Muratori de 1782; una carta de Leandro Fernández de Moratín a Ceán Bermúdez (Helman, 1959: 112) o el comentario al Capricho 46 de Goya de 1797-1799, *Corrección*, que menciona también a estas brujas. No sucede lo mismo, en esta centuria, con las mágicas de Zugarramurdi.

Posteriormente, en el siglo XIX, también encontramos algunos escritos de gran interés en relación con estas hechiceras guadalajareñas. No falta una referencia obligada en la nota veintitrés del *Auto de Fe celebrado en la ciudad de Logroño los días 7 y 8 de noviembre del año 1610...*, reeditado por Moratín en 1811, pues este autor explica cómo compondría una égloga sobre esos pastores de sapos acerca de los que diserta la citada relación. Sin duda, convertiría en protagonistas de su obra a dos brujos desnudos y embadurnados de ungüento que guiarían a los sapos por los campos de Barahona (Fernández de Moratín, 1999: 48). No debemos olvidar tampoco su comparecencia en *La redoma encantada* de Hartzenbusch (1839), obra en la que se apunta varias veces a Barahona como punto de encuentro brujeril, que se convertirá, además, en uno de los escenarios de la acción. Por otra parte, en *Las brujas de Barahona y la castellana de Arbaizal* (1841) estas mujeres serán protagonistas de la historia, primero desde un prisma más burlesco y después desde una perspectiva más terrorífica. Por último, hemos de tener también en cuenta que entre 1878 y 1881 encontramos varias noticias en periódicos como *La Correspondencia de España*, *El Imparcial*, *El Pabellón Nacional* y el *Diario de Avisos de Madrid*, con respecto de la obra de teatro infantil *La bruja de Barahona*, pero no hemos hallado dato alguno sobre el texto.

Localizamos la primera mención a estas mágicas y sus conventículos en una misiva del Padre Martín Sarmiento dedicada a la brujería que lleva por título *«Sobre las brujas»*. Este erudito se refiere en tal escrito a las brujas del campo de Barahona, primas hermanas de las que se reúnen en el Arenal de Sevilla en San Juan o en el puerto de Cangas, en la ría de Vigo (*Correo literario de la Europa*, 25 de junio de 1782: 397). Muchos son los lugares que han cobrado fama, precisamente, por la celebración de supuestos conventículos.<sup>8</sup> De ahí que este erudito indique:<sup>9</sup> «Así, el que este País haya señalado a sus brujas los campos de Barahona, para que en ellos representen sus habilidades, no tiene misterio alguno» (*Correo literario de la Europa*, 25 de junio de 1782: 398). Se trataría de un ejemplo más que

<sup>8</sup> En relación con esto, resulta muy revelador el trabajo de Prado Coronel y Dies Valls (2024), que vincula distintos emplazamientos de nuestro país con las actividades de las brujas.

<sup>9</sup> En adelante, todos los textos referenciados de la prensa de los siglos XVIII y XIX se modernizarán en cuanto al uso de grafías y la acentuación.

consolida a Barahona como una remisión obligada cuando se habla de la secta diabólica y sus asambleas.

Vemos que esta costumbre persiste cuando en la diatriba «Concluye el discurso de ayer» se vuelve a referenciar Barahona como ubicación emblemática del conventículo brujo. El autor nominado como el Alquimista lanza un ataque contra el Sr. Z. P. Z., o Censor Intruso, resaltando su crueldad por haber imprecado a una pobre anciana, pues «la remitía (tachándola de bruja) a los campos de Barahona» (*Diario de Madrid*, 12 de junio de 1800: 695). Una simple mención que demuestra, a pesar de su brevedad, la pervivencia de esta ubicación en el imaginario colectivo en relación con la brujería y cómo la mera alusión del lugar lleva aparejada una acusación, una descalificación.

A partir de 1811, como veremos en el apartado siguiente, estas brujas guadalajareñas serán desbancadas por las de Zugarramurdi, lo cual no impedirá que encontremos otras referencias a lo largo del siglo XIX. Por ejemplo, en la novela histórica por entregas *La corte del Almirante* de García Ventura Escobar. En el capítulo XI del libro I, «Los monjes de Matallana», se explica en relación con un personaje que recibe un don: «se halló como llovida del cielo una estupenda cogulla, debida sin duda a la protección y blando pecho de la Proto-bruja de Barahona y del Naranjal» (*Semanario pintoresco español*, 27 mayo 1855: 164). Una vez más, brujería y Barahona se relacionan estrechamente. Ser Proto-bruja nada menos que de Barahona engrandece, sin duda, a tal figura, dado lo emblemático de tal punto.

El folletín de Julio Lecomte *El puñal de cristal* nos ofrece un caso similar: «el digno marino comía con sus compañeros en grandes marmitas alimentos extraños como los que confeccionan las brujas de Barahona en las pinturas de Goya» (*La España*, 27 febrero 1857: 1). Se trata de simples apuntes que poseen poca relevancia en el texto, pero que indican la continuidad de las creencias asociadas a las tierras sorianas y dan cuenta de la celebridad de tales mágicas. Aquí se identifica a la totalidad de las brujas representadas por Goya como procedentes de Barahona, a pesar de que el pintor solo habla explícitamente de esta ubicación en el capricho 46.

Más adelante estas brujas reaparecen en una diatriba contra Ríos Rosas, de quien se dice que siempre lo discute todo desde que se sienta en la silla de la presidencia, adoctrinando y castigando a los diputados: «Al señor Ríos Rosas será necesario decirle como en el aquelarre de Barahona: *Callen los que mandan callar*» (*La Iberia*, 6 diciembre 1863: 2). Las comparaciones con los conventículos de Barahona son un buen recurso en las críticas políticas, dadas las características propias de estos encuentros.

Por otra parte, José Amador de los Ríos, en su extenso estudio teórico «De las artes mágicas y la adivinación en el suelo ibérico. Su influencia en las costumbres, así en la antigüedad como en los tiempos modernos», hace alusión a Barahona: «No eran otros los viajes de las brujas y hechiceras, de Lanjarón, de Barahona, etc. como no más rápidas y elevadas que la de Clavileño habían sido las ascensiones del mágico Torralba y de los que, como él, se ponían bajo la tutela de algún espíritu familiar, ángel o demonio» (*Revista de España*, 1 de enero de 1871: 336). Como vemos, se hace alusión a este espacio por su gran fama y a otras ubicaciones de interés. La localidad granadina que se menciona fue inmortalizada por Tomás Rodríguez Rubí en *La bruja de Lanjarón o una boda en el infierno* (1843). Poco después, en la síntesis de la sesión del Congreso del 17 de enero, con el título «Congreso. Presidencia del señor Rivero. Extracto de la sesión celebrada el día 17 de enero de 1873», se señala que «El Sr. HUELVES confiesa que hace ya tiempo está fuera de la Iglesia, a quien considera como un cadáver. (La palabra es tan Vieja como la metempsícosis de Pitágoras y las brujas de Barahona, señor diputado; habrá pocos impíos que no la hayan dicho.)» (*La Esperanza*, 18 enero 1873: 3). Este rótulo brujo viene, por lo que aquí

se indica, de antiguo y ha cristalizado tanto como otras expresiones o ideas que hunden sus profundas raíces en la tradición.

Finalmente, el relato *Una suegra en el cielo*, de José Ortega Munilla, rescata nuevamente a la a las brujas de Barahona (al igual que sucede en las reediciones del texto de 1884 y 1890). Dice, hablando de la suegra de San Pedro: «Entre todas las brujas que han visitado a Barahona, no se ha hallado otra semejante» (*Ilustración Artística*, 26 marzo 1883: 303), lo cual lleva implícita la descalificación de esta suegra y la reivindicación de su maldad.

En cuanto a la naturaleza de los textos en los que están presentes todas las referencias vistas, muy representativas con respecto de la comparecencia de las brujas abordadas, encontramos alusiones a Barahona en trabajos de carácter teórico, como el del padre Martín Sarmiento en forma de misiva y el de José Amador de los Ríos (1782 y 1871); diatribas o artículos críticos de carácter político (1800, 1863 y 1873); escritos literarios, como un folletín, una novela histórica o un breve relato, los dos primeros publicados por entregas (1855, 1857 y 1883/1884/1890).<sup>10</sup>

Por otra parte, las dos alusiones que encontramos en 1782 y 1800 se ciñen a cuestiones puramente geográficas y la unión de la práctica o el acontecimiento (conventículo) con el espacio generan la posibilidad, como hemos visto, de usar la remisión a tal emplazamiento como un agravio o como una catalogación directa, lo cual es también relevante desde un punto de vista ecogótico, en tanto se asocian determinados lugares con el mal. A partir de mitad del siglo xix (dado que las brujas navarras desbanca a las que se dan cita en las tierras sorianas), vemos que estas mujeres se han convertido en un referente brujo imprescindible, lo cual se evidencia en aportaciones como la de 1855 (Proto-bruja de Barahona), 1857 (comparación de las marmitas y sus cocciones con los preparados de estas féminas, como las plasmadas por Goya), 1871 (estandarte del viaje por los aires), 1873 («brujas de Barahona» como un rótulo ya antiguo y tradicional, una expresión cristalizada) o 1883 (la suegra de San Pedro como la peor de las brujas de Barahona).

Entre las diatribas estudiadas, destaca una contra Ríos Rosas en 1863, en la que la alusión al *sabbat* de Barahona presupone una idea de inversión que es necesario plantearse si se quiere comprender el mensaje. Siempre es el susodicho político el que manda callar a los demás, y se recuerda el aquelarre de Barahona porque implica un cambio, una inversión, lo que supondría que ahora es este individuo quien no debe hablar. Del mismo modo, mediante esta consigna de silencio, se hace referencia al escándalo típico de la asamblea. En ese sentido, merece la pena rescatar el pronóstico de Torres Villarroel *Las brujas del campo de Barahona*, pues cuando se relata la llegada de estas mágicas se expone: «Bajaron a tierra arremolinadas, formando más estruendo que una legión de vizcaínos [...], y reconociendo por lo escandaloso del sitio que serían Brujas...» (1795: 150-151). De la misma manera, en *Las brujas de Barahona y la castellana de Arbaizal*, obra anónima, se hace hincapié en esta idea:

en mis oídos resonaban en tumulto mil acentos desagradables; en tanto me desgarraba el tímpano una orquesta desafinada; en tanto las voces de veinte suegras sacaban sangre de mis pobres orejas; el eco de una pandilla de acreedores estremecía todo mi aparato auricular; y roncos aullidos, gritos, estrépito y zambra, formaban un todo capaz de imponer terror y pasmo a otro que no fuese yo (Anónimo, 1841: 16-17).

<sup>10</sup> Y varios anuncios de la representación de la obra teatral infantil *La bruja de Barahona* (1878-1881).

### 2.1. *Las brujas de Zugarramurdi*

Al igual que en la sección anterior, también en este caso podemos localizar algunas obras literarias, al margen de la prensa, que focalizan en las brujas de Zugarramurdi, demostrando que su pervivencia y el interés suscitado por estas mujeres y por el proceso en que fueron juzgadas se inmortaliza en las páginas de la literatura decimonónica. Este hecho es posible porque Leandro Fernández de Moratín publica en 1811 su *Auto de Fe celebrado en la ciudad de Logroño los días 7 y 8 de noviembre del año 1610, siendo el Inquisidor General el Cardenal Arzobispo de Toledo don Bernardo de Sandoval y Roxas. Segunda edición, ilustrada con notas por el bachiller Ginés de Posadilla, natural de Yébenes*, una reedición del panfleto editado por Juan de Mongastón en Logroño (1611) que posee un gran impacto y rescata a las brujas navarras definitivamente. Desde ese momento, comenzarán a aparecer en la literatura de la época y también en la prensa con gran profusión, desbancando, en cierto modo, a las mágicas de Barahona.

Los escritos literarios más representativos son, sin duda, *Las brujas en Zugarramurdi*, de Pedro Martínez López (1835), donde estas féminas que se dan cita en la cueva de Zugarramurdi son una mera excusa para tratar temas políticos, dado que tales mujeres defenderán la causa liberal y se enfrentarán a los conservadores. Igualmente, aparecen referenciadas, a través de la celebración del aquelarre, en *El fraile o la reliquia entre las ruinas de Joaquín Castillo y Mayone* (1837), pues hay un personaje, el tío Concha, que relata su asistencia a estas reuniones. Posteriormente, destacan dos autores, representantes de las letras fueristas vascas, como José María de Goizueta, que publica en 1851 sus *Leyendas Vascongadas*, de entre las cuales destaca *Aquelarre*, que veremos brevemente en este apartado porque también aparece en la prensa un tiempo después; y Arturo Campión, quien en *Euskariana. Fantasía y realidad (parte segunda)* (1897) ofrece dos relatos que recrean los típicos conventículos del Baután, *Noche en Zugarramurdi* y *Grachina*, pero que también mencionaremos aquí por haberse publicado total o parcialmente estos textos previamente en revistas locales.<sup>11</sup>

En el marco de la prensa, hallamos, en primer lugar, una carta firmada únicamente con las iniciales B. L. M. y dedicada al Señor redactor.<sup>12</sup> Se trata de una réplica crítica a las misivas de Pacífico y del Empírico, en la que el autor se burla abiertamente y expone que «Tales gentes brillarían en los aquelarres de Zugarramurdi, donde los brujos dan prueba de una paciencia verdaderamente ejemplar» (*Diario de Madrid*, 24 de junio de 1812: 810). Evidentemente, se aprovecha un tema de actualidad, dado que solo un año antes había visto la luz el *Auto de Fe...* anotado por Moratín.

Más adelante, ve la luz un artículo sin firma titulado «Primer baile de máscaras en el Teatro del Príncipe», donde se explica que «Llegó por fin el Carnaval, llegó el tiempo con que por diez meses al año sueñan las muchachas, que las mujeres esperan con ansia y los maridos miran con el mismo horror y miedo que pudiera un inquisidor al aquelarre de Zugarramurdi» (*Mensajero de Cortes*, 10 de diciembre de 1834: 4). Las comparaciones con las costumbres de estos brujos y las aberraciones que llevaban a cabo en tales asambleas parecen ser ya algo habitual en distintos contextos. Iremos viendo, al igual que sucedía,

<sup>11</sup> De este relato aparece solo un fragmento, a modo de ejemplo de esta obra de Campión —de la que se ofrece también un resumen— en *Euskal-Erria. Revista Vascongada*, en el número de julio-diciembre de 1882. *Grachina*, en cambio, sí ve la luz previamente en la *Revista Euskara* (tomo vi) de 1883. Eso sí, a nivel nacional, estos relatos se difunden a partir del libro de 1897.

<sup>12</sup> Aparece en tres partes, en sucesivos números. Lo único que aparece al final es B. L. M., junto a otros elementos, lo cual no deja claro si, realmente, se trata de las iniciales del autor, ya que corresponde con la abreviatura de «Besa las manos», habitual fórmula de despedida de las misivas.

aunque en menor medida, con las brujas de Barahona, que las aplicaciones de ese rótulo «aquelarre de Zugarramurdi» o «brujas de Zugarramurdi» son muy variadas.

Por otra parte, el relato fantástico en tono burlesco titulado *La aparición nocturna* presenta unos sucesos acaecidos, presuntamente, al autor del texto, el Jorobado. Este experimenta una aparición espectral del obispo Abarca de León, que se persona con una misión de parte de Carlos v. Dicho fantasma expone que de los papeles de la Inquisición se han salvado «ciertas recetas de los antiguos concurrentes a Zugarramurdi, las que sirven para volar, y con las que lo mismo vuelan los obispos, que los sacristanes» (*El jorobado*, 18 de marzo de 1836: 2). Después de una conversación entre el vivo y el muerto, el Jorobado rechaza las ideas del obispo y añade: «me propuse cascar a los amigos de V. S. I. porque eso de la inquisición, de absoluto, de brujas, y sambenitos, y esas cosazas de la gente de Zugarramurdi, no son para mí» (*El jorobado*, 18 de marzo de 1836: 2). Llegados a este punto, parece que estas mujeres, vinculadas siempre al espacio concreto en que se celebraban los presuntos conventículos, constituyen ya un lugar común, al igual que lo habían sido y seguían siendo las féminas guadalajareñas que se encontraban en los sorianos campos de Barahona. Aparecen tanto en textos de ficción, como es este caso, con alusiones sencillas al hilo de otro tema, como de no ficción.

El «Examen analítico de las obras de Miguel de Cervantes Saavedra (artículo II)» de Agustín García de Arrieta, por ejemplo, ofrece al lector un estudio en el que se profundiza, entre otras cuestiones, en el personaje de la Cañizares del *Coloquio de los perros* y todo lo que expone sobre sus viajes al aquelarre. En relación con esto, se indica que la vieja hace referencia a lo mismo «con que se solazaban otras hechiceras en los ayuntamientos y aquelarres de Zugarramurdi, en el valle de Baztán» (*El Instructor o Repertorio de historia, bellas letras y artes*, junio de 1841: 181). Las mágicas navarras sirven también al propósito de la crítica literaria y son a menudo uno de los términos de una comparación. Constituyen el referente que se toma como modelo para cotejar otras figuras, dada su celebridad.

José María de Goizuela, por su parte, inmortaliza en la prensa a estas brujas en su interesante *Leyenda Vascongada* titulada *Aquelarre*, que ya había sido publicada en el volumen de 1851,<sup>13</sup> pero se le da mayor difusión a través de un medio periódico. El autor convierte a dichas mujeres en entes de ficción en el marco de una historia de terror que deja de lado la individualización propia del Auto de Fe de Logroño de 1610, pero que conserva las creencias derivadas del mismo. No podemos dedicar todo el espacio que merecería este texto, el cual abordamos con profundidad en otras publicaciones (Lara Alberola, 2024a y 2025), pero cabe destacar que se presenta a las integrantes de la secta que se reúnen en el monte Aquelarre,<sup>14</sup> entre Echalar y Zugarramurdi, como «mujeres decrepitas», con «semblantes tiznados y rugosos», en «desnudez completa» y se añade que «sus pechos lacios, sucios y colgantes, sus cortos y desmelenados cabellos, sus miembros descarnados causaban pavor» (*El correo de la moda. Álbum para señoritas*, 24 de enero de 1858: 21) y en referencia, por ejemplo, al baile, se

<sup>13</sup> Sabemos que en esos años se mantenía el interés en estas brujas porque, precisamente, en 1856 se había publicado en *La Ilustración*, de mano de José Güell y Renté, el *Resumen del Auto de fe a las brujas celebrado en Logroño el año de 1610: seguido de la famosísima carta sobre igual asunto del Inquisidor de Calahorra al Condestable de Navarra en 1590*, que sintetiza la edición de Moratín de 1820 y facilita al lector la carta del Inquisidor de Calahorra al Condestable de Navarra en 1590, reproducida del código D. 150 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Este escrito se reedita en 1862 en *La Iberia*. Estos sucesivos resúmenes relativos al texto de Moratín, con los pertinentes comentarios del autor de turno, contribuyen a la consolidación de las brujas de Zugarramurdi como referencia obligada.

<sup>14</sup> Según Carreras, «a menudo relacionamos a la bruja con un tiempo y lugar remotos. Las montañas nos podrían parecer, pues, el escenario idóneo para sus actividades y su esquiva presencia. Estas montañas, además, están pobladas por comunidades que se caracterizan por tener que sortear y adaptarse a un mundo a menudo hostil, con pocos recursos disponibles, creando así relaciones que suelen ser tensas, aunque profundas, con el entorno. Eso hace que en Europa las montañas sean tierras de brujas por antonomasia, lo que queda plasmado en numerosas ocasiones, tanto en el ámbito popular con la imagen estereotípica del encuentro nocturno como en el ámbito culto» (2022: 43).

incide en: «saltos, gritos, tumbos, contorsiones, vueltas, todo era sobrenatural, todo horrible a la vista, todo confuso al oído, todo incomprendible...» (22). Izar, el niño perdido en el monte que presencia tal encuentro, se horroriza al escuchar hablar «de asesinatos a sangre fría, de mutilaciones de niños, de profanaciones de cementerios...» (22). Se explota, como vemos, la vertiente más terrorífica de la brujería en una historia cuyo final trata de explicar por qué ese monte parece maldito y los sábados por la noche se oyen lastimeros quejidos y sonidos extraños. Y esto se hace aprovechando todo lo que se conoce previamente, a partir de la reedición de la relación de Juan de Mongastón anotada por Moratín (1811).<sup>15</sup> Se trata de una producción que, como se puede observar, destaca desde un prisma ecogótico, en tanto ese siniestro monte alberga la malignidad.

En otra línea, el artículo crítico (sin firma) dedicado a *El diario español* se centra en la Inquisición, oponiéndose a lo vertido por dicho periódico, el cual hacía referencia a la condena de las brujas de Zugarramurdi. Según lo plasmado en estas líneas, el otro texto hablaba de «quemaderos, hogueras purificadoras, relapsos, tortura, suplicio por el fuego, monótono gemir de los franciscanos, brujas de Zugarramurdi...» (*La Esperanza*, 8 de agosto de 1867: 1). Este redactor se muestra en desacuerdo con esta imagen del Santo Oficio. En esta clase de críticas nunca comparecen las mágicas de Barahona, puesto que su proceso cayó en el olvido (además, ninguna de las imputadas fue condenada a muerte) y solo permaneció la creencia genérica en que se reunían en los archiconocidos campos sorianos.

Un trabajo similar es el publicado por Julián de Zugasti y Sáenz sobre «La bohemia» (prepublicación de un capítulo del tomo IV de su magna obra *El bandolerismo. Estudio social y memorias históricas*). Menciona en esta ocasión Zugarramurdi para clarificar las particularidades de las prácticas hechiceriles de las gitanas: «se comprenderá que hacer mal de ojo, atraer voluntades, y echar sueño a puñados sobre las personas, no son en ninguna manera obra de brujería anti-cristiana de Zugarramurdi» (*Revista de España*, julio de 1877: 527). Más adelante se recalca que se encargaban de ciertos menesteres, «si bien no presumían de volar, ni de salir por las puertas del humo, ni de valerse de unturas, ni de tener sapito en el ojo, como las del famoso aquelarre de Zugarramurdi» (*Revista de España*, julio de 1877: 525), cuyas particularidades son bien conocidas. Nuevamente, estas mujeres navarras sirven como modelo con el cual confrontar, en este caso, a las hechiceras bohemias.

Ildefonso Antonio Bermejo pone el foco otra vez en Zugarramurdi en un artículo crítico sobre la Inquisición de Logroño, «Clemencia de los Inquisidores de Logroño», para la elaboración del cual se vale tanto de la relación reeditada por Moratín como del tratado de Pierre de Lancre. Concluye que:

[...] nuestros lectores habrán creído razonablemente que el tribunal de Logroño, después de haber escuchado las anteriores extravagancias, que prueban que la asociación de hechiceros no era más que una absurda quimera, se habría apresurado a confiar a los visionarios de Vera y Zugarramurdi a los cuidados y a las luces de algún sabio médico. Nada de esto; la inquisición creyó a puño cerrado que los habitantes de Navarra se habían constituido en secta. (*El Imparcial*, 17 de junio de 1882: 1)

No obstante, finaliza resaltando que los procedimientos aplicados en España no podían compararse en crudeza con los de Francia.

<sup>15</sup> Goizueta, evidentemente, también aprovecharía la tradición de la zona vasco-navarra, que tan bien conocería, como propulsor de la literatura fuerista vasca (Juaristi 1998: 108; Emborajo, 1991-1992: 484, n. 1; Caro Baroja, 1995b: 744, n. 10; Rivero Gómez, 2005: 11), pero, sin duda, conoció y consultó el mencionado panfleto.

En el mismo año, Arturo Campión publica un fragmento de *Noche en Zugarramurdi*, un relato de extensión considerable que verá la luz íntegramente, como ya hemos dicho, en un volumen en 1897. La *Revista Vascongada* ofrece solo el capítulo VI, titulado *El ake-larre = La misa negra*, que recalca en el conventículo celebrado en las inmediaciones de Zugarramurdi<sup>16</sup> —en el cual se ve involucrado un caminante que se pierde en el bosque y es guiado por una sospechosa anciana—,<sup>17</sup> aunque en las líneas recogidas en prensa no se precisa nada acerca de la ubicación, esto sí se hace en el resumen que se presenta en la misma revista (*Revista Vascongada*, julio a diciembre de 1882: 320-322). De esta parte destaca, además de las particularidades del *sabbat*, cuya complejidad no hace posible analizarlas en este trabajo, la maldad de las brujas que allí se reúnen: «depositamos en la cuna del recién nacido los gérmenes del clup, de la escarlatina y del sarampión. [...] En el establo caen heridas de muerte por nuestra mano las blancas ovejas, las ágiles cabras, los tardos bueyes» (*Revista Vascongada*, julio a diciembre de 1882: 435); su horrenda apariencia: «mi antigua pareja, desnuda completamente, estaba horrible. Tenía el cuerpo tiznado de hollín, la cana e inulta cabellera destrenzada, los pechos lacos, el vientre arrugado, las piernas flacas, las rodillas abultadas, los pies chatos y grandes» (*Revista Vascongada*, julio a diciembre de 1882: 436); o el aspecto más criminal de la secta debido a la sed de sangre del demonio, que exige sacrificios humanos: «Bonifacio blandió el cuchillo y lo hundió en el seno de la virgen; un impetuoso chorro de sangre saltó, salpicando de rojo la blanca vestidura del verdugo. Ocultóse la luna, silbó el viento, tembló el suelo, velaronse con pardas nieblas las cumbres de todos los montes y de sus pétreas entrañas brotó un ¡ay! lastimero...» (*Revista Vascongada*, julio a diciembre de 1882: 439). En consecuencia, esta producción destaca especialmente desde un enfoque ecogótico, como sucedía con Goizueta, dada la vinculación de un determinado entorno natural con todo tipo de aberraciones brujsas.

En otra vertiente que tiene que ver más con la pervivencia de la superstición, el artículo sobre «Madrid» de Manuel Ossorio y Bernard nos recuerda nuevamente los aquelarres de Zugarramurdi en la siguiente reflexión:

Los encantos, la magia, los hechizos, la nigromancia, todo lo que la credulidad y la superstición labraron en el ánimo del hombre tenía profundísimas raíces que no han podido arrancarse. Los menos supersticiosos nos rémos frecuentemente oyendo hablar de brujas; pero después, al mirar, por ejemplo, a mi vecina, doña Nicasia, acariciando al gatazo negro que comparte con ella el hospitalario techo, y al sentir en la noche del sábado ruido de ventanas que se abren o de escobas que se mueven, nuestro pensamiento se traslada a los aquelarres de Zugarramurdi, y otros puntos análogos y no nos atreveríamos a llamar a la puerta de la vecina por el temor de que estuviera ausente. (*El Día*, 9 de noviembre de 1883: 4)

El temor a las brujas permanece incluso en las personas más incrédulas.

Y, precisamente, la atracción por estos temas justifica la existencia de narraciones sobre brujas y aquelarres, como sucede nuevamente con *Grachina*, del mismo Arturo Campión, texto con numerosos puntos en común con *Noche en Zugarramurdi* que se centra en el intento por parte de unas muchachas de iniciar a la protagonista en la secta, lleván-

<sup>16</sup> El propio autor, en una nota al pie, reconoce que los hechos plasmados son de carácter histórico y que están tomados del proceso de Logroño de 1610, entendemos que de la relación de Mongastón (*Revista Vascongada*, julio a diciembre de 1882: 433).

<sup>17</sup> Parker (2020: 164) habla, en el marco de lo ecogótico, de la bruja como uno de los monstruos más importantes que acechan en el bosque.

dola una determinada noche al aquelarre. Este relato sí se publica de forma completa en prensa y nos presenta un conventículo realizado en los alrededores de Urdax y Zugarramurdi. Detalla el recorrido desde la primera población hasta el apartado lugar donde se dará el brujo encuentro: «El valle se muestra negro y profundo como un pozo. En la boca tenebrosa de la hondonada flotan undílagos y multiformes vapores, pálidos unos, fosforescentes otros. Entre las ramas de los árboles brillan inmóviles los redondos ojos de los búhos...» (*Revista Euskara*, 1883: 147). Precisamente, estos detalles sobre el entorno y la ambientación justifican el estudio de los escritos de este autor desde un prisma ecogótico, pues se presenta una naturaleza sombría y tenebrosa, muy apta para recibir a los integrantes de la secta: «Un enjambre de hombres y mujeres, montados en cerdos, en escobas y en gallos, hendió los aires con vocerío y estrépito indecibles de hierros, tambores y trompetería, dejando tras sí humo y hedor de azufre y hollín» (*Revista Euskara*, 1883: 148). Se deja claro que «El lugar en donde se hallaban era una extensa meseta alfombrada de menuda y espesa yerba» (*Revista Euskara*, 1883: 149). A estos parajes se alude, en realidad, al hablar de las brujas de Zugarramurdi, dado que no todas las personas que acudían a la asamblea habitaban en tal aldea, pero sí se reunían siempre en sus inmediaciones. El núcleo de este escrito es la presentación de unas neófitas ante el demonio. El diablo pregunta a una de ellas «¿Es cierto que estás dispuesta a abominar de todo lo que has adorado hasta el día, y a despreciarlo y a cubrirlo de ludibrio y que reniegas de ello?» y la nueva adepta responde «Sí, señor, es cierto» (*Revista Euskara*, 1883: 154).

Dichos conventículos siguen referenciándose en el trabajo «Españos Notables», que incluye a Miguel de Goiburu, «rey de la secta de los brujos del *Aquelarre de Vera y Zugarramurdi* (Navarra), famoso *tempestario* o movedor de tormentas en los mares de San Juan de Luz, condenado por la Inquisición y comprendido en el auto de fe celebrado en Logroño en 1610, único que en España se llevó a efecto por causas de *herejía bruja...*» (*Revista Popular de Conocimientos*, 8 de mayo de 1887: 64). Del mismo año es la crítica de *La bruja* de Chapí de «Revista de Teatros» firmada por Ramiro, que menciona otra vez Zugarramurdi al detenerse, en relación con la obra, en las artes mágicas desde la Edad Media en adelante. Cuando llega a la secta de los brujos, se centra en la persecución, la cual se lleva a cabo «hasta ensangrentarse en el siglo XVII con la reunión que de ellos se verificaba en Zugarramurdi, a cuyo aquelarre, presidido por una tal María Jureteguía, fue conducido por la confesión de una muchacha francesa» (*Revista Contemporánea*, octubre de 1887: 642). Hecho que se repite en el artículo «Ecos madrileños. El hipnotismo en los salones», sobre hipnotismo y espiritismo. El escrito concluye que la situación al respecto es «ni más ni menos como si estuviésemos en los tiempos de *La bruja* y de los aquelarres de Zugarramurdi» (*La Época*, 6 de febrero de 1888: 1). Como se puede observar, el siglo XVII queda marcado por la celebración del Auto de Fe de 1610.

Antes de finalizar el siglo, todavía hallamos a las mágicas de Zugarramurdi en «La mujer», recopilación de mujeres notables (continuación de un trabajo publicado con anterioridad) en la que se incluye a María Jureteguía y María de Zozaya. De la primera se aclara que «aseguraba, en el siglo XVII, haber sido seducida, en su infancia, por una hechicera, y conducida, por ella, varias veces, a la diabólica asamblea llamada “Aquelarre”...»; en cambio, de la segunda no se indica nada acerca del conventículo de Zugarramurdi, solo se expone que usaba primero la magia blanca y, posteriormente, la negra para engañar al vulgo (*El Álbum Ibero-americano*, 30 de enero de 1898: 41).

En el trabajo expositivo de Manuel Serrano y Sanz sobre «Pedro de Valencia» (*Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1 de mayo de 1899: 290-312), se aportan interesantes reflexiones de carácter histórico relativas a la secta de Zugarramurdi, pero en relación con las aportaciones del mencionado erudito. Por ello, se expresa: «Que los brujos y brujas

eran gente detestable y capaces de los crímenes más horrendos, no puede ser puesto en tela de juicio; pero el condenar a seis personas a la hoguera, no ya solamente por delitos comunes, sino por sus viajes aéreos y fantásticos aquelarres, fue un error altamente censurable» (*Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1 de mayo de 1899: 308). Se resalta el papel de este intelectual tras el Auto de Fe de Logroño, pues combatió en su obra duramente las creencias vertidas durante el mismo. La relación publicada tras la condena pública llevó a Pedro de Valencia a escribir su *Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, lo cual resultó determinante en la moderación posterior de la Inquisición.

Ese mismo año vuelven a comparecer estas mágicas navarras en la crítica de ballet «El ballet volant», que resulta muy llamativa, pues se dice que «siete señoritas voladoras, conocidas en el mundo de los fenómenos atmosféricos con el nombre de las *Reinas del Aire*, están justificando cada noche al Santo Tribunal de la Inquisición en aquel célebre proceso formado a las brujas de Zugarramurdi, por volar y otros excesos. Vuelan, en efecto...» (*Iris. Revista Semanal Ilustrada*, 27 de mayo de 1899: s. p.). Los comentarios de espectáculos varios encuentran también en estas figuras el recurso perfecto para comparar aquello que se desea valorar. En esta ocasión, tan reales parecerían los vuelos de las bailarinas que no se podía obviar su similitud con esas brujas que surcaban los cielos nocturnos rumbo a su asamblea.

Asimismo, el artículo etnográfico de Wanderer «El castillo de Trasmoz y las brujas» comprueba la continuidad de ciertos aspectos de la brujería en el imaginario colectivo, se habla sobre el contacto de este escritor con varias «brujas» reales, la Casca y las Galgas. Insiste en que:

No eran estas, ni ninguna de las otras brujas célebres a quienes vi en mis excursiones por el país o de quienes oí referir hechos, mujeres poseídas, histéricas o neuróticas, como las que figuraron en los procesos de la Inquisición, sobre todo en el memorable Zugarramurdi. Ninguna parecía tener ni aun siquiera nociones vagas o transmitidas por tradición sobre las artes ocultas, ni fórmulas para conjuros o maleficios (*Alrededor del mundo*, 9 de junio de 1899: 22).

Y vuelve a referirse a las mujeres navarras al hablar del ungüento. Esta vez, eso sí, las denomina «poseídas, histéricas o neuróticas», apelando al sinsentido que se recoge en las relaciones de sucesos y que solo podía deberse a la enfermedad mental, ya fuera permanente o transitoria.

En definitiva, las brujas de Zugarramurdi se mencionan a partir de 1812, tras la publicación de las anotaciones de Moratín al Auto de Fe de Logroño (1811) y hallamos alusiones en textos críticos, cartas y artículos, en respuesta a otros escritos, o bien sátiras políticas (1812, 1851, 1867 y 1882); artículos sobre temas varios, como el carnaval, la ciudad de Madrid, el hipnotismo y el espiritismo, y un viaje para investigar sobre las brujas del Moncayo (1834, 1883, 1888 y 1899); relatos y leyendas (1836, 1843, 1858, 1882 y 1883), entre los cuales destaca tanto la leyenda vascongada *Aquelarre* publicada en prensa en 1858, como el fragmento *Noche en Zugarramurdi* y la narración *Grachina* de Arturo Campión, que ven la luz sucesivamente en 1882 y 1883, por dedicarse íntegramente a las brujas del Baztán; reseñas de la obra de Moratín,<sup>18</sup> las cuales indican la prolongación del interés en este texto; referencias a figuras históricas procesadas en el Auto de Fe de Logroño en lo que sería una especie de diccionario de hombres y mujeres ilustres (1887 y 1898); críticas

<sup>18</sup> Como las que ven la luz en 1837, 1856 y 1862, aunque no las hemos incluido en el repaso del apartado correspondiente.

de espectáculos (1887 y 1899) y trabajos teóricos sobre la etnia gitana o Pedro de Valencia (1877 y 1899).

La primera alusión tiene lugar en 1812 en el marco de una crítica burlesca, como ya hemos visto, resaltando la paciencia que tienen los brujos durante la asistencia al aquelarre del valle de Baztán. Seguramente, esto viene motivado por lo que el citado opúsculo detalla acerca del conventículo y su estructura, pues consta de múltiples actividades, ampliadas en las festividades especiales. Ha de tenerse en cuenta, además, que los integrantes de la secta suelen ser amonestados y castigados si han faltado a alguna reunión o no han practicado todo el mal posible. Su dedicación a la causa ha de ser bien patente.<sup>19</sup> La comparación de los redactores a los que se pretende vilipendiar con las brujas de Zugarramurdi supone, evidentemente, una ofensa.

En sucesivos textos, se conecta Zugarramurdi con la Inquisición y su labor, o bien se resalta de forma general la dimensión histórica del caso, ya sea en textos literarios como de no ficción. Esto sucede con los diarios referenciados de 1834 sobre el Carnaval, de 1836 que incluye el relato *La aparición nocturna*, de 1882 acerca de la actuación inquisitorial en Logroño, de 1887 en relación con españoles notables, de 1888 sobre hipnotismo y espiritismo, y el trabajo centrado en Pedro de Valencia de 1899. El resto de las muestras incluidas optan por resaltar la conversión de estas brujas en un referente nacional de estas prácticas, en un lugar común, como se puede ver en los textos de 1841 sobre la Cañizares cervantina (incidiendo en el vuelo como elemento fundamental), de 1877 sobre las gitanas, de 1883 sobre Madrid y la superstición, y de 1899 sobre el ballet de mujeres voladoras (que recalca nuevamente en el vuelo como núcleo) o el firmado por Wanderer. Eso sí, este último también se inclina por destacar la dimensión «real» de estas féminas al referirse a ellas como poseídas, histéricas y neuróticas, optando por su imaginación desbordante como base de todas las historias recogidas acerca de sus presuntos crímenes. Solo *Aquelarre, Noche en Zugarramudi* y *Grachina* desarrollan multitud de aspectos de las prácticas navarras, con interesantes matices, que hacen de estos textos muestras únicas que merece la pena estudiar de manera aislada y concienzuda. Eso sí, en el caso de Goizueta, la primera aparición no se da en la prensa, sino en el volumen *Leyendas Vascongadas* de 1851. En cambio, Campión sí da a conocer un capítulo de su *Noche en Zugarramurdi* en 1882 y la totalidad de *Grachina* en 1883 en la prensa local, aunque la mayor difusión se daría en 1897 con su volumen completo. Y es, precisamente, en estas llamativas producciones donde se puede aplicar con profundidad y aprovechamiento el enfoque ecogótico, dado que se desarrolla el conventículo en un espacio agreste y se otorga un papel fundamental al paisaje boscoso y montañoso, atendiendo sobremanera a la descripción del entorno y a la ambientación, siempre desde un prisma sobrecogedor y terrorífico.

### 2.3. Las menciones conjuntas

En primer lugar, destaca la leyenda *Las brujas de Cangas en Galicia* de Antonio Neira. Se trata de la reedición de un texto que ya vio la luz anteriormente y que no localizamos hasta este número de la revista. En el relato se plasma, con todo detalle, una reunión

<sup>19</sup> En referencia a la asamblea, Mongastón (*Relación de las personas que salieron...*) se detiene en el vuelo para llegar hasta el lugar de la reunión, la adoración al demonio, los castigos infligidos a quien ha faltado al encuentro, el secreto que se debe guardar con respecto de estas citas, el baile, las prácticas malignas instigadas por el diablo, las metamorfosis en animales de los asistentes, el tabú que supone el nombre de Jesús (si se pronuncia, todo se esfuma al instante), los *sabbats* en festividades especiales (que incluyen adoración, confesión, misa negra que consiste en preparación del altar, sermón, ofertorio, adoración a través del ósculo infame, consagración, comunión, relaciones sexuales con el demonio y orgía). Para más información, véase Lara Alberola (2017a y 2017b).

brujeril en la citada población gallega y, al final, se expone, haciendo referencia a los habitantes de Coiro: «es para ellos el Zugarramurdi de estas tierras, el *Aquelarre* de la costa, y como tan juiciosamente dijo el erudito gallego P. Sarmiento “la Barahona de Galicia”» (*Revista de Teatros*, 9 de junio de 1843: 2). Nos encontramos ante una referencia conjunta que corrobora la indiscutible fama tanto de los llanos de Soria como de la aldea navarra.

Unos años más tarde, ve la luz otro escrito significativo para nuestro objeto de estudio, ya que Bretón de los Herreros expresa en su artículo «El sábado»: «Excuso [...] investigar [...] si el lugar de mayor querencia y jerarquía, la metrópoli, digámoslo así, de las brujas españolas fue Zugarramurdi o fueron los campos de Barahona» (*La América*, 8 de septiembre de 1857: 11).<sup>20</sup> Entendemos, por tanto, que estas dos ubicaciones, como ya hemos visto, se hermanan.

Eso sucede, igualmente, en *Desde mi celda VII* de Bécquer, con las siguientes palabras: «Desde tiempo inmemorial, es artículo de fe entre las gentes del Somontano que Trasmoz es la corte y punto de cita de las brujas más importante de la comarca. Su castillo, como los tradicionales campos de Barahona y el valle famoso de Zugarramurdi, pertenece a la categoría de conventículo de primer orden...» (*El Contemporáneo*, 10 de julio de 1864: 3).<sup>21</sup> Todo escenario que constituya el núcleo de reunión de las brujas ha de poder conectarse con los dos que sirven de modelo, Barahona y Zugarramurdi.

Por otra parte, la crítica política «El camino derecho» nos regala estas líneas:

[...] habiendo de atravesar un interregno parlamentario no tan largo, ni con mucho como el de 1881, pero de algunos meses, y habiendo de procederse a unas elecciones generales, puede decirse que nos convenía a los conservadores la actitud violenta, personal, furiosa y propia del aquelarre de Zugarramurdi o el de Barahona, más bien que de oposiciones liberales que las últimas han adoptado y mantienen. (*La época*, 23 de marzo de 1884: 1)

Se aprovechan ciertas características brujsas, sobre todo en el transcurso del *sabbat*, para que sirvan como ejemplo de los conservadores, pues es menester que adopten una posición más agresiva frente a sus oponentes.

Por último, el relato *Bodas del diablo (cuento casi de brujas)*, de Ángel Chaves, compara a la protagonista, la tía Gurriata, con las brujas de estas dos ubicaciones: «Si la que yo tenía por bruja como aquellas que cuentan que en mejores días para tan respetable clase se reunían en Barahona o Zugarramurdi había sido mirada desde antiguo con enojo por sus sordideces y desabrimientos, desde que teníamos al invasor dentro de casa nos la hacía odiosa su no recatado afrancesamiento» (*Madrid Cómico*, 3 de octubre de 1896: 337-338). Una bruja que se preciase había de guardar alguna relación con las mencionadas mágicas. El núcleo de la narración, sin embargo, no tiene que ver con poder preternatural alguno, sino con la invasión de los franceses, que se acercan a la población (Foncencenya) y la suposición de que Gurriata tiene relación con los espías, cosa que al final se confirma y que posee consecuencias fatales para los vecinos.

En resumen, entre estas menciones conjuntas, encontramos un artículo expositivo (1857, 1868), una leyenda y dos relatos, uno de ellos en forma de epístola (1843, 1864 y 1896), y una crítica política (1884). Tales referencias evidencian con más énfasis que cualesquiera otras el hecho de que ambas ubicaciones y, en consecuencia, los oficiantes que allí se reúnen son auténticos emblemas de la brujería. De ahí que se compare en 1843

<sup>20</sup> Este texto se reedita en 1868.

<sup>21</sup> También se reproduce en *La Época*, tomado de este primer diario.

Cangas con estos otros dos puntos tan representativos en lo tocante al conventículo, que Bretón de los Herreros los haga competir en jerarquía en 1857, que Bécquer utilice estos dos espacios en 1864 para comparar con ellos el castillo de Trasmoz o que se resalten las similitudes de la tía Gurriata con las arquetípicas brujas de tales enclaves en 1896. Solo un escrito se aparta de esta tónica general, «El camino derecho» de 1884. En tanto aportación de carácter político, recordemos que se limita a aconsejar a los conservadores que adquieran el carácter violento y furioso de las féminas de Barahona y Zugarramurdi en los aquelarres. Esta recomendación se comprende mejor si se toman algunos fragmentos de una novela muy significativa en el sentido de lo que estamos trabajando, como es *El fraile o la reliquia entre las ruinas* de Joaquín del Castillo y Mayone (1837). Las líneas que siguen corroboran ese talante brujesco al que se alude. El tío Concha habla de un:

Coro descomunal en desentonados alaridos acompañados de una música desconcertada. Ofánse a la vez aterradores aullidos, descompasados clamores, profundos ayes, terribles graznidos; y estas voces aunadas con el sonido instrumental parecido al ladrido del perro, al rebuzno del jumento, al rugido del león, al silbido de la serpiente aumentaba más y más el pánico terror por todos aquellos contornos (Castillo y Mayone, 1837: 101).

Esa violencia también se hace evidente cuando una bruja expone algunos de sus crímenes: «He dado muerte (continuó) a siete niños a punzadas de alfileres, a quienes he chupado la sangre por las cisuras que les he hecho en diferentes partes del cuerpo» (104). Y en el momento en que el diablo da pautas a sus secuaces:

Encargó, ordenó y mandó el diablo a todos los circunstantes hacer cuanto mal pudiesen a las personas cristianas y aun a las brujas que les hubiesen ofendido. De repente comenzó toda aquella llanura a dar vaivenes a uno y otro lado: aumentábase por momentos la agitación de toda la asamblea: el demonio en medio rodeado de espíritus infernales, sapos, culebras, lagartijas, escorpiones y un sinfín de otros animales y sabandijas comenzó a elevarse: abriéronse siete bocas que vomitaban fuego, azufre, resinas y betunes: en lo profundo se oían suspiros, ayes y clamores que parecían salir del centro de la tierra (138).

Si hacemos referencia ahora a todas las alusiones recogidas desde un inicio en relación tanto con Barahona como con Zugarramurdi, la mayoría se dan en textos ajenos a las cuestiones mágicas que solo mencionan de manera puntual estas dos ubicaciones porque hacerlo significa remitir a las brujas y sus crímenes, y a la celebración de los conventículos. El supuesto comportamiento de estas mujeres (también hombres) durante dichos encuentros hace que sea relativamente fácil incluir a estas mágicas en diatribas y textos de carácter político. En el elenco presentado, hay algún ejemplo de escritos que pueden presentar un interés de carácter más general en el marco del estudio de la magia y la superstición: *Sobre las brujas* del P. Martín Sarmiento de 1782, el *Examen analítico de las obras de Miguel de Cervantes* de 1841, *Las brujas de Cangas en Galicia* de 1843, *Aquelarre* en su versión de 1858, *Desde mi celda VII* de 1864, *De las artes mágicas y la adivinación en el suelo ibérico...* de 1871, *Noche en Zugarramurdi* (fragmento) de 1882, *Grachina* de 1883, *Las bodas del diablo* de 1896 y *El castillo de Trasmoz y las brujas* de 1899. Son bien textos con información muy interesante de carácter histórico y antropológico, bien obras relevantes desde una perspectiva literaria.

Encontramos varios casos de simples menciones, eso sí, muy significativas en tanto se convierte en una costumbre relacionar las prácticas brujeriles con ciertas ubicaciones. Del mismo modo, se alude a dichos puntos geográficos en artículos críticos acerca de la Inquisición o cuando se menciona a esta institución en otra clase de aportaciones, pues no se olvida hacer referencia al proceso de 1610 principalmente; destacándose así la dimensión histórica del caso de Logroño, cosa que no sucede con las mágicas de Barahona. Igualmente, se daría por incluido todo lo relativo a esta causa en los resúmenes y comentarios acerca del texto de Moratín o en los diccionarios de hombres o mujeres célebres. Otra clase de uso se hace en aquellos escritos en los que se utilizan Barahona y Zugarramurdi como término de una comparación, como hemos visto que sucede en distintas muestras analizadas, al haberse instaurado en el imaginario colectivo y constituir ya un lugar común.

Por tanto, destaca, sobre todo, la utilización metonímica y comparativa, sobre todo la proliferación de usos peyorativos presentes en diatribas y artículos políticos, así como la referencia obligada, en el caso de Zugarramurdi, al hablar de la Inquisición.

Se puede observar que las brujas estudiadas son inseparables de la ubicación en que se dan cita, que forma parte del rótulo con el que son presentadas. Incluso basta con mencionar el emplazamiento en cuestión para que, de forma automática, se piense en la brujería. Si se alude a los campos de Barahona o al valle de Zugarramurdi en relación con alguna persona, queda clara su adscripción. No es menester más. Esto que parece algo tan simple posee repercusiones considerables, sobre todo en el marco de la ecocrítica, por la trascendencia que posee el entorno agreste en que se desarrolla el que podríamos definir como elemento más idiosincrásico de la secta.

Desde una perspectiva ecogótica, hemos de decir que esa concepción de la naturaleza salvaje como un elemento que causa temor por todo lo que de maligno puede albergar se aprecia de un modo tangencial en la mayoría de las muestras presentadas, pues nos hemos limitado a las meras menciones de estas brujas que hallamos en la prensa, como evidencia de su asentamiento en el ideario y su conversión en un referente indiscutible, a modo de modelo de la brujería española. Sin embargo, si leemos entre líneas y tomamos en consideración, sobre todo, relatos como los de Goizueta y Campión y también la presencia y características de estas figuras en novelas como las que hemos recogido para mostrar que estas mágicas invadieron las letras de los siglos XVIII y XIX, veremos que tales mujeres, presentadas prácticamente siempre como una colectividad, se identifican plenamente con su procedencia o, al menos, con el punto en que se celebran sus ayuntamientos.

En todo caso, todas las alusiones recogidas demuestran que Barahona se utilizaba ya en la literatura y la prensa del siglo XVIII, pues ya se habían integrado en el imaginario, a pesar de que, como se ha podido comprobar, no se apunta ni una sola vez al proceso ni de 1527 ni de 1555 y, mucho menos, a las mujeres implicadas en los mismos. Zugarramurdi se recupera tras la publicación en 1811 de la relación de Mongastón anotada por Moratín, lo cual supone el rescate de un panfleto que tanta difusión conoció en el siglo XVII. A partir de ese momento, tal localización cobra incluso más relevancia que la consabida Barahona, aunque los campos sorianos siguen apareciendo hasta final de siglo, incluso se le hace competir con los valles navarros. Las muestras recogidas en las distintas décadas corroboran que estos espacios se consolidan como referencias obligadas en relación con la brujería, que quedan integradas en la tradición y en la literatura.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Como ejemplo, podemos mencionar el relato *Las brujas de Barahona* de Ramiro Blanco, publicado en 1909, que da cuenta de la pervivencia de todo lo explicado en este artículo con respecto a estas mágicas; y *La dama de Urtubi* de Pío Baroja, de 1916, que contextualiza una historia de amor en el marco de las prácticas brujeriles del siglo XVII que fueron juzgadas en el Auto de Fe de 1610.

## CONCLUSIONES

Los textos presentados en este artículo, seleccionados por las distintas referencias que encontramos en ellos tanto a las brujas de Barahona como a las de Zugarramurdi, dan cuenta del interés suscitado por estas figuras y de su asentamiento en el ideario. De hecho, se convierten en un lugar común en relación con el universo brujo peninsular, pues se citan por doquier como embajadoras de estas prácticas y de la costumbre bien arraigada de vincular unas determinadas prácticas a puntos geográficos concretos, que adquieren notoriedad por ser espacios rurales que albergan la celebración de las asambleas. No son los únicos enclaves con fama al respecto, pero sí, al parecer, los que más sobresalen. Además, resultan interesantes porque, a pesar de basarse en dos procesos, uno de 1527 (y otro fruto de un rebrote en 1555) y otro de 1610, solo en el segundo caso se mantienen alusiones a las causas. No sucede esto en relación con las mágicas de Barahona, totalmente desconectadas de los acontecimientos históricos.

El proceso contra las vecinas de Pareja deja huella, como hemos podido observar, pero no en relación con lo acaecido en la sala de justicia ni con las mujeres implicadas. No hay ningún escrito que recoja lo sucedido, como es el caso del Auto de Fe de Logroño de 1610. Aun así, las historias relativas a las reuniones de las presuntas brujas en los campos de Barahona trascendieron. Seguramente, cristalizaron en forma de narraciones y se extendieron entre la población. De esa forma, pervivió la fama de este llano y las prácticas asociadas a él, lo que se evidencia sobradamente tanto en la prensa de los siglos XVIII y XIX como en otros materiales (Lara Alberola, 2022a).

En cuanto a las mujeres del Baztán, se instauran como referencia obligada cuando Moratín publica sus jocosas anotaciones junto al opúsculo original en 1811, exactamente dos siglos más tarde de su primera edición. De esta manera, se recupera la memoria de este proceso y se integra también en el imaginario. Nuevamente, son los aquelarres lo que más se menciona y lo que se considera más característico de los integrantes de la supuesta secta.

Tras este análisis se puede apreciar que, por una parte, la brujería y las brujas como temática siguen despertando el interés en autores y lectores de la prensa del mil setecientos y mil ochocientos. De ahí que merezca la pena abordar otros aspectos que pueden llamar la atención, como de qué forma aparecen estas prácticas y sus oficiantes representados en los relatos, leyendas y folletines (normalmente editados por entregas) y qué arquetipo brujo se instaura en estos materiales (Lara Alberola, 2024b) y sobre qué aspectos concretos se diserta en los trabajos de carácter teórico sobre magia y superstición que recalcan en esta secta diabólica, que es una tarea aún pendiente.

En el marco de estos escritos periódicos, destacan, como hemos visto, las alusiones a Barahona y Zugarramurdi, el estudio de las cuales, sin duda, contribuye a avanzar en la investigación sobre la tradición relativa a estos lugares, tanto desde una perspectiva antropológica e histórica (contribuyendo a la indagación en el ámbito de la superstición y la magia en nuestra cultura), como desde un prisma literario, explorando, de alguna forma, el paso de una creencia o de la celebridad de una determinada ubicación consolidada en el plano de la oralidad a la plasmación por escrito en el seno de la prensa, dejándose así constancia a través de un género que permitía recoger las preocupaciones y pensamientos presentes en el día a día.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALQUIMISTA, El (12 junio 1800), «Concluye el discurso de ayer», *Diario de Madrid*, nº 163, pp. 693-695.
- ALONSO, Eduardo (1999), «Prólogo», en Leandro Fernández de Moratín, *Quema de brujas en Logroño*, Valencia, La Máscara, pp. 9-25.
- ALONSO RAMOS, José Antonio (2013-2014), «Brujería y magia en la provincia de Guadalajara», *Cuadernos de etnología de Guadalajara*, nº 45-46, pp. 291-330. <https://bipgu.es/publicaciones-cuadernos-etnologia-guadalajara/>
- ANDIOC, René (2001), «Las reediciones del *Auto de Fe* de Logroño en vida de Moratín», Alicante, Biblioteca Virtual Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/andioc-rene-2/>
- ANÓNIMO (1841), *Las brujas de Barahona y la castellana de Arbaizal*, en *Cuentos fantásticos y sublimes*, tomo 1, Madrid, Oficina del Establecimiento Central, pp. 1-122.
- AZURMENDI, Mikel (2012), «A vueltas con el término aquelarre», *RIEV*, nº 9, Homenaje al profesor Gustav Henningsen, Jesús María Usunáriz (ed.), *Aquelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX)*, pp. 42-53.
- AZURMENDI, Mikel (2013), *Las brujas de Zugarramurdi: La historia del aquelarre y de la Inquisición*, Córdoba, Almuzara.
- B. L. M. (24 junio 1812), «Señor redactor...», *Diario de Madrid*, nº 176, pp. 810-811.
- BARANDIARÁN, José Miguel de (1998), *Brujería y brujas: testimonios recogidos en el País Vasco*, San Sebastián, Txertoa.
- BAROJA, Pío (1993 [1916]), *La dama de Urtubi*, Madrid, Alianza.
- BÉCQUER, Gustavo Adolfo (10 julio 1864), «Desde mi celda, VII», *El Contemporáneo*, nº 1077, pp. 3-4.
- BÉCQUER, Gustavo Adolfo (11 julio 1864), «El castillo encantado de Trasmoz», *La Época*, nº 5016, pp. 3-4.
- BERMEJO, Ildefonso Antonio (17 junio 1882), «Clemencia de los Inquisidores de Logroño», *El Imparcial*, nº 5429, p. 1.
- BLANCO, Ramiro (1909), «Las brujas de Barahona», en *Tanda de cuentos*, Madrid, Lib. de Fernando Fe, pp. 124-130.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, J. (1985), *Hechicería y superstición en Castilla la Mancha*, Toledo, Junta de Comunidades de Castilla la Mancha.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan (1989), *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España*, Toledo, Arcano.
- BRETÓN DE LOS HERREROS, Manuel (8 septiembre 1857), «El sábado», *La América*, nº 13, p. II.
- BRETÓN DE LOS HERREROS, Manuel (15 abril de 1868), «El sábado», *El Panorama*, nº 31, p. 242.
- BRIGGS, Robin (2002), *Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Oxford, Blackwell.
- CAMPIÓN, Arturo (julio-diciembre 1882), «Una noche en Zugarramurdi. Capricho clásico-romántico. Fragmento. VI. El aquelarre = La misa negra», *Euskal-Erria. Revista Vascongada*, Tomo VII, pp. 433-441.
- CAMPIÓN, Arturo (1883), «Grachina (tradición navarra)», *Revista Euskara*, Tomo VI, pp. 142-156.
- CAMPIÓN, Arturo (1897), *Noche en Zugarramurdi*, en *Euskariana (parte segunda). Fantasía y realidad*, Bilbao, Imprenta de la Biblioteca Vascongada, pp. 5-118.
- CAMPIÓN, Arturo (1897), *Grachina*, en *Euskariana (parte segunda). Fantasía y realidad*, Bilbao, Imprenta de la Biblioteca Vascongada, pp. 119-147.
- CÁNCER, Gerónimo de (1985 [1650]), «Entremés de los putos», en Javier Huerta Calvo (ed.), *Teatro breve de los siglos XVI y XVII. Entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas*, Madrid, Taurus, pp. 228-234.
- CARO BAROJA, Julio (1995 [1966]), *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza.

- CARO BAROJA, Julio (1995b), «De nuevo sobre la historia de la brujería (1609-1619)», *Príncipe de Viana*, nº 206, Homenaje a Julio Caro Baroja, pp. 741-802.
- CARRANZA, Claudia (2007), «Monstruos y prodigios en la literatura de cordel del siglo XVII español», *Revistas de literaturas populares*, nº 7.1, pp. 5-35.
- CARRERAS, Júlia (2022), *Vienen de noche. Estudios sobre las brujas y la otredad*, Barcelona, Luciérnaga.
- CASTILLO Y MAYONE, Joaquín del (1837). *El fraile o la reliquia entre las ruinas*, Barcelona, Imprenta Nacional de Saurí.
- CHAVES, Ángel R. (3 octubre 1896), «Bodas del diablo (cuento casi de brujas)», *Madrid cómico*, nº 711, pp. 337-338.
- CIRAC ESTOPAÑÁN, Sebastián (1942), *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid, CSIC.
- CLARK, Stuart (2001), «Introduction», en Stuart Clark (ed.), *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, London, McMillan, pp. 1-18.
- CLARK, Stuart (2004), «Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna», en María Tausiet y James Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, pp. 21-44.
- COJO DE VILLAORNATE (20 abril 1851), «Revista satírica», *La Nación*, nº 615, p. 3.
- CORDENTE, Heliodoro (1990), *Brujería y hechicería en el obispado de Cuenca*, Cuenca, Diputación Provincial de Cuenca.
- COVARRUBIAS, Sebastián de (1611), *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez.
- DE LA HUERGA POSADA, R. (30 enero 1898), «La mujer. María Jureteguía. María de Zozaya», *El Álbum Ibero-americano*, nº 4, p. 41.
- DE LOS RÍOS, José Amador (1 de enero 1871), «De las artes mágicas y la adivinación en el suelo ibérico. Su influencia en las costumbres, así en la antigüedad como en los tiempos modernos», *Revista de España*, nº 18, pp. 321-348.
- DOLAN, Frances E. (1994), *Dangerous familiars: Representations of Domestic Crime in England, 1550-1700*, New York, Cornell University Press.
- DOLAN, Frances E. (1995), «Ridiculous Fictions: Making Distinctions in the Discourses of Witchcraft», *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, nº 7.2, pp. 82-110.
- DOMÍNGUEZ CÁCERES, Roberto (2022), «Gretel y Hansel: notas para una aproximación ecogótica», en Jaime Villarreal, Raquel Gutiérrez, Miguel Sáenz (eds.), *El ojo intermedial I. Autorreflexividad, transmedialidad y transposición*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla / Editora Nómada Saolibris, pp. 249-274.
- DUESO, José (2010), *Historia y leyenda de las brujas de Zugarramurdi: de los aquelarres navarros a las hogueras riojanas*, San Sebastián, Txertoa.
- DUESO, José (2019), *Leyendas de las brujas de Zugarramurdi*, s. l., Createspace Independent publishing Platform.
- EMBORUJO, Amalia (1991-1992), «El país vasco en la antigüedad: Antonio de Trueba, un ejemplo de la corriente historiográfica fuerista», *Veleia. Revista de prehistoria, historia antigua, arqueología y filología clásicas*, nº 8-9, pp. 483-492.
- ESTOK, Simon C. (2018), *The Ecophobia Hypothesis*, London & New York, Routledge.
- FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro (1999 [1811]), *Quema de brujas en Logroño*, Valencia, La Máscara.
- FERNÁNDEZ ORTEA, Javier (2017), «Hechicería y superstición en la Alcarria de Guadalajara», *Cuadernos de etnología de Guadalajara*, nº 49, pp. 293-324. <https://bipgu.es/publicaciones-cuadernos-etnologia-guadalajara/>
- FERNÁNDEZ ORTEA, Javier (2022), *Alcarria bruja. Historia de la hechicería en Guadalajara y los procesos de la villa de Pareja*, Guadalajara, Océano Atlántico-AH ediciones.

- FLYS JUNQUERA, Carmen (2015), «Ecocrítica y ecofeminismo: diálogo entre la filosofía y la crítica literaria», en Alicia H. Puleo (ed.), *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Madrid, Plaza y Valdés, pp. 307-320.
- FLORES, Enrique y MASERA, Mariana (2010), *Relatos populares de la Inquisición novohispana. Rito, magia y otras «supersticiones», siglos XVII-XVIII*, Madrid, CSIC-Universidad Nacional Autónoma de México.
- FONSECA, Luis de (1611), *Relación summaria del auto de la fe que los Señores Doctor Alonso Bezerra Holguin, del Ábito de Alcantara, Licenciado Ioan de Valle Alvarado, Licenciado Alonso de Salaçar Frías, Inquisidores Apostólicos en el Reyno de Navarra y su distrito, celebraron en la Ciudad de Logroño, en siete y ocho días del mes de Noviembre, de mil y seyscientos y diez años*, Burgos, Juan Bautista Varesio.
- GARCÍA BERLANGA, Gumersindo (2006), *De Barahona y de sus brujas*, Soria, Ochoa.
- GARCÍA DE ARRIETA, Agustín de (junio 1841), «Examen analítico de las obras de Miguel de Cervantes», *El Instructor o Repertorio de historia, bellas letras y artes*, nº 90, pp. 177-183.
- GARCÍA ESCOBAR, Ventura (27 mayo 1855), «La corte del almirante, cap. xi», *Semanario pintoresco español*, nº 21, pp. 164-165.
- GASKILL, Malcolm (2001), «Witches and Witnesses in Old and New England», en Stuart Clark (ed.), *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, London, McMillan, pp. 55-80.
- GENTILCORE, David (2002), «Witchcraft Narratives and Folklore Motifs in Southern Italy», en Darren Oldridge (ed.), *The Witchcraft reader*, London-New York, Routledge, pp. 97-108.
- GIBSON, Marion (1999). *Reading Witchcraft. Stories of Early English Witches*, London-New York, Routledge.
- GIBSON, Marion (2001). «Understanding Witchcraft? Accusers' Stories in Print in Early Modern England», en Stuart Clark (ed.), *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, London, McMillan, pp. 41-54.
- GOIZUETA, José María (1851). *Aquelarre*, en *Leyendas vascongadas*, Madrid, F. García Padrós, pp. 11-39.
- GOIZUETA, José María de (24 enero-16 febrero 1858), *Leyenda vascongada*, nº 243-246, pp. 19-22, 28-30, 36-37, 42-43.
- GÜELL Y RENTÉ, José (6 octubre 1856), «Resumen del Auto de fe a las brujas celebrado en Logroño el año de 1610: seguido de la famosísima carta sobre igual asunto del Inquisidor de Calahorra al Condestable de Navarra en 1590», *La Ilustración*, nº 397, pp. 394-395.
- GÜELL Y RENTÉ, José (23-27 agosto 1862), «Resumen del Auto de fe a las brujas celebrado en Logroño el año de 1610: seguido de la famosísima carta sobre igual asunto del Inquisidor de Calahorra al Condestable de Navarra en 1590», *La Iberia*, nº 2479, 2481 y 2482, p. 3 (en todos los casos).
- HARTZENBUSCH, Juan Eugenio (1888 [Ca. 1839]), *Teatro de Juan E. Hartzenbusch, I. Los amantes de Teruel. Doña Mencía. La redoma encantada*, Imprenta y Fundición de M. Tello.
- HELMAN, Edith F. (1959), «The younger Moratín and Goya: On duendes and brujas», *Hispanic Review*, nº 29 (1), pp. 103-122.
- HENNINGSEN, Gustav (1983 [1980]). *El abogado de las brujas: Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza.
- HENNINGSEN, Gustav (2004), *The Salazar documents inquisitor Alonso de Salazar Frías and others on the Basque witch persecution*, Boston, Brill.
- HENNINGSEN, Gustav (2010), «La brujomanía vasca», en Enrique Ramalle Gómara y Mikel Azurmendi Inchausti (eds.), *Inquisición, brujería: el Auto de Fe de Logroño de 1610*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 19-32.

- HENNINGSEN, Gustav (2012), «El invento de la palabra aquelarre», *RIEV*, 9, Homenaje al profesor Gustav Henningsen, Jesús María Usunáriz (ed.), *Aquelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX)*, pp. 54-65.
- HOMZA, Lu Ann (2023), *Pueblos infernales y abogados de las brujas en Navarra (1608-1614)*, Navarra, Universidad Pública de Navarra.
- JOROBADO, El (18 marzo 1836), «La aparición nocturna», *El Jorobado*, nº 16, pp. 2-3.
- JUARISTI, Jon (1998), *El linaje de Aitor*, Madrid, Taurus.
- LANCRE, Pierre de (1612), *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie*, París, Nicolas Buon.
- LARA, María (2013), *Brujas, magos e incrédulos en la España de los Siglos de Oro*, Cuenca, Alderabán.
- LARA ALBEROLA, Eva (2017a), «El panfleto de don Juan de Mongastón sobre las brujas de Zugarramurdi (Auto de Fe de Logroño de 1610), editado en 1611: ¿documento histórico o literatura?», *Rilce. Revista de Filología Hispánica*, nº 33 (1), pp. 259-282. <https://doi.org/10.15581/008.33.1.259-82>
- LARA ALBEROLA, Eva (2017b), «Los ejemplos sobre brujería en las relaciones del Auto de Fe de Logroño de 1610 editadas por Mongastón y Varesio: estudio comparativo», *Revista De Humanidades*, nº 30, pp. 43-69. <https://doi.org/10.5944/rdh.30.2017.18202>
- LARA ALBEROLA, Eva (2022a), «Las brujas de Barahona: del proceso de 1527 a la literatura de los siglos XVIII y XIX», *Itinerarios*, nº 35, pp. 109-131. <https://doi.org/10.7311/ITINERARIOS.35.2022.06>
- LARA ALBEROLA, Eva (2022b), «Las brujas de Barahona: la construcción del relato a partir del proceso», *Boletín de Literatura Oral*, nº 12, pp. 74-105. <https://doi.org/10.17561/blo.v12.6891>
- LARA ALBEROLA, Eva (2024a), «Aquelarre: una leyenda terrorífica de brujas de José María de Goizueta (1851)», en Miriam López Santos (ed.), *Folklore y gótico: entornos y presencias sobrenaturales en la ficción occidental*, Valencia, Tirant lo Blanch, pp. 57-94.
- LARA ALBEROLA, Eva (2024b), «El arquetipo cobra vida. Noticias sobre ajusticiamientos por brujería en el siglo XIX», *Hispania* 84, nº 278, pp. 1-19. <https://doi.org/10.3989/hispania.2024.1109>
- LARA ALBEROLA, Eva (2025), *Brujería y terror. Un estudio literario sobre las brujas hispánicas desde la perspectiva del miedo (siglos XV-XIX)*, Madrid-Frakfurt, Iberoamericana-Vervuert.
- LECOMTE, Julio (27 febrero 1857), *El puñal de cristal*, *La España*, nº 2412, p. 1.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, Pedro (1835), *Las brujas en Zugarramurdi*, Burdeos, Librería CL. Dulac Editor.
- MONGASTÓN, Juan de (1997 [1611]), *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...*, en Manuel A. Marcos e Hipólito B. Riesco (eds.), Pedro de Valencia, *Obras Completas*, VII: *Discurso acerca de los cuentos de las brujas. 1611*, León, Universidad de León, pp. 157-181.
- MURATORI, Luis Antonio (1782), *Reflexiones sobre el buen gusto en las ciencias y en las artes*, Madrid, Imprenta de don Antonio de Sancha.
- NEIRA DE MOSQUERA, Antonio (9 junio 1843), «Las brujas de Cangas en Galicia», *Revista de teatros. Diario pintoresco de literatura*, nº 152, p. 2.
- ORTEGA MUNILLA, José (26 marzo 1883), «Una suegra en el cielo», *Ilustración artística*, nº 65, p. 102.
- ORTEGA MUNILLA, José (22 abril 1884), «La suegra de San Pedro», *Diario Oficial de Avisos de Madrid*, nº 113, pp. 122-123.
- ORTEGA MUNILLA, José (30 octubre 1890), «La suegra de San Pedro», *La Semana Cómica*, 177, pp. 303-306.
- OSSORIO Y BERNARD, Manuel (9 noviembre 1883), «Madrid», *El Día*, nº 284, p. 4.
- PARDO BAZÁN, Emilia (1 enero 1892), «Teoría del consuelo», *La España Moderna*, tomo XXXVII, pp. 123-131.
- PARKER, Elizabeth (2020), *The Forest and the EcoGothic. The Deep Dark Woods in the Popular Imagination*, London, Palgrave Macmillan.

- PICO, Amaranta (2013), *Las voladoras. La red invisible del relato*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Editora Nacional.
- PRADO CORONEL, Javier y Clara DIES VALLS (2024), *Breve viaje por la España de las brujas. Usos, costumbres, leyendas y realidad*, Vitoria, Sugaar Editorial.
- PURKISS, Diane (2001). «*Sounds of Silence: Fairies and Incest in Scottish Witchcraft Stories*», en Stuart Clark (ed.), *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, London, McMillan, pp. 81-98.
- RAMALLE GÓMARA, Enrique, «El desafío de comprender: a cuatrocientos años de distancia el Auto de Fe de Logroño de 1610», en Enrique Ramalle Gómara y Mikel Azurmendi Inchausti (eds.), *Inquisición, brujería: el Auto de Fe de Logroño de 1610*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 9-18.
- RAMIRO (octubre 1887), «Revista de Teatros», *Revista contemporánea*, nº 68, pp. 641-648.
- REGUERA, Iñaki. «La brujería vasca en la Edad Moderna; aquelarres, hechicería y curanderismo». *RIEV: Revista Internacional de los Estudios Vascos* nº 9 (2012): 242-83.
- RIVERO GÓMEZ, Miguel Ángel (2005), «El nacimiento de la filosofía del joven Unamuno», en Ángelo Marocco (ed.), *Miguel de Unamuno. Estudio sobre su pensamiento*, Roma, RSB, pp. 5-83.
- ROJAS ZORRILLA, Francisco de (1999 [1645]), *Lo que quería ver el Marqués de Villena*, Alicante, Biblioteca Virtual Cervantes.
- ROWLAND, Robert (1990), «Fantasticall and Devilishe Persons: European Witch-beliefs in Comparative Perspective», en Bengt Ankloo y Gustav Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft*, Oxford, Oxford University Press, pp. 161-190.
- ROWLANDS, Alison (1998), «Telling Witchcraft Stories: New Perspectives on Witchcraft and Witches in the Early Modern Period», *Gender & History*, nº 10.2, pp. 294-302.
- ROWLANDS, Alison (2003), *Witchcraft Narratives in Germany: Rothenburg, 1561-1652*, Manchester, Manchester University Press.
- RUSHTON, Peter (2001), «Texts of Authority: Witchcraft Accusations and the Demonstration of Truth in Early Modern England», en Stuart Clark (ed.), *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, London, McMillan, pp. 21-39.
- SARMIENTO, Martín (27 junio 1782), «Papeles sueltos, y cartas eruditas y familiares del P. M. Sarmiento. Carta xi. Sobre las brujas», *Correo literario de la Europa*, nº 55, pp. 397-400.
- SERRANO BELINCHÓN, José (2000-2001), «Sobre las brujas de Pareja», *Cuadernos de etnología de Guadalajara*, nº 32-33, pp. 387-394.
- SERRANO Y SANZ, M. (1 mayo 1899), «Pedro de Valencia. Estudio biográfico y crítico», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, nº 5, pp. 290-312.
- SIN FIRMA (10 diciembre 1834), «Primer baile de máscaras en el Teatro del Príncipe», *Mensagero de las Cortes*, nº 210, p. 4.
- SIN FIRMA (12 febrero 1837), «Arte de brujería. Relación del auto de fe celebrado en Logroño el año 1610. Con notas de Moratín», *El Guardia Nacional*, nº 435, p. 2.
- SIN FIRMA (6 diciembre 1863), «—Yo no discuto desde este sitio...», *La Iberia*, nº 2915, p. 2.
- SIN FIRMA (8 agosto 1867), «A *El Diario Español*», *La Esperanza*, nº 7009, p. 1.
- SIN FIRMA (18 enero 1873), «Congreso. Presidencia del señor Rivero. Extracto de la sesión celebrada el día 17 de enero de 1873», *La Esperanza*, nº 8636, p. 3.
- SIN FIRMA (16, 17, 18, 19... junio 1878), «Espectáculos. Infantil. La bruja de Barahona», *La correspondencia de España*, nº 4781, 4782, 4783, 4784..., p. 1.
- SIN FIRMA (20 junio 1878), «Espectáculos. Infantil. La bruja de Barahona», *El Imparcial*, nº 3977, p. 4.
- SIN FIRMA (2 julio 1878), «Espectáculos. Infantil. La bruja de Barahona», *El Pabellón Nacional*, nº 2009, p. 3.

- SIN FIRMA (7 julio 1878), «Espectáculos. Infantil. La bruja de Barahona», *Diario oficial de avisos de Madrid*, nº 288, p. 2.
- SIN FIRMA (23 marzo 1884), «El camino derecho», *La Época*, nº 11384, p. 1.
- SIN FIRMA (8 mayo 1887), «Españoles notables. Miguel de Goiburu», *Revista Popular de Conocimientos Útiles*, nº 345, p. 64.
- SIN FIRMA (6 febrero 1888), «Ecos madrileños. El hipnotismo en los salones», *La Época*, nº 12753, p. 1.
- SIN FIRMA (27 mayo 1899), «El ballet volant», *Iris. Revista semanal ilustrada*, nº 3, s. p.
- TORRES VILLARROEL, Diego de (1795 [1739]), *Extracto de los pronósticos del Gran Piscator de Salamanca, desde el año 1725 hasta 1753*, tomo x, Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra.
- USUNÁRIZ GARAYOA, Jesús María (2012), «La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)», *RIEV*, 9, *Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX)*. Ed. Jesús M<sup>a</sup> Usunáriz. *Homenaje al profesor Gustav Henningsen*, pp. 306-350.
- WANDERER (9 junio 1899), «El castillo de Trasmoz y las brujas», *Alrededor del mundo*, nº 1, pp. 21-22.
- ZUGASTI Y SAENZ, Julián de (julio 1877), «La bohemia», *Revista de España*, nº 57, pp. 512-529.