



La Voz De La Hechicera: De La Narración Oral Al Registro Judicial

Susana Gala Pellicer¹

Accepted: 26 June 2023 / Published online: 11 September 2023
© The Author(s) 2023

Abstract

Halfway between orality and writing, the statement of the women accused by the Inquisition of practicing sorcery raises interpretive difficulties that are hard to resolve. The analysis of the confession made by Vicenta Graçia Almenar before the Inquisition of Valencia (1623) will allow us to detect some of the factors that mediate between the discourse of the woman and the text produced by the Inquisition: aspects such as the transcription process (for example, the presence of errors and spelling slips introduced by the notary), the context of emission (which determines the use of a characteristic formulaic language) or the discursive typology (the narration of experiences and magical practices), among others, will shed new light on the construction of the defendant's speech and on its transformation into a judicial text.

Keywords Sorcery · Identity · Inquisition · Narration · Orality · Written text

Resumen

A medio camino entre la oralidad y la escritura, la declaración de las mujeres acusadas por la Inquisición de practicar la hechicería plantea dificultades interpretativas de difícil resolución. El análisis de la confesión realizada por Vicenta Graçia Almenar ante la Inquisición de Valencia (1623) permitirá detectar algunos de los factores que median entre el discurso de la mujer y el texto producido por la Inquisición: aspectos tales como el proceso de transcripción (por ejemplo, la presencia de errores y lapsos de escritura introducidos por el escribano), el contexto de emisión (que determina la utilización de un lenguaje formulaico característico) o la tipología discursiva (la narración de las vivencias y de las prácticas mágicas), entre otros, arrojarán nuevas luces sobre la construcción del discurso de la acusada y sobre su transformación en un texto de carácter judicial.

Palabras clave Hechicería · Identidad · Inquisición · Narración · Oralidad · Texto escrito

✉ Susana Gala Pellicer
susana.gala@uam.es

¹ Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, Spain

La voz interrumpida

El día catorce de noviembre de 1623, Vicenta Gracia Almenar se presentó por su propia voluntad ante el Tribunal de la Inquisición de Valencia para confesar la práctica de rituales mágicos.¹ Soltera, residente en la calle de Barcelona, de unos veinticinco años “poco más o menos”, declara “por descargo de su conciencia” que ha aprendido y practicado la magia transmitida por su tía, hermana de su padre, Francisca la Gila (Gala Pellicer, 2012, 2015).

El caso presenta características similares a las de tantos otros procesos relativos a prácticas de hechicería juzgados por la Suprema. Mientras escudriña los legajos, el investigador entra en contacto con el universo mágico descrito por la hechicera, con los personajes por ella mencionados, con los rituales en los que dice haber participado y, también, con los sentimientos, anhelos y miedos que expresa. Ante la complejidad y exhaustividad características de su discurso, cabe preguntarse por el grado de vinculación existente entre lo relatado y la que pudiera ser la verdadera, y también inaccesible, personalidad de la mujer. Es el propósito de este artículo analizar la confesión de la acusada en relación con su contexto de emisión para, posteriormente, considerar los principales factores distorsionadores que median entre su identidad y el texto judicial. Para tal fin, se tendrá en cuenta, en primer lugar, la necesaria intervención del escribano y el consecuente proceso de escritura del relato oral. A continuación, se aludirá al marco institucional en el que éste tiene lugar, y a los muchos condicionantes intrínsecos impuestos por el propio proceso judicial. La propia confesión de los rituales mágicos, eje central del interrogatorio, también pudo ser factor condicionante de la configuración del relato: la retórica hechiceril, como la judicial, se construye sobre la base de una estructura marcadamente formulaica que impone una distancia entre la realidad y su relato. Y todo ello está a su vez impregnado por la constante expresión de los estados de ánimo y vivencias de la acusada que, quizás, pudo dejar huella de sus verdaderos sentimientos en la declaración ante el inquisidor.

El grado de fiabilidad de las fuentes inquisitoriales y, más particularmente, la veracidad de las declaraciones de las hechiceras ha dado lugar a una controversia aún sin resolver.² Para algunos, la distorsión introducida por los inquisidores impide detectar la voz del acusado; para otros, por el contrario, los sumarios contienen rasgos genuinos de la personalidad del interrogado.³

¹ Documento perteneciente al Archivo Histórico Nacional Español, Tribunal de Valencia, con signatura AHN (1623), leg. 12, caja 525. El documento no tiene foliación. Salvo que se indique lo contrario, las referencias y citas del proceso inquisitorial remiten a este mismo documento.

² Huelga decir que este problema es común tanto a tribunales eclesiásticos como a civiles, y podrían encontrarse ejemplos similares a los que se presentan en este artículo en otros tipos de testimonios judiciales. El proceso que sirve de base a este estudio pertenece al ámbito de la hechicería femenina. Si bien la magia amatoria no es exclusiva de las mujeres, parece claro que ellas fueron las principales usuarias de sus rituales.

³ Esta polémica se ha centrado en torno a dos cuestiones: la relativa fiabilidad de los sumarios, y la discusión acerca de la pertinencia de comparar el trabajo del inquisidor con el del antropólogo (Ginzburg, 1989a, 1989b, pp. 156–164). Andrea del Col se refiere a esta polémica en la entrada “fonti inquisitoriali” del *Dizionario Storico dell’Inquisizione* (2010) y en “I processi dell’Inquisizione come fonte. Considerazioni diplomatiche e storiche” (1983–84, pp. 35–36).

Sí parece que se ha alcanzado un cierto consenso en admitir que la Inquisición pretendía la correcta transcripción de las declaraciones,⁴ y que el incumplimiento de esta garantía jurídica preocupaba a sus responsables. Existen diversos escritos emitidos por la propia institución donde se exige el reflejo literal de los interrogatorios, que no han de manipularse ni resumirse, y se advierte explícitamente de la importancia de evitar la deturpación del testimonio del reo (Tedeschi, 1997, pp. 46-67).⁵ La presencia de intérpretes en aquellos procesos que requerían de su intervención aporta datos de interés a este respecto. Si bien los traductores, igual que los escribanos, interferían en las confesiones—ya fuera de forma deliberada, que por desconocimiento profundo de la lengua con la que trabajaban—, las actas apuntan hacia una voluntad consciente de respetar el contenido del testimonio.⁶ Disposición bienintencionada que no oculta la realidad del ejercicio de traducción, que necesariamente conlleva una cierta reelaboración de los textos (Fajardo Spínola, 1996, p. 133). En el año 1593, el intérprete Lorenzo Quesquier, mercader flamenco afincado en Canarias, jura (Sarmiento Pérez, 2015, p. 14):⁷

Que bien y fielmente hará ofiçio de intérprete diziendo al que está presente todo lo que el Señor Inquisidor le preguntare y no otra cosa, refiriendo puntualmente lo que este respondiere, y que tendrá y guardará secreto de todo lo que pasare y viere y entendiere, y en su presençia por lengua suya fue reçibido juramento en forma de derecho del dicho hombre [...].

Semejantes esfuerzos por preservar la fidelidad de las declaraciones indican que, de hecho, las adulteraciones se daban. La pretendida literalidad de las confesiones se veía afectada por la propia complejidad técnica. Piénsese en las larguísimas audiencias, que podían durar horas; en la multiplicidad de voces allí presentes y en lo farfargoso de muchos de los discursos, quizás oscurecidos por la dificultad de algunas mujeres para expresarse; en el ruido que pudo entorpecer una comprensión adecuada, y un largo etcétera. La rapidez inherente al trabajo del escribano parece haber dejado huella en los manuscritos. Por ejemplo, en la duplicación de sintagmas (en este caso: “de un hombre, de un hombre”), error característico durante la anotación apresurada de los dictados patente en la audiencia de Vicenta:

⁴ El celo con el que se copian los versos de las oraciones mágicas es clara muestra del cuidado del escribano por reproducir las palabras exactas de la confesión. Muchos de las oraciones se presentan casi idénticas (con la habitual presencia de variantes propias de la oralidad) en procesos de épocas y lugares diferentes, señal de que la hechicera dictaba versos aprendidos de memoria.

⁵ Tedeschi reproduce diversos documentos inquisitoriales donde se exige la puesta por escrito literal (“et con le parole stesse”) y no en forma de resumen: “li sommari che manda, sieno non latini, ma volgari, et con le parole stesse nelle cose sostantiali de’testimonii et del reo”. La cita está tomada de una carta de la Congregazione romana dirigida a su representante en Saluzzo, con fecha de 7 de marzo de 1626 que aparece recogida en la página 48 del citado libro.

⁶ Del mismo modo que se ponían a disposición del reo los recursos necesarios (presencia de un traductor, lectura de las actas para su posterior ratificación, etcétera) para garantizar su adecuada comprensión del proceso.

⁷ Del documento: AMC (1593) (Archivo del Museo Canario), Serie 1, tomo 16, fol. 212r. Testificación de Hans Hansen en el proceso contra Jorge van Hoflaquen.

*Palabras aconsejandote. q. tomase una leta de los balones
de un hombre. de un hombre que quitielle bien y que para q?*

Más significativa es la corrección textual con la que el escribano enmienda su propio lapsus de escritura. La hechicera conoce de memoria unos versos para atraer la voluntad de los hombres y, durante su confesión, los recita frente al inquisidor, que los toma al dictado.⁸ Posiblemente el escribano estuviera absorto en la redacción, realizada bajo un cierto automatismo y, en ese momento, sustituye inconscientemente los dos pronombres. Cuando se da cuenta, enmienda el error tachando “ella” y poniendo en su lugar con “migo”.

*Justano no queda. Hatan. Con su mujer. Amo con ella
migo, q. que aquella hera la cosa mas prouada para
En cortar. un hombre.*

Otros elementos de deturpación podrían encontrar origen en el sustrato cultural del inquisidor, en su capacidad de intelección y, por supuesto, en su empatía y sus prejuicios. Sabemos que algunos acusados se quejaron de la falta de coincidencia entre sus declaraciones y el texto resultante (Cohen and Twomey, 2015, p. 142) y en determinados pasajes se hace evidente una cierta homogeneización y estandarización del lenguaje hablado (Splendiani and Sánchez Bohórquez, 1997, vol. 1, p. 216), signo de que se ha producido una cierta alteración del contenido durante su transcripción. Procedimientos estos nada sorprendentes, dado que no era la perfecta literalidad de las voces lo que preocupaba a los inquisidores, sino el reflejo fiel de los contenidos que revelaban la existencia de delitos contra la fe.

En cualquier caso, no conviene atribuir el mismo grado de fiabilidad a todos los procesos, puesto que cada uno de ellos se produjo en un contexto singular. Quizás los casos relativos a las artes mágicas sean los que se ven más afectados por este obstáculo: más allá del posible interés de los inquisidores por inculpar a los sospechosos, su propia imagen mental de lo sobrenatural condiciona el desarrollo del

⁸ La raya situada en el margen izquierdo del folio señala los párrafos que contienen hechizos. Particularmente, oraciones heréticas.

juicio. Algunas de las encausadas eran mujeres famosas en su entorno social. Es probable que quien más, quien menos, hubiera oído hablar de las historias de su vida y de sus prácticas heréticas, y cabe presuponer un condicionante derivado de su reputación. Muestra de ello es que los procesos contra las hechiceras solían suscitar un revuelo particular: con frecuencia implicaban a una gran cantidad de acusados y testigos, cuyas intervenciones ante el juez, proliferas, confusas y, en muchas ocasiones, también contradictorias, estaban enriquecidas con chismes y habladerías que enmarañaban el proceso judicial.

Aun considerando la inevitable adulteración de las testificaciones, diversos indicios permiten afirmar que la voz del reo trasluce en los interrogatorios. No siempre se muestra esta con la misma claridad: unas veces, la individualidad se halla oculta tras una información aparentemente irrelevante, tras un detalle sutil que solo se puede advertir escudriñando entre la complejidad del documento.⁹ Otras veces, por el contrario, se manifiesta con sorprendente intensidad. En palabras de Peter Burke (2005, p. 126):¹⁰

Si los primeros folcloristas no nos otorgan plena confianza como recopiladores de la tradición oral, quizás sí puedan hacerlo los inquisidores. Los juicios y las confesiones de los herejes y las brujas son, obviamente, una fuente importante para el estudio de las actitudes populares. En las actas de los procesos, el his-

⁹ Thomas Cohen y Lesley Twomey me animaron escudriñar el presente texto en busca de indicios aparentemente menores que aportaran nuevas perspectivas de análisis. Tal como describe Ginzburg (1989a, 1989b, p. 123), se trata de alcanzar: “La propuesta de un método interpretativo que se basaba en considerar los detalles marginales e irrelevantes como indicios reveladores. Un método donde detalles hasta entonces considerados por todo el mundo como triviales y carentes de importancia ‘indignos de ser advertidos’, proporcionaban la clave para acceder a los productos más elevados del espíritu humano [...]. Esos detalles marginales resultaban reveladores porque en ellos la subordinación del artista a las tradiciones culturales desaparecía y daba paso a una manifestación puramente individual, por lo que los detalles se repetían de un modo ‘casi inconsciente por la fuerza de la costumbre’”.

¹⁰ Recuérdense asimismo las palabras de Julio Caro Baroja (1992, vol. I, p. 28) cuando afirma que “la realidad es que el proceso es mucho más complicado, más lleno de fluctuaciones, contradicciones, etc., y que los archivos de la Inquisición son una mina inagotable para estudiarla y para adquirir un caudal enorme de conocimientos sobre los aspectos más recónditos del alma humana y de lo que se llama ‘personalidad’ en relación con un grupo, con las pasiones, amores y odios de carácter religioso o de otra ley”. Y, más adelante: “rara es la vez que no sale destacado el fondo pasional de los conflictos existentes entre el acusado y los que testifican contra él”. Jean-Pierre Dedieu (1986, p. 169), tras advertir de la problemática metodológica que suscita el análisis de las fuentes concluye que “each case occupies a particular place along it depending on these criteria. But with certain precautions, when we are in possession of the best classes of documents, the Holy Office papers are an extremely reliable source, and they are far richer than most”. En el mismo sentido apuntan Enrique Flores y Mariana Maserá (1990, p. 33) en su “Introducción” a *Relatos populares de la Inquisición Novohispana*: “Este mecanismo [la delación] provocó que en los procesos y en sus discursos estuvieran presentes muchos elementos y sentimientos además del supuesto ‘celo religioso’ que llevaba a los declarantes ante el Tribunal. Es por eso que los relatos recopilados se mueven también en los territorios semi-noticiosos del chisme y del rumor, resultando a menudo fácil identificar en ellos la presencia de sentimientos motores como la envidia, la venganza, etc.” Cito, por último, las palabras al respecto de Cohen and Twomey (2015, p. 142): “so these records are hardly modern ‘tape recordings’ of past voices. Still, textual evidence argues for much fidelity to the spoken word [...]. Moreover, the transcriptions often retain the flavour of speech, abounding on expressions of everyday talk. And individual speakers do have voice; they vary in diction and vocabulary, as if scribes caught expressive habits”.

torizador puede descubrir los giros lingüísticos favoritos de los acusados y, casi, oír sus voces.

La voz individual se hace particularmente evidente en aquellas confesiones que reúnen más de una variante lingüística, donde se manifiesta una clara fidelidad a sus rasgos identificadores. Vicenta, vecina de Valencia, se comunica durante su declaración en castellano, pero en momentos puntuales de su discurso introduce también valencianismos («estellesa», «tens», «cap», etcétera). El conjuro de la estrella, muchas veces registrado en los sumarios inquisitoriales, se recoge en el presente sumario en su versión valenciana, muestra del interés del inquisidor por preservar las palabras de la hechicera.

*Item. dixo que la sobre dita gila sabia en tant a este
 otro conjuro Emisocazon estando estando en la casa de la
 plaza de los ayos & haura seis años que dezia Dasso =
 mandose a otra ventana a las nueve de la noche, de la
 noche, na chellessa, na chellessa, tu que etas en la
 teua cella, de nou descebes que tens y dome les yfo
 les embie a fullano que les tres lizen dels cabells del
 Cap, les tres de la barba, y les altres tres de les parts*

Incluso los investigadores más escépticos admiten la existencia de informaciones relativas a la experiencia vivencial de los reos. Es el caso, por ejemplo, de Richard Kagan (2010),¹¹ quien sostiene, por un lado, que “el grado de verdad de las autobiografías inquisitoriales nunca fue muy alto”, pero concluye que “ofrecen introspecciones inestimables en las experiencias cotidianas”:

Anche per questo il grado di verità delle autobiografie inquisitoriali non fu mai troppo alto. Non erano quasi mai di pugno dell'imputato ma trascrizioni di racconti fatte da scrivani. E dunque le «vite» incluse nei procedimenti processuali non furono repliche esatte nelle «vite» originariamente fornite –oral-

¹¹ Kagan (2010). Kagan se refiere a las autobiografías inquisitoriales, pero su comentario es extrapolable al tema que nos ocupa. Para la cuestión específica de las autobiografías inquisitoriales, véanse también Miguel Jiménez Montserín (1981, 205), James Amelang (2003, 2008, 2011), Michel Foucault (1994, vol. 3, pp. 237–253), y Kagan and Dyer (2004).

mente— agli inquisitori. Nel processo di trascrizione molto si perse: enfasi, tono, gesti, o perfino lo stesso linguaggio, poiché gli scrivani, operando sotto la direzione inquisitoriale, rimodellavano sicuramente le narrazioni in modi che le rendessero facilmente intelligibili e coerenti. Tuttavia, proprio come le autobiografie «volontarie», la forma di queste narrazioni, insieme agli eventi che esse mettono in rilievo, dicono comunque molto sull'uomo o sulla donna che le avevano originariamente composte. Senza dubbio, queste vite —per parafrasare Michel Foucault— sono brevi, spezzate, frammentarie, incomplete. Eppure offrono introspezioni inestimabili nelle esperienze quotidiane degli individui le cui storie di vita, se non fosse stato per il loro scontro con l'Inquisizione, sarebbero andate dimenticate o perfino perdute. (s.v. autobiografie)

Por otro lado, presuponer que el conjunto de los interrogatorios se basa en una reconstrucción consciente que busca la falsificación de las declaraciones implicaría dotar a los inquisidores de una capacidad que, con toda probabilidad, no tenían. Hipótesis tan carente de fundamento como la de pretender la absoluta veracidad de sus contenidos. La ingente producción documental de la Suprema, el esfuerzo de los diversos participantes por atender a la correcta ejecución de sus cometidos, y la compleja articulación entre las secciones que conforman el Tribunal, invitan a descartar que los inquisidores tuvieran interés por borrar la huella de la voz de los reos.

Dados estos condicionantes, el análisis de las referencias textuales a las emociones y sentimientos de los narradores se presenta particularmente escurridizo. Nos movemos en el terreno de las conjeturas y de los indicios, presupuesto inexcusable que, si bien impide alcanzar conclusiones definitivas, no constituye por sí mismo un motivo para no abordar su estudio.

La declaración ante el inquisidor: oralidad y contexto performativo

La testificación de la hechicera ante el tribunal consiste en un relato oral adecuado a un marco de características particulares.¹² De forma simultánea a su enunciación, el discurso oral fue convertido en registro escrito, desnaturalización del relato por

¹² Según Zemke (2010, p. 18) son: “portadores de las tradiciones orales cuyo legado constante son la innovación y el cambio. Los hallazgos verbales que integran, valga la expresión, la tradición oral, son, según la certera fórmula de don Ramón Menéndez Pidal, los que viven en variantes. Su conjunto plural está constituido por múltiples iteraciones específicas—cada una individual y propia de un momento, un lugar, unas circunstancias, un locutor y unos interlocutores que participan en el acto immanente de la comunicación—que, en su singularidad, remiten a su vez a un arquetipo que abarca y encierra la suma de todas las iteraciones posibles, sin agotarse en ninguna de ellas. Al accionar la palanca de la maquinaria imaginativa de su ficción, el narrador, su relato y los oyentes inventan, en el sentido etimológico del término, el escenario interpretativo donde la dinámica de la comunicación insufla voz al relato [...] de forma que éste cobra voz y se encarna”.

la cual la voz pasa a ser registrada, extractada y reestructurada en pro de su adaptación a un entorno que le resultaba completamente ajeno, el judicial; la confesión de los preceptos mágicos dentro de la corte presupone, asimismo, la resignificación del discurso: fuera de la sala sus palabras debían persuadir al cliente de la eficacia de su magia y, dentro, habían de convencer al inquisidor de la falsedad de la misma;¹³ por último, las propias mujeres han de introducirse físicamente en un ambiente extraño y, desde ese momento, actúan como narradoras deslocalizadas: despojadas de sus compañeras, de los elementos materiales que acompañan a la práctica de la hechicería y, en definitiva, del ámbito ritual propio de la magia, se ven obligadas a participar de un mundo regido por un código oficial, masculino, que probablemente les aterrizzaba. En suma, nos enfrentamos al análisis de un relato desnaturalizado, resignificado y deslocalizado, pero, aun así, marcado por una fuerza narrativa de sorprendente intensidad.

Con frecuencia se ha interpretado la violencia de esta situación comunicativa señalando una separación extrema entre el mundo “popular” de la tradición oral y el “oficial” de la justicia eclesial, pero lo cierto es que estos encuentran ingredientes comunes: así, por ejemplo, los procesos judiciales, como la comunicación cotidiana, pueden fundamentar su construcción sobre componentes fuertemente vinculados con la oralidad: el rumor, el chisme o la habladuría constituyen parte esencial de las acusaciones. Del mismo modo, el texto legal se organiza en torno a un lenguaje marcadamente técnico y formulaico,¹⁴ como también lo es el utilizado en el ritual hechiceril.¹⁵ Por eso, más que de dos universos contrapuestos, se trata de dos contextos performativos obligados artificialmente a cohabitar. En este sentido, el juicio aúna la escenificación de dos poderes, el mágico-femenino, y el eclesiástico-masculino, teatralización dialógica destinada a representar la victoria del poder divino sobre el demoniaco. La dificultad para el investigador contemporáneo se halla, precisamente, en discernir el límite entre ambos registros, en determinar hasta dónde llega la intervención del juez escribano, y dónde empieza la actuación de la acusada hechicera.

Es evidente que la relación entre emisor y receptor de este contexto comunicativo es profundamente desigual. La interacción cara a cara entre víctima y verdugo impone a la hechicera la necesidad de mantener un autocontrol permanente sobre

¹³ En el sumario se indica que “acaba de decir que todas las dichas cosas las ha aprendido ésta de la dicha Gila con los deseos e intentos que ha declarado de cassarse y que ha hecho de ver que todo es mal hecho, contra lo que Dios manda, y está muy arrepentida de todo lo que ésta ha hecho y que en lo que hubiere errado pide perdón y misericordia, y que tiene firme propósito de no creher ni haçer cosas semejantes de aquí en adelante a las que jamás dio crédito [...]”.

¹⁴ Las muestras se encuentran con facilidad a lo largo de todo el legajo, valgan como ejemplo las siguientes: “la dicha oración la dixo para el sobre dicho efecto”, “vino allá una mujer, *que ésta no le save el nombre*”, “dixo que después de haver como dicho tiene”, “dixo que después de lo sobredicho”, etcétera.

¹⁵ Particularmente evidente en la composición de conjuros, ensalmos y oraciones (Díez Borque, 1985, p. 47). Defiende el autor que: “conjuros, oraciones, ensalmos, etc., [...] son formas marginales de poesía oral, vinculadas en su poética a cancioncillas tradicionales, romances, etc. en el marco amplio de la cultura oral”. Sobre la poética de estos textos véase también Campos Moreno (1999) y Rodríguez Marín (1927).

sus palabras y actuaciones, si es que esto es posible, con el fin de mitigar la adversidad de su circunstancia enunciativa. Sin embargo, los textos también demuestran que las hechiceras no eran precisamente ingenuas. Contaban con su capacidad de persuasión y, aún más importante, con la convicción de que podían alterar la realidad mediante el dominio de las artes (Surtz, 2006, pp. 153–168).¹⁶ Su oportunidad de salvación radica en el manejo adecuado de la palabra: el contenido de la declaración y la manera en que se enuncia determinarán la percepción del receptor, máxima autoridad y responsable del devenir de estos narradores forzados (Ginzburg, 1989a, 1989b, pp. 156–164). En palabras de John Zemke (2010, 17):¹⁷

Este lenguaje mágico, performativo e ilocucionario, transforma y transfigura con su enunciado al locutor o al interlocutor cercano o distante en el espacio. Dotadas de una virtud especial, la de controlar o imprecisar a las fuerzas sobrenaturales, sus palabras y fórmulas alteran el orden de las cosas físicas de acuerdo con la voluntad del sujeto enunciadador.

Se puede concluir que, tanto el éxito de su profesionalidad, como la garantía de su supervivencia en una sociedad hostil, se sustentan en su habilidad para adecuarse a la psicología de su interlocutor, pero, ¿eran capaces de adaptar el mensaje mágico al contexto legal? ¿era su destreza suficiente para manipular la percepción del inquisidor? Y, aún más, ¿podían intuir el camino narrativo para lograr la libertad?

Por descargo de su conciencia

La hechicera ha de construir una imagen de sí misma basándose en el uso de la palabra o, lo que es lo mismo, ha de representar su propio personaje mediante la narración de acciones, convicciones y creencias.¹⁸ Este proceso, crucial para comprender el significado profundo de los procesos inquisitoriales contra las hechiceras es, quizás, el que aún a más incógnitas.

En primer lugar, desconocemos el grado de conciencia que las acusadas tenían de sí mismas. Es posible que el mismo desarrollo de la causa obligara a las mujeres a reflexionar y a buscar rasgos identificadores de su condición de hechiceras, abriendo paso a una consecuente toma de conciencia acerca de su *modus vivendi*. Asimismo, cabe pensar que los momentos de encierro, que podían prolongarse durante meses, propiciaran la reflexión sobre su persona e, incluso, que se produjera una evolución de su propia percepción. Durante los largos periodos de soledad y silencio, la fantasía, movida por el miedo, encuentra espacios para construir, relacionar ideas y, probablemente, preparar un discurso adecuado a su defensa. Guiada por esta estrategia,

¹⁶ No resulta descabellado pensar que las hechiceras trataran de utilizar la magia con el fin de salvar la vida. ¿Creería alguna de ellas que tenía capacidad de impregnar al inquisidor con su magia?

¹⁷ También aborda el tema Todorov (1973).

¹⁸ Conviene insistir en que la estrategia de defensa de las mujeres acusadas por la Inquisición comparte rasgos comunes con las de otras presas que habían de enfrentarse a tribunales de diversa clase.

la hechicera pudo buscar, consciente o inconscientemente, un equilibrio entre la inclusión de rasgos genuinos de su personalidad, de la que no puede desprenderse, y la enajenación de su propia identidad, obligada por la necesidad de protegerse. Todo ello teniendo en cuenta que el acto mismo de declaración frente al inquisidor obliga a la rea a renunciar a parte de su yo íntimo para pasar a manos ajenas. En el tribunal, la hechicera ya no se pertenece a sí misma.

A pesar de estos condicionantes, Vicenta dispone de un cierto grado de libertad para configurar su relato. Libertad que consiste, precisamente, en la relativa autonomía a la hora de seleccionar aquellos hechos de su vida que convengan a su defensa. En un mundo eminentemente oral (ella misma es analfabeta), donde la memoria constituye la principal vía de conexión con el pasado, su estrategia consistiría en entresacar de su recuerdo datos referidos a tiempos pretéritos, algunos relativamente alejados del momento de la declaración.¹⁹ A veces inventa, quizás aconsejada por otros presos, o a partir de la rememoración de episodios semejantes al suyo que conoce de oídas. Es posible que en algún momento tratara de buscar rasgos de originalidad que la diferenciaran de otras compañeras. La identidad se teje mediante la articulación sutil de presencias y ausencias, recuerdos y olvidos, voces y silencios (“y no le dixo otra cosa ni ésta se lo preguntó”) subordinados a una oportuna falta de memoria que, con toda probabilidad, responde a una estrategia consciente de ocultación de datos inculpatorios.

Más allá de la confesión de prácticas mágicas, la declaración se propone como un relato de vivencias contextualizadas en un espacio cultural y social preciso: incluye desde la relación cotidiana con amantes (“habiendo ido esta un día por la mañana hará cosa de dos años a verse y holgarse con un mercader que tiene casa de ferias que vive en la calle de carniceros, que es de buen cuerpo...”), familiares (“que lo dio a su hija la más pequeña llamada Serafina por ver si podía tener alguna dicha, porque la mayor, que se llamaba María, ya llevaba una oración consigo...”), vecinos (“estando presente esta y una hija doncella que se llama María que agora es cassada con pescador que se llama Salvador y vive tras de San Cristóbal...”), compañeros (“vino a ella una mujer que esta no le sabe el nombre más de que decía que había salido al auto de la Inquisición y le enseñó a la dicha Gila un hechizo...”) y clientes (“que había estado con la dicha Gila y que le había pedido cantidad de reales para unos polvos...”), a la elaboración de los mejunjes y rituales más impúdicos. En correspondencia con este microcosmos de la marginalidad se revela el pensamiento íntimo, preferentemente en forma de experiencia del amor y de la sexualidad (Zamora Calvo, 2017; Ortiz, 2019). Instadas por los inquisidores, las hechiceras dan rienda suelta a largas y complejas retahílas de historias protagonizadas por la pasión y el deseo. El sentimiento es parte constituyente del lenguaje

¹⁹ Enrique Flores y Mariana Maserá (1990, p. 33) recuerdan que: “El declarante de los procesos inquisitoriales constituía un narrador que traducía la diversidad del tiempo oral en un orden lineal para la escritura y el registro; en su discurso se narran hechos que han sucedido en tiempos distintos y que no se ordenan cronológicamente como sucedieron sino, como recuerda según su interés, o, si se siente amenazado, como se le pide que recuerde. Sus palabras, por eso, aún registradas en un documento judicial, se encuentran frecuentemente llenas de digresiones y repeticiones características de la gramática oral”.

apotropaico expresado por las hechiceras. Cabe suponer que, durante sus exposiciones, estas reprodujeran, al menos en parte, la intensidad emocional inherente al mensaje, bien incrementándola, bien conteniéndola. En este sentido, tratar de imaginar una confesión neutra, despojada de los elementos expresivos que conforman la esencia misma de su discurso, supondría dotar a la hechicera de una capacidad de disociación cuanto menos improbable.²⁰ Aunque debieron de usar todos los recursos elocutivos a su disposición, el contenido no verbal de su mensaje (la modulación de la voz, la gestualidad corporal, la mirada o la expresión de su rostro) siempre será un misterio para el investigador. Salvo contadas excepciones, no hallamos entre los textos alusiones a su comportamiento.

Igualmente es poco lo que se conoce sobre la puesta en escena del aparataje judicial, del ambiente de la sala y de los estados de ánimo de los diferentes actores que allí se encontraban.²¹ Sería interesante contar con un estudio sistemático sobre tales actuaciones para saber si los inquisidores desarrollaban sus cometidos de un modo mecánico, o si se percibía su tensión, si el conjunto de las reas se comportaba de modo semejante, si en su mayoría eran sumisas o si era frecuente que trataran de revelarse con agresión.²² Indudablemente, las acusadas debían de pasar miedo, si no terror, y es plausible que alguna mujer se descontrolara, gritara o se desmayara. El llanto también estuvo presente en los tribunales de la Inquisición. No hay en el texto indicios de que Vicenta Gracia llorara, pero tenemos información de otras mujeres acusadas de brujería que no pudieron contener las lágrimas.²³ De María Vizcarreta, acusada por el Tribunal de Zaragoza en 1651, y torturada con un hierro en la espalda, se dice (Tausiet, 2009, p. 182):

²⁰ Los textos literarios han sabido aprovechar el ingrediente emocional, dotando a los personajes de una gran fuerza expresiva. Sin duda la *Celestina* es un ejemplo paradigmático.

²¹ Hay otro aspecto que merecería una mayor atención, el de la representación del acto judicial, no en su aspecto legal, sino en el del detalle de su desarrollo. El ruido, el olor, las luces de los espacios donde se actuaba y, siguiendo la línea de este trabajo, la presencia de sentimientos y pasiones. Vienen al caso las palabras de Caro Baroja (1987, p. 155) cuando dice: “No nos imaginemos, pues, grandes hogueras con brujas ardiendo vivas ni otras escenas horribles y estereotipadas de esta clase, pero sí a muchas pobres mujeres y hombres encarcelados, llevados de aquí a allá, esperando la sentencia y muriendo, a veces, mientras llega. Pensemos también en familias afrentadas, en matrimonios deshechos, en vecindades destruidas por el odio. En pequeñas autoridades locales ejerciendo un poder con sadismo e histeria”.

²² Giovanni Romeo me ha indicado con generosidad dos testimonios de gran interés recogidos en su libro *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma* (1990, p. 170, 10). Lucrecia Peloso (Pisa, 1581), al ser preguntada por el vicario de la Inquisición sobre prácticas de adivinación responde furiosa e, incluso, amenaza a su interlocutor: “Sarà meglio che me lasciate andare a casa, se voi non volete trovare qualche cosa” y, más adelante: “intendo che se voi volete cercare i fatti d'altri, vi sarà dato un giorno in su la testa, ma perdonatemi se parlo così, ma io dico il vero, gli altri Inquisitori non cercavano i fatti di nessuno”. Por su parte, Antonia Lombarda, en 1586, presionada por la acusación sobre su posible participación en el Sabat, exclama “subdens cum calore et iracundia”: “Voi volete che lo dica per forza, io ve dico che dirrò come dicite voi, che nce sono andata ad cavallo ad piccoro, al porco, al asino, al caballo”.

²³ La creencia de que las brujas eran incapaces de producir lágrimas estaba muy extendida. Hasta tal punto, que su ausencia o presencia fue considerado indicio fundamental para condenar o salvar a las supuestas brujas. (Tausiet, 2009, p. 182; 2004, pp. 63–64). El proceso citado se encuentra en José de Sesé (1651, IV, fol. 2). La explicación no convenció al jurado y María fue condenada a la pena de muerte.

Que despues de presa, ni hasta ahora, no ha hechado lagrima alguna, con verse en poder de un verdugo que la reconocio, y un zirujano que la traveso la espalda, indicios todos que la convencen de hechicera para la pena ordinaria.

Ella, recurriendo a la misma lógica condenatoria, se defiende en la «cédula de defensiones» aclarando que (Tausiet, 2009, p. 182):

El señal es diferente en las espaldas de como esta en el processo, y que le echaron unas ventosas y le quemaron y le hicieron daño. Que ha llorado despues que esta en la cárcel, y que el dia de la prueba de la aguja no era mucho, ni aun llorar, ni aun tener sentidos naturales.

Otra incógnita es la apariencia física de la mujer, que también repercutiría en el hecho comunicativo. Podemos imaginar que, a medida que avanzaba el sumario, el aspecto de las reas debía de ser más degradado, más astroso. Las condiciones insalubres de las prisiones, la falta de aseo, las heridas y las llagas producidas por los tormentos y las enfermedades, la falta de comida... habían de contribuir a su terrible humillación física y psíquica. Y esta circunstancia mermaría, a su vez, su habilidad para producir discursos coherentes y convincentes, impidiendo su adecuada defensa. Algunas llegaban al límite de la locura—o a la locura misma—y, ante la evidencia de que eran incapaces de construir un alegato congruente, quedaban exculpadas por el Tribunal (Berco, 2017; Sacristán, 1992; Tropé, 1994, 2010).

Dixo las siguientes palabras

La corte inquisitorial está configurada por un coro de voces diferentes donde cada una de las intervenciones tiene una intensidad, modulación y ritmo propios. Existen varios planos comunicativos: por un lado, el de los inquisidores, testigos (cuando los había) y acusados que pudieron estar presentes en la sala. Por otro, el de los actores participantes en los diálogos recreados por la hechicera durante las confesiones, donde toman la palabra, incluso, los demonios que la incitaban a pecar. La hechicera hace propia la voz del otro y recrea las múltiples palabras que resuenan en su memoria. En algunos pasajes, como el que sigue, la preeminencia de la oralidad queda patente mediante la acumulación de los *verba dicendi* que introducen el estilo indirecto:

Y *declara* que la dicha Gila su tía *enseñó* a ésta la oración de la estrella y del sol y que no se acuerda dellas, aunque algunas veces las *dixo*, y se le han olvidado, y las han de *deçir*, y ésta las *dixo* levantándose de mañana cuando salía el sol, y que se la ha visto *deçir* poniéndose el sol, también echada de pechos a la orilla de un tejado.

Lejos de limitarse al contenido oral, señala también el momento (por la mañana y poniéndose el sol) y el modo en que se han de decir las prácticas confesadas (echada de pechos). No es solo lo que se dice, es cómo se dice (Tzvetan, 1973, p. 49). La enunciación en voz alta era, según la creencia, desencadenante del efecto mágico:

[...] y que así mismo enseñó a ésta la sobre dicha Gila que passando el rosario se assomava a la puerta, o ventana, antes de las oraciones, y *dixesse* “*Dios me oya, Dios me oya*” y que tuviesse cuenta con quién *gritava*, lo que *deçía*, y que si *nombrava* Viçenta era señal que venía el moço que ésta quería y le *hablaría*.

O en el siguiente fragmento: “encendieron el fuego [...] y después la dicha María, para *deçir las palabras que había de deçir*, quando lo pusso al fuego a arder la mandó baxar a esta y a la dicha su madre abaxo para que quando la llamase subiesen”. De este modo, Vicenta facilita la contextualización de su parlamento y, además, aporta datos fundamentales para el conocimiento de la ejecución de las artes mágicas. Así, la oración de san Antonio de Padua se había de hacer “arrodilándose ésta y la dicha mujer”, “y esto se repite tres veces arrodillado delante las candelillas”; la oración de san Julián “tomando la redoma en la mano y haziédole cruces”; el hechizo de la sal “tomando la sal sólo en la mano y llegándosela a la boca y haçiendo ruydo con ella” para, finalmente, echarla “en el fuego con mucha yra y dando en el suelo patadas”; la oración del *Ánima Sola* se rezaba “entre las onze y las doze de la noche”; y la del Nuncio con un puñado de sal en la mano.

También introduce referencias explícitas a la modulación de la voz. Por ejemplo, la primera vez que Vicenta Gracia escucha el conjuro de la sal, no logra aprenderlo porque no alcanza a oír con claridad sus versos y lo memoriza, según dice, en un momento posterior, sin que sepamos de quién: “Y que aunque entonces *no oyó* las [no se lee] las palabras que *deçía*, después se las han *enseñado* y son en esta forma”. O, en otro momento posterior: “*Dixo çiertas palabras* que ésta *no entendió ni oyó*, sólo conoció que *deçía algo muy quedo* santiguando la tierra”. Como también tiene en cuenta la teatralidad característica de la declamación de las oraciones, cuya eficacia estaba condicionada por el modo en que se recitaban. Del conjuro de la ventana señala “que esto *se había de haçer y deçir con gran fervor*, porque *si lo deçía tibiamente no aprovecharía* y lo hiço ésta más de diez veces”. Por último, de la oración del *ánima sola* que “se hazía asomándose a una ventana y *diçiendo* trenta tres paternóster y trenta y tres havemarías y después *dando tres gritos* ‘ánima sola, ánima sola, la más sola que está en purgatorio’”. Por desgracia, no tenemos noticia de cómo se recitaron estas mismas oraciones frente al inquisidor y estos valiosos detalles sobre la declamación de los conjuros no son extrapolables al contexto inquisitorial.

Más difícil es encontrar conversaciones en los sumarios. En el proceso que nos ocupa, solo aparecen contenidas dentro de las oraciones mágicas. Caso particular por la extensión y complejidad de los diálogos reproducidos es la oración de santa Elena, donde la santa conversa con un ángel, con tres judíos y con Judas. Así recuerda Vicenta el diálogo entre santa Elena y el ángel:

Gloriosa y bienaventurada santa Elena, muy triste y muy pensativa estávades vos en vuestro aposento quando por divina inspiración *sentistes una voz* de un ángel que os *dixo*:

–Elena, Elena, cómo no vas a buscar la cruz de tu señor Jesucristo.

Y ella *respondió*:

–Cómo la iré yo a buscar si yo no sé della.

Y el ángel le *respondió*:

–Elena, Elena, el mar romperás [...].

Los espacios recónditos del alma humana

Entre la maraña de las declaraciones de las hechiceras—algunas particularmente profusas en su discurso—parecen traslucir rasgos psicológicos individuales o, tal como los llamó Caro Baroja (1992, vol. 1, p. 28), los “espacios recónditos del alma humana”. La expresión de las emociones, sentimientos y estados de ánimo, y su posterior reflejo en el documento escrito, constituye un ingrediente recurrente en las actas de la Inquisición. En el caso que nos ocupa, su presencia es particularmente destacada.

Cabe señalar, en primer lugar, la existencia de una serie de sentimientos que, aun sin ser mencionados explícitamente, sirven de hilo conductor a todo el relato. El más evidente de todos ellos es la frustración. Es bien sabido que las mujeres recurren a la hechicería, en buena parte de los casos, para recuperar el interés del hombre deseado. Incapaces de asumir la negativa del varón a responder a su demanda amorosa, acuden a las hechiceras confiando en que la magia pueda alterar una realidad que para ellas resulta inaceptable (Tausiet, 2007, pp. 79–132; 2000, p. 517). Vicenta, por ejemplo, comienza su declaración confesando que:

Habiendo tenido esta traviessas con un moço llamado Viçente Valdés [...] con intento de que se casase con ésta habrá seis o siete años retirádose el dicho moço de hazerlo, y trayendo pleito sobre ello, una muger llamada Francisca Gila, tía desta hermana de su padre, para fin y efecto que dicho moço se redugiesse le hizo a ésta una oración [...].

Llaman la atención la intensidad y pervivencia del deseo amoroso que, transcurridos seis o siete años, sigue preocupando a la joven. A veces, la demasiada insistencia permite detectar una verdadera ansiedad, como demuestran las “más de cuarenta vezes que [se rezó la oración de san Silvestre] para que la quisiese bien”. Si sumáramos la cantidad de veces que, según ella misma confiesa, reza a los santos oraciones heréticas, obtendríamos una cifra de varios centenares.

De entre todos los estados psíquicos descritos en el proceso, el miedo, en sus múltiples manifestaciones (recelo, desconfianza, temor, pavor, etcétera) se halla entre los más representados. Y no debía de tratarse sólo del miedo a la condena, motor indiscutible de la declaración ante el inquisidor, sino también de un sentimiento motivado por el contacto con el mal y, quizás, también, por la culpa.

Así, por ejemplo, Vicenta cree con tanta vehemencia en la magnitud de su poder, que llega a preocuparse por el alcance de su propia fuerza destructiva. En una ocasión, se propuso enfrentar a un grupo de personas y, para ello, invoca a tres diablos “que no se acuerda de los nombres [...] los cuales pussiessen discordia entre ellos” pero, comenzado el ritual, el destinatario del conjuro enferma y la hechicera, preocupada por el efecto de su conjuro, decide interrumpir el proceso “por miedo que no se muriese dexó de deçir por algunos días aquella oraçion que se había de deçir nueve días y sólo se había dicho cuatro”.

Vista su reacción, no ha de extrañar que las hechiceras temieran ser víctimas del poder de sus compañeras, por las que muchas veces sentían envidia y, también, odio. Gila, tía de Vicenta, enfermó y, creyendo ser víctima de un mal de ojo, mandó a Joana, su ayudante, que registrara la carbonera de la casa:

[...] por lo qual cuando llegaron a ella hallaron una tablilla de pino [...] y viéndolo ésta la hizo romper y quemar luego, creyendo ésta era el hechizo que contra ésta habían hecho, y que haviéndolo quemado, se le reventó a ésta la cara y cabeça haviéndosele inchado toda y, estando ésta enferma en la cama de lo sobredicho, la vino a ver a ésta la sobredicha Joana, que estava muy reñida con ella, y le dixo a ésta que la dicha María su prima se había [no se lee] hartado, diciendo que nadie se burlase con ella porque si no mirassen qual tenía a su prima en la cama.

Se hace evidente la dificultad de seguir el desorden causado por las palabras atropelladas, posiblemente llevadas por la ira.

Transcurrido un tiempo de este episodio, un cliente impotente recurre a la hechicera para recuperar su virilidad. Acude Vicenta a casa de su tía Gila, quien indica a aquel hombre “que truxesse una azada y que avía de meter en el agujero del palo su miembro, metiéndole y sacándole muchas vezes y dándole sahumeros con los polvos que ella compraría”. Pero el atrevimiento de la hechicera resultó excesivo para esta persona, que vio en su propuesta “cosa sospechosa y contra la fe”. Comenta airada la Gila que “el dicho hombre tenía poco hígado, pues no se había determinado de haçer lo que le había aconsejado”. La Gila, como tantas otras condenadas, en su intrepidez, aconseja actos excesivamente soeces a ojos de los actores, que en ese momento pasan a convertirse en potenciales delatores de las herejías.

La sorpresa ante la efectividad de la magia, generalmente en forma de espanto o admiración, es fundamental para confirmar la firme creencia de los participantes en la eficacia del conjuro mágico. No podían quedar los espectadores impasibles ante el prodigio. La propia ejecutora del hechizo ha de reaccionar manifestando su sobresalto, tal como ocurre durante la realización de “un hechizo para ver dónde estava un hombre o una muger y saber lo que hazían o, siquiera, otras diferentes personas más de las que pretendía que la querían a ella”. La adivinación consistía en llenar una redoma con agua y, a continuación, recitar una oración a san Julián. Aparece entonces “un barquillo y dentro un hombre y otros pescadores y ésta *se espantó dello* porque ya había tenido notizia que estava el dicho Vicente Baldés, por quien se hacía la diligencia, con unos pescadores parientes suyos pescando”. La escena

contemplada en el interior de la redoma, barquito y marineros incluidos, confirma la noticia a Vicenta, que ya conocía el paradero de Baldés. De este modo, la joven corrobora la habilidad de su tía y, a la vez, queda satisfecha con el servicio, que le ha proporcionado la información que demandaba.

Parece claro que no son los sentimientos y emociones de la rea lo que preocupa al tribunal, y ningún indicio hace pensar que los inquisidores preguntaran directamente acerca de estas cuestiones. Sin embargo, Vicenta dedica una parte sustancial de su discurso a relatar sus vivencias. Ciertamente, no resulta posible conocer el grado de veracidad de sus palabras, como tampoco la precisión con la que el escribano deja testimonio escrito de las mismas, pero sí se detectan algunos rasgos individualizadores en la construcción de su discurso.

Un testimonio, múltiples voces

Vicenta y Francisca forman parte de un universo cultural donde oralidad y escritura, realidad y ficción, constituyen una estructura indivisible. Ambas confesaron su participación activa en la magia y, durante la construcción de su discurso, revelaron sentimientos tales como el amor, la pasión, la frustración, el odio, el miedo y el asombro, dejando huella de su fuerte personalidad. Guiadas por sus predecesoras, utilizaron todos los recursos mágicos al alcance de su mano, hicieron conjuros capaces de intimidar a sus propios clientes e, incluso, de ruborizar al lector actual. La pasión las llevó a invocar a santos y demonios, y les permitió confiar en su capacidad para despertar deseos ocultos.

El texto resultante de la transcripción de su confesión es el único nexo entre las que fueran las vivencias de las hechiceras y el contexto presente, testimonio vivo, pero mediado, de la interacción entre la cultura oral y la letrada, entre los organismos representantes de la ortodoxia y la práctica de rituales heterodoxos. Pero la huella de sus voces se presenta inevitablemente interrumpida por un conjunto de factores contaminantes que dificultan su identificación. La declaración, incluso en su pretendida literalidad, es el resultado de la interacción de diversas coordenadas discursivas, contextuales y culturales que actúan como *ruidos* distorsionadores de la realidad vivida. Al considerarlas en su conjunto, el análisis del relato plasmado en el legajo adquiere una nueva significación y abre el camino a nuevas metodologías para la interpretación del texto inquisitorial.

Funding Open Access funding provided thanks to the CRUE-CSIC agreement with Springer Nature. La autora no ha recibido ayuda alguna para la realización de esta investigación. En consecuencia, la autora no tiene intereses ni financieros ni de ninguna otra clase que señalar.

Declarations

Conflict of interest The author did not receive support from any organization for the submitted work. The author have no relevant financial or non-financial interests to disclose.

Open Access This article is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License, which permits use, sharing, adaptation, distribution and reproduction in any medium or format, as long as

you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons licence, and indicate if changes were made. The images or other third party material in this article are included in the article's Creative Commons licence, unless indicated otherwise in a credit line to the material. If material is not included in the article's Creative Commons licence and your intended use is not permitted by statutory regulation or exceeds the permitted use, you will need to obtain permission directly from the copyright holder. To view a copy of this licence, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

References

- AHN (1623) (Archivo Histórico Nacional Español, Tribunal de Valencia). Inq., leg. 12, caja 525.
- AMC (1593) (Archivo del Museo Canario). Inq., serie 1, tomo 16.
- Amelang, J. S. (2008). Invitación al aquelarre: ¿Hacia dónde va la historia de la brujería? *Edad De Oro*, 27, 29–45.
- Amelang, J. S. (2011). Ethnographies of error. In M. Donattini, G. Marcocci, & S. Pastore (Eds.), *L'Europa divisa e i nuovi mondi* (Vol. 2, pp. 105–115). Scuola Normale Superiore.
- Berco, C. (2017). Monstruosidad y locura. Represión, categorías y conceptualización de lo anómalo en la Edad Moderna. *eHumanista*, 36, 42–61.
- Burke, P. (2005). *La cultura popular en la Europa Moderna*. Alianza.
- Campos Moreno, A. (1999). *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos en el Archivo Inquisitorial de la Nueva España* (pp. 1600–1630). Colegio de México.
- Caro Baroja, J. (1987). *Magia y brujería*. Editorial Txertoa.
- Caro Baroja, J. (1992). *Vidas mágicas e Inquisición* (Vol. 2). Istmo.
- Cohen, T. V., & Twomey, L. K. (2015). *Spoken word and social practice: Orality in Europe (1400–1700)*. Brill.
- Dedieu, J. P. (1986). The archives of the holy office of Toledo as a source for historical anthropology. In G. Henningsen, J. A. Tedeschi, & C. Amiel (Eds.), *The inquisition in early modern europe: studies on sources and methods* (pp. 158–189). Northern Illinois University Press.
- Del Col, A. (1983–1984). I processi dell'Inquisizione come fonte. Considerazioni diplomatiche e storiche. *Annuario dell'Istituto Storico italiano per l'età moderna e contemporanea*, 35–36, 24–49.
- del Col, A. (2010). Fonti inquisitoriali. In A. Prosperi (Ed.), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*. (Vol. 4). Edizioni della Normale.
- de Sesé, J. (1651). *Decisionum Sacri Senatus Regii Regni Aragonum, et Curiae domini Justitiae Aragonum, causarum civilium et criminalium*. Ioannem à Lanaja.
- Díez Borque, J. M. (1985). Oraciones, conjuros, ensalmos: Formas marginales de poesía oral en los Siglos de Oro. *Bulletin Hispanique*, 87, 47–87.
- Fajardo Spínola, F. (1996). *Las conversiones de protestantes en Canarias. Siglos XVII y XVIII*. Cabildo de Gran Canaria.
- Flores, E., & Masera, M. (Eds.). (1990). *Relatos populares de la Inquisición Novohispana. Rito, magia y otras «supersticiones», siglos XVII–XVIII*. CSIC/UAM.
- Foucault, M. (1994). La Vie des hommes infames. In D. Defert & F. Ewald (Eds.), *Dits et écrits 1954–1988*. (Vol. 4). Gallimard.
- Gala Pellicer, S. (2012). Magias inquisitoriales y magias virtuales: Del conjuro amoroso en los procesos inquisitoriales de los siglos de ore al conjuro web del siglo XXI. In P. Botta (Ed.), *Rumbos del hispanismo en el umbral del cincuentenario de la AIH* (pp. 74–80). Bagatto Libri.
- Gala Pellicer, S. (2015). St Helena and love magic: From the Spanish inquisition to the internet. In L. Twomey & T. Cohen (Eds.), *Spoken word and social practice: Orality in Europe (1400–1700)* (pp. 84–111). Brill.
- Ginzburg, C. (1989a). Morelli, Freud y Sherlock Holmes: Indicios y método científico. In U. Eco & T. A. Sebeok (Eds.), *El signo de los tres. Dupin, Holmes, Peirce* (pp. 116–163). Lumen.
- Ginzburg, C. (1989b). *Clues, myths, and the historical method*. Johns Hopkins University Press.
- Jiménez Montserín, M. (1981). *Introducción a la Inquisición española*. Editorial Nacional.
- Kagan, R. (2010). Autobiografie. In A. Prosperi (Ed.), *Dizionario storico dell'inquisizione*. (Vol. 4). Edizioni della Normale.

- Kagan, R., & Dyer, A. L. (2004). *Inquisitorial inquiries*. The Johns Hopkins University Press.
- Ortiz, A. (2019). La comprensión mágica de la feminidad. Opiniones demonológicas acerca de las mujeres y las brujas. *Edad de Oro*, 38, 18–34.
- Rodríguez Marín, F. (1927). *Ensalmos y conjuros en España y América*. Tipografía de la Revista de archivos bibliotecas y museos.
- Romeo, G. (1990). *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*. Sansoni Editori.
- Sacristán, M. C. (1992). *Locura e Inquisición en Nueva España (1571-1760)*. Fondo de Cultura Económica.
- Sarmiento Pérez, M. (2015). Lorenzo Guesquier: Un intérprete singular en los procesos inquisitoriales. *Anuario de Estudios Atlánticos*, 62, 1–26.
- Splendiani, A. M., & Sánchez Bohórquez, J. E. (1997). *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610–1660* (Vol. 4). Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Surtz, R. E. (2006). A Spanish midwife's uses of the word. The inquisitorial trial (1485/86) of Joana Torrellas. *Mediaevistik*, 19, 153–168.
- Tausiet, M. (2000). *Ponzoña en los ojos*. Institución Fernando el Católico.
- Tausiet, M. (2004). Avatares del mal: El diablo en las brujas. In J. Amelang & M. Tausiet (Eds.), *El diablo en la Edad Moderna* (pp. 45–66). Marcial Pons.
- Tausiet, M. (2007). *Abracadabra omnipotens magia urbana en la zaragoza en la edad moderna*. Siglo XXI.
- Tausiet, M. (2009). Agua en los ojos: El “don de lágrimas” en la España moderna. In M. Tausiet & J. S. Amelang (Eds.), *Accidentes del alma* (pp. 167–202). Abada.
- Tausiet, M., & Amelang, J. S. (Eds.). (2009). *Accidentes del alma*. Abada.
- Tedeschi, J. (1997). *Il giudice e l'eretico Studi sull'Inquisizione romana*. Vita e pensiero.
- Tropé, H. (1994). Follie et Inquisition à Valence (1580–1699). In M. Prudon (Ed.), *Hommage à Pierre Vilar* (pp. 171–185). Éditions Hispaniques.
- Tropé, H. (2010). La Inquisición frente a la locura en la España de los siglos XVI y XVII La eliminación de los herejes. *Revista de la Asociación española de Neurocirugía*, 30(107), 465–486.
- Tzvetan, T. (1973). Le discours de la magie. *L'homme*, 4, 38–65.
- Zamora Calvo, M. J. (Ed.). (2017). *La mujer frente a la Inquisición en España. Mujeres inquisitionis*. Academia del Hispanismo.
- Zemke, J. (2010). Prólogo. In E. Flores & M. Masera (Eds.), *Relatos populares de la Inquisición Novohispana. Rito, magia y otras «supersticiones», siglos XVII–XVIII* (pp. 17–19). CSIC/UAM.

Publisher's Note Springer Nature remains neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.