

“Bruxas y meigas andan xuntas”. Mitoloxía y realidá de la bruxería lionesa

“Witches and sorceresses walk together”. Mythology and reality of leonese witchcraft

Nicolás BARTOLOMÉ PÉREZ

Investigador independente

nicolas.bperez@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8914-3301>

Resume:

El presente trabayu estudia la figura de la bruxa na rexón lionesa analizando las suas manifestaciones na tradición oral, especialmente las distintas tipoloxías de liendas que protagonizan, pues la imaxe d'estos personaxes fantásticos en Llión, al igual qu'ocurre n'outros territorios ibéricos, parez conformada sobre antigüas creyencias mitolóxicas relativas a númenes femininos nocturnos que s'asimiloron al estereotipu de la bruxa satánica que xurdíu a finales de la Edá Media.

Palabras clave: bruxas, meigas, bruxería, mitoloxía, Llión.

Abstract:

The present work studies the figure of the witch in the region of León by analysing its manifestations in the oral tradition, especially the different typologies of legends in which they play a leading role, since the portrayal of these fantastic characters in León, as in other Iberian territories, seems shaped by ancient mythological beliefs related to nocturnal female numina that were assimilated to the stereotype of the satanic witch that arose at the end of the Middle Ages.

Keywords: witches, sorceresses, witchcraft, mythology, León (Spain).

Introducción

L'estudiu de la bruxería en tierras del antiguu reinu liones cuenta con poucos pero interesantes trabayos monográficos feitos dende una perspectiva esencialmente etnográfica (Rúa Aller y Rubio Gago, 1986: 149-187; Rúa Aller y Rubio Gago, 2009; Blanco, 1992: 39-171; Rodríguez Pascual, 2003: 41-170; Turienzo Martínez, 2005), yá que las fuentes documentales relativas a la represión de las supuestas bruxas por tribunales inquisitoriales ou civiles en Llión inda nun están publicadas, polo que nun contamos con investigaciones de tipu históricu sobre esta cuestión que permitan valorar l'alcance social y xudicial que pudo tener esti fenómenu na Edá Moderna. Esta situación llévanos a enfocar l'análisis de la bruxería lionesa dende l'ámbitu de las

suas manifestaciones na literatura oral y nas creyencias populares.

1. La conformación histórica del estereotipu de la bruxa sabbática

La feiticería, la creyencia na existencia de personas que son quien a mancar a outras ou d'arruinar las propiedades de los sous vecinos empreando procedimientos máxicos, ye mui antigua, y no nuesu ámbitu cultural, el de la Europa occidental, aparez yá evidenciada na antigüedad grecolatina. Sobre las prácticas ancestrales de la feiticería tradicional tenemos un importate testimoniu peninsular documentáu no *Liber Iudiciorum*, la compilación legal visigoda promulgada no año 654 pol rei visigodu Recesvinto, que dedica a esta cuestión el títulu II del sou llibru

VI cona rúbrica *De maleficis et consulentibus eos, atque veneficis*. Esta norma xurídica, redactada orixinalmente en llatín, convirtíuse na Edá Media na base del ordenamentu xurídicu del Reinu de Llión y foi traducíu al lliónés na primer metá del siegru XIII cono nome de Llibru Xulgu; no amentáu títulu, que na versión llionesa diz *De los adeuinos et de los fechizeros pozonadores et de los que toman su conseyo*, incluye dalgunas lleis contra “los encantadores prouiceros et de los que los conseyan”, y contra “los omnes que fazen mal a los omnes o a las animalias o a otras cosas”; esta última prescribe lo siguiente:

Pola ley presente mandamos que todo omne liure o sieruo que por encantamiento o por legamiento faz mal a lo omnes o a las animalias o a otras cosas o en uinnas o en miesses o en campos o fecieren cosa porque fagan morir algún omne o ser mudo o que ye faga otro mal, mandamos que todo el danno reciban en sos cuerpos et en todas suas cosas que fecieren a otre. (Orazi, 1997: 177-179).

Esta norma visigoda, vixente a lo llargo de siegros no Reinu de Llión, ye un compendiu de los supuestos poderes maléficis atribuíos a quien practicaba la feiticería rural: la capacidá pa matar y facer enfermar a personas, pa provocar la impotencia masculina y la esterilidad feminina, pa convocar tormentas y zarzadas, ou pa mancar a los animales domésticos. El *maleficium* campesinu foi unu de los componentes utilizaos polas élites eclesiásticas pa la creación del estereotipu satanizáu de la bruxa no siegru XV; pero na sua versión campesina primitiva nin el demoniu, nin los vuelos nocturnos, nin los aquejarres aparecen lligaos a esta capacidá de dañar gracias a procedimientos máxicos atribuida a las feiticeras dende épocas remotas (Campagne, 1997; XXII-XXIII).¹ Sicasí, pa la conformación

1 Pa Campagne (1997: XXXVIII) la distinción entre bruxería y feiticería consiste en que la bruxería ye un fenómenu d’orixe cultu, productu de la invención de la teoloxía tardomedieval, que xiraría alreduro de la creyencia na existencia d’una secta de adoradores del demoniu que s’axuntan n’aquejarres. La feiticería, en cambi, correspondería a aquellos ritos, campesinos ou urbanos, non necesariamente asociaos a la invocación de demonios, que quieren facer dañu, alcontrar riquezas ocultas, sanar enfermedades, adivi-

del estereotipu del sabbat bruxeril entraron en xuegu outros factores cumo ciertas creyencias precristianas sobre seres nocturnos que pervivían con fuerzia nas zonas rurales d’Europa, y qu’hasta’l siegru XV la Iglesia consideraba cumo una ilusoria superstición pagana que condenaba, pero que nun tenía por relevante. El conocíu cumo *Canon episcopi*, un antiguu capitular francu compiláu alreduro del añu 906 pol abade Reginon de Prüm dientro d’un tratáu con instrucciones dirixidas a los obispos pa combatir ciertas supersticiones populares,² foi la referencia doctrinal esencial pa desacreditar esas vieyas creyencias sobre vuelos nocturnos pol aire, el control del tiempu atmosféricu ou la transformación de personas n’animales, que siegros después alcontraremos asociadas yá nas descripciones de los vuelos nocturnos de las bruxas qu’oufrecieron los procesos instruíos contra las personas acusadas de bruxería ou nos trataos demoniológicos. La Iglesia non solo consideraba pecáu tratar de poner en práctica estas cousas, senón la creyencia mesma na posibilidá de facelas. Rescampla’l siguiente pasaxe del canon:

[...] ciertas mueres malvadas, convertidas en sirvidoras de Satán, seducidas polas ilusiones y pantasma del demoniu, creyen que pola nueite cabalgan sobre cierta bestia xunto a Diana, dieusa de los paganos, y de muitas mueres, recorren grandes distancias no silenciu de las nueites profundas, obedecen las órdenes de la dieusa cumo se fuera la sua señora.³

Entre finales de la Edá Media y comienzos de la Edá Moderna, estos antiguos mitos sobre

nar el futuru, ou causar namoramientos. Sobre la diferencia entre bruxería y feiticería son mui útiles las precisiones que formulan Montaner y Lara (2014: 74 y ss.).

2 Un siegru después el *Canon episcopi* foi incorporáu al *Decretum* de Burcardo, obispu de la ciudá de Worms (ca. 1010-1020). Posteriormente esi canon foi añedíu por Graciano a la sua conocida compilación de Dereitu canónicu *Concordia discordantium canonum* (1140-1142), lo que fizo que s’espayara por todú l’orbe cristianu.

3 La bibliografía sobre’l *Canon episcopi* y la sua transcendencia na conformanza del mitu de la bruxa sabbática ye ampliamente referenciada por Montaner y Lara (2014: 85, n. 63).

seres femininos que s’axuntan polas nueites foron obxecto d’una reelaboración sincrética por teólogos, inquisidores y xuristas qu’acabaron vinculando estas tradiciónes mitolóxicas con personas reales a quien s’atribuyeron poderes preternaturales que tendrían orixe na existencia d’un pautu cono diabru, lo que provocóu terribles persecuciones por toda Europa entre los siegros XV y XVII con cientos de miles de personas acusadas de cometer crímenes ficticios relacionados cona bruxería, lo que levou a la muerte d’unas cincuenta mil personas no Vieyu Continente, de las que la mayoría foron muyeres. Anque las cacerías de bruxas empezaron no primer terciu del siegru XV nos Alpes occidentales, el puntu d’inflexión entre las antiguas tesis que negaban por falsa la existencia de seres humanos con poderes sobrenaturales, y las nuevas que daban plena credibilidad a la sua existencia relacionándolas cono demoniu, principiáu a producirse a partir del Conciliu de Basilea (1431-1439) al que foron prestixosos clérigos que yá trataran el tema de la bruxería, y qu’instruyeron a outros eclesiásticos sobre la materia. Estos eruditos clérigos espayaron por toda Europa los aspectos principales pa identificar a las bruxas que comenzaron a dibuxase eillí: las xuntanzas no sabbat, los pautos diabólicos, l’apostasía ou la práctica de *maleficium* (Ahn y Guzmán Almagro, 2013: 4; Henningsen, 2014: 135-136). Pero’l momentu clave na configuración del arquetipu bruxeril-sabbáticu foi la bulda *Summis desiderantes affectibus* del Papa Inocencio VIII (1484), que derogóu *de facto*’l *Canon episcopi* y consideróu la bruxería como un nuevu tipu de delitu, y como herexía negar la existencia de bruxas abriendo asina’l caminu pa qu’empezaran las cacerías de bruxas masivas por Europa. Esta bulda papal reclamaba l’apoyu de las autoridades civiles y relixosas a los inquisidores dominicos Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, empeños na persecución de la bruxería n’Alemania, onde alcontoron dificultades no sou llabor, pues las autoridades civiles de dalgunos Estaos alemanes estaban alarmadas pol fanatismo y crueldá que mostro- ron los inquisidores. Estos dous monxes foron autores del *Malleus Maleficarum* (“El martiellu de las bruxas”), publicáu en 1486, que nun foi’l primer tratáu demonolóxicu dedicáu al tema,

pero si’l que se convertió no más célebre de los manuales inquisitoriales elaboraos pa lluitar en contra de las bruxas. Ye un llibru infame escritu pa los predicadores y los inquisidores cona finalidad de que conocieran el tema de la bruxería, y pa lexitimar la sua persecución: define quién son las bruxas, qué cousas facen, y examina los procedimientos xudiciales a seguir pa llograr confesiones y condenas. La nueva imaxe de la bruxa qu’oufreció esti textu quedóu sancionada pola autoridá del Papa, pues la bulda *Summis desiderantes* incorporóuse a la obra sancionando asina al más altu nivel la plena verosimilitú de la nueva creyencia. L’enorme éxitu del *Malleus Maleficarum* llevóu a la elaboración de muitos outros trataos demonolóxicos que consolidaron la creyencia na secta herética de las bruxas y los sous aquelarres.

España nun foi ayena a la persecución de las bruxas (Caro Baroja, 1995; Henningsen, 1983; Lisón Tolosana, 1992; Pérez, 2010, etc.), llabor que quedóu principalmente en manos de la Santa Inquisición, institución que nesti ámbitu tuvo un papel prudente favorecióu por informes exceptivos y racionalistas como los del inquisidor Alonso de Salazar Frías y l’humanista Pedro de Valencia (Henningsen, 1983: 313- 339; Valencia, 1997), polo qu’unque’l númaru de personas procesadas por bruxería foi altu, las condenas más graves, especialmente a la pena capital, foron relativamente poucas con unas 300 execuciones pa una pobraición de 8.000.000 de personas (Henningsen, 2014: 141).

Cumo se dixo, anguaño sabemos mui pouco de la represión de la bruxería en Llión pola ausencia de fontes históricas primarias publicadas sobre esti acontecimientu, pero hasta onde conocemos güei, la situación llionesa en nada debió de diferir de lo acontecióu n’outras rexones del norte de la Corona de Castiella –quitante’l País Vasco– onde nun houbo grandes procesos colectivos por bruxería, nin hai constancia d’execuciones de personas acusadas de ser bruxas; anque si existieron personas procesadas y castigadas a penas relativamente menores por practicar la bruxería, como foron los casos d’Ana Sánchez Campillo, vecina de Lumbrales (Salaman-

ca),⁴ condenada por feiticera en 1571; Leonor Pérez, vecina de Llión y condenada por bruxa en 1583,⁵ ou Catalina Casado, vecina de Zamora y condenada pol delitu de bruxería en 1612.⁶ Si-casí, estas condenas por bruxería escuenden en realidá prácticas máxicas individuais relacionadas con a feiticería, y non con as asembleas bruxeriles p'adorar al demoniu. Eso nun quier dicir que la bruxería fuera un fenómenu inexistente en Llión, pues, polo menos na cultura popular llionesa, tenemos numerosos testimonios orales sobre la presenza de bruxas, las suas reuniónes y los sous poderes. Inclusive hai informaciones, y non poucas, sobre personas reales identificadas como auténticas bruxas. Pero la interpretación de todas esas referencias sobre las bruxas reveladas pola tradición llionesa tien que se facer partiendo del feitu de qu'estamos ante creyencias míticas qu'en muitos casos se transmiten a través de relatos populares orales, y non ante testimonios históricos.

2. La bruxa no imaxinariu popular llionés

José Luis Puerto (2011: 844) diz que las bruxas seique son los seres extraordinarios de lienda más conociós del imaxinariu popular de Llión, Salamanca y d'outras áreas hispánicas y peninsulares, a lo que podemos añadir amás que la creyencia nestos personaxes fabulosos estuvo viva prácticamente hasta'l presente na tradición oral llionesa, y tovía hai personas qu'afirman de dalguna manera la sua existencia real a diferencia de lo que pasa con outros entes mitolóxicos llioneses que yá nun tienen creyentes. Vamos ilustrar esta afirmación con un relatu tradicional zamoranu en llengua llionesa protagonizáu por una bruxa, que foi recoyíu a mediaos del pasáu siegru por Luis Cortés Vázquez (1950: 396-398 y 401-402) na localidá zamorano-bragançana de Ruidenore. Esta narración permítenos constatar que baxo una única denominación, la de *bruxa*,

escuéndense realidades diferentes qu'acaboron confluyendo y amesturándose pa conformar una única entidá fantástica. Nesta narración zamorana cuéntase qu'un paisanu tenía una xunta de bueis a medias con outra muyer –quien supuestamente yera bruxa–, y una nueite sucedíu que l'home:

[...] estaba deitao na cama sintíu zapatiare no cuarto [...]. E a bruxa tiña eilí un cerrón e púsose a batere cun él nu sobráu e a saltare penriba d'unha arca e a batere as palmas e a bailare. E al fulano al ver eso levantóuse e acendéu el candil e nun víu nada. Foi a vestirse e tiña a roupa toda mexada e enseñóula á muyere de díxo-le: foi a bruxa [...].

Los pequeños infortunios siguieron atormentando al home, que nun foi quien a vender un buei na feria, y outro día tampouco pudo arar con esa xunta. Asina que'l paisanu, que yá tenía identificada a la bruxa como mainanta de la suas desgracias, decidíu actuar directamente escontra ella:

[...] deixóu os buéis e tumbóu a ela [a la bruxa] no suolo e púso-le unha rodiela na barriga y díxo-le: Dicí el Padernueso que vos voi a matare. E ela pedíu-le qu'a deixara, que nunca mas le facería nada, e él deixóua. E entón yá pudo arare bien. E nunca mas tornóu a sentire tal bruxa en casa.

Luis Cortés señalóu que-y contoron esta historia como un sucesu real, siendo los sous protagonistas dúas personas del puebru, anque na trascrición del etnotextu Cortés decidíu omitir los sous nomes. L'investigador zamoranu añedió qu'a mediaos del siegru XX la creyencia en bruxas estaba arraigonada, amás de nesi llugar, en todú l'occidente de la provincia de Zamora. Cortés concluye que'l relatu ye mui típicu pues sucede con animales, a los que xeneralmente las bruxas echan el maldegüeyu. El remediú pa esti mal solía ser llevar un trozu de "piedra lara" (piedra del ara del altar de la igrlesia), ou dir a casa del cura a pidi-y la estola, puntualizando que los nuevos curas yá daquella se negaban a dar la estola al considerar esa práctica como supersticiosa. Se facemos un breve análisis de la

4 Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Registro de ejecutorias, caja 1214, 16.

5 Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Registro de ejecutorias, caja 1437, 81.

6 Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Registro de ejecutorias, caja 2119, 73.

narración, observamos que la *bruxa* se presenta en primer lugar como un numen invisible, fadión y nocturnu que s'introduz na casa onde la sua presencia ye apercibida por acciones como facer ruíos molestos (caminar, bater un zurrón, bailar), y, por outru, mexar la roupa. Nesti aspectu manifiéstase como un espíritu domésticu inofensivu que se dedica a carenar executando simples travesuras. Pero, en segundu lugar, la bruxa ye tamién un ser humanu perfectamente identificáu como un miembru de la comunidá, que ye quien a agüeyar a los animales mediante'l *maleficium* pa que nun seyan vendíos ou pa que nun puedan facer llabor. La solución pa esconxurar el maldegüeyu ye amenazar violentamente a la supuesta bruxa.

Esti relatu sirve como exemplu paradigmáticu del carácter complexu del personaxe de la bruxa que puede ser tanto una entidá fantástica con poderes sobrenaturales, como una persona real que ye quien a provocar maleficios, pero a quien se puede neutralizar con una simple amenaza d'exercer un mal físicu sobre ella. Lo singular d'esta narración zamorana ye la craridá cona que se manifiesta que la bruxa-xeniu s'amuestra como l'avatar de la vecina del puebru considerada bruxa, lo que nos remite a la misteriosa creyencia del *Doppelgänger*, el dobre pantasmal d'una persona viva.

Claude Lecouteux (2005) analiza dalgunos testimonios medievales sobre bruxas dende la perspectiva de l'arcaica concepción relixosa del Dobre, qu'apunta a qu'un humanu puede abandonar el cuerpu mientras duerme ou nun trance, adoptando pa ello forma animal ou humana pa volver después al sou propiu cuerpu, y da testimonios medievales d'esta creyencia que señalan que dalgunas muyeres yeran quien a entrar nas viviendas de nueite desafiando las puertas pechadas, como apuntóu Gervasius de Tilbury no capítulo *De phantasiis nocturnis* de la sua obra *Otia Imperialia* (ca. 1209-1213). Tilbury afirmaba que conocía personalmente a muyeres, pues yeran vecinas súas, que viaxaban grandes distancia polas nueites deixando na cama a los sous homes durmíos mientras diban pol mundu alantre (Liebrecht, 1856: 45). Tamién cita'l casu d'una d'esas muyeres que, asumiendo forma de gatu, foi mancada y el sou cuerpu humanu llevaba la

marca de la ferida, lo que pa Lecouteux (2005: 99) constata que se trataba del *alter ego* zoomorfu d'esa muyer. La tradición oral de Llión ye rica nesti tipu de relatos narraos siempre como sucesos reales, pero la sua antigüedá ye anterior en siegros al momentu no que se creóu l'arquetipu de la bruxa satánica.

3. Los nomes de las bruxas en Llión

La etimoloxía de la palabra *bruxa* ye desconocida, y anque hai diversas teorías sobre'l sou orixe nenguna está unánimemente aceptada (Corominas y Pascual, 1991: s.v. *bruja*; Castell i Granados, 2013: 129-130; Castell i Granados, 2014: 171-173).⁷ Pero si parez que la palabra *bruxa* provién d'un términu d'orixe prerromanu que se rexistróu pola primer vez no siegru XIII⁸ na zona pirenaica catalana, anque inicialmente tan solo designaba un espíritu nocturnu, una especie de súcubu (Lisón Tolosana, 1992: 23-38). No momentu en qu'empezoron las cacerías de per-

7 Mario Alinei (1999) formula una hipótesis interesante pa nós al indicar que la palabra bruxa puede derivar del términu llatinu **brucola*, diminutivu femininu de *bruchus* (una especie de salticones sin alas), del que provién l'italianu *bruco*, el portugués antiguu *brugo* y el lliónés actual *brugu* ~ *burgu* (gata); precisamente'l feitu de que nel área llionesa se documenten güei derivaos d'esi étimu llatinu fai que'l lingüista italianu proponga que la forma *brucola* pudo xenerase en Llión, pa extendense a Portugal y a la zona castellana, onde pudo conocer las diferentes fases del desarrollu fonéticu que la llevaron a la forma *bruxa* y *bruja*. Dende l'área castellana, como préstamu, el tipu *bruxa* pasaría al aragonés, gascón y catalán. Si-casí, esta propuesta etimolóxica nun valora que la documentación escrita constata que'l términu *bruxa* tuvo una difusión inversa a la que señala M. Alinei, dende l'oriente al occidente ibéricu, como veremos na siguiente nota.

8 La primer vez que se documenta la palabra *bruxa* ye na obra *Vocabulista in arabico* (ca. 1257), un vocabulariu llatín-árabe feitu pol dominicu catalán Ramon Martí onde recueye dalgunas palabras de la sua llengua materna catalana como *bruxa*, qu'él describe como una especie de súcubu femininu nocturnu. N'aragonés rexístrase la voz *broxa* nas *Ordenaciones y Paramientos* de Barbastro, de 1396. En castellanu la palabra *bruja* aparez documentada pouco después no chamáu *Glosario del Escorial* (ca. 1400). En portugués la primer referencia escrita de *bruxa* ye nun documentu de 1536, anque nun se publicóu hasta 1634 na obra *Collectario das Bullas & Breves Apostolicas, Cartas, Aluaras & Provisões Reaes que contem a instituição & processo do Sancto Officio em Portugal*. No ámbitu lingüísticu asturllionés el primer testimoniu documental de la palabra *bruxa* ye mui tardiegu (García Arias, 2018: s. v. *bruxa*), pero la sua xeneralización nas falas asturllionesas fai pensar que la sua chegada y difusión por tierras llionesas, asturianas y mirandesas foi muito antias.

sonas acusadas de practicar la bruxería, la palabra *bruxa* comenzó a resignificarse en Cataluña pa designar a los membros d'una nueva secta diabólica acusaos de dir al sabbat y de facer dalgunos actos nocturnos previamente atribuíos a esa figura mítica; a partir d'esi momentu la voz *bruxa* foi extendiéndose gradualmente por toda la Península Ibérica. De cualesquier manera, tódalas llenguas románicas peninsulares, y tamién dalgunas variedades lingüísticas occitanas del sur de Francia, denominan a esti personaxe fabulosu con palabras que comparten un mesmu orixe. D'esta manera, tenemos la forma *bruxa*, que ye propia del gallegoportugués y del asturllionés, *broxa* del aragonés, *bruixa* del catalán y *bruisha* del occitanu aranés. La palabra *bruja* / *bruxa* nun se documenta hasta'l siegru XV en castellanu y el siegru XVI en portugués, polo que podemos suponer con razonable seguranza que na rexón llionesa la introducción de la palabra *bruxa* foi tamién relativamente tardiega.

En Llión, amás de la mayoritaria forma castellana *bruja*, tanto en gallegu como en llionés tenemos los términos *bruxa*⁹ y *meiga*,¹⁰ las dúas tamién propias de Galicia y Asturias en referencia al mesmu personaxe. Un refrán asturianu exemplifica la identidá de bruxas y meigas na imaxinación popular de todú'l noroccidente peninsular: "Bruxas y meigas andan xuntas" (Castañón, 1977: 42), ye dicir, que son lo mesmo. L'orixe de la palabra *meiga* ye bien significativu, pues deriva del términu llatinu *magīca*, femininu

9 Nas zonas de fala llionesa de Llión la voz *bruxa* documéntase en Sayambre, Palacios del Sil, El Bierciu, Cabreira y Senabria (provincia de Zamora). Na Cepeda amás rexístrase la sorprendente forma *bruixa* (Fuente García, 2000: 126).

10 La voz *meiga* aparez constatada na Ribera l'Órbigu, Maragatos, La Cepeda, Castrupodame (El Bierciu) y La Carbayeda (provincia de Zamora). En Llión, Asturias y Galicia los términos *bruxa* y *meiga* güei son sinónimos. La primer vez que se rexistró la palabra *meiga* en Llión foi a principios del siegru XX por Santiago Alonso Garrote (1909: s. v. *méigo, ga*), quien apuntó: "Brujo, bruja, seres embaucadores que, según opinión vulgarísima, tienen pacto con el diablo (...)". El poema de Caitano Álvarez Bardón (1955: 126-128) *¡Pobre meiga!* tien especial interés etnográfico, pues identifica plenamente a la bruxa con a meiga, y menciona dalgunas creyencias populares sobre estas figuras como'l feitu de colase nas casas polas resqueizas que nun están protexidas con cédulas ou con cruces nas puertás, la sua conversión en remolinu ou la sua capacidá pa secar los campos.

de *magīcus* (magu, feiticeiru). Se damos por válida la tesis de que la voz *bruxa* foi d'introducción moderna en tierras llionesas y no noroccidente hispanu en xeneral, seique entre los siegros XV y XVI, podemos suxerir como hipótesis que la forma autóctona y más antigua pa chamar a la muyer a la que s'atribuyen poderes máxicos, la feiticera, no vieyu Reinu de Llión no sou sentíu históricu más ampliu (Llión, Galicia, Asturias), foi la de *meiga*.

Na documentación sinodal histórica de las diócesis llionesas alviértese una reiterada reprobación de ciertas prácticas máxicas que podemos relacionar como próximas ou propias de la feiticería, empreando una rica terminoloxía que detalla los supuestos poderes de quien dicía ou creyía tenelos. Asina, no artículu *De sortilegiis* del sínodu de la diócesis de Llión de 1267, dizse:

Defendemos so pena de descomuniación, que ningun clérigo non sea encantador, nen adivinador, non sortorero, nen agueyrador, nen faga cartas per a poner al cuello, el que esto mismo defienda á sos feligreses. (García y García, 1984: 241).

D'esta manera, alcontrámonos con distintas categorías de prácticas como la d'*encantador* (el que fai encantamientos), *adivinator* (el que practica l'adivinación), *sortorero* (el qu'adivina empreando suertes) o *agueyrador* (el qu'adivina por agüeiros).

A lo llargo de los siegros esti tipu de condenas siguieron apareciendo en sucesivos sínodos. No celebráu en Salamanca en 1451 castígase con excomuniación mayor tanto a los "sortoreros, maléficis, fechizeros e fechizeras, adivinos e encantadores" (García y García, 1987: 323), como a quien consultan con ellos.

No sínodu de la diócesis de Llión de 1526 regulóuse lo siguiente:

[...] en esta ciudad y en algunas otras villas et lugares deste obispado ay algunas personas que presumen de adivinos y de alcanzar las cosas secretas que a solo Dios pertenesce saberlas, y entran en circo sobre ello invocando los demonios; y otros curan diversas enfermedades por palabras que dicen sobre los enfermos, guardando horas, días, tiempos y lugares, bendiziendolos,

mezclando en las dichas palabras otras cosas contrarias a nuestra fe y prohibidas por la Yglesia, como es hacer el sino de Salomón y otros caracteres; y los algunos otros escriben sobre las nascidas y inchazones, que los enfermos tienen, palabras prohibidas, teniendo por cierto que por aquello an de sanar, y otros hacen otras muchas supersticiones [...]. (García y García, 1984: 361).

Especialmente elocuente foi'l sínodu del obispu de la diócesis d'Estorga Pedro de Acuña y Avellaneda, de 1553:

[...] si sabeys de algunas personas que usen de hechizos, encantaciones, agüeros e sortilegios. O que saben y usan ligar o fazer maleficios, encantamentos, conjuros, ensalmos, santiguando de mal de ojo e cortando el baço, secando la rosa o mal de culebrilla; o encomendando el ganado o bestias o otras cosas perdidas, y entrando en cercos, usando de adivinos, proferiendose dezir y manifestar las cosas perdidas o las que están por venir. Y si sabeys de algunos que tengan algunos libros de conjuros, supersticiosos, e que esten prohibidos e reprovados en derecho por la Yglesia; o que traygan algunas nominas al cuello o en otra parte: las presentey s y mostreys para que sean vistas e examinadas si son buenas y catholicas o no. (García y García, 1984: 177).

Estas prácticas remiten a un tipu de feitice-ría popular rural vinculada al curanderismu y a prácticas máxicas tradicionales orientadas a sanar enfermos, conocer el futuro ou defende-se del maldegüeyu. Rescampla que nos sínodos llioneses nunca se denomine brujas, bruxas ou meigas a quien practicaban esas artes máxicas ou curativas.¹¹

4. Caracteres míticos de las bruxas llionesas

L'historiador arxentinu Fabián Alejandro Campagne (2008; 2009), después d'estudiar diversas fuentes documentales hispanas sobre las bruxas, cumo trataos demonolóxicos, procesos inquisitoriales y materiales folclóricos nun pe-

ríodu temporal qu'abranca dende'l siegru XIII al XX, destaca dalgunas singularidades de la bruxa ibérica respective a las que presentan las bruxas del restu del continente européu, entre las qu'anota la capacidá pa entrar en llugares zarraos, l'asasinatu de nenos chupando-ys el sangre, la sua presencia nocturna aprastando'l cuerpu de las suas víctimas, el sou gustu pol vinu yá seya pa bebelu ou pa mexar nél, las suas manifestaciones polas nueites nas oriellas de cursos d'augua, la capacidá de metamorfosis pa convertise en toda crase d'animales, y, en dalgunos casos, l'asimilación a figuras vampíricas. Campagne compara estas características de la bruxa ibérica con outros entes míticos europeos pa chegar a la conclusión de que la bruxa española, antias d'identificase cona figura de l'adora-dora satánica que vai volando al sabbat pa practicar los sous rituales demoníacos, diou nome a un espíritu nocturnu presente nas creyencias de toda Europa.¹² Las tradiciones populares sobre esti personaxe permiten afirmar que la bruxa llionesa comparte los mesmos elementos míticos identificativos que tien esta figura n'otros territorios ibéricos.

4.1 La bruxa cumo ser nocturnu y dañible que se cuela nas casas polas pechaduras y requexos diminutos

Los romanos denominaban *strix* a una criatura mítica feminina que volaba polas nueites grayando. Esti nome deriva d'una familia d'aves rapaces nocturnas, polo que se consideraba que yera un ser metá muyer, metá ave, que s'alimentaba de seres humanos comiéndoy s la carne y bebiéndoy s el sangre. Por outru llau, la *lamia* de la mitoloxía griega yera un monstruu femininu nocturnu que roubaba nenos, pero que tamién adoptaba l'apariencia d'una formosa muyer pa seducir a los homes y chupa-ys el sangre (González Terriza, 2016). La creyencia nestos terribles seres debía d'estar viva de dalguna manera nas masas campesinas europeas medievales, y la evolución d'esti tipu de tradiciones míticas acabó por configurar dalgún de los aspectos más siniestros de la bruxa satánica, que pasó a ser

¹¹ Idéntica situación vemos nos sínodos gallegos (Lisón Tolosana, 1992: 299-300).

¹² Afonda nesa mesma perspectiva Castell i Granados (2014: 170-195).

imaxinada como una mujer de carne y güesu que participaba n'aquelarres y facía pautos diabólicos manteniendo dalgunas de las características del sou ancestru sobrenatural nesa transición, aspectu del mitu bruxeril que Norman Cohn (1980: 263-269) chama *bruxa nocturna*. Esta evolución del mitu y las suas causas pueden vese en numerosos trataos de la Época Moderna, especialmente a partir de 1450, como *Formicarius* de Johannes Nider, *Opusculum de striis* de Girolamo Visconti, *Quaestio de strigis* de Giordano da Bergamo, *Malleus Maleficarum* de Jacob Sprenger y Heinrich Insitoris, y *De lamiis et pythonicis mulieribus* d'Ulric Molitor.

Esta bruxa nocturna oufrez inquietantes testimonios peninsulares dende la Edá Media al presente. A principios del siegru XIV, el clérigu Martín Pérez, seguramente salamanquinu ou polo menos natural del Reinu de Llión, publicóu na ciudá de Salamanca el *Libro de las confesiones*, un extensu manual pa confesores dividióu en tres partes que conocemos por distintos códices castellanos y portugueses de los que nengún parez ser l'orixinal. No capítulu 53 de la tercer parte de la obra, tituláu *Penitencia ordinaria en los pecados de malefícios fazer e de escantar e de conjurar e de aver fee en las cosas que se non fazen por Dios*, hai una condena a las mujeres "que creen que salen por la noche e andan por los ayres e por las tierras e entran por los foracos e comen e chupan a las criaturas" (García y García, Alonso Rodríguez y Cantelar Rodríguez, 2002: 608). No manuscritu elixióu pa confeccionar la edición moderna d'esti textu escoyóuse un códiz tardiegu qu'emprea'l términu *bruxas* pa referise a esas mujeres, pero n'outros códices consideraos anteriores, como unu portugués que ye'l más antiguu de los conservaos, pues data de 1399, nun s'usa el términu *bruxa* pa definir a estos seres.¹³ Al marxe de

qu'esta referencia puede ser la más antigua mención a las bruxas no Reinu de Llión, polo menos no sentíu primordial como que podemos identificar a esti mitu, el d'un ser femininu, terroríficu y nocturnu que ye quien a colase nas casas por mínimas esguierzas p'alimentase de los nenos, resulta d'interés ver cómo'l términu *bruxa* terminóu identificando na Península Ibérica a estos seres imarinarios antias de qu'esa palabra pasara a definir a las adoradoras de Satán.

En 1645 cuatro mujeres foron acusadas de matar a un nenu; no testimoniu que la madre diou no procesu inquisitorial, dixo que no cuartu zarráu del rapaz escuitara esvolaciarse algo que parecía ser un páxaru enorme "a modo de lechuza" (Cirac Estopiñán, 1942: 194). José Pedro Paiva (2002: 144-148) anota testimonios de los siegros XVII y XVIII referíos a las supervivencias de la creyencia de lo qu'él tamién chama bruxas nocturnas en procesos inquisitoriales portugueses, como'l que se desenvolióu en 1735 no qu'una mujer y las suas dúas fiyas que vivían en São João do Monte (diócesis de Viseu) foron denunciadas por ser bruxas por dúas personas que dixerón qu'una nueite se-ys aparecieron las tres con unas lluces azules en mediu d'airón y transformóronse en mujeres esnudas que resultaron ser las acusadas. En 1714 un home acusóu ante'l visitador del obispu a Isabel Castelhana de ser bruxa, diciendo qu'una nueite mientras durmía no payeiru, espertóuse en mediu d'un gran estrueldu y víu a muitas mujeres esnudas soltando risotadas. Dúas d'ellas garróronlu pol pescuezu, llevóronlu polos aires y escolingóronlu d'una de las vigas del payeiru, onde después foi afalláu.

Dalgunos d'estos caracteres primitivos d'esti ser siniestru, agora yá denomináu *bruxa*, perviven na tradición llionesa. Asina, n'Alija de la Ribera (Villaturiel, Llión) dizse que las bruxas podían pasar pol buracu d'una pechadura, y tamién pol fondón d'una aguya (datos propios), tradiciones que tamién vemos en Salamanca (Puerto, 2018: n^{os} 1544 y 1545). N'Aciveiros (Lubián, Zamora), na zona senabresa de fala gallega, un breve relatu indica lo peligroso que ye alcontrase de nueite con estos seres identificaos alternativamente como *mulleres* y como *bruxas*:

13 El párrafu del códiz cona traducción portuguesa de la obra dedicáu a estas criaturas diz: "Aos que creen e afirman que as molheres se tornan estreitas e que saen de noute e andom pollos aares e por as terras e que entran por os furacos e comen e çugan as criaturas poonhe aquella penitencia dos XL dias e dos sete annos", (Martins, 1957: 100; García y García, Alonso Rodríguez y Cantelar Rodríguez, 2002: XL). Pau Castell i Granados (2014: 173 y n. 7) apunta que la expresión "as molheres se tornan estreitas" seique ye una mala lectura ou transcripción defectuosa de la frase "as molheres se tornan estrias [del llatín *striga*]".

Pasaba polo camiño un pedazo de mulleres. Y detrás encontrouse con un mozo qu’iba de rondare a novia, pero el fizo un circo, fizo a cruz y meteuse drento. Y as mulleres paseron. E despous el iba de ronda d’outro pueblo, y como viñan mais bruxas detrás, meteuse drento do circo. (Cortés Vázquez, 1981: 61-62 y 159-160).

No llugar zamorano-brigantinu de Ruidenore, las bruxas chupan de nueite’l sangue de personas y animales (Dias, 1953: 301). En Monsagro (Salamanca), cuando una bruxa visita a una persona, chupa-y’l sangue cuando yá está durmida na cama, y produz-y mordiyones y negrales nas xunturas de las piernas ou brazos. A quien visitan nótanse-y a la mañana siguiente las marcas moradas de los dientes (Puerto, 1992: 183-184).

Juan Uría Rúa (1976: 219) apañóu un testimoni referiu a la llacianiega Veiga’l Palu onde había llerza a pasar de nueite cerca de la Fuente de las Brujas qu’eillí hai, pues creyían poder ser mordíos polas bruxas, y se dalguién presentaba cualesquier ferida ou mancadura, atribuíanla a los mordiyones de las bruxas.

4.2 Las bruxas como remolinos

En tierras llionesas una vieya tradición identifica al torbolín de polvu que levanta l’aire como una *bruja* ou *bruxa* (Asociación Cultural Zamorana Furmientu, 2017: 2). Esta creyencia constituye una manifestación mui arcaica del mitu de las bruxas, pues nella hai elementos animistas que podemos relacionar con cuestiones como’l vuelu máxicu ou cona capacidá de metamorfosis de las bruxas. En Cuevas del Sil (Palacios del Sil, Llión) ou en Salamanca, cuando se formaba un remolinu decíase “casóuse una bruxa”, pues se pensaba qu’esi fenómenu estaba provocáu pol casamientu d’una bruxa (Álvarez, 1987: 34; Blanco, 1992: 75; Puerto, 2018: n.º 1510a). N’Alija de la Ribera los remolinos qu’aparecían nas eras yeran consideraos *brujas*, y pa evitar que pudieran levantar los balagares, las gaviellas ou’l granu cuando la trilla, esconxurábanse amenazando a estos pequeños torbolines cono ramáu y la forca, ou simplemente berrándo-ys ou insultándolos. En Las Grañeras (El Burgo Ranero, Llión) el movimientu de la roupa tendida dientro casa polas corrientes d’aire yera consideráu una ma-

nifestación de la presencia de *brujas*.¹⁴ El militar y escritor lliónés Cayetano Álvarez Bardón apuntóu que cuando los rapaces vían acercase una torba nas eras que levantaba la paya de las trillas creyían que yera una manifestación d’una meiga, y axuntaban xuxtapuestos los deos índiz y pulgar en forma de cruz, que beisaban, y al ver cómo’l remolinu marchaba dicían:

¡La bruja, la bruja, ye la ti fulana!
 ¡Miráila, miráila, mirái cómo fuye!
 ¡Anda al demoru, ti meiga! (Álvarez Bardón, 1981: 125).¹⁵

La personificación del remolinu como una bruxa ou como un ser míticu qu’hai que temer ou reverenciar constátase en numerosos llugares. Asina, nas provincias de Palencia y Valladolid el remolinu ye una *bruja*; no País Vascu ye’l *sorgiñaize* (“aire de bruxa”); na Suiza de fala alemana, *Wind-Hax* (“bruxa del aire”); en Picardía, Francia, esti fenómenu ye conocíu como *sorcière* (“bruxa”). N’outras zonas europeas existe la creyencia de que los remolinos de polvu son familias de fadas ou de bruxas que cambian de casa. N’Irlanda, cuando se levanta un remolinu, los aldeanos salúdanlu quitando los sombreiros. En Bretaña las ventoladas d’aire que mueven los trigales identifícanse cona acción de bruxas invisibles. N’Exiptu los campesinos desfacen estos remolinos enseñando-ys un trozu de metal. En Cataluña, n’Aragón y en distintas rexones francesas los remolinos son obra d’un *follet* (“trasgu”). Na isla italiana d’Elba al remolinu chámase-y *vecchia* (“vieya”), no Val di Chiana, no centru d’Italia, ye *vecchiarina* (“vieyina”), y en Picardía (Francia) *vieille* (“vieya”), nomes qu’en todos estos casos remiten al mitu de La Vieya (Rohlf, 1966: 118-119, n. 149).

Ye evidente’l carácter mitolóxicu d’esas designaciones de los remolinos que son imaxinaos como la transformación ou l’acción d’un espíritu inquietante que ye quien a xeneralos y controla-

14 Datos propios. Pa outras zonas llionesas, Rúa Aller y Rubio Gago (1986: 162).

15 Esta forma d’esconxurar a las bruxas haciendo la cruz conos deos está documentada n’outras comarcas llionesas y salmanquinas (Blanco, 1992: 75-77; Rúa Aller, 2012: 47-48).

los. Significativamente, en Llión esi espíritu recibe los nomes de *bruja*, *bruxa* y *meiga*.

4.3 La capacidad de transformación n'animales y obxectos

La literatura etnográfica sobre la capacidad de las bruxas pa transformase n'animales,¹⁶ especialmente en gatos, ye antigua y abundante, aunque la pluralidad zoomorfica que puede adoptar la bruxa llionesa ye notable ya qu'abranca burros, ratos, perros, oveyas, pitas, cabras, palombas, águilas, aves grandes ou páxaros indeterminaos (Rúa Aller y Rubio Gago, 1986: 161; Blanco, 1987: 51; Blanco, 1992: 71-73; Rodríguez Pascual, 2003: 65-70; Puerto, 2013: 853; Puerto, 2018: n^{os} 1517, 1518). Son mui frecuentes los relatos que cuentan cómo la sospechosa aparición d'un gatu provoca que lu maltraten, y a la mañana siguiente una vecina del puebru aparez ferida na mesma zona de cuerpu onde'l gatu resultó mancáu.

Las bruxas tamién pueden transformase n'obxectos. Nuna narración lexendaria d'Alija de la Ribera failo nun adobe, lo que parez ser una peculiaridad de la tradición llionesa (Puerto, 2013: 852-853):

Un paisano al ir a la cuadra a echar la hierba al ganáu encontraba siempre un adobe en la pesebrera:

— *¿Pero este adobe?, ¿cómo estará este adobe aquí?, y tal.*

Y un día cogió el adobe y lo tiró y se le marchó un cacho. Y al día siguiente la tía con la nariz... un cacho quitáu, así tenía. Y es que esta bruja se convertía en adobe y se metía en la cuadra para espiar y hacer maldades. (Cecilio Pérez Álvarez, comunicación personal, agostu del 2002).

N'otra narración oral de Formigones (Ordás, Llión), cuéntase cómo nuna cuadra apareció un zapicu, y una muyer del llugar al comprobar la sua extraña presencia decatouse de que yera una bruja y pidió l'ayuda del sou home d'esti xeitu: “¡Perico, Perico, Perico, trae p'acá la forca

pa pinchar el zapicu no focicu que nos está muñendo la vaca!”. Pero al chegar l'home, la bruja ya s'escondiera (Gloria Robla Rodríguez, comunicación personal, 12 d'outubre del 2018).¹⁷

La conversión de la bruja en gatu, con frecuencia nun gatu ñegru, que nos remite a la teoría del Dobre de la que se trató antias, constituye una creyencia folclórica bien documentada en toda España y está constatada dende hai siegros, pues yá aparez nun antiguu informe sobre bruxería vasca de 1618 editáu por Julio Caro Baroja (1933: 142) y tituláu *Relación que hizo el Doctor don Lope de Ysasti presbytero y beneficiado de Leço que es en Guipúzcoa acerca de las maleficas de Cantabria por mandado del Sr Inquisidor Campofrío en Madrid*, onde vemos cómo Lope de Ysasti decía que las bruxas aparecen de nueite en forma de “gatos grandes, conejos y liebres y ratones muchos con ruido”.

4.4 Las bruxas y el vinu

L'afición pol vinu de las bruxas ibéricas y las suas correrías nocturnas polas bodegas pa bebelu constituyen un elementu característicu d'esta figura lexendaria qu'alcontramos documentada en varios procesos inquisitoriales. Nun xuiciu celebráu no obispáu d'Urgell en 1471 l'acusada de bruxería confesóu qu'entraba nuna casa de nueite xunto con outras muyeres onde “comieron y bebieron buen vino y bailaron” antias de secuestrar a un nenu de la sua cama p'aprastalu” (Castell i Granados, 2014: 189). N'outru procesu siguíu contra Pascuala García en Zaragoza en 1572, una de las muyeres que testificoron indicóu qu'una moza-y preguntóu a sua mai: “Madre, no hay brujas ahora”, a lo que-y respondió: “Hija, ahora no es el momento de andar porque

¹⁷ Recoyíu por José Ignacio Suárez García y Fernando Álvarez-Balbuena García de Gloria Robla Rodríguez (nacida en 1918). Esta lienda completa rexístrase yá no siegru XIX no conceyu de Proaza (Asturias) como un sucedíu real: “Un día dormía un hombre muy tranquilo en su cama cuando oyó que las vacas berraban fuertemente en el establo. No pudiendo conciliar el sueño, fué á ver si había allí alguien y no encontró sino un zapico (vasija en que se recoge la leche), cerca del cual se retorcián los animales; furioso al ver aquello, cogió el zapico y lo arrojó con fuerza á un rincón. Al otro día la vecina más próxima á su casa amaneció sin narices; era bruja, que el día antes se había transformado en zapico y á quien había dejado sin narices el golpe que contra el suelo recibiera” (Giner Arivau, 1886: 232).

¹⁶ Ye una cuestión que tamién aparez reflexada en testimonios deducíos de procesos inquisitoriales españoles contra personas acusadas de bruxería (Campagne, 2009: 166-167).

no hay mucho vino; ya que cuando hay mucho, las brujas ahogan a los niños en la tina de vino” (Tausiet Carlés, 1998: 76-77).

En 1644 el testimoniu ante'l tribunal inquisitorial d'una muyer del norte de Madrid acusada de bruxería señalaba que después d'una llarga danza con muitas outras bruxas, ella y outra acusada marchoron a outro llugar a beber tres tinas de vinu nuna bodega. Una nueite las acusadas untoron cadriles y sobacos, y darréu afallóronse na mesma bodega conos outros. Outras nueites diban a Peñarredonda, y al chegar mexaban y después baillaban al son d'unos tamboriles (Cirac Estopiñán, 1942: 190).

La tradición oral llionesa da cuenta d'esta curiosa afición de las bruxas hispanas: un relatu popular recoyú pol padre César Morán en Quintanilla de Sollamas (Llamas de la Ribera, Llión) ilustra'l gustu de las bruxas pol vinu, pues pasóu qu'un home s'apercatóu de que la cuba de vinu que tenía na bodega menguaba rápidamente sin conocer la causa, teniéndolo todo, como lo tenía, bien zarrao; hasta qu'una nueite sintió una gran estremullina dientro la bodega onde dalguién cantaba:

Por encima de paredes
y por debajo de sebes,
a la cuba de Fulano
me llevedes.

Yera un corru de bruxas qu'entraban pol buracu de la pechadura pa poder beber el vinu, que-ys gusta muito (Morán Bardón, 1948: 316-317).¹⁸ Tamién en Salamanca la bruxas tienen afición pol vinu y las bodegas (Puerto, 2018: n.º 1547).

Esti relatu non solo constata l'afición pol vinu d'estos seres, senón que nos introduz na cuestión de los corros y las assembleas bruxeriles.

5. Las xuntanzas de bruxas na tradición llionesa

Unu de los elementos más definitorios del estereotipu de la bruxa ye la sua presencia n'assembleas nocturnas a las que diban a adorar al demoniu (Jacques-Chaquin y Préaud, 1993), xuntanzas que n'España son conocidas comúnmente como *aquelarres*, palabra que supuestamente derivaría de los términos vascuences *aker* (“castrón”) y *larre* (“prau”). La realidá ye que dicha palabra nun ye un patrimonialismu eusquéricu, senón que se trata d'un neoloxismu que nació d'una mala interpretación d'un topónimu navarru. L'inventor d'esti términu foi seguramente l'inquisidor Valle Alvarado, quien en 1609 y basándose no nome d'un llugar onde supuestamente s'axuntaban las bruxas, *Alkelarre*,¹⁹ cerca del puebru navarru de Zugarramurdi, escomenzóu a emplealu como una voz xenérica pa describir una reunión diabólica bruxeril, y d'ehí xurdíu la nueva palabra (Paul Arzak, 2008; Azurmendi Intxausti, 2012; Henningsen, 2012). En todú casu, las xuntanzas de bruxas nunca existieron nin n'España nin en nenguna outra parte d'Europa, yá que los aquelarres, en cualesquiera de las suas formas ou nomes (*sabbat*, *conventículu*, *sinagoga*, *conciliábulu*...),²⁰ foron una invención creada polas especulaciones de los inquisidores cazadores de bruxas y de los teólogos que teorizoron sobre estos imaxinarios alcuentros, como lo foi tamién la propia palabra *aquelarre* ou la ideya mesma de la existencia de sociedades de bruxas (Cohn, 1980: 137-167). Todas estas nociones creóronse y espayóronse cuando empezoron las persecuciones organizadas de las bruxas, y todas foron falsas.

Los relatos de la tradición oral llionesa refirió a la reuniones de bruxas²¹ dacuando foron

19 La traducción literal del topónimu eusquéricu ye “prau onde abunda la yerba *alke*”, siendo *alke* una pranta del xéneru *Dactylis*.

20 Resulta craro que las denominaciones de *sinagoga* ou *sabbat*, del hebréu *šabbāt* (sábadu), aplicadas a las xuntanzas de bruxas respuesten a la equiparación d'esas reuniones conas d'outru grupu humanu odiáu y persiguíu: los xudíos (Caro Baroja, 1995: 120).

21 Nun tengo en cuenta las referencias a reuniones de bruxas que nun estean constatadas en relatos orales que presenten craros

18 António Bárbolo Alves (2006: cuentu n.º 2) recueye en Sendin (Tierra de Miranda, Portugal) una variante d'esta rara lienda na que las bruxas celebran un baille nuna bodega onde beben el vinu. La fórmula que recitan las bruxas mirandesas pa salir volando ye “Por baixo de oulibais i por riba de silbeirais!”. Tamién alcontramos esti tipu de relatos na tradición vasca (Garmendia Larrañaga, 2007: 21).

interpretaos polos etnógrafos que s'ocuporon d'esta cuestión cumo evidencias de la existencia d'auténticos aquelarres en Llión. La primer mención a estas xuntanzas fízola l'historiador Juan Uría Ríu (1976: 218-220) que recoyíu nas primeras décadas del siegru XX tanto en Llaciana, cumo no vecinu conceyu asturianu de Cangas del Narcea la siguiente rima:

A la Veiga'l Palu,
a la ofrenda'l diablo,
por encima de cádavos
y por debajo de artos.

La Veiga'l Palu está al noroeste del llugar de Caguañes, nun valle onde se localiza una Fuente de las Brujas. Nella, d'acuerdu cona tradición de la zona, tódolos meses d'agostu una persona yera transportada polas bruxas dende Madrid hasta esa fuente pa participar no baille qu'ellas organizaban. De la mesma forma yera devueltu a Madrid, apareciendo y desapareciendo maravillosamente. Outru testimoni u anotáu por Uría Ríu sobre esi sitiu señala que'l día de San Felipe de cada añu axuntábanse las bruxas na fuente pa celebrar fiesta, y nuna ocasión una persona qu'estaba sirviendo en casa d'una d'ellas víu que s'untaban el cuerpu con cierta grasa, faciéndolo después él y apareciendo un día de San Felipe no baille de las bruxas de la Veiga'l Palu.²²

Una narración más completa sobre las xuntanzas bruxeriles foi compilada en Riaño en 1936 por Aurelio Macedonio Espinosa na que s'insiste na ideya de que las bruxas solo baillan nesas re-uniones.

rasgos de tradicionalidá.

22 Aurelio de Llano Roza de Ampudia (1983: 76-77) tamién recoyíu en La Puela (Ayande, Asturias) esta rima onde se menciona la Veiga'l Palu: "Por encima de artos, / por encima de carbayos, / a la Veiga del Palu / con todos los diablos". En realidá emtrambas las dúas fórmulas debieron facer parte d'un mesmu relatu tradicional que nos chega incompletu y fragmentáu, pero que podemos recomponer parcialmente gracias a esos dous testimonios. La rima compilada por Aurelio de Llano debía ser el recitáu que dicían de manera correcta las bruxas cuando untaban el cuerpu con unguentu, la recoyida por Uría Ríu respunde a quien escuitóu ou repitíu con tracamundi u esos versos diciendo por error "y por debajo de artos", provocado asina un desastrosu vuelu máxicu.

Las brujas iban a bailar todas las noches al campo de Cansoles, junto a Guardo, y había una hija con su madre a quienes les gustaba mucho el baile. La hija era muy guapa. Sucedió una vez que, pasando un pobre por Cansoles, fue a pedir posada a la choza donde estaban las dos brujas. Éstas le mandaron entrar y, después de darle de cenar, le mandaron que se acostase en un escaño que tenían en la cocina. El pobre hombre se acostó, pero no se durmió. Hizo que estaba dormido, pero en realidad estaba despierto. Las brujas entraron y le amarraron bien con un cordel al escaño, y a eso de las doce levantaron un ladrillo del suelo de la cocina y sacaron un frasco con unturas, y con ello se untaron toda la cara, los ojos, las manos, los pies y hasta el ombligo. Y entonces dijeron:

"¡Por encima de zarzas y espinos,
a bailar al campo Cansoles!"

Y salieron volando. Y el pobre, que todo lo estaba viendo, pudo desatarse un brazo, levantar el ladrillo y sacar el frasco del unguento. Se untó la cara, las manos, los pies y el ombligo, y dijo:

"¡Por encima de zarzas y espinos,
a bailar al campo Cansoles!"

Y salió disparado como un rayo, con banco y todo. Llegó a Cansoles y vio el baile que tenían las brujas, y tanto le gustaba la hija del ama que la sacó a bailar. Y estando bailando, fue a dar una vuelta con el banco y quitó las narices a la bruja joven. Cuando volvieron para casa, el pobre se adelantó y llegó antes que ellas, de manera que lo encontraron acostado en el banco, tal y como ellas lo habían dejado. Por la mañana, al levantarse, le preguntó a la bruja joven qué le había pasado, que tenía las narices tapadas. Y ella le contestó que en un baile que habían tenido, al dar una vuelta había chocado contra un poste y se había roto las narices. El pobre se marchó. Y las brujas siguen bailando en Cansoles. (Espinosa, 1987-1988, vol. 1: 357-358).²³

Nas dúas liendas anteriores l'elementu central de la narración ye que las bruxas van volando a una asemblea que se celebra nun llugar

23 La mesma narración recoyíu de manera más resumida César Morán Bardón (1948: 322), solo que señala que Cansoles ye un campu n'Isoba (Lillo, Llión).

concretu, recitando pa ello un conxuru rimáu. Ye un tipu de relatu popular craramente tradicional qu’aparez en bastantes sitios cumo Cantabria, Asturias, Galicia, Portugal, País Vasco, Picardía, Bretaña, Sicilia, Calabria, etc. (Cabal, 1983: 436-438; Dias, 1953: 299; Barandiarán, 2012: 84-85; Pietré, 1889: 108-109).

En Ruidenore outra narración no lliónés d’esa zona exemplifica’l carácter lúdico y musical de las xuntanzas de bruxas pues se trata, una vez más, de “un bailu de bruxas cun pandeiru”:

Ua vece tiña you ua tía, que foi cos bois pa o Val de Cayata. Cuando chegou a Purtiela faltába-lly un becerru y tornóu a saber d’él a Vale Pequenu. Cuando chegou al Peireiru viu un bailu de bruxas cun pandeiru y deque viu aquilo tornóuse p’atrás pa casa y viña pasmada, que viñan bailando tras d’ie-la que parecía a música. Levantóuse un aire que se levantaba até al monte, que parecía un aire furacán. (Dias, 1953: 289).

Cerca del puebru de Villarinu de los Aires (Salamanca), no Valle de Zarapayas,²⁴alcontra-mos outro lugar onde la tradición localiza narraciones sobre reuniones de bruxas muito significativas que foron apañadas por Luis Cortés Vázquez (1955: 13-14), y que presentan un notable interés por reunir en dous relatos todo un compendiu de tradiciones lexendarias sobre las xuntas bruxeriles. El primeiru d’estos relatos foi contáu cumo anécdota real pol informante del compilador, que señala cómo aquél, una nueite pescando, víu un baille no valle y “venga a tocar, venga a bailar”, lo que fizo que nun pudiera pescar nada. Sospechaba d’una vecina y amenazóula con señalala se volvía a impedir la pesca. Pero la situación repitióse outra nueite y el pescador y el sou cuñáu prepararon una trapa na que cayíu un gatu que se mancóu na cabeza; a la

24 El Valle de Zarapayas, a dous quilómetros del lugar salamanquinu de Villarinu de los Aires, sei que ye’l sitiu que concentra’l mayor número de testimonios tradicionales sobre xuntas de bruxas de la rexón llionesa (González, 2010: 183-187). Las narraciones sobre xuntanzas de bruxas en Zarapayas debieron ser más que las anotadas por Cortés nos años 50 del siegru pasáu, pues José Antonio González apunta esta formulina: “En Zarapayas, por debaxo de nogales y por encima de zarzales”, que de xuru fizo parte d’outru relatu tradicional sobre esas míticas asembleas.

mañana siguiente apareció la vecina amenazada con una señal na nariz. Nunca más volvió a molestar la pesca.

Otra narración sobre esa zona tien un interés especial que merez la sua transcripción literal:

Dicen que la mujer de un hombri que yo conocí era bruja, y después que se acostaba todas las noches ella marchaba a lo que iba. Cuando dicen que una nochi dicen que diju el maridu:

—“Esta nochi me vo a dormir aquí, encima del escañu a ver dónde va o qué hace”.

Con que dice qu’ella todo se le volvía:

—“¿No te acuestas ya?, ¿no te vas a la cama?”.

—“No, esta nochi me quiero dormir aquí; yo tengo ganas de dormir aquí”.

Cuando vióu que no se iba a la cama se puso a hacer las acciones de lo que tuviera. Sacó un tiesto y dice que tenía una medicina y se untó toda la cara. Cuando ya dice que se acabó de dar y él roncando. Creyendu que estaba dormido, ella desque terminó, dicen que diju:

“Sin Dios y sin Santa María

Por la chimenea arriba.

Por cima de nogales

Por cima de zarzales,

A los arenales de Sevilla”.

Con que ella se marchó. Cuando después el hombre, cuando ella se marchó, coge el tiesto y se untó con ella y dice, bueno:

“Con Dios y con Santa María

Por la chimenea arriba.

Por entre nogales

Por entre zarzales,

A los arenales de Sevilla”.

Pero él dijo así, y no; iba la chimenea arriba y se caía pa bajo. Venga a dar calabazones una vez y otra. Claro, después dijo:

—“¿Qué es estu?”

Que él no subía, quería subir y no podía. Cuando ya diju:

—“Tuve que decir mal, porque si no, ¿por qué ella subió y yo me caigo?”.

Cuando ya diju:

—“No tuve que decir bien”.

Y entonces diju:

“Sin Dios y sin Santa María

Por la chimenea arriba.

Por entre nogales
 Por bajo de zarzales,
 A los arenales de Sevilla”.

Cuando él salió y se metió por entre los zarzales y todo se arresguñó y luego por los nogales. Luego llegó allí donde estaban ellas y las encontró bailando y brincando. Le dice la mujer:

—“¿Pero qué ha pasao, hombri?” [...].

Es que llega allí tó rasguñao. Ya tenemos un compañero más. Formaron un baile allí, en un valle, pero terrible el baile. Y fueron a una cuba a beber vino y le tenían que ir besando al diablo el culo, todos los que bebían el vino. Y después que llegó aquel hombre dicen que va y le dio a beber y se pone:

—“¡Jesús, qué culo más negro tiene!”.

Mentó a Jesús y todos se escaparon y lo dejaron a él escarnachao, en carnículas [...]. (Cortés, 1955: 14-15).²⁵

Se analizamos esti pequenu conxuntu de narraciones de la rexón lionesa constatamos que nun hai nellos rastru de cultu al diabru, nin presentan caracteres malignos. Las bruxas, gracias a un procedimientu sobrenatural, eso si, desprázanse polos aires aplicando a veces un unguentu máxicu hasta un llugar onde se celebra una fiesta con música y onde se baila. Nos trataos demonolóxicos y nos procesos incoaos por bruxería hai muitas referencias a estas asembleas con descripciones de lo qu'eíll se facía, siendo las actividades principales y cási que inexcusables de las muyeres el baille, la danza y la música, como vemos nun testimoni correspondiente al célebre procesu de Zugarramurdi, a principios del siegru XVII:

Mariana de Tornariarena, de hedad de 60 años, [...] dize que una tarde, por el mes de septiembre antecendente, estando en su casa, vino a ella una mujer bieja, vezina suya, y le dixo que fuese con ella al molino, donde tenia una su hija. Y esta lo hizo y se fueron juntas a boca de noche, y pasando por un llano, sintieron sonido como de tamborin, que lo hazian para dançar o vailar. Y aunque esta es corta de vista, echo de uer que auia alli muchas personas reboçadas de

negro y de blanco, con que traian tapadas las caras, y se entretenian y rregucijauan. Y que un bezino suyo, que nombro, cantaua al son del tamborino un cantar muy suzio en basquenze, que esta declaro en rromance. Y que esta entro tambien en la dança que hazian, asidos de las manos, y andando en rrueda, como se acostumbra en aquella tierra. (Idoate Iragui, 1972: 76-77).

No procesu contra Dominga Ferrer, acusada en 1534 de ser bruxa en Pozán de Vero (Aragón), el sou fiyu, testigu no procesu, describía esa xuntanza de bruxas como una fiesta na que “había mucha gente y muchachas y muy gran fiesta de muchas músicas”. María Puig testificóu n'outru expediente inquisitorial desarrolláu en 1629 en Barcelona, cómo'l sou amu y el demoniu la llevoron a unos grandes chanos y praos mui verdes y de muitos árboles onde víu a seis bruxas, cuatro homes y tres demonios más. Unu de los diabros escomenzóu a tocar un tamboril y todos xuntos, homes, muyeres y demonios, empezaron a baillar describiendo un cercu; a la testigu obrigóronla a facer lo mesmo, y dixo qu'unu de los diabros diba detrás y daba palos a quien nun quería baillar. María Puig afirmóu que foi a esos bailles seis veces (Mazuela Anguita, 2015: 727-732).²⁶ En dalgunos tratados demonolóxicos como'l *Discours execrable des sorciers* (1606), d'Henri Boguet ou'l *Compendium Maleficarum* (1626) de Francesco Maria Guazzo, dizse que las bruxas baillaban en círculu.

La relación entre los testimonios rexistraos en procesos inquisitoriales ou xudiciales contra personas consideradas bruxas, conas narraciones folclóricas lionesas referíos a la música y los bailles que se facían nas asembleas bruxeriles nun ye casual ou anecdótica. Las personas acusadas de bruxería, aterrorizadas, torturadas y sin posibilidá de defendese contra las incriminaciones y los argumentos de los xueces y inquisidores que reclamaban baxo insoportables coacciones físicas y psíquicas relatos de las experiencias sobrenaturales vividas polas supuestas bruxas, parez que declararon recurriendo en

²⁵ José Luis Puerto (Puerto, 2018: nu 1523) recueye outras referencias a los bailles de bruxas na tradición salamanquina.

²⁶ En Canarias numerosos procesos inquisitoriales amuestran cómo'l baille nocturnu yera consideráu un rasgu identificativu de las bruxas (Siemens Hernández, 1970: 39-63).

muitos casos a narraciones míticas tradicionales sobre fantásticas reuniones nocturnas de seres misteriosos pa satisfacer la malsana reclamación d’autoinculpaciones de los maxistraos que las xulgaban. Nesti mesmu sentíu Eva Lara (2015: 44-45) diz que:

Muchos son los especialistas que coinciden al exponer que las confesiones de los brujos/as, al igual que las acusaciones, no son más que narraciones, incluso algunos otorgan el calificativo de “storytellers” a los implicados en los procesos [...]. Las mujeres (y hombres, aunque en menor medida) que se vieron en la necesidad de narrar, echaron mano de todo aquello que conocían y que les resultaba familiar, aquello que habían escuchado una y otra vez (...). Las historias relatadas eran concebidas como reales no solo por parte de quienes acusaban, sino también de quien confesaba el crimen, del acusado o acusada. Esa es una peculiaridad muy propia de esta clase de relatos, que nos conduce, como veremos más adelante, al ámbito de la leyenda.

Veremos darréu qué tipu de tradiciones populares empreoron las víctimas d’esos procesos por bruxería nos sous testimonios ante los tribunales (Lesourd, 1972: 73-74).

6. Bruxas y fadas:²⁷ dous complexos míticos interconectaos

Las descripciones de las asembleas de bruxas que nos proporciona la narrativa popular oral llionesa guardan relación formal con ciertas tradiciones europeas referidas a las fadas (Zipes,

27 La mitonimia llionesa sobre las mueres feéricas ye amplia: mouras, moras, encantadas, encantos, xanas, jianas, señoras, mozas, dueñas, etc. Sicasí, nun hai un nome lliónés común que las identifique en conxuntu a todas, polo que recorro al arcaísmu medieval lliónés *fada* pa designar en xeneral a estos seres lexendarios, nome que se recueye varias veces na versión llionesa del Llibru d’Alexandre, y de manera especial nas estrofas 89: “Ffezieron la camisa duas fadas enna mar / dieronie dos bondades por bien la acabar” y 90: “Fizo la otra fada tercera el brial”. Nesos versos las fadas son presentadas no sou sentíu primixenu, ye dicir, como las tres parcas ou filanderas sobrenaturales que personifican el destinu filando y tarazando los fillos de la vida de las personas, y que son chamadas polos sous nomes griegos nas estrofas 998 y 999 del poema lliónés: Atropus, Cloto y Alayz (por Láquesis). Esi sentíu orixinal del términu *fada* como numen del destinu foi evolucionando en dalgunas llinguas romances (*hada, fada, fée, fata*) hasta acabar denominando a los entes feéricos femininos.

2014: 125-168), seres qu’en muitas mitoloxías populares europeas se reúnen polas nueites pa bailar (Maury, 1994: 54, n. 100), como constatamos en Francia conas *fees* (Sébillot, 1898: 184-188);²⁸ n’Irlanda conas *fairies* (Briggs, 2002: 18);²⁹ en Rumanía conas *zâne* (plural de *zână*) (Eliade, 1997: 112); en toda l’área balcánica cona *vila* y la *samo-diva* de los eslavos del sur, ou las *nereidas* griegas (Pócs, 2000: 51); nos los países eslavos orientales (Bielorrusia, Ucrania, Rusia) conas *rusalki* (plural de *rusalka*)³⁰ (Warner, 2005: 43; Molina Moreno, 2012: 35, 48, 49 y 60).

Determinadas creyencias folclóricas sobre esta crase de fadas nocturnas sirvieron de modelu pa la construcción del estereotipu del aque-

28 La relación entre las fadas y los muertos nas liendas de la rexón d’Auvernia (Francia) anotadas por Sébillot nun ye casual. Al respective interesa apuntar la coincidencia que se da entre'l nome eufemísticu que recibe la mítica porcesión de los muertos espectrales na comarca llionesa de Forniella, chamada eillí a *buena xente* (información que debo a l’amabilidad de Fernando Álvarez-Balbueva García), conas que reciben las comitivas de mueres feéricas nas áreas célticas de Gran Bretaña: en Gales son *tylwyth teg* (“la xente” ou “la familia”), ou *bendith y mamau* (“las bendiciones de suas madres”); n’Escocia *daoine maithe, daoine sídhe, daoine uuaisle* (“la buena xente”, “la xente del túmulu”, “la noble xente”) (Alberro, 2004: s.v. *fairies* (Irlanda); Briggs, 1992: s.v. *Buena Gente*, s.v. *Buenos Vecinos*). Todos estos nomes remiten a las denominaciones medievales de las mueres sobrenaturales que conforman comitivas nocturnas y reparten dones, las *bonae res* ou *bonae foeminae*. L’obispu Guillaume d’Auvergne en *De universo creaturum* (1231) comenta la existencia d’unas *dominas nocturnas* (mueres nocturnas) que, acompañando a *Domina Abundia*, entraban nas casas pa comprobar se había comida y bebida dispuestas pa ellas. *El Roman de la Rose* (ca. 1225-1240) de Jean de Meun menciona a las *bonnes dames* (“las buenas damas”). No siegru XIII el dominicu Vicent de Beauvais cita no sou *Speculum Majus* a las *bonae res* (“las cousas buenas”), a quien las mueres ilusas siguen; l’inquisidor Bernard Gui cita nuevamente a las *bonae res* alrededor de 1324. (Cohn, 1980: 272-279; Cardini, 1982: 28-31; Ginzburg, 2003: 202-213). Carlo Ginzburg afonda nesta relación entre las mueres feéricas y los muertos apuntando que tras las mueres lligadas a las *buenas dieusas* colúmbrase un tema anti-guísimu como ye'l del viaxe extáticu de los vivos hacia'l mundu de los muertos.

29 Esta autora yá alvierte que las danzas son l’exerciciu festivu que de modu más xeneral s’atribuye a las mueres feéricas, yá se manifiesten como seres formosos ou repugnantes, y da testimonios na tradición británica (Briggs, 1992: *Danzas*).

30 Curiosamente las *rusalki*, imaxinadas a veces como formosas mozas de guedeyas verdes, y outras como vieyas horribles, tamién son consideradas entidades pantasmales (Warner, 2005: 42-43; Molina Moreno, 2014).

larre (Cohn, 1980: 276; Ginzburg, 2003: 246 y ss.). Tanto nas liendas sobre fadas como sobre las bruxas vemos narraciones tradicionales que describen a mueres viaxando polas nueites de manera sobrenatural, dambas tienen poderes sobrehumanos y n'ocasiones las dúas actúan a las órdenes d'amos sobrenaturales. Nun estu diu feitu por Gustav Henningsen (1998) sobre los procesos de bruxería en Sicilia promovíos pola Inquisición española entre los siegros XVI y XVII, en tiempos de la dominación de la isla por España, l'investigador danés destaca la existencia del mitu de las *donas de fuera* ("mueres d'afuera"), castellanización del sicilianu *donni di fora* (tamién *donni di locu*, *donni di notti*, *donni di casa*, etc., (Pietré, 1889: 153-177), ye dicir, los seres femininos fantásticos sicilianos metá bruxas, metá fadas, qu'entraban en contactu conos humanos, sobre todo con mueres, que pola sua vez tamién yeran conocidas como mesmu nome de *donne di fuori*. Esas mueres que dicían acompañar a las fadas nos sous viaxes nocturnos foron acusadas de bruxería pola Inquisición española, pues supuestamente axuntábanse conas fadas nos chamaos por Henningsen "sabbats brancos", en contraposición a las xuntas diabólicas de las bruxas. Nestos "aquellarres brancos" celebrábanse banquetes, había comida, bailles y esas mueres mantenían relaciones sexuales con formosos espíritus, y non con horribles diabros. A pesar de la presión inquisitorial, que nun foi excesivamente dura na isla por esti motivu, las supuestas bruxas nunca perdieron el favor de los sicilianos pues yeran consideraban benéficas. N'Escocia, tamién entre los siegros XVI y XVII, varias mueres procesadas por bruxas contoron que s'axuntoron conas fadas, que recibían nomes del tipu de "la buena xente" ou "los buenos vecinos" (Ginzburg, 2003: 203-205, 246 y ss.). Diane Purkiss (2001: 81-82) diz sobre los procesos incoaos contra dúas mueres escocesas acusadas de bruxería que las historias que relatoron estas mueres son cuentos de fadas, en todos los sentíos, non porque creyeran nesas historias, senón porque yeran historias que sintieran antias. Esta noción d'aquellarres brancos, de reuniones festivas maravillosas de seres máxicos con poderes fantásticos como'l de volar, acércase muito a lo que vemos nos relatos orales llioneses sobre las

assembleas bruxeriles que nun amuestran aspectos siniestros, tan solo xoldras noiterniegas amables y burlescas.

Éva Pócs (1989; 2000) señala que nas rexones del centru y sureste d'Europa la figura de la bruxa sobrenatural tien muitas características de las fadas. Nas actas de los xuicios de bruxas que se desarrolloron n'Hungría na Edá Moderna menciónanse varias veces bruxas conos atributos de las fadas. Estas bruxas diban a las casas y llevaban víctimas a las suas xuntanzas atrayéndolas con música y danzas. En dalgunas d'estas narraciones nun hai referencias a los aspectos negativos que normalmente s'asocian conas bruxas, solo la descripción d'un mundu alternativu chenu de belleza y alegría. Esta investigadora húngara destaca que'l motivu más importante de los sabbats de fadas que se describen nos relatos consignaos nos procesos xudiciales d'esi país ye'l de la xoldra con danza.

La interrelación entre las creyencias nas bruxas y en fadas aparez documentada por toda Europa en muitas tradiciones folclóricas, como por exemplu, las qu'afirman que las marcas circulares qu'a veces aparecen na yerba de los praos y que son productu del crecimentu de ciertos fungos, fórmanse pola acción de seres fantásticos (Moreno y Hernández, 2005). Apunta Sébillot (1904: 201-205) qu'en Francia esos cercos na yerba s'atribuyen a las fadas, pero tamién a las bruxas. N'Alemania creyábase qu'esos aniellos se formaban cuando las bruxas salían na nueite de Walpurgis pa danzar nos campos. En Sussex (Gran Bretaña), esti fenómenu denomínase *hag tracks* ("rastros de bruxa"). Los irlandeses llaman a estas formaciones circulares de fungos *fairy rings* ("aniellos de fadas"). En Francia naid debía entrar a un *cercle de fées* ("corru de fadas") porque se dicía que podía ser atacáu por enormes sapos venenosos. N'Italia asóciase esti fenómenu conos aquellarres de las bruxas y tienen por nome *cerchi delle streghe* ("cercos de las bruxas"). En Llión esas formaciones circulares son conocidas tamién como *corros de brujas*.³¹

31 Datos propios. Sobre esta cuestión ye interesante esti apunte de Rodríguez Pascual (2003: 116): "Piensan las gentes de estos pagos [las comarcas occidentales zamoranas] que las brujas dejan como señal de su aquellarre, un círculo de hierba pisada, pues decían que se reunían y bailaban –sobre todo bailaban– siempre en

Las bruxas comparten con outros entes míticos llioneses, especialmente los mouros y las mouras (xanas, jianas, encantos...), la sua vinculación a ciertos elementos del paisaxe característicos y, por tanto, la sua presencia na toponimia, de la que damos una muestra non exhaustiva en terras llionesas: en Prioro (Valderrueda) tenemos una *Covaracha las Brujas*; un *Valle de las Brujas* na Tierra de la Reina; un *Prado de las Brujas* en Muga de Alba; un *Caneiro das Bruxas* en Lubián (Senabria); una *Fraga das Bruxas* en Chaos (Senabria); una *Peña de las Brujas* en Carbellino (Santiago); *Calleja de las Brujas* en Villavieja de Yeltes (El Abadengo). Pero, sobre todo, tenemos topónimos que relacionan a las bruxas con augua: la *Fuente de las Brujas* en San Martín de la Tercia; la *Fuente de la Bruja* na Cueta (Babia); el *Pozo de las Brujas* (una poza no río Curueño) en Valde-teja (Los Argüeyos); un *Manantial de la Bruja* en Castrucontrigu (La Valdería) ou una *Fuente de las Brujas* na Veiga'l Palu, en Cagualles (Llacia).

Na lexendaria llionesa encontramos narraciones que refuerzan la relación de las bruxas como elementu acuático. José Luis Puerto (2011: 850-851) recueye varias liendas nas que las bruxas, pa nun mancar a naide, van polas nueites a la oriella del río a peñar augua con una zaranda:

En Santibáñez del Bernesga, que eran dos chicas y que decían que si eran brujas, que si no eran brujas. Y iban pal hilandero y les decían ellas a las doce que, dice: -Nosotras ahora vais pa casa y vais a dormir. Nosotras tenemos que ir a sacar agua con una ceranda del río, por no ir a hacer daño a nadie.

Esa vinculación de las bruxas con augua también está bastante extendida no País Vasco, onde existe la creyencia de que las bruxas s'axuntan nos regueiros y cursos d'augua (Barandiarán, 2012: 79). Nas tradiciones mitolóxicas populares

corro (al baile popular de los domingos se le llamaba precisamente el *corro*). A veces, no solo pisaban la hierba, sino que la quemaban, dejando el suelo completamente calcinado. En esos corros no volví a crecer nada o lo hacía con muchísima dificultad. Cosa parecía ocurría con los sembrados y huertos. El círculo era considerado como propiedad de la brujas". La misma tradición existe en Salamanca (Puerto, 2018: n° 1524).

Europeas abundan las referencias a las llavanderas nocturnas, fadas malélicas que pasan las nueites llavando roupa en ríos y regatos (Benozzo, 2013), y lo cierto ye que las liendas llionesas sobre bruxas que zarandan augua nas nueites nos ríos parecen estar emparentadas con esti complexu míticu. N'Aragón vemos de manera inda más evidente la relación entre los mitos de las fadas llavanderas nocturnas y los de las bruxas en relatos orales sobre llugares d'aquelarre nos qu'aparecen simultáneamente, ou n'áreas próximas, descripciones d'asambleas de bruxas y de las míticas llavanderas relacionadas con fadas y encantadas, como ye'l casu de las cuevas de Solencio, en Bastarás, onde encontramos liendas de reuniones de bruxas con una tradición sobre una moura mitolóxica, ou n'El Turbón, onde, según la tradición, axúntanse las bruxas que son explícitamente identificadas como llavanderas en paremias como la siguiente: "En El Turbón las brujas extienden la ropa blanca al sol" (Gari Lacruz, 1994: 246 y ss.). Curiosamente, las bruxas también pueden aparecer pendándose, como indica una lienda recoyida no términu de Pinhal do Douro (Portugal), onde hai un llugar conocíu como *Fraga das Bruxas*, onde las bruxas diban a pendase. Nesa peña hai un pequeñu buracu que está siempre con augua onde las bruxas moyaban el pende (Parafita, 2010: 215). Esa mesma creyencia en que las bruxas se pendan afállámosla en Cataluña, onde la chuvia con sol atribúyese a las bruxas, como evidencia esti conocíu refrán catalán: "Plou i fa sol, les bruixes es pentinen; plou i fa sol, les bruixes porten dol"; ou esti outru de Portugal: "Quando chove e faz sol estão as bruxas a pentear-se"³² (Rohlf, 1966: 119-120). Aunque na tradición llionesa son las mouras encantadas las que se pendan, facen l'abogada y la tienden al sol (Bartolomé Pérez, 2013: 22-23).

La lingüística también nos ofrece outru niciu de la confluencia de los complexos lexendarios referíos a las bruxas conos correspondientes a las fadas, que se constata de manera crara se nos fixamos na etimoloxía de los términos *xana* y *jia*

32 La chuvia con sol relaciónase con acción de seres sobrenaturales como las bruxas en muchos llugares de los que Rohlf cita outros exemplos d'Alemania, sur de Francia ou Italia; nas islas italianas de llengua griega de la Terra d'Otranto dizse que cuando chueve y fai sol, baillan las bruxas.

na, nomes que reciben las fadas en dúas zonas del norte de la provincia de Llión (Bartolomé Pérez, 2013: 17-20), Los Argüeyos y Sayambre, y que nos remiten a *les xanes* d'Asturias y a las *anjanas* de Cantabria. En todos estos casos trátase d'una denominación que deriva del nome de la dieusa romana Diana (Menéndez Pidal, 1900: 376-377); de feito, por toda la Europa románica alcontramos nomes de bruxas ou de fadas que proceden del de la deidá feminina romana (Thomas, 1905: 201-202; Cabal, 1983: 272-276; Lesourd, 1972: 55-74). Todos estos datos, asina cumo las referencias que vemos en textos medievales a la pervivencia de ciertos rituales míticos presidíos por Diana, cumo los conteníos no *Canon Episcopí* ou no *Decretum* de Burcardo, evidencian que la dieusa romana Diana siguiú siendo obxectú de dalgún tipu de veneración popular na alta Edá Media (Cohn, 1980: 269 y ss.; Du Cange, 1883-1887: s.v. *Diana*).³³ Amás, la pervivencia nas llinguas romances de designaciones de bruxas ou fadas que proceden del nome d'esa deidá, parez indicar un vieyu procesu sincréticu entre esa divinidad y determinadas deidades prerromanas locales, asina cumo la sua posterior subsistencia, yá n'ambientes plenamente cristianos na más temprana Edá Media, en tradiciones míticas vivas entre las masas campesinas europeas a lo llargo de centurias (Lesourd, 1972; Ginzburg, 2003: 183-245; Eliade, 1997: 97-118).

7. Las supuestas bruxas reales

Hai una peculiar tipoloxía de narraciones orales llionesas protagonizadas por vieyas reales calificadas cumo bruxas que tienen poder pa mancar ou facer enfermar a outras personas sin necesidá de contactu físicu, que viven (pero sobre todo que vivieron) nas contornas de los narradores d'esas historias, y de las que se cuentan sucedíos frecuentemente relataos cumo verídicos. Nesti xéneru de relatos la figura de la bruxa diferénciase craramente de la imaxe de las bruxas míticas qu'aparecen nas liendas y creyencias de la tradición oral llionesa examinadas hasta agora. Reproduzo outros dous etnotextos d'Alija

³³ Tenemos que sumar tamién la notable referencia que nos oufrez San Martín de Braga no sou *De correctione rusticorum*, onde reprobaba'l cultu que daquella daban los campesinos del noroeste peninsular a muitos demonios, incluídas "in siluis Dianis".

de la Ribera que foron contaos cumo acontecimientos ciertos, hasta'l puntu de que la protagonista de las mesmas foi una vieya d'esi mesmu llugar, desaparecida hai décadas, a la que s'atribuían poderes malignos;³⁴ na primera de las historias la bruxa echa'l maldegüeyu a un nenu:

Aquí a [...], que vive ahí toavía, vivía ahí su padre y su madre, y le tuvieron a él ahí de chavalín, a éste; y siempre malo, siempre malucho. Y le echaron la culpa a la tía [...]. Era una bruja de miedo. Y la cogió [el padre] un día –ya empezó a sospechar–, la cogió pol cuello; dice:

–“Si otro día le pasa algo al chico ¡la ahorco!, ¡no se me va!, ¡la ahorco!”.

Desde aquel día, santas pascuas, no volvió más a estar el chico malo. (Cecilio Pérez Álvarez, comunicación personal, agostu del 2002).

Na segunda la bruxa estropia un carru:

Y al tío [...], ¡hombre! Pasó el río, iba [...] con él, este el chavalín –no ves que entonces se pasaba [=vadeaba], no había otro sitio. Y al llegar a la güerta del tío Marcelino, un poco p'acá, que se marchó una rueda –el teñazo que marchó p'arriba, y se le marchó [el carro]– y la encontraron a la tía [...]. Cogió la ijada; dice:

–¡Si otro día me hace la mínima, la mato!, ¡no se me va, eh!

Y porque se marchó; si no, la mata aquel día ya. Le echaba la culpa que le había quitao el teñazo del carro. (Cecilio Pérez Álvarez, comunicación personal, agostu del 2002).

Juan Francisco Blanco (1992, 47-57) diz qu'en tódalas provincias castellanas y llionesas la creyencia popular nas bruxas estuvo extraordinariamente arraigonada, conservándose muitas historias *reales* que lo atestiguan y ratificando que “se trata de testimonios verídicos, no de cuentos imaginarios”, anque al falar de bruxas esos testimonios circunscríbense siempre a:

³⁴ Respetando la voluntá del narrador, Cecilio Pérez Álvarez (1923-2007), elimino de la transcripción los nomes de los protagonistas.

[...] mujeres *tenidas por, consideradas, con fama* de brujas. Por consiguiente, estamos ante una categoría –la de bruja– no real, sino atribuida por las gentes [...]. No se trata de cuentos o leyendas, es decir, de historias sobre las que el informante tenga conciencia clara de su irrealidad. Son siempre acontecimientos localizados temporal y espacialmente y con protagonistas nominales.

En realidá esti tipu d’historias de bruxas, conas características señaladas por esti destacáu folclorista salamanquinu, si tienen una fuerte impronta lexendaria que parte d’una base narrativa arquetípica que se repite y reactualiza no tiempu por aciu de relatos tradicionales que solo cambian el nome de los personaxes (la supuesta bruxa y las suas vítimas), por más qu’estean protagonizadas por personas reales y asitiadas nuna contorna precisa y cercana (cásique siempre’l mesmu llugar del propiu narrador). Estamos ante un procedimientu d’encarnación de liendas arquetípicas, nas qu’arrincando d’un relatu estereotipáu de carácter míticu ou lexendariu, llogra caracterizase a un persona real (Caro Baroja, 1991: 55). Nun podemos esquecer tampouco que la creyencia na existencia de personas que son quien a causar perxuicios de todú tipu a los sous vecinos ye antigua y mui xeneralizada, y que la canal pa despreñar esa creyencia son la fama y el rumor (Castell i Granados, 2013: 254-259; Canellada Llavona, 1983: 137-140). Eva Lara Alberola caltién que muios relatos conteníos no *Malleus Maleficarum*, ou en testimonios arrecadaos en procesos contra las bruxas, entrarían na categoría de rumores, pero esas faladurías nun xurdían de la nada, senón que garraban como base motivos tradicionales orales. Outra narración oral d’Alija de la Ribera, exemplifica esti procedimientu d’empresar como base una historia popular bastante extendida na Península Ibérica pa reafirmar y amostrar la fama de supuestas bruxas que tenían ciertas muyeres que vivían nos puebros vecinos al del narrador, los de la ribera opuesta del ríu Bernesga:

En la iglesia esa de Torneros —ahí en Las Vegas³⁵ habían muchas brujas, tenían fama de eso—, y si dejaba el cura el misal abierto no podían salir de la iglesia, que se quedaban y que no podían salir. Conque ya un día allí unas cuantas, y venga.

—“¡Qué voy a cerrar la iglesia, salen o no salen!” —dijo el cura.

Nada, nadie decía nada. Y llega ahí, ya una se atrevió, dice:

—Sí, pero haga el favor, vaya y cierre el misal.

Fue, cerró el misal. Según cerró, salieron todas; si no, no podían salir. Eso yo lo he oído contar, pero dicen que fue cierto. (Cecilio Pérez Álvarez, comunicación personal, agosto del 2002).³⁶

José Miguel de Barandiarán (2012: 11-15) diz que las bruxas son como personaxes en busca d’actores, y a través d’esta personificación del ente míticu nun ser humanu real y gracias a estas historias, produzse una relevante función nas sociedades rurales, como ye la de que la persona acusada de bruxa sirva de chivu expiatoriu como ánimo d’explicitar que’l mal tien un orixe craru, cercanu, pudiendo identificase nuna persona concreta a la que se puede combatir yá seya con procedimientos máxicos, ou como usu de la violencia física ou l’amenaza del sou empréu, pues la bruxa ye nestas historias un ser humanu real y, por ello, vulnerable (Henningsen, 1983: 344-345).

Conclusiones

L’estereotipu de la bruxa satánica que pertenez a una secta diabólica, tien pautu como demoniu y vai volando al aquellarre p’adoralu, foi

35 Las Vegas ye la denominación que reciben los puebros de Sotico, Torneros del Bernesga y Grulleros n’Alija y n’outros llugares de la subcomarca sobarribana de La Ribera. Sobre la creyencias en bruxas nesa zona, en Grulleros concretamente, véyase Alvear (1924).

36 Esta historia que trata sobre la retención de muyeres sospechosas de ser bruxas no interior d’una iglesia, conozse dende la Edá Media (Liebrecht, 1856: 26), y aparece con frecuencia na lexendaria tradicional ibérica (Pereda 1871: 137-138; Giner Arivau, 1886: 232; Vasconcellos, 1882: 310; Pedrosa, Rubio Marcos y Palacios Palomar, 2001: n^{os} 331 y 373 a 376; Vaqueiro, 2011: 301).

una creación docta que se xenerou no siegru XV amesturando distintas creencias de la primitiva mitoloxía paneuropea como las terroríficas *lamias* y *striges* grecolatinas, y outros seres de tipo feérico. La bruxa ibérica foi en principiu una d'estas arcaicas figuras fabulosas; de feito, la propia palabra *bruxa*, presente en tódolos romances ibéricos (*bruixa*, *broxa*, *bruja*, *bruxa*), tien un orixe míticu, pues d'identificar a un inquietante y malváu numen nocturnu nas fuentes peninsulares más antiguas onde se rexistra, pasou a redefinirse a finales de la Edá Media pa designar a mueres reales acusadas de practicar el delitu imaxinariu de bruxería.

La tradición lionesa ofrece testimonios de narraciones orales protagonizadas por bruxas que podemos adscribir a dúas categorías esenciales: la *bruxa-xeniu*, (un *daemon* con atributos sobrenaturales que ye quien a colase nas casas ou vai volando a xuntanzas nocturnas onde se bailla), ou bien la *bruxa-persona real* (xeneralmente una vecina del llugar con capacidá pal *maleficium* y con supuestos poderes metamórficos), pero n'entrambos los dous casos nos relatos lexendarios lioneses de bruxas rescampa sempre'l carácter míticu d'esti personaxe que parez fundir los sous raigaños más viejos na antigua mitoloxía del Dobre y nas creencias sobre colectivos femininos feéricos que conforman cortejos festivos nocturnos.

Referencias

- Ahn, M. y Guzmán Almagro, A. (2013). Enigmas de identidad: ¿lamias, estriges o brujas? *De lamiis et pythonicis mulieribus* y otros tratados demonológicos del siglo xv. *Anuari de Filologia Antiqua et Mediaevali*, 3, 1-23.
- Alberro, M. (2004). *Diccionario mitológico y folklórico céltico: desde Galicia a las Islas Shetland, pasando por Bretaña, Irlanda, Isla de Man, Cornualles, Gales, Escocia y las Islas Orkney*. Betanzos: Briga.
- Alinei, M. (1999). Streghe come animal, animal come streghe: una nuova etimologia di sp. BRUJA. *Quaderni di Semantica*, 20(2), 225-232.
- Alonso Garrote, S. (1909). *El dialecto vulgar leonés hablado en Maragatería y Tierra de Astorga. Notas gramaticales y vocabulario*. Astorga: Imprenta de P. López.
- Álvarez, S. (1987). *Cousas de aquí. Cuevas del Sil*. León: Nebrija.
- Álvarez Bardón, C. (1981). *Cuentos en dialecto leonés*. León: Nebrija.
- Alvear, J. (1924). Un lugar de brujería. *Vida Leonesa*, 37, s. p.
- Alves, A. B. (2006). *Cuntas de bruxas (Contos de bruxas)*. Lisboa: Apenas Livros Editora.
- Asociación Cultural Zamorana Furmientu. (2017). El viento en la provincia de Zamora. *El Llumbreiru*, 48, 1-5.
- Azurmendi Intxausti, M. (2012). A vueltas con el término "aquelarre". *Revista Internacional de los Estudios Vascos, número extraordinario 9*, 42-53 [número dedicado a *Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX)*].
- Barandiarán, J. M. (2012). *Brujería y brujas. Testimonios recogidos en el País Vasco*. San Sebastián: Txertoa.
- Bartolomé Pérez, N. (2013). *Mitoloxía popular del Reinu de Llión*. Llión: Asociación Cultural Faceira.
- Benozzo, F. (2013). Lavandaie notturne nel folklore europeo: per una stratigrafia preistorica. En S. M. Barillari y A. Scibilia (Eds.), *Dark Tales. Fiabe di paura e racconti del terrore. Atti del Convegno di Studi sul Folklore e il Fantastico (Genova, 21-22 novembre 2009)* (pp. 79-100). Roma: Aracne.
- Blanco González, J. F. (1987). *Prácticas y creencias supersticiosas en la provincia de Salamanca*. Salamanca: Diputación Provincial de Salamanca.
- Blanco González, J. F. (1992). *Brujería y otros oficios populares de la magia*. Valladolid: Ámbito.
- Briggs, K. (1992). *Diccionario de las hadas*. Palma de Mallorca: José Olañeta, Editor.
- Briggs, K. (2002). *The Fairies in Tradition and Literature*. London: Routledge.
- Cabal, C. (1983). *La mitología asturiana. Los dioses de la muerte. Los dioses de la vida. El sacerdocio del diablo*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.
- Campagne, F. A. (1997). El largo viaje al Sabbat: la caza de brujas en la Europa Moderna. En F. A. Campagne (Ed.), *Fray Martín de Castañega Tratado de las supersticiones y hechicerías* (pp. X-CXXVIII). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras.
- Campagne, F. A. (1999). El Tractado de la divinança de Lope de Barrientos y el surgimiento del estereotipo demonizado de la bruja en la España tardo-medieval. *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Universidad de Buenos Aires*, 5, 53-74.

- Campagne, F. A. (2008). Witch or demon? Fairies, vampires and nightmares in Early Modern Spain. *Acta Ethnographica Hungarica*, 53, 381-410.
- Campagne, F. A. (2009). *Strix Hispanica: Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Canellada Llavona, J. (1983). *Leyendas, cuentos y tradiciones*. Oviedo: Ayalga Ediciones.
- Cardini, F. (1982). *Magia, brujería y superstición en el occidente medieval*. Barcelona: Ediciones Península.
- Caro Baroja, J. (1933). Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca. *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*, 13, 87-145.
- Caro Baroja, J. (1991). *De los arquetipos y leyendas*. Madrid: Istmo.
- Caro Baroja, J. (1995). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castañón, L. (1977). *Refranero asturiano*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.
- Castell i Granados, P. (2013). *Orígens i evolució de la cacera de bruixes a Catalunya (segles XV-XVI)* (Tesis doctoral inédita). Universitat de Barcelona, Barcelona, España.
- Castell i Granados, P. (2014). “Wine vat witches suffocate children”. The mythical components of the Iberian witch. *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 26, 170-195.
- Cirac Estopañán, S. (1942). *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Jerónimo Zurita.
- Cohn, N. (1980). *Los demonios familiares en Europa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Corominas, J. y Pascual, J. A. (1991-1997). *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, 6 vols. Madrid: Editorial Gredos.
- Cortés y Vázquez, L. (1950). Dos textos dialectales de Rihonor y dos romances portugueses de Hermisende. En *Miscelânea de Filologia, Literatura e História Cultural à Memória de Francisco Adolfo Coelho (1847-1919)* (pp. 388-403). Lisboa: Centro de Estudos Filológicos.
- Cortés y Vázquez, L. (1955). Brujas en Villarino. *Monterrey*, 1, 13-16.
- Cortés y Vázquez, L. (1981). *Leyendas, cuentos y romances de Sanabria*. Salamanca.
- Cuenca Muñoz, P. (1992). *Lope de Barrientos. Tractado de la divinança. Edición crítica y estudio*. (Tesis doctoral inédita). Universidad Complutense, Madrid, España.
- Dias, J. (1953). *Rio de Onor. Comunitarismo agro-pastoril*. Porto: Instituto de Alta Cultura - Centro de Estudos de Etnologia Peninsular.
- Du Cange [Charles du Fresne] (1883-1887 [ed. orixinal 1678]). *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, 10 vols. Niort: L. Favre.
- Eliade, M. (1997). *Ocultismo, brujería y modas culturales*. Barcelona: Paidós.
- Espinosa, A. M. (1987-1988). *Cuentos populares de Castilla y León*, 2 vols. Madrid: CSIC.
- Fuente García, A. M. (2000). *El habla de La Cepeda (León). I. Léxico*. León: Universidad de León.
- García Arias, X. L. (2018). *Diccionariu Etimolóxicu de la Llingua Asturiana (DELLA) (A-B)*. [Uviéu]: Universidá d’Uviéu - Academia de la Llingua Asturiana.
- García y García, A. (Ed.). (1984). *Synodicon Hispanum III. Astorga, León y Oviedo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- García y García, A. (Ed.). (1987). *Synodicon Hispanum IV. Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- García y García, A., Alonso Rodríguez, B. y Cantelar Rodríguez, F. (Eds.). (2002). *Libro de las confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Garmendia Larrañaga, J. (2007). *Apariciones, brujas y gentiles. Mitos y leyendas de los vascos*. Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- Gari Lacruz, Á. (1993). Los aquelarres en Aragón según los documentos y la tradición oral. *Temas de Antropología Aragonesa*, 4, 241-261.
- Giner Arivau, L. (1886). Contribución al folk-lore de Asturias. Folk-lore de Proaza. En *Folk-lore español. Biblioteca de tradiciones populares españolas* (pp. 101-310). Tomo VIII. Madrid: Librería de Fernando Fe.
- Ginzburg, C. (2003). *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*. Barcelona: Ediciones Península.
- González, J. A. (2010). Brujas en comunidades rurales: Identidad, poderes y narraciones en un “pueblo de brujas” del centro-occidente español. *Revista de Folklore*, 348, 183-187.

- González Terriza, A. A. (2016). *La dulce mano que acaricia y mata: figuras siniestras femeninas en el mundo infantil grecolatino* (Tesis doctoral inédita). Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España.
- Henningsen, G. (1983). *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición*. Madrid: Alianza Editorial.
- Henningsen, G. (1991-1992). The white sabbath and other archaic patterns of witchcraft. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 37, 293-304.
- Henningsen, G. (1998). Le donne di fuori. Un modello arcaico del sabba. *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 1(0), 45-60.
- Henningsen, G. (2012). El invento de la palabra *aque-larre*. *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, número extraordinario 9, 54-65 [número dedicado a *Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX)*].
- Henningsen, G. (2014). La Inquisición y las brujas. *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 26, 133-152.
- Idoate Iragui, F. (1972). *Un documento de la Inquisición sobre brujería en Navarra*. Pamplona: Aranzadi.
- Jacques-Chaquin, N. y Préaud, M. (Eds.). (1993). *Le sabbat des sorciers en Europe (XVe-XVIIIe siècles): colloque international ENS Fontenay-Saint-Cloud, 4-7 novembre 1992*. Grenoble: Editions Jérôme Millon.
- Lara Alberola, E. (2010). *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*. [València]: Publicacions de la Universitat de València.
- Lara Alberola, E. (2015). La brujería en los textos literarios: el caso del *Malleus Maleficarum*. *Revista de Filología Románica*, 32(1), 41-65.
- Lara Alberola, E. (2016). Leyendo la brujería: la escritura o reescritura de esta creencia en el *Malleus Maleficarum*. *Revista de Filología Románica*, 33(2), 167-190.
- Lecoteaux, C. (2005). *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media: historia del doble*. Palma de Mallorca: José J. Olañeta, Editor.
- Lesourd, D. (1972). Diane et les sorcières. Étude sur les survivances de Diana dans les langues romanes. *Anagrom*, 1, 55-74.
- Liebrecht, F. (Ed.). (1856). *Des Gervasius von Tilbury Otia imperialia*. Hannover: Carl Rümpler.
- Lisón Tolosana, C. (1992). *Las brujas en la historia de España*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.
- Llano Roza de Ampudia, A. (1983). *Del folklore asturiano. Mitos, supersticiones, costumbres*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.
- Martins, M. (1957). O Penitencial de Martim Pérez em medievo-português. *Lusitania Sacra*, 2, 57-110.
- Mauzy, Alfred. L. (1994 [1843]). *Les Fées au Moyen Âge*. Bruxelles: Éditions Savoir pour Être.
- Mazuela-Anguita, A. (2015). ¿Bailes o aquelarres? Música, mujeres y brujería en documentos inquisitoriales del Renacimiento. *Bulletin of Spanish Studies* 92(5), 725-746.
- Menéndez Pidal, R. (1990). Etimologías españolas. *Romania. Recueil trimestriel consacré à l'étude des langues et des littératures romanes*, 115, 334-379.
- Molina Moreno, F. (2012). *De cómo las rusalki sobrevivieron al gulag*. [Recuperáu de http://webs.ucm.es/info/amaltea/acis/docs/20120314_Molina_Rusalki.pdf].
- Molina Moreno, F. (2014). Las *rusalki* eslavas orientales. ¿Ninfas, sirenas o fantasmas? En M. Aguirre Castro, C. Delgado Linacero y A. González-Rivas (Eds.), *Fantasmas, aparecidos y muertos sin descanso* (pp. 217-231). Madrid: Abada Editores.
- Montaner, A. y Lara, E. (2014). Magia, hechicería, brujería: deslinde de conceptos. En A. Montaner y E. Lara (Eds.), *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento* (pp. 33-184). Salamanca: Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas.
- Morán Bardón, C. (1948). Notas folklóricas leonesas. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 4, 62-78.
- Moreno, E. J. y Hernández, J. E. (2005). Los corros de hadas / Fairy rings. *Acta Botanica Venezuelica*, 28(1), 161-165.
- Orazi, V. (1997). *El dialecto leonés antiguo. (Edición, estudio lingüístico y glosario del Fuero Juzgo según el Ms. Escorialense Z.III.21)*. Madrid: Universidad Europea - CEES Ediciones.
- Paiva, J. P. (2002). *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas": 1600-1774*. Lisboa: Notícias Editorial.
- Parafita, A. (2010). *Património imaterial do Douro. Narrações orais: contos, lendas, mitos. Vol. 2. Peso da Régua: Fundação Museu do Douro*.
- Paul Arzak, J. I. (2008). El aquelarre, una invención afortunada. *Gerónimo de Uztariz*, 23-24, 9-40.
- Pedrosa, J. M., Rubio Marcos, E. y Palacios Palomar, C. J. (2001). *Héroes, santos, moros y brujas. (Leyen-*

- das épicas, históricas y mágicas de la tradición oral de Burgos). *Poética, comparatismo y etnotextos*. Burgos: Tentenublo.
- Pereda, J. M. (1871). *Tipos y paisajes. Segunda serie de Escenas Montañesas*. Madrid: Imprenta de T. For-tanet.
- Pérez, J. (2010). *Historia de la brujería en España*. Madrid: Espasa.
- Pietré, G. (1889). *Usi e costumi credenze e pregiudizi del popolo siciliano, vol. 4. Esseri soprannaturali e maravigliosi*. Palermo: Libreria L. Pedone Lauriel di Carlo Clausen.
- Pócs, É. (1989). *Fairies and witches at the boundary of south-eastern and central Europe*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Pócs, É. (2000). *Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. Budapest: Central European University Press.
- Puerto, J. L. (1992). El mundo de las creencias en la comarca salmantina de Los Agadones. Las brujas. *Revista de Folklore*, 138, 183-184.
- Puerto, J. L. (2011). *Leyendas de tradición oral en la provincia de León*. León: Diputación Provincial de León - Instituto Castellano y Leonés de la Lengua.
- Puerto, J. L. (2018). *Leyendas de tradición oral en la provincia de Salamanca*. Salamanca: Instituto de las Identidades - Diputación Provincial de Salamanca.
- Purkiss, D. (2001). Sounds of Silence: Fairies and Incest in Scottish Witchcraft Stories. En S. Clark (Ed.), *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. London: McMillan.
- Rodríguez Pascual, F. (2003). *Sobre magia y brujería*. Zamora: Editorial Semuret.
- Rohlf, G. (1966). *Lengua y cultura. Estudios lingüísticos y folklóricos*. Madrid: Ediciones Alcalá.
- Rúa Aller, F. J. (2012). Meteorología popular en la Valduerna (León). *Revista de Folklore*, 366, 33-54.
- Rúa Aller, F. J. y Rubio Gago, M. E. (1986). *La piedra celeste. Creencias populares leonesas*. León: Diputación Provincial.
- Rúa Aller, F. J. y Rubio Gago, M. E. (2009). *Brujos y brujerías*. León: Edilesa.
- Sánchez, T. A. (Ed.) (1782). *Colección de poesías castellanas anteriores al siglo XV. Tomo III. Poema de Alexandro Magno*. Madrid.
- Sébillot, P. (1898). *Littérature orale de l’Auvergne*. París: G.P. Maisonneuve et Larose.
- Sébillot, P. (1904). *Le folk-lore de France. Tome premier: Le ciel et la terre*. París: Librairie Orientale & Américaine - E. Guilmoto, Éditeur.
- Siemens Hernández, L. (1970). Noticias sobre bailes de brujas en Canarias durante el siglo XVII. Supervivencias actuales. *Anuario de Estudios Atlánticos*, 16, 39-63.
- Tausiet Carlés, M. (1998). Brujería y metáfora: el infanticidio y sus traducciones en Aragón (s. XVI-XVII). *Temas de Antropología Aragonesa*, 8, 61-84.
- Thomas, A. (1905). Gloses provençales inédites tirées d’un ms. des *Derivationes* d’Ugucio de Pise. *Romania. Recueil trimestriel consacré à l’étude des langues et des littératures romanes*, 134, 177-205.
- Turienzo Martínez, A. (2005). La brujería leonesa. *Revista de Folklore*, 294, 183-196.
- Uría Riu, J. (1976). *Los vaqueiros de alzada y otros estudios (de caza y etnografía)*. Oviedo: Biblioteca Popular Asturiana.
- Valencia, P. (1993). *Obras completas de Pedro de Valencia. Volumen VII. Discurso acerca de los cuentos de las brujas*. (Estudios introductorios, notas y edición crítica por Manuel Antonio Marcos Casquero e Hipólito B. Riesco Álvarez). León: Universidad de León.
- Vaqueiro, V. (2011). *Mitoloxía de Galiza. Lendas, tradicións, maxias, santos e milagres*. Vigo: Editorial Galaxia.
- Vasconcellos, J. L. de (1882). *Tradições populares de Portugal*. Porto: Livraria Portuense de Clavel & C.^a Editores.
- Warner, E. (2005). *Mitos rusos*. Madrid: Akal.
- Zipes, J. (2014). *El irresistible cuento de hadas. Historia social y cultural de un género*. México: Fondo de Cultura Económica.

Recibíu: 25/01/2019

Acceptáu: 13/02/2019