

## «LOS BRUJOS SE DEJAN SEÑALAR POR ÉL COMO ESCLAVOS SUYOS»: BRUJERÍA Y EMBLEMÁTICA

«THE WIZARDS LET THEMSELVES BE MARKED BY HIM AS THEIR  
SLAVES»: WITCHCRAFT AND EMBLEMATICS

EVA LARA ALBEROLA\*

**Resumen:** El presente trabajo ahonda en la posible intersección entre emblemática y brujería, se centra en explorar si la marca diabólica que se creía que portaban los brujos y brujas se podría considerar un emblema. *A priori*, este sello demoníaco casa muy bien con el concepto de emblema y parece cumplir todos los presupuestos atribuibles al mismo. Sin embargo, a lo largo de este artículo veremos si esa posible relación (emblemática-brujería) es viable, pues esta huella en la piel está caracterizada por la vaguedad y la indefinición, como se puede observar en los textos de los siglos XVI y XVII que se han detenido en este elemento de la brujería; no presenta una forma fija ni se ubica en una parte determinada del cuerpo, por lo que su reconocimiento es difícil y solo «posible» porque se la supone insensible y no sangrante.

**Palabras clave:** brujería, emblemática, marca diabólica, textos literarios

**Summary:** The present work delves into the possible intersection between emblems and witchcraft, exploring whether the diabolical mark believed to be on the witches and warlocks' skin could be considered an emblem. At first sight, this demonic seal is very close to the concept of emblem and seems to fulfill all the presuppositions attributable to it. However, throughout this article we will see if that possible relationship (emblems-witchcraft) is possible, because this imprint is characterized by vagueness and a lack of definition, as it can be noticed in texts from the sixteenth and seventeenth centuries that stop at this element of witchcraft: it neither shows a fixed form nor is located in a given part of the body, so its recognition is difficult and only «possible» because it is supposed to be insensitive and non-bleeding.

**Key words:** witchcraft, emblems, mark of the devil, literary texts

**Fecha recepción:** 18 de noviembre de 2018

**Fecha aceptación:** 15 de diciembre de 2018

---

\* Universidad Católica de Valencia. Correo electrónico: eva.lara@ucv.es. El presente trabajo se inscribe en las actividades del Proyecto de I+D del Programa Estatal de Generación de Conocimiento y Fortalecimiento Científico y Tecnológico del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, a través de la Agencia Estatal de Investigación, y cofinanciado por la Unión Europea a través del FEDER PGC2018-095757-B-I00: *Magia, Épica e Historiografía Hispánicas: Relaciones Literarias y Nomológicas II* y en las actividades del grupo de investigación de la Universidad Católica de Valencia «Humanidades digitales», dirigido por el Dr. Juan Gomis Coloma.

## 1. INTRODUCCIÓN

El cuerpo como lienzo, como papel en blanco, como superficie sobre la que dibujar, trazar, perfilar, marcar. Y ese cuerpo es el del brujo, el de la bruja. El artista, el diablo: el amo, capitán de la secta en la que los brujos ingresan y quien sella a sus seguidores y adoradores. De dicha adoración y servidumbre se deduce un acuerdo, un pacto. Y ese pacto va a quedar consumado por medio de la señal corporal, la denominada marca diabólica. La pregunta que viene a continuación es cómo funciona dicha marca, cuáles son sus peculiaridades, cómo puede reconocerse... Son muchos los interrogantes que surgen y muy compleja la posible respuesta, como se verá a lo largo de este trabajo, cuya finalidad es determinar si a través de este estigma se puede establecer una relación entre la emblemática y la brujería.

No es nuestro objetivo realizar una disertación sobre emblemática en sí, como puede desprenderse de este inicio y del título de la contribución, sino sobre la intersección entre dicho ámbito y la brujería, que se da precisamente en lo relativo a la marca demoníaca, aquella que se imprime en la piel de los seguidores de Satán para identificarlos como tales y para indicar que pertenecen a la secta de los brujos, con todo lo que ello conlleva.

Nos centraremos en un elemento cuyo estudio va a resultar muy revelador y que los especialistas han considerado un aspecto definitorio del concepto de brujería y, sobre todo, de la caza de brujas.

En opinión de Norman Cohn, «la marca del Diablo, el estigma en la carne [...] habría de tener gran importancia en la caza de brujas» (1980: 288). Para Delpéch (1993: 347-349) la noción de marca desempeña un rol esencial en relación con la brujería porque es testigo visible del pacto diabólico, conecta con el sabbat, donde se inician los novicios, y es determinante en los procesos, pues justifica la condena, en tanto es la firma del demonio, por la cual Satán se asegura la fidelidad y obediencia de los brujos, como esclavos. De hecho, se reconoce a estos malvados gracias a dicha señal realizada por el demonio con sus garras. Foucault (1999:195-197) también afirma que el cuerpo de la bruja está marcado y ese sello la ata al diablo, pues es evidencia del trato que ha cerrado con él, y la expone al juez o el religioso, que podrán reconocer esa vinculación de la mujer con su amo a través de la marca en la piel. Ese pacto convierte a la bruja en un sujeto jurídico al que se podrá castigar. Asimismo, para Robert Muchembled (2004: 81): «La marca se convierte en algo primordial de la construcción demonológica», pues según este experto la señal ofrecía una prueba física del pacto.

Por tanto, la relevancia de huella impresa por el demonio se refleja en dos hechos: es un elemento esencial del concepto acumulativo de brujería, pero también va más allá de la mera caracterización del brujo o la bruja, pues constituye una prueba tangible en los procesos por brujería. De hecho, según Muchembled (2004: 81), este elemento se impone durante las grandes cacerías

de los siglos XVI y XVII, aunque veremos que existían precedentes de esta creencia desde principios del siglo XV (Cohn, 1980: 288; Levack, 1995: 79-80).

## 2. EL EMBLEMA

En primer lugar, se debería determinar si podríamos estar hablando de un emblema cuando nos referimos a la marca diabólica y, en ese caso, cuáles serían sus particularidades. Todo esto teniendo en cuenta que no nos referimos al emblema como género literario, artístico (muy estudiado por diversos especialistas), sino que trabajamos en un plano mucho más general, en el cual ha ahondado sobre todo Alberto Montaner. Según este experto (2004: 82): «El emblema significa [...] en la medida en la que vincula un referente constituido por un elemento visualmente perceptible al titular referido por aquél, identificándolo. Por lo tanto, el emblema cumple su función cuando su visión evoca en el espectador la figura de su titular».

Y también puede definirse como (Montaner, 2010: 45): «cualquier elemento visible que es representación simbólica de una persona física o jurídica, singular o colectiva, y que traduce una identificación personal, un vínculo familiar o comunitario, una posición social o un mérito individual».

Esto, evidentemente, se daría en el caso de la señal impresa por el diablo, pues se trata de un elemento visualmente perceptible que establece una vinculación con un titular; *a priori*, por la brevísima explicación ofrecida sobre la señal, también dicho elemento sería una representación simbólica de tal titular. Según lo visto hasta ahora, la marca distintiva remitiría a la familiaridad diabólica, indicaría la existencia de un vínculo, tanto familiar en este caso como comunitario.

En un primer acercamiento, se respetarían igualmente las características del emblema (Montaner, 2004: 99-100): significado identificador (se identifica al portador/a como servidor del diablo), significado evocador (la marca apunta automáticamente a las capacidades, costumbres y crímenes brujeriles), unirreferencialidad (cuando se encuentra la imagen en el cuerpo de un sospechoso solo podría remitir al trato con el demonio), multivocidad (en otros contextos podría referirse a otras realidades) y convencionalidad (todos los emblemas tendrían algo de convencional y el estigma también, como es evidente). Estos rasgos se cumplirían, aunque estamos acercándonos al emblema diabólico en un sentido abstracto, dando por sentado que hay una imagen definida que se puede hallar en la piel y que hace referencia al demonio, con el que se ha pactado y, a consecuencia de ello, se ha ingresado en la cofradía de los brujos. Estas cuestiones parecen obvias en un primer momento, aunque iremos viendo que vamos adentrándonos en terreno inestable.

En referencia a las funciones denominativa, identificadora y predicativa, deberían estar presentes las dos últimas, pero, por el momento, solo podemos

determinar la pertinencia de la función predicativa, en tanto la marca funciona de manera similar a una insignia, pues tal representación visual adscribe a la bruja a una organización, indica que pertenece a la secta diabólica. No se puede asegurar que exista también una función identificadora, hasta que sepamos qué forma posee exactamente la señal y si esta permite distinguir o individualizar al demonio (se daría si, en efecto, el sello fuera equivalente a la firma del diablo), además de reconocer a las brujas como personas vinculadas al mismo, en calidad de siervas y adoradoras. Por tanto, estaríamos ante un emblema no mediato, en tanto predomina la función predicativa.

Así se puede detectar el:

Peculiar modo de significar del signo emblemático, que es la dualidad entre sentido (pura remisión al titular) y contenido (información adicional sobre el titular). Esta duplicidad de planos encuentra un paralelismo en la diferencia entre identificación directa (función emblemática identificadora) y la indirecta (función emblemática predicativa), ya que la segunda sirve normalmente para evocar la identidad social y no la individual del titular. (Montaner, 2010: 56)

En nuestro caso, sería menester profundizar más en el objeto de estudio para poder determinar con seguridad si solo se daría una identificación indirecta, en tanto siempre está presente la función predicativa; o si, de la misma manera, se podría hablar de la identificación directa, que se correspondería con la función identificadora. Esto, como ya hemos adelantado, va a depender de la forma concreta que adopte la señal y de en qué medida la imagen represente al demonio.

### 3. BRUJERÍA Y EMBLEMÁTICA

La intersección entre emblemática y brujería se da solo en el espacio en que cobra protagonismo la marca que estamos estudiando. Por todo lo aducido en el apartado anterior, en un acercamiento inicial parece que el estigma reúne todas las condiciones para poder constituir un emblema. Sin embargo, en cuanto continuamos el análisis con mayor grado de detalle, hallamos inmediatamente obstáculos notables: el emblema demoníaco portado por los brujos, que va a remitir a un titular o a la pertenencia a una colectividad, no está definido en lo que a la imagen física se refiere, no posee un aspecto ni una forma fija, puede ser cualquier pequeño detalle o accidente de la piel y apenas hay un par de rasgos definitorios constantes: la señal es indolora y no sangra (Muchembled, 2004: 81).

Este elemento no ha sido estudiado en profundidad suficientemente y existen enormes lagunas, que nacen precisamente de la vaguedad que ya existió durante los siglos XVI y XVII en referencia a este sello. Contamos con datos que proceden tanto de la tratadística como de los estudios sobre esta temática, pero falta, quizás, una reflexión mayor y esta es la ocasión idónea,

dado que se enfoca la investigación desde un particular punto de vista, al partir de la posible conexión entre la emblemática y el estudio de la brujería. Esta nueva mirada sobre la marca podría arrojar luz sobre la cuestión y se podría llegar a conclusiones más afinadas sobre la materia.

Lo primero que llama la atención, cuando nos acercamos a los trabajos existentes en la actualidad que se detienen en el sello brujeil, es la excesiva generalidad. Se da por supuesto muchas veces que la marca forma parte del concepto de brujería, como se puede observar en Levack (1995: 53): «Como signo de su lealtad, el demonio grababa en el cuerpo de la bruja una marca distintiva, habitualmente en un lugar oculto». Se trata de un elemento más de todos cuantos conforman el fenómeno que nos ocupa y no se ahonda más en este sello impreso por el diablo. Hay otras cuestiones a las que se va a dar más relevancia y que van a analizarse en más ocasiones, como el vuelo, la metamorfosis o las relaciones sexuales con Satán. Estela Roselló (2015: 99), recientemente, explica también que las brujas cierran un pacto con el demonio y entonces él toma posesión del cuerpo de estas mujeres a través de algún rito o acto corporal, tras al cual quedaban marcadas con «señas que dejaban alguna cicatriz», pero ella va más allá y detalla que: «no era la única expresión física de aquella relación [...]. A partir de que las brujas establecían un vínculo con Satanás, estas mujeres comenzaban a mirar, usar, vivir y mover su cuerpo de forma completamente distinta a como lo hacía la mayor parte de las demás mujeres» (2015: 99). O sea, el cuerpo se transforma por el poder recibido del diablo y podrá volar, metamorfosearse o bailar frenéticamente durante el aquelarre. Esas capacidades físicas pueden exhibirse en tanto se es bruja y a la bruja se la reconoce por esa marca o cicatriz que plasma la preexistencia de un pacto. Por ello, existe todo un haz de sugerencias en esa señal. Quien no porta la marca no puede ejecutar esos prodigios. Esta misma idea había sido defendida por expertos como Alejo Ariel (2011) y constituiría una novedad respecto de lo ya aducido por Cohn (1980), Delpech (1993), Foucault (1999) y Muchembled (2004), acerca de la relevancia de la señal en tanto evidencia del pacto y, por tanto, prueba durante los procesos, que detallamos en la introducción.

Sin embargo, durante mucho tiempo este estigma no tuvo apenas consideración. No lo mencionan los autores del *Malleus Maleficarum* y no parece haber tenido un papel importante hasta finales del siglo XVI (Mora Contreras, 2001-2002: 124),<sup>1</sup> pero hay que tener muy en cuenta las apreciaciones tanto

---

<sup>1</sup> También Monter (1976: 157) reconoce que era muy extraño encontrar referencias a la marca durante el siglo XV, cuando se centra en el estudio de la brujería en Francia y Suiza. Incide en el hecho de que el *Malleus* no refleja esta idea porque nunca llama la atención de los autores, y si alguno de los tratadistas lo hizo durante la decimoquinta centuria (no especifica a ninguno de dichos posibles tratadistas), fue para no darle crédito. En los Alpes, por ejemplo, la señal demoníaca cobra importancia a partir del siglo XVI.

de Cohn (1980: 288), quien indica que en los procesos de 1420-1430 de las áreas montañosas de los Alpes franceses y suizos ya aparecen referencias a la marca, como de Levack (1995: 80):

El estereotipo de brujería aparecido por primera vez en los juicios de las décadas de 1420 y 1430 pervivió durante más de dos siglos, pero todavía no se había completado. La creencia, por ejemplo, en que el diablo grababa una marca en el cuerpo de la bruja en el momento de concluir el pacto no surgió con claridad hasta el siglo XVI y fue desarrollada por los demonólogos protestantes.<sup>2</sup>

Delpéch (1993: 350) señala que la marca sería relativamente tardía, pues apunta más bien a la segunda mitad del siglo XVI, pero habla de un antecedente, como el encantamiento de taciturnidad, que permitía resistir la tortura sin confesar. Del mismo modo, Castel (2013: 89-90) hace referencia a una creencia previa que enlazaría con esta que nos ocupa, consistente en que las brujas no tendrían vello en las axilas y el pubis. Esto llevaría a la realización de unos exámenes físicos sobre las reas, similares a las posteriores búsquedas de la marca, pero más sencillos. Castel presenta ejemplos de procesos de 1529, 1534, 1548, en los que prevalecía dicha idea. Posteriormente, se instauraría lo que este experto denomina «examen de señales» (2013: 204-205), pero en los documentos que facilita en su trabajo no se suele detallar la forma de tal huella en la piel ni otros aspectos concretos, como suele ser común en referencia al estigma.<sup>3</sup> Monter (1976: 157-159), con respecto a Ginebra, menciona el año 1534 como el primero en que aparecería esta marca durante los procesos; igualmente, destaca 1537 y 1539, aunque sería a partir de 1548 cuando se buscaría sistemáticamente esta señal; en Vaud, el primer caso que este experto ha localizado es de 1530 y se estandarizaría a partir de 1560; en cambio, en el obispado de Basilea este estigma no estaría presente hasta 1594, y también en estos años comenzaría a aparecer en Val de Travers o Neuchâtel. Idoate (1975: 56), al detenerse en el foco brujeil de 1595 en el Valle de Araiz, también presenta información muy interesante relacionada con la marca diabólica, sobre todo en referencia a la catadora de brujos Juana de Baráibar, que se fijaba en la señal de los ojos. De dicho sello menciona Idoate otros casos

---

<sup>2</sup> Esta idea de la mayor presencia de la marca en zonas protestantes procede de Monter (1976: 159-160), que intenta demostrar en su estudio la diferencia entre las teorías demonológicas oficiales y las creencias regionales. Eso sí, en el siglo XVII la creencia en la marca estaría totalmente consolidada y extendida. Philip C. Almond (2014: 136-138) vincula la idea de la señal, igualmente, a la teología protestante y, sobre todo, al calvinismo. Inmediatamente remite a Lambert Daneau, que será el primero de los tratadistas en que ahondaremos en este trabajo, y después pasa a Rémy y a Boguet. Esos son los tratados de referencia para aquellos que afirman el predominio del estigma en el protestantismo y, en particular, el calvinismo.

<sup>3</sup> Margarita Paz Torres (2015: 342) insiste en que existían señales en el caso, por ejemplo, de los poseídos. Estos estigmas tendrían una amplia tradición literaria, por lo que la idea no sería nueva. Se aplicaría también a las gentes que tenían comercio con el demonio.

mucho más precoces, como el de los brujos de Ituren de 1525, sobre el cual no presenta ningún detalle ni da más datos.

A principios del siglo XVII esta idea de la marca estaba total y absolutamente asentada (Monter, 1976: 159), como demuestran también Rosa Serra (1994), en referencia a las brujas de ciertas comarcas de Cataluña, e Iñaki Reguera (2012: 256-257), en relación a Navarra. Esa creencia se trasladó a Nueva España, de manera que la señal es un elemento esencial en las acusaciones de los siglos XVII y XVIII (Roselló, 2015). Ángel Gari, al detenerse en la búsqueda de puntos insensibles y marcas en la piel por los cazadores o catadores y la actividad de estos especialistas, también indica que este hecho conocería una mayor actividad entre 1600 y 1625 en los Pirineos (2010: 341). Eso sí, lo llamativo es que en Cataluña se localizan cazadores desde 1548 (se sobreentiende que buscarían algún tipo de evidencia física) y en Navarra se hablaba de una imagen impresa en forma de sapo en 1595 (2010: 342-343).

Hablábamos de una cuestión tardía, por otra parte, porque los tratados en que se puede hallar información sobre este sello comienzan a despuntar en la segunda mitad del siglo XVI. François Delpech, que es quien más ha estudiado este asunto hasta la fecha, menciona sobre todo a los demonólogos franceses como Bodin, Rémy, De Lancre, Boguet, Fontaine, y también al español Martín del Río (Delpech, 1993: 358).

### 3.1. LA MARCA EN LA TRATADÍSTICA

Nos centraremos en los tratados más importantes seguidamente, para poder determinar las características de esta marca, atendiendo a los elementos comunes y aquellas aportaciones propias de cada tratadista. Eso sí, podemos adelantar que estos demonólogos no pudieron concretar demasiado la idea de marca diabólica, por lo que todo lo relativo a la misma resultaba en sí sumamente inconsistente y vago, como veremos.<sup>4</sup>

Uno de los primeros intelectuales en centrarse en esta marca fue el teólogo calvinista Lambert Daneau (Hope Robbins, 1988: 393).<sup>5</sup> En su obra *Les sorciers*,

---

<sup>4</sup> El propio Delpech (1993) afirma que la marca diabólica no ha dejado jamás de suscitar incertidumbres y cuestionamientos, y veremos que esto sucede tanto con la tratadística y todo lo que esta deja asentado sobre nuestro objeto de estudio, como con los procesos, que encarnarían la vertiente práctica; y también con los estudios llevados a cabo por los numerosos especialistas que han abordado esta cuestión.

<sup>5</sup> Hope Robbins (1988: 391-395) menciona algún otro tratadista que ahonda en la marca, como Peter Binsfeld (1589), pero los más influyentes son los que vamos a ir revisando en estas páginas. Llama la atención que él diferencia en su trabajo la marca de la bruja y la marca del diablo, cosa que él considera característica de Inglaterra. La marca de la bruja se identificaría con un pequeño pezón o similar, que serviría para dar de mamar al demonio familiar. La marca del diablo equivaldría a una cicatriz o antojo que indicaría sometimiento a Satán, con el que se habría cerrado un pacto. Nada de tal pezón, tan común en la tratadística y los procesos ingleses, encontraremos en los materiales que vamos a trabajar aquí.



de 1564, en el cuarto capítulo, afirma que todas las brujas están marcadas, a pesar de que otros pensadores han afirmado que el demonio solo marcaría a aquellas personas en las que se advirtiera que podrían no ser lo suficientemente devotas. Daneau no está de acuerdo con eso y hace de la marca un elemento indispensable en el concepto de brujería. Este estigma sería testimonio del pacto y podría estar en lugares como el párpado del ojo, las nalgas o el interior de la boca, para que no resulte fácil hallarlas. De ahí que haya que rasurar el vello de los reos y reas, para poder buscar mejor estas evidencias (*Les sorciers*, pp. 68-69).

Jean Bodin, en el capítulo III del Libro II (p. 137) de su obra *De la Démomanie des Sorciers* (1580), solo dice que esta señal permite reconocer a los brujos y a ellos mismos identificarse entre sí como integrantes de la misma secta. Según él, tal estigma puede tener, por ejemplo, la forma de una huella o pata de liebre, y es insensible. No aporta mucha más información.

Nicolas Rémy, por su parte, en su *Demonolâtrie* (1595) dedica el capítulo V del Libro I exclusivamente a la marca (pp. 8-11). Comienza comparando la señal con la de los esclavos, a quienes los amos sellaban para que se les pudiera reconocer si escapaban. Para Rémy la marca de las brujas es visible a los ojos y, por tanto, no solo metafórica o simbólica. Además, es insensible y pone varios ejemplos sobre este asunto, fechados desde 1584 en adelante, sobre estos estigmas hallados en la frente, la parte posterior de la cabeza, el pecho, la espalda, la cadera o los hombros. El demonio imprime esta huella cuando el brujo renuncia a la fe y entonces tiene lugar el endurecimiento de la piel y esa zona no puede sangrar ni sentir dolor. Esta imagen grabada en el cuerpo brujo sería una prueba de la culpabilidad y puede tomarse como base para un examen más profundo o para la aplicación de la tortura. De hecho, muchos reos no reconocen el verdadero sentido de tal marca hasta que no han pasado por la tortura, solo entonces se acepta su carácter diabólico. Rémy no considera que estas señales puedan deberse a causas naturales.

En 1599, Martín del Río edita sus *Disquisitionum magicarum libri sex* y también se referirá al objeto de nuestro estudio. En el Libro II, capítulo 4, al hablar sobre el pacto expreso y tácito, detalla los pasos que se han de seguir para cerrar un pacto manifiesto con el demonio. Al llegar al décimo escalafón, se menciona la marca diabólica, pues en dicha fase el diablo imprimiría «en alguna parte del cuerpo, aquí o allá, pero más a menudo en las ocultas, una cicatriz o señal suya, como se hacía con los esclavos comprados del podio cuando se fugaban. Dicha señal es insensible, aunque se la pinche con un alfiler» (p. 193). Como se puede observar, los detalles o matices son mínimos, pues se no se afina con respecto a la forma de tal huella y se sigue resaltando sobre todo la insensibilidad. Del Río también dedicará un espacio a la cuestión de tal falta de dolor en la zona en el capítulo 21 del Libro II y añadirá que el estigma puede tener forma de huella leporina, mano de escuerzo (es decir, sapo) o cachorrillo negro (p. 386). Por otra parte, el sello podía estar en



diversas partes del cuerpo, por ejemplo en la oreja o la frente. Y se destacaría especialmente el compromiso que supone dicha señal:

[...] los así señalados se comprometen a realizar gran número de ceremonias semejantes a las orgías [...]; a no adorar nunca más la eucaristía; a ofender siempre y decir mal de la Virgen y de los otros santos, y no sólo de palabra, sino de obra [...]; a no confesarse nunca del todo con el sacerdote, en especial escondiendo bajo silencio pertinaz este trato con el demonio; a acudir a las reuniones en los días fijados, siempre que puedan, a cumplir con diligencia los ritos de rigor; por último, a reclutar para el servicio del demonio a cuantas personas puedan. El demonio, a su vez, les promete estar siempre a su disposición, satisfacer sus deseos en este mundo, hacerles dichosos en el más allá. (Libro II, cap. 4, pp. 194-195)

Lo que a continuación explica Del Río es que la obligación recíproca no se hará efectiva, puesto que los humanos terminan por convertirse en esclavos del diablo, reducidos a la servidumbre, sin derecho alguno sobre el demonio.

En una línea similar irá Henry Boguet, quien en su *Discourse exécration des sorciers* (1602), en el capítulo II (p. 7), habla de la marca como evidencia que lleva, finalmente, a un reo a confesar su culpa; en el capítulo XLIII, de la señal como aquella huella que permite reconocer a un brujo/a y para realizar la búsqueda se debe afeitar el pelo (p. 263); y, en el capítulo XLVIII (pp. 241ss.), se dedica por entero a la cuestión de la marca durante varias páginas. Podremos encontrar ejemplos de distintas personas procesadas a las que se desnudaba para poder localizar el estigma, ya que todas están marcadas, unas en el hombro, otras en el párpado del ojo, otras en la lengua, otras debajo del labio, o bien en las partes vergonzosas. O sea, en alguna parte del cuerpo que varía en cada caso y que no se puede determinar con seguridad. Satán sellaría a las brujas, como apuntaban los autores anteriores, para dar a entender que son sus siervas, y se vuelve a comparar su marca con la que portaban los esclavos y también con las de los soldados o gente de guerra. No obstante, no se aportan detalles concretos sobre este sello. Boguet la define como «marqué particuliere» (p. 242) y su sentido sería el de oponerse al signo de la cruz. El máximo nivel de concreción lo hallamos cuando menciona: «petite tache dans l'œil», «prunelle en l'un des yeux» o «figure d'un chevril», «pied de liebre», en cuanto a la forma (p. 243). Por último, se resalta, como siempre, que el lugar donde está la marca es insensible y la señal resulta difícil de encontrar.

En 1608, Guazzo, en su *Compendium maleficarum*, se detiene brevemente en la marca diabólica, no en la medida en que lo hicieron sus coetáneos, pero merece la pena dejar constancia de sus palabras:

Coloca su marca sobre una parte u otra de sus cuerpos, como se señala a los esclavos fugitivos; y este marcado es a veces indoloro y a veces doloroso como nos enseñan los ejemplos de ello. Sin embargo, no los señala a todos, sino sólo a aquellos que piensa que se mostrarán inconstantes. Y la marca no tiene siempre la misma descripción; porque a veces es como la huella de una liebre, a

veces como la de un sapo o la de una araña o la de un lirón. Tampoco los marca siempre en un mismo lugar: en los hombres generalmente se encuentra sobre el párpado, o en la axila o el hombro o el trasero; mientras que en las mujeres generalmente se encuentran sobre los pechos o sus partes íntimas (Guazzo, Libro I, cap. 6).

Incide, como otros intelectuales, en la indeterminación en referencia a la localización de la señal y en la similitud que guardaría con el sello de los esclavos, como ya habían afirmado antes otros tratadistas. Sí añade un matiz interesante, original, puesto que afirma que no todos los brujos están marcados, el demonio solo deja el estigma en aquellos que podrían mostrarse más inconstantes. Una vez más encontramos que tal marca no presenta siempre la misma forma, y aquí se suman la del lirón o la araña, que no habían aparecido en otros textos anteriores. En cuanto al lugar, siempre tan vago, se dividen aquí las posibilidades según el género y de las mujeres destaca que afecta especialmente a las partes pudendas.

Tres años más tarde, Jacques Fontaine titula su tratado *Des marques des sorciers et de la reelle possession que le diable pren sur le corps des hommes* (1611), por lo que queda patente el papel fundamental que otorga a la marca en su escrito. Sería el texto más extenso sobre este asunto, aunque solo le dedica el Discurso I (pp. 4-20). Fontaine podrá profundizar de manera más pormenorizada en todo lo que tiene que ver con la señal del diablo y hará hincapié en el rol desempeñado por médicos y cirujanos, involucrados en algunos procesos para buscar el sello demoníaco. El autor, como hicieran antes otros intelectuales (es necesario tener en cuenta que este es un documento en gran parte recopilatorio), iguala la marca a las ropas que, por su color, permiten identificar a los capitanes de la caballería (y en otros momentos insistirá de nuevo en la comparación de los brujos con aquellos que están enrolados en la milicia); el demonio también quiere que se pueda identificar a los suyos, a aquellos a quienes tiene a su servicio y que le han jurado lealtad. Es su modo de sujetar a los brujos e igualmente de perderlos cuando son descubiertos por la justicia, teniendo en cuenta que serviría como prueba, dada su inmutabilidad. Como lugares posibles se resaltan la lengua, los labios, las partes íntimas, los párpados, la nariz, el lugar situado entre la uña y el dedo, etc. Y los expertos serían capaces de distinguir dicho sello de las marcas o manchas naturales. Para ello, habría que tener en cuenta que son indoloras y pincharlas no provoca ningún efecto en el brujo; además, son partes frías, pues se trata de zonas muertas. Fontaine detalla también de qué forma se imprime tal señal; se usaría un hierro caliente o un ungüento que el diablo aplicaría al cuerpo de las brujas, o bien el demonio utilizaría su dedo cuando tiene un cuerpo humano y les provocaría una especie de úlcera que dejaría, posteriormente, una cicatriz. De otro lado, indica que tal huella es señal de vasallaje, como la que porta un esclavo, cuestión expuesta por todos los autores anteriores. Incide, asimismo, en los testimonios que demuestran el sufrimiento de los reos cuando se eje-

cuta la búsqueda de la señal y se pregunta si pueden borrarse, pues tal hecho explicaría que las marcas sangraran o dolieran. Y si eso fuera posible, habría que determinar si eso lo operarían Dios o el diablo. Se concluye que si alguna vez el sello se borra es por acción diabólica; esto apunta a una posibilidad absolutamente dramática, dado que se podría ser igualmente brujo o bruja aunque la marca sangrara o al pincharla el reo o la rea sintieran dolor. Para finalizar, solo cabe decir que nada se apunta en este tratado acerca del aspecto del estigma, lo cual no deja de ser llamativo.

Para terminar este repaso, nos detendremos en *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons...* (1612), de Pierre de Lancre, quien dedica su Discurso II del Libro III a la marca diabólica (pp. 181-192). Básicamente, De Lancre recoge todo lo vertido por el resto de tratadistas que profundizaron en este tema y como aportación hay que reconocer la gran cantidad de ejemplos que presenta, tomando como base su experiencia en procesos. Afirma que, ante todo, la señal es real, no fruto de la fantasía o la enfermedad y resulta crucial para juzgar el crimen de brujería. Asegura haber aprendido bien esta lección con la práctica. Satán desea imitar a Dios con este estigma y marca a los herejes y, por tanto, también a los brujos. En principio, la señal la coloca en las partes más sucias del cuerpo, aunque hay excepciones en que opta por zonas nobles como los ojos o la boca, o bien por otros lugares; más adelante añadirá la cabeza, el corazón, los pies, los muslos y las piernas. La huella dejada por el diablo tendría algunas propiedades de interés, como el don de la taciturnidad, y también mantendría a las brujas despiertas en las noches de conventículo para que no faltaran a la cita. La señal es símbolo del poder demoníaco, se caracteriza por ser insensible, aunque el diablo podría hacerla sensible cuando quisiera; de hecho explica que las huellas de la piel de aquellas personas alejadas durante bastante tiempo de las reuniones podrían volverse sensibles, y él podría borrar también los estigmas si quisiera. Algo de esto apuntaba Fontaine, aunque Lancre lo lleva a su máxima expresión y hace de esta afirmación un arma muy peligrosa. En cuanto a la forma, se habla a veces de pata de sapo y se aclara que tal señal permite a los brujos de determinadas zonas reconocerse entre ellos a través del ojo (por lo que se deduce que es allí donde estaría el sello). Destaca una curiosidad que aporta por primera vez De Lancre: algunas brujas, sobre todo las más viejas, podrían tener hasta tres marcas. El sentido del sello es indicar que la persona portadora sirve al demonio, con quien se ha cerrado un pacto. Si la bruja volviera a Dios, las marcas serían otra vez sensibles, pero los brujos por sí mismos no podrían borrarlas.

Al acercarse a estos tratados, el lector descubre una evolución clara en las reflexiones vertidas sobre la marca diabólica, pues se va pasando, paulatinamente, a la aportación de un mayor número de detalles, a la presentación de una creciente cantidad de ejemplos que partirían de la práctica y avalarían que la búsqueda de la señal se dio en numerosas ocasiones. Igualmente, se

considerará, ya en las últimas obras abordadas, la posibilidad de que el sello diabólico, generalmente insensible y no sangrante, pueda doler y sangrar, a pesar de que la persona juzgada sea, efectivamente, un brujo o bruja. Se pasa de la idea de inmutabilidad a la de un posible borrado por acción demoníaca, e incluso eliminación por una vuelta a la fe. También vemos cómo lo común es que todos los presuntos brujos estén marcados y, en cambio, Guazzo solo apunta a aquellos que pudieran ser menos fieles a su amo, al igual que Daneau comentaba con respecto a la opinión de alguno de sus coetáneos. Son matices diversos aplicados a una cuestión, la de la marca, compleja por cuanto posee de vaga. Recordemos que no se llega a precisar el lugar del cuerpo en el que se imprimiría, que puede variar desde la parte posterior de la cabeza a las partes íntimas, desde los ojos hasta los pies. Tampoco se afina en la forma del estigma, que puede ir desde la simple mancha o cicatriz hasta la huella de liebre, sapo, caballo, lirón, araña, etc. Existe, eso sí, un acuerdo con respecto a que la zona afectada quedaría insensible y no sangraría al pincharla (aunque se consideren algunas excepciones) y también en referencia al sentido del sello, que es manifestar la relación establecida con el diablo, de vasallaje o servidumbre, tras el cierre de un pacto; y se compara habitualmente con la marca de los esclavos o los distintivos o ropas de los soldados, e igualmente con los estigmas religiosos. Por otra parte, tal señal implica una serie de sugerencias acerca de las actividades llevadas a cabo por quienes la portan, que pertenecerían a la secta de los brujos, con las implicaciones que ello conlleva: participación en conventículos, realizar todo el mal posible, conseguir más adeptos para el diablo... En algunos casos, además, la marca aportaría el don de la taciturnidad o permitiría no quedarse dormido los días de sabbat.

Una vez visto todo aquello que la tratadística expone, se puede realizar una síntesis que atienda tanto a las constantes que se repiten como a aquellos aspectos que paulatinamente se van enfatizando o van evolucionando.

En cuanto a las constantes, se ha de aludir a la idea de señal distintiva que puede estar en diversas zonas del cuerpo y presentar distintas formas (cuando estas se concretan siempre se hace en relación con huellas y pezuñas de animales), es insensible y no sangrante; del mismo modo, hay unanimidad al apuntar que el estigma es impreso por el diablo con su garra durante el acto de iniciación a la brujería, tras renegar de la fe, y funciona como evidencia del pacto y, por tanto, de la lealtad del brujo al demonio.

En referencia a los elementos que van variando, hemos de destacar la presencia, cada vez mayor, de las evocaciones que la marca lleva implícitas y que tienen que ver con el compromiso que los brujos han adquirido, con sus costumbres, con los poderes que han asumido tras el pacto y con los crímenes que perpetran. Por otra parte, no se puede pasar por alto el cambio que ya en el siglo XVII, en las últimas muestras que hemos analizado, se opera con respecto al sello, dado que de la inmutabilidad se pasa a la posibilidad de sangrado, sensibilidad e incluso borrado, sin olvidar que, según autores

como Guazzo, no todos los brujos estarían marcados. Esto sentaría las bases para la sospecha incluso cuando no se cumplían los presupuestos habituales en la búsqueda de la señal corporal. Este aspecto apuntaría a cuestiones que irían más allá de lo puramente antropológico, del concepto de brujería, para llegar a una praxis terrible y, por tanto, a una dimensión histórica en la que el mito se encarnaba (Tausiet, 2004: 46-47). Por último, se percibe una presencia cada vez mayor en los tratados de ejemplos que beben de la experiencia de los autores y se insiste en el papel crucial que debe desempeñar la búsqueda de la marca en los procesos, con ayuda de los profesionales. Vemos, por tanto, una tendencia a insistir en el papel de los estigmas en los juicios. Esto es, precisamente, lo que lleva al investigador a preguntarse: ¿hubo un intento de adaptar la teoría a la práctica judicial?

Delpech (1993: 360) considera que existe dicho intento, dicho esfuerzo por trasladar la teoría a la praxis, pero al mismo tiempo se detiene en la posible base folclórica de la marca, que apuntaría al doble animal del brujo (dada la conexión entre el sello y las formas animales, que se podrían vincular a las metamorfosis), una idea que procede del folclore y que tendría un origen indoeuropeo. En ese sentido, y aunque Delpech ya no ahonda en esta compleja cuestión, se podría hablar, como sucede con la brujería como fenómeno, de una retroalimentación entre lo popular y lo culto o libresco (Lara Alberola, 2016: 182-184), en la que habría que indagar en trabajos futuros.

También a partir de todo lo vertido en los tratados, se ve claramente que nuestro objeto de estudio posee una doble vertiente, en la cual también ha reparado Delpech (1993: 360): física y contractual. Nosotros llevaremos más allá lo dicho hasta ahora sobre estas cuestiones, y llegaremos a reflexiones muy reveladoras, no solo sobre la huella en la piel, sino sobre la propia brujería, como veremos a continuación.

La dimensión física resulta evidente porque el estigma en sí es un elemento puramente material, que ha quedado impreso en la piel, aunque se encuentre en un lugar oculto. La visión de esa marca, como vimos anteriormente, evoca en el espectador un haz de sugerencias que lleva a pensar inmediatamente en el compromiso del brujo con el diablo y, sobre todo, en otros aspectos que también son físicos: los poderes que el demonio otorga a los brujos, como la capacidad de vuelo y metamorfosis, y un particular uso del cuerpo (en esto último han reparado Ariel, 2011 y Roselló, 2015). Esto nos lleva a concluir que al hablar de brujería nos hallamos ante el estrato mágico más corpóreo, más relacionado con los instintos primarios del ser humano, y esa corporalidad tiene como punto de partida el sello en la piel, que remite al resto de aspectos que hemos señalado, de manera que se cierra un círculo perfecto.

La dimensión contractual es imprescindible al hablar de este estigma diabólico. Este último se genera a través de la hemorragia cuando se imprime la marca, sería como la transposición para iletrados de la firma con sangre

del pacto y se usaría la piel como pergamino según Delpech (1993: 350).<sup>6</sup> Esta afirmación resulta francamente reveladora, pero se puede desarrollar todavía más. Este sello constituiría la firma del pacto propia de la ramificación más vulgar de la magia, que es la brujería. Encarnaría un modo menos sofisticado, más tosco, que el empleado por los magos y nigromantes al cerrar un pacto cuya evidencia queda sobre el papel firmado con sangre. En el caso de los brujos, el método es mucho más invasivo, pues implica la profanación del cuerpo, su herraje, como se hacía con los esclavos,<sup>7</sup> da igual que fuera con hierro candente o con la garra del diablo. El contrato de los magos no tenía por qué llevarse siempre, podía guardarse, esconderse e incluso destruirse, como sucede en algunas historias en que el pacto es anulado por intercesión divina. La marca puede estar oculta, no ser fácil de localizar, pero ahí está, en el cuerpo, recordando siempre la condición del brujo o la bruja.

En definitiva, a partir de lo expuesto por los tratados se puede llegar a unas primeras reflexiones sobre el asunto que nos ocupa. Delpech (1993) ha sido quien más información ha proporcionado al respecto, quien más ha estudiado esta marca. Sin embargo, todavía se podía profundizar más en este elemento tan característico de la brujería; por ello, tomando como base lo aducido por este y otros especialistas, hemos querido dar un paso más y aportar unas primeras reflexiones para cerrar este apartado, que permitan avanzar en la consideración de esta marca y aplicar los hallazgos al estudio del fenómeno de la brujería en general. El estigma habla sobre sí mismo, pero también aporta información que lo trasciende.

---

<sup>6</sup> Delpech (1993: 352-353) ve una relación entre esta señal diabólica y otras de carácter religioso: la brujería, como anti-religión, a imitación de la armada de Cristo, que porta la marca simbólica del bautismo, y de los emblemas «vestimentales» y los estigmas, necesita que los adeptos lleven una antimarca, el emblema de su fraternidad; y así lo llama Delpech, emblema precisamente. El problema es que prima la multiplicidad y la diversidad en los tipos de marcas que se pueden hallar en los brujos. Este experto escribió otros interesantes trabajos sobre otras clases de marcas, como las de nacimiento (1990) y las corporales con sentido simbólico (1992).

<sup>7</sup> La marca de los esclavos posee concomitancias con la señal diabólica, pero hay algunas diferencias que alejan estos dos estigmas: los esclavos solían exhibir los sellos en partes visibles del cuerpo, incluso podían presentar en la cara el nombre completo de su propietario. Podían llevar, además, la ciudad en la que vivían también marcada, o bien las tradicionales «S» y un clavo (Andújar Castillo, 1999: 14-15). Mena García (2013) se centra en la esclavitud de Nueva España, concretamente de los indígenas, también marcados a fuego para resaltar la condición servil que los caracterizaba, poder reconocerlos y devolverlos a sus amos en caso de huida. Esta estudiosa señala que, además de otras señales como los datos del propietario o la «S» y el clavo, se podía encontrar la «G» (capturado en guerra), ROC (marca real), R (rescatado). Solían ser señales sencillas en lugares visibles, como la pierna. Miguel Ángel Rosal (2013: 7-8) pone el ejemplo de algunos sellos confusos, como cicatrices de quemaduras, aunque lo habitual era encontrar signos reconocibles, como letras del abecedario latino o griego, números o monogramas como los de herrar ganado, sobre el pecho o los brazos en multitud de ocasiones. En Cortés Cortés (1987: 61) se pueden encontrar los lugares comúnmente marcados.

### 3.2. HACIA LA MARCA HISPÁNICA

En ocasiones, como hemos visto, se define un poco más este estigma y se asientan las bases de una de las especificidades que conocerá esta señal en nuestro territorio. Nos referimos a la huella o pata de liebre, gato, caballo, sapo... Esto conecta con algunas de las aseveraciones de María Tausiet. Para ella, «las brujas se caracterizaban también por una estrecha conexión con el mundo animal: sus cuerpos estaban marcados con la huella de patas y pezuñas de las más diversas especies» (Tausiet, 2004: 45). En relación con esto, no hay que olvidar que: «el símbolo del Anticristo no era otro que la Bestia, ya que el diablo se representaba comúnmente bien como un animal salvaje, bien como una mezcla monstruosa entre hombre y animal, cuya ferocidad y bravura servían de contrapeso a la majestad y la cólera divinas» (2004: 51).

Y esta especialista concluye:

Dichas marcas, con forma de pezuña de diversos animales como liebres o gatos, solían encontrarse en el hombro izquierdo de las inculpadas [...]. Las marcas oculares, diminutas figuras de animales inscritas en una mirada pernicioso, venían a sugerir de forma todavía mucho más directa la inmanencia de la naturaleza animal en las señaladas como brujas (2004: 61)

Tausiet se centra ya únicamente en las señales con forma animal de diversa raigambre. Seguimos estando ante un alto grado de indefinición, pero en el caso de España cobra fuerza esta idea, ya esbozada en la tratadística. En nuestro país se incide especialmente en la animalización de la bruja a través, entre otras cosas, de la señal impresa en el cuerpo.

Para ver las particularidades del estigma hispánico, sin ánimo de generalizar en demasía en una primera aproximación de estas características, nos centraremos en algunos textos que podrían resultar reveladores. El primero sería el *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada (1570), en cuyo Tratado III hallamos las siguientes palabras sobre brujos y brujas:

Ese es un linaje de gentes que se conciertan expresamente con el demonio y le toman y obedecen por señor, y se dejan señalar de él como esclavos suyos, porque les ponen una señal, la cual dice el vulgo que traen siempre en uno de sus ojos, figurada a manera de una mano de topo, y por ella se conocen los unos a los otros, porque hacen entre sí muchos de ellos una hermandad o cofradía y se juntan a ciertos tiempos para sus maldades y deleites infernales. (p. 181)

No hay ningún ejemplo sobre la marca en esta miscelánea, pero vemos que el sello forma parte del concepto de brujería que se enuncia y desglosa. En esta ocasión, se opta por la «mano de topo», una criatura considerada negativa en los bestiarios, incluso diabólica (Morales Muñoz, 1996).

Vemos, tal y como indicaba María Tausiet (2004), que la marca tiene un componente animal que va a consolidarse en territorio hispánico.



El siguiente texto que reviste interés en relación con la señal diabólica es el contenido en la *Historia de los hechos del Emperador Carlos V* de fray Prudencio de Sandoval (1604), dado que en el capítulo XV, «De las brujas de Navarra notables. –Cómo hacían sus juntas las brujas. –Cómo veían las brujas el Santísimo Sacramento», se describe un presunto proceso por brujería de 1527 que, en realidad, nunca ocurrió, pues el autor se basa en una carta atribuida al Inquisidor Avellaneda y dirigida al Condestable de Navarra don Íñigo de Velasco, considerada falsa y cuya datación no sería correcta.<sup>8</sup> Fray Prudencio presenta el caso de dos niñas, de unos nueve y once años, que acudieron a los oidores del Consejo de Pamplona para confesar un delito e intentar ayudar a capturar a otras personas culpables:

– Señores, la verdad es que nosotras somos brujas, en compañía de otras muchas de este oficio, las cuales hacen mucho mal, y si queréis castigarlas, nosotras os las mostraremos, que luego que veamos a cada una el ojo izquierdo,

---

<sup>8</sup> Este capítulo posee un cariz literario, en tanto está compuesto, tal y como atestigua Julio Caro Baroja (1933: 89-91), tomando como base una carta que fue copiada en más de una ocasión con algunas variantes. Tales cartas reflejan un error histórico que ha de aclararse. La primera de estas misivas es la dirigida por el Inquisidor Avellaneda al Condestable de Navarra don Íñigo de Velasco y ha sido una fuente imprescindible para el estudio de la brujería en el valle de Salazar y otros puntos de Navarra. Sandoval se valdría de esta epístola para redactar el episodio que nos ocupa. No estamos, por tanto, ante unos acontecimientos que se transcriben tal cual sucedieron, sino que se reescriben y recrean, se ficcionalizan a partir de un escrito que aporta información de interés sobre las costumbres y crímenes de brujos y brujas. El documento copiado por Caro Baroja dataría de 1527, pero sería posterior a los hechos relatados, sucedidos durante el reinado de Carlos I. Las otras variantes de esta misma carta son de 1590, y hablan de un presunto proceso acaecido en esa fecha, pero que según Caro Baroja sería probablemente falso. Por otra parte, Navajas Twose y Sáinz Varela (2010: 358) indican la posibilidad de que el inquisidor Avellaneda fuera una figura de ficción y nunca hubiera existido, aunque circulaban varias historias sobre la actividad de este hombre y se le atribuían ochenta muertes, fruto de sus persecuciones. Usunáriz (2012: 310, nota 11) afirma que no hay ninguna fuente documental que hable de un proceso en Navarra en 1527, solo la mencionada carta del inquisidor Avellaneda, que Monter consideraría falsa. Puede que la información vertida por Sandoval hiciera en realidad referencia a la campaña persecutoria de 1525. Además, uno de los elementos que queremos destacar en el texto del Inquisidor de Navarra es la referencia a la marca diabólica, tal y como hallamos en nuestro país a partir de 1570, pero sobre todo ya en el siglo XVII: «ai otro misterio muy grande que de todos ellos y ellas se pueden conosçer en vna señal y carater que se les ymprime en el ojo yzquierdo ençima del negro del ojo que es la señal de la mano del sapo» (p. 98). Nos parece poco probable que en 1527 se hablara ya de la marca diabólica en la niña del ojo con forma de sapo. No estaría esta idea tan consolidada todavía en estas fechas según los datos de que disponemos. Este hecho podría ser un indicio más de la falsedad del proceso de 1527. De otro lado, al recrear Sandoval esta idea, la estaba introduciendo en la cadena de transmisión quizás de forma artificial, podría pensar el lector; no obstante, Torquemada hablaba en 1570 de un sello en forma de pata de topo, y Martín del Río, en 1599, aludía a la huella de liebre y la pata de sapo. Eso sí, la historia de las dos niñas, de nueve y once años, y lo tocante a cómo reconocieron a otros brujos y brujas es un añadido de Sandoval que no sabemos de dónde pudo tomar. En 1610, también aparece esta misma creencia en la marca, por lo que no se puede deducir un falseamiento de la misma a partir de lo vertido por Sandoval. Al contrario, es mucho más probable que el escrito de Avellaneda sea apócrifo y muy posterior a 1527.

la conoceremos, porque somos de su oficio; lo cual otra que no lo fuese no podría conocer. (250)

No se hace referencia explícitamente a una señal diabólica, pero lo que aquí relata Fray Prudencio conecta con lo visto anteriormente en la obra de Torquemada. La marca impresa en el ojo, en este caso izquierdo, permite a los brujos reconocerse entre ellos. No se especifica, eso sí, la forma que tenía aquello que podía verse en el ojo de los demás compañeros de la secta, aunque podemos deducir que podría tratarse de la huella o pata de un topo, un sapo, una liebre... Y tal posibilidad de identificación permite a las niñas colaborar con la justicia, ya que un buscador externo no podría localizar el sello. Traicionan a sus hermanos y hermanas de cofradía a cambio de ser perdonadas. Y el reconocimiento tiene lugar así:

Que al lugar donde llegaba, hacía luego encerrar las dos muchachas; la una en una casa y la otra en otra. Y llamaba la justicia del lugar, y procuraba saber cuáles eran las personas sospechosas: y aquellas mudaban los vestidos y las disfrazaban y cubrían con mantos, de manera que no dejaban descubierto sino el ojo izquierdo, y a éstas ponían en hilera, sentadas, de cara al sol.

Luego el oidor mandaba traer la una de las mozas, y el juez del pueblo descubría el ojo izquierdo de cada una, y la mozueta mirábala de espacio de un credo, y visto sólo el ojo secretamente decía al inquisidor si era bruja o no, y así las miraban todas.

Y después volvían a hacer encerrar aquella moza y sacaban la otra; y de la misma manera la preguntaban, y mirando cómo la otra respondía sin discrepar en alguna cosa de lo que la primera había dicho, sino que al que la una había señalado, señalaba la otra; y desta manera se justificaron más de ciento y cincuenta personas, que notoriamente se les probó ser brujos y brujas. (251)<sup>9</sup>

No merece la pena realizar comentarios sobre un proceso del que ni siquiera se ha podido demostrar la existencia, aunque sí se debe hacer hincapié en el hecho de que se aboga por la no discrepancia para dar por buenas las acusaciones. Las niñas no disienten, a pesar de no conocer a los vecinos. Estaríamos ante un ejemplo que podría haber acompañado a los contenidos presentes en la miscelánea de 1570, pues existe una continuidad evidente, como prueba de que la marca sirve para que los brujos se identifiquen. Fray Prudencio está reflejando unas creencias cercanas al momento de composición de su obra, no de 1527.

Si seguimos adelante, llegamos a 1611, cuando se publican las dos relaciones acerca del Auto de Fe de Logroño de 1610. La primera que abordaremos es la *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe que los señores don Alonso*

---

<sup>9</sup> Es necesario resaltar el hecho de que el padre Pedro de Calatayud, en su *Doctrina II. Del comercio de las brujas con el demonio y de sus maleficios*, de 1754, se basa en gran parte en lo referido por fray Prudencio de Sandoval en el momento de hablar de la marca diabólica (Solá, 1975: 346).

*Becerra Holguín, del Hábito de Alcántara, licenciado Alonso de Salazar y Frías, Inquisidores Apostólicos del Reino de Navarra y su distrito, celebraron en la Ciudad de Logroño en siete y en ocho días del mes de noviembre de 1610 años. Y de las cosas y delitos por que fueron castigados*; impresa por don Juan de Mongastón. En este documento se recogieron las cuestiones vertidas en la lectura pública de los cargos y, al llegar a todo lo relativo a la iniciación en la secta, el reniego de la fe y la adoración al diablo, se introduce una mención a la marca:

Y luego el Demonio tiende la mano yzquierda, y baxándosela por la cabeça hacia el hombro izquierdo o en otras diferentes partes del cuerpo (según que a él le parece) le hace una marca hincándole una de sus uñas, con que le haze una herida y saca sangre, que recoge en algún paño o en alguna vasija; y el Bruxo novicio siente de la herida muy gran dolor, que le dura por más de un mes, y la marca y señal por toda la vida. Y después en la niñeta de los ojos (con una cosa caliente, como si fuese de Oro), le marca (sin dolor) un sapillo, que sirve de señal con que se conocen los Bruxos unos a otros. (162-163)

Hay, por lo tanto, dos señales en el cuerpo de los brujos, una que le imprime el demonio, cuando se inicia, tras renunciar a la fe y adorar por primera vez al diablo, con una de las uñas de su garra; el resultado será una herida que cicatrizará, evidencia del trato establecido con Satán. La sangre resulta imprescindible, en tanto el nuevo amo del brujo/a la guarda, la conserva, pues gracias a este líquido vital el brujo queda indisolublemente unido al demonio. Como bien afirmaba Delpech (1993), el cuerpo se usa como pergamino sobre el cual firmar el pacto, y la sangre posee un papel fundamental.

El otro sello tiene una función complementaria al primero, dado que sirve para que los integrantes de la cofradía se reconozcan entre ellos, y sí tiene una forma definida: es un sapillo. Se marca con un hierro, pero este herraje no causa dolor; al contrario de lo que sucedía con la señal causada por la uña diabólica.

No se aportan más detalles, pero lo realmente interesante es que los diversos textos en que nos estamos deteniendo se relacionan perfectamente. Lo especificado en la relación impresa por Mongastón conecta con el ejemplo visto en la obra de Sandoval.

Existe una segunda relación del Auto de Fe de Logroño de 1610, redactada por el maestro Luis de Fonseca e impresa por Juan Bautista Varesio en Burgos, en 1611. Se trata de la *Relación summaria del Auto de la Fe que los señores Doctor Alonso Becerra Holguín, del Hábito de Alcántara, Licenciado Joan de Valle Alvarado, Licenciado Alonso de Salazar y Frías, Inquisidores Apostólicos en el Reino de Navarra y su distrito, celebraron en la Ciudad de Logroño, en siete y ocho días del mes de Noviembre, del mil y seiscientos y diez años*. En este documento encontramos más material que en el anterior, a pesar de referirse ambos al mismo proceso.

Y luego llegándole a si, con su corba y aguda vña (que las tiene en los pies y en las manos, como aue de rapiña como le suelen pintar de ordinario) entrán-

dosela por el pecho, o por el ombro yzquierdo, o por los muslos, con gran dolor haze salir mucha sangre de estas partes, que el guarda en una vasija, o en vn paño, como prenda dela obligacion perpetua en que se puso el nueuo bruxo. Y suele ser tan grande el dolor, que dura mas de ocho días, y queda aquella parte herida, despues de sana la llaga e insensible, y él la sana con cierto vnguento que tiene para esto: como ya se probo en la carcel con Ioannes de Echalar, y no de los que salieron reconciliados. (8-9)

Fonseca, como vemos, habla no solo del hombro, sino también del pecho o los muslos. Sigue resaltando el dolor que provoca la impresión de la marca, aunque reduce el número de días de sufrimiento, de un mes a ocho días. Incluye la insensibilidad de la zona una vez ha cicatrizado. Concreta el sentido de guardar la sangre, apuntando a la obligación perpetua en que se ha puesto el novicio. Y añade la idea del ungüento usado para sanar la llaga, cuyo uso parece haber sido probado durante el proceso. A continuación, se presentan un par de ejemplos (no aparecen en la relación de Mongastón) acerca de qué sucede si el diablo no conserva la sangre extraída durante el herraje del brujo. El protagonista es Ioannes de Echalar:

[...] aunque a este quando le sacò con esta marca la sangre, el demonio no la guardo, sino que se la dio a beber, que parece que tuuo presagio de lo que despues auia de ser, que es salirsele a fuera, y mostrarse muy enemigo del demonio, como lo vino a ser. Tenian a este bruxo, que era de oficio errero, los de mas por vn hombre sonlocado, pero con el modo que se representaua, hablaua contra los embaymientos del demonio muy acertadamente muchas verdades, y declaraua sus artes, en engañar a los seguidores de esta secta. [...] Y aun contaron del en su confesión, otra cosa notable, que topando al demonio con vna prima suya bruxa, rebuelto carnalmente, fue a sacudillos a entrambos animosamente con un palo, y el uno y el otro desapareçieron luego, y se fueron huyendo del. (9)

Se demuestra el poder de la sangre de un modo muy ilustrativo. Cuando el diablo no guarda la sangre extraída al brujo durante el marcado, sino que se la da a beber al propio novicio, el pacto no debe de cerrarse completamente, ya que, como vemos en el caso de Ioannes, este no se doblegó completamente a su amo, sino que conservó cierta libertad. Dicha libertad le permitió confesar durante el proceso, hablar sobre cómo engañaba el diablo a sus seguidores. De la misma manera, no tuvo reparos en apalear al propio capitán de la hermandad y a una prima suya cuando los encontró retozando.

Además de esta señal, en cuya impresión resultaría fundamental retirar y guardar concienzudamente la sangre de aquellos que se iniciaban, habría otro estigma, tal y como vimos en la relación logroñesa.

Fuera desta marca, les haze otra segunda, sin dolor, con vna cosa de color de oro caliente, en la niña del ojo yzquierdo, imprimiendo en el vna como figura pequeña de Sapo, la qual no se echa de ver, por la sutileza con que esta hecha, sino es del que es bruxo: y dale tras esto vn abraço con el braço izquierdo. (9-10)

En el ojo izquierdo, como ya sabemos, se deja la pequeña imagen de un sapo que permite a los brujos reconocerse, pues tan diminuta y sutil es que solo quienes están familiarizados con la cofradía saben dónde buscar y qué forma ha de tener tal sello. Se añade, para finalizar, que este proceso de herraje termina con un abrazo que el diablo prodiga con su brazo (o pata) izquierdo.

Esto es lo que se recoge en las relaciones, pero Gustav Henningsen (2010: 119-122) aporta más información, pues ha manejado toda la documentación existente sobre este proceso. Al hablar sobre los ritos de iniciación, se detiene de manera obligada en la marca diabólica y aporta nuevos datos. Por ejemplo, Miguel de Goiburu y Juanes de Sansín habían sido brujos menores de edad durante algún tiempo, Miguel desde los cuatro años y Juanes desde los siete; al ser presentados al diablo, este les había marcado con unos arañazos en la frente. A Estevanía, tras la iniciación, la había señalado apretando su pezuña contra el hombro izquierdo de la neófito, hasta que comenzó a sangrar; la herida le dolió más de un mes. Los inquisidores, al examinarla, comprobaron que en ese lugar tenía una cicatriz. Graciana de Barrenechea explica que el diablo la selló cortándole un pedazo de nariz y también en las pupilas con un objeto de oro. Miguel de Goiburu aseguró que su amo le había impreso una marca en el ojo izquierdo y debajo de una oreja; además, le extrajo sangre que guardó en un tarro, y le proporcionó una hierba para que curase la herida. Los inquisidores encontraron junto a la oreja una marca sin vello a pesar de tener una poblada barba. A Juanes de Goiburu, en cambio, el demonio lo señaló en el hombro izquierdo. Henningsen afirma, además, que los resúmenes contenidos en los materiales revisados durante su investigación «fueron redactados para disimular la falta de concordancia entre los detalles expuestos por los reos» (2010: 123).

Una fusión de estos datos se presenta en la lectura pública y estos, a su vez, se reelaboran en las dos relaciones vistas. La teoría sobre la marca se construye a partir de estos testimonios que, como se puede comprobar, difieren acerca de la localización del estigma y varían en referencia a cómo se realiza el marcado u otros detalles.

Tras el acercamiento a estos textos, hemos de concluir que, en ese camino hacia la marca hispánica, se da una definición que no se había dado en la tratadística, aun manteniendo la vaguedad propia de este objeto de estudio. Para Torquemada, el demonio señala a los brujos como sus esclavos con una mano de topo en el ojo, y esta imagen permite a los brujos reconocerse entre ellos. Fray Prudencio presenta un caso en el que se ve, precisamente, esta creencia ya arraigada, dado que las dos niñas protagonistas se sirven de esa señal, con respecto a la cual nada se detalla en este escrito, para acusar a otras hermanas de la cofradía diabólica. Ambas muchachas coinciden a la hora de determinar quiénes formarían parte de esta sociedad secreta, mirando solo el ojo izquierdo de los sospechosos. Por último, las dos relaciones del Auto de Fe de Logroño de 1610 dan un paso más allá, aunque presentan una gran

continuidad con respecto a las muestras anteriores. Ahora se habla de dos marcas: una realizada con la uña del demonio, cuya impresión genera gran dolor y mucha sangre (tal sangre ha de reservarse y quedar en poder del amo, para sujetar bajo su yugo al brujo) y cuyo resultado será una llaga, que podrá curarse con un unguento, para que al final solo quede una cicatriz como evidencia del pacto; y otra que se graba a fuego con una instrumento de oro y sin dolor, en el ojo izquierdo, con forma de sapillo, y que permite el reconocimiento entre los brujos. Todo lo visto en la tratadística se refleja de una manera sencilla y más concreta en estos ejemplos, y llama la atención que en los panfletos del Auto de Fe se escinde y se generan dos marcas. Se combina así esa tendencia a señalar la niña del ojo como lugar propicio y optar por perfiles animales, con aquella que concibe la señal como una mancha o cicatriz insensible. Además, se enriquece esta información otorgando un rol crucial a la sangre, con la cual no se firma un contrato, pero sí se cierra igualmente un pacto, al portar el sello impreso por la garra del amo, y al conservar este el líquido vital para mantener el control sobre el nuevo brujo y asegurar su lealtad. Ya se ve lo que ocurre cuando es el propio brujo quien bebe la sangre extraída durante la iniciación.

Seguimos, de alguna manera, moviéndonos entre la idea general de la cicatriz o cualquier otro accidente de la piel, que estaría causado por la garra diabólica, y sería normalmente insensible, y esa otra señal en la niña del ojo de carácter animalístico. Esta última parece ser más autóctona y de ahí que hablemos del camino que sigue hasta llegar a una marca hispánica. Los ejemplos encontrados corroboran esa evolución. El topo es la bestia por la que se inclinaba Torquemada; nada decía sobre la forma de la marca Sandoval (pero sí lo hacía presuntamente Avellaneda en la carta que sirve de inspiración a dicho capítulo y hablaba precisamente de una mano de sapo); y las dos relaciones del Auto de Fe de Logroño de 1610 se inclinan igualmente por un pequeño sapo. En los procesos, como especialistas de la talla de Tausiet (2004) indican, también comparecían la liebre, el caballo, el gato... Todas ellas criaturas de carácter negativo o demoníaco, tal y como demuestran Morales Muñoz (1996) y Cabanillas (1998); en el sapo como ser maldito se ha centrado también Charro Gorgojo (2000).

No queremos, no obstante, dar por finalizado este breve recorrido sin mencionar otro texto no carente de interés, como es la *Relación que hizo el Doctor don Lope de Ysasti [...] acerca de las maléficas de Cantabria*, de 1618. Este documento se podría definir como un compendio de relatos, de ejemplos muy diversos sobre brujería, con alguna reflexión o cuestión teórica intercalada y no al contrario. Este carácter recopilatorio de narraciones aporta al texto un matiz literario indiscutible. Debemos resaltar en concreto cuatro historias.

La primera corresponde al octavo ejemplo que presenta Lope de Isasti, en el cual una bruja es reconocida por un saludador. No se detalla cómo este saludador puede reconocerla, ya que no se menciona marca alguna. Eso sí,

al final del relato, se especifica que la bruja, al haber acudido solo un par de veces al aquelarre y no haber regresado, «no tenía señal en el cuerpo» (p. 137).

La segunda está tomada de otra fuente, pero citada tan difusamente que no ha sido posible rastrearla, dice así: «[...] Un hombre bruxo señalado por el diablo en el brazo hizquierdo se conuertio por la predicacion de un fraile francisco y se le quito la señal, con grande sentimiento que hizo el diablo.» (p. 138). Esta posibilidad de borrado de la marca la mencionaba Fontaine en 1611.

Hay un tercer ejemplo, aportado al parecer por Joan de Arbelaiz, secretario del Santo Oficio en la Villa de San Sebastián, que se centra en una olla de unguento que el diablo dio a una mujer declarada bruja y se añade que: «la tenía señalada dentro de la boca con un punzon agudo que tiene en la Uña –las francesas dizen que han visto esta señal impressa en el muslo hizquierdo y metido una aguja no sienten dolor» (p. 139).

Por último, se explica que en San Juan de Luz se ha ajusticiado gran cantidad de brujos y brujas, tras reconocerlos por medio de dos pruebas: la marca diabólica y la ordalía del agua. Sobre el sello leemos: «reconociéndolos por el caracter impresso en el cuerpo» (p. 143).

Esta información recogida por Lope de Isasti es muy difusa, no se concreta prácticamente nada relativo a la marca, pero sí se demuestra que la idea de la señal diabólica se halla extendida y aunque no genera tantas reflexiones ni relatos como otros elementos característicos de la brujería, como el unto, el vuelo, la metamorfosis o las relaciones sexuales con el demonio, está presente como algo en lo que no es menester insistir porque ya se presupone, forma parte del concepto acumulativo de brujería. Así se muestra en esta relación acerca de las brujas de Cantabria, que también estarían marcadas, aunque no se detalla nada acerca del sapo en el ojo, como era común en sus comadres vascas.

#### 4. CONCLUSIONES

Tras haber realizado una primera aproximación a la marca diabólica en tanto esta podría representar el punto de intersección entre la emblemática y el fenómeno de la brujería, de tanta repercusión antropológica e histórica, podemos concluir que, finalmente, las concomitancias entre esos dos mencionados campos y objetos de estudio se han ido difuminando conforme avanzábamos en la investigación, al menos en una de sus materializaciones. En un inicio, tras observar que los principales especialistas en la materia hablaban de una señal distintiva y todos adjudicaban a tal sello en la piel un rol absolutamente determinante en la construcción demonológica y en la persecución, las expectativas apuntaban a una conjunción evidente entre emblemática y brujería, dado que, *a priori* y en abstracto, no parecía



haber incompatibilidad entre las primeras puntualizaciones halladas sobre la marca y la idea de emblema. Inmediatamente, al dar un paso adelante, nos encontrábamos con trabas considerables, puesto que la señal presentaba algunos rasgos bastante consolidados, como la insensibilidad y la ausencia de sangrado si se la pinchaba, pero en cuanto a la localización y a la forma predominaba la vaguedad.

Acudir a las fuentes teóricas de la época, es decir, a la tratadística más representativa, permitía asistir a la evolución y el enriquecimiento del concepto, pero también comprobar el alto grado de indefinición que seguía primando en referencia a la marca diabólica. Si trazáramos dos ejes para acercarnos a este estigma, uno tendría que ver con el aspecto físico del sello, y el otro con la localización y las propiedades. El eje de la apariencia posibilita reflejar la mayor o menor concreción: de la simple mancha, cicatriz o lunar, a la huella o pata de liebre, caballo, gato, sapo... En el primer caso no se puede establecer un contacto con la emblemática (sobre todo porque se choca con la unirreferencialidad y se hace demasiado evidente la multivocidad);<sup>10</sup> en el segundo, podría hacerse, aunque con reservas, por la confusión que pueden generar las imágenes escogidas, en forma de huella o pata de alguna bestezuela. Al menos, se podría decidir que la marca con aspecto animal sí remite al diablo e indica la pertenencia a la secta. Es al llegar al segundo eje cuando nos damos cuenta de que no se puede determinar dónde tendría que estar tal imagen. Los tratadistas mencionaban cualquier zona corporal como plausible, si bien los ejemplos hispánicos presentan la opción del sapillo en el ojo izquierdo. Se abren así opciones que podrían facilitar un acercamiento entre la emblemática y la brujería, a través de ese estigma, aunque se rompen las expectativas iniciales, que nos hacían pensar en un sello que se repetiría siempre con la misma forma, bien definida, en el cuerpo de brujos y brujas. Hemos de quedarnos, en el mejor de los casos, con la huella o pata de liebre o sapo, la pezuña de topo, la huella de gato, caballo, araña o lirón, etc., con los consiguientes problemas de identificación de estas formas tan confusas a veces.

Las propiedades de la señal completan la línea horizontal del esquema que hemos usado para esbozar estas conclusiones: insensibilidad, no sangrado, endurecimiento de la piel y frialdad en tanto carne muerta. Tampoco esta información logra establecer unos principios permanentes en la idea de la marca, sobre todo porque tratadistas como Fontaine admitían la posibilidad

---

<sup>10</sup> Alberto Montaner (2016), al detenerse en las marcas y logotipos, insiste en que la marca designa ante todo una función, no una forma y que carecería de un diseño formal específico (pp. 94-96). No obstante, al aportar imágenes de las marcas de espaderos, armeros, ebanistas... (p. 92), de casas comerciales (p. 94) o de criadores de ganados (p. 97), siempre hay una forma definida, aunque no se pueda hablar de un diseño específico y consciente. Por tanto, ha de haber un elemento visualmente perceptible que permita identificar a un titular, sea más o menos elaborado.

de que el sello fuera sensible y pudiera sangrar, e incluso pudiera desaparecer. Esto no anula la constante en esas propiedades, pero abre la puerta a otras posibilidades, y sobre todo hace al lector pensar el terrible drama que vivieron tantas y tantas personas, sometidas a la búsqueda de la marca, más cuando la ausencia del estigma podía seguir sustentando la acusación de brujería. No olvidemos que tanto Daneau como Guazzo consideraban que no todos los brujos estarían marcados.

El horror que esto podía suponer viene causado por el hecho de que el sello demoníaco se convierte en una prueba física y racional para los implicados en los procesos. Los jueces e inquisidores no podían asistir al aquelarre en sí, ni presenciar la adoración, el vuelo, las metamorfosis, los histéricos bailes, los banquetes o las relaciones íntimas con los diablos; pero sí podían sustentar todas estas creencias en un solo elemento tangible, material: la marca. Nos hallamos en un momento en que:

La verdad es una construcción colectiva, que en esta época se realiza más de acuerdo con lo que se dice y con lo que se oye, que de acuerdo con lo que se ve o se comprueba. Se trata de una cultura oral, en la que las declaraciones de oídas tienen valor de verdad. Las personas oyen, dicen, sueñan, interpretan, repiten y acusan, así construyen la vida y su entorno, a través de la conversación y los rumores, a través de la palabra; todo se cuenta. Cuando se presenta la primera denuncia, todos comienzan a recordar hechos que corroboren la acusación de brujería: los sueños, las apariciones. (Ceballos, s. f., 4)

Si esa cultura oral era suficiente, pensemos en lo que podría aportar la presencia de una imagen como prueba. Su presencia justificaba la aplicación de la tortura y sería crucial a la hora de condenar a la persona portadora. Lo que se consideraba un avance hacia la racionalidad fue un salto hacia una locura aún mayor. No sin razón Jeffrey Russell expresaba: «The witch craze is an important study in human evil, comparable to Nazism and Stalinism in the present century» (1980: 73).

Además, el cuerpo que servía como lienzo, como papel en blanco, como superficie sobre la que trazar, perfilar, dibujar y marcar, por parte del diablo, capitán de la cofradía; para hacer evidente el pacto que se cerraba entre la clase iletrada y Satán, adquiría unas habilidades y un uso muy especiales. Esa nueva forma de utilizar y vivir la corporalidad, desde la transgresión, se reflejaba en la propia piel a través del sello. La brujería resultaba altamente invasiva, más que cualquier otra forma de magia, así como invasivos serían también los modos de detectar dicha señal.

Y así, desde esa profanación del cuerpo, se causaron daños irreparables, tanto imaginarios (por remitir al mito), teniendo en cuenta el dolor provocado por la impresión de la presunta marca y la extracción de la sangre, que en los ejemplos hispánicos vistos tendría gran importancia, y la penetración en la propia mirada, que generaba esclavos; como reales, tangibles, en la búsqueda

del sello por parte de los profesionales durante los procesos. Lo más llamativo, sin duda, para el lector, será que todo el castillo de naipes se sustentaba en una indeterminación tal (en cuanto a forma y ubicación sobre todo) que cuesta creer que pudiera mantenerse en pie durante tanto tiempo. Y lo hizo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Andújar Castillo, Francisco, «Sobre las condiciones de vida de los esclavos en la España moderna. Una revisión crítica», *Crónica nova*, 26 (1999), pp. 7-36.
- Ariel, Alejo, «El poder y sus resistencias: las figuras de la brujería, la posesión y la histeria», en *III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*, Facultad de Psicología - Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2011, pp. 19-23.
- Almond, Philip C., *The devil. A new biography*, London-New York, I. B. Tauris, 2014.
- Bodin, Jean, *De la demonomanie des sorciers*, Anvers, Arnould Coninx, 1586 [1580].
- Boguet, Henry, *Discours exécration des sorciers*, Roven, Romain de Beauvais, 1606 [1602].
- Cabanillas, Virgilio Freddy, «El bestiario del Averno: Sobre animales y demonios», *Alma Mater*, 15 (1998), pp. 19-36.
- Caro Baroja, Julio, «Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca», *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*, 13 (1933), pp. 87-145.
- Castel, Pau, *Orígens i evolució de la cacera de bruixes a Catalunya (segles XV-XVI)*, tesis doctoral, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2013.
- Ceballos, Diana Luz, *Cómo se inventa una bruja: justicia e Inquisición en Cartagena de Indias*, s. a., accesible en línea: <<https://es.scribd.com/document/355924863/Diana-Luz-Ceballos>> [consultado el 12.11.2018].
- Charro Gorgojo, Manuel Ángel, «Sapos: historia de una maldición», *Revista de Folklore*, Tomo 20b, 235 (2000), pp. 20-32.
- Cohn, Norman, *Los demonios familiares en Europa*, Madrid, Alianza, 1980.
- Cortés Cortés, Fernando, *Esclavos en la Extremadura meridional del siglo XVII*, Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 1987.
- Daneau, Lambert, *Les sorciers*, Geneve, Jaques Bourgeois, 1754 [1564].
- Delpech, François, «Les marques de naissance: physiognomonie, signature magique et charisme souverain», en Agustín Redondo (ed.), *Le corps dans la société espagnole des XVI et XVII siècles*, París, La Sorbona, 1990, pp. 27-49.
- «Marques corporelles et symbolique trifonctionnelle: exemples ibériques», en Agustín Redondo (ed.), *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI et XVII siècles. Du corps métaphorique aux métaphores corporelles*, París, La Sorbona, 1992, pp. 93-105.
- Delpech, François, «La marque des sorcières: logique(s) de la stigmatisation diabolique», en N. Jacquin y M. Préaud (eds.), *Le sabbat des sorciers, XV-XVIII siècles*, París, Editions Jérôme Millon, 1993, pp. 347-368.

- Fonseca, Luis de, *Relación summaria del auto de la fe...*, Juan Bautista Varesio, Burgos, 1611.
- Fontaine, Jacques, *Des marques des sorciers*, Lyon, Claude Larjot, 1611.
- Foucault, Michel, *Los anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Gari Lacruz, Ángel, «La brujería en los Pirineos (siglos XIII-XVII). Aproximación a su historia», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra (CEEN)*, 85 (2010), pp. 317-354.
- Guazzo, Francesco Maria, *Compendium maleficarum*, ed. Montague Summers, Alicante, Club Universitario, 2002 [1608].
- Henningsen, Gustav, *El abogado de las brujas: Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza, 2010.
- Idoate, Florencio, «Los brujos del Valle de Araiz», en *Brujología. Congreso de San Sebastián. Ponencias y comunicaciones*, Madrid, Seminarios y Ediciones, pp. 53-68.
- Isasti, Lope de, «Relación que hizo el Doctor don Lope de Ysasti [...] acerca de las maléficas de Cantabria» (1618), en J. Caro Baroja (ed.), «Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca», *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*, 13 (1933), pp. 131-145.
- Lancre, Pierre de, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons*, Paris, Nicolas Buon, 1613 [1612].
- Lara Alberola, Eva, «Leyendo la brujería: la escritura o reescritura de esta creencia en el *Malleus Maleficarum*», *Revista de Filología Románica*, 33.2 (2016), pp. 167-190.
- Levack, Brian P., *La caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1995.
- Mena García, Carmen, «Los inicios de la esclavitud indígena en el Darién y la desaparición de los *Cuevas*», en Gabriela Dalla-Corte Caballero et al. (coords.), *América: poder, conflicto y política: Asociación Española de Americanistas. Simposio 7, 2011, Barcelona*, Murcia: Universidad de Murcia, 2013, pp. 1-20.
- Mongastón, Juan de, *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...* En Manuel A. Marcos e Hipólito B. Riesco (eds.), Pedro de Valencia, *Obras completas vol. VII: Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, León, Secretariado de publicaciones de la Universidad de León, 1997, pp. 157-181.
- Montaner, Alberto, «Metodología: bases para la interpretación de los sistemas emblemáticos», en Guillermo Redondo, Alberto Montaner y María Cruz García (eds.), *Actas del I Congreso Internacional de Emblemática General*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 75-115.
- «Sentido y contenido de los emblemas», *Emblemata*, 16 (2010), pp. 45-79.
- «De marcas y logotipos: consideraciones terminológicas, jurídicas y emblemáticas», *Emblemata*, 22 (2016), pp. 91-131.
- Monter, William, *Witchcraft in France and Switzerland*, Cornell, Cornell University Press, 1976.
- Mora Contreras, Leonardo, «La brujería y la caza de brujas en los siglos XVI y XVII: evolución de un proceso», *Tiempo y Espacio*, 11-12 (2001-2002), pp. 123-136.
- Morales Muñoz, M<sup>a</sup> Dolores-Carmen, «El simbolismo animal en la cultura medieval», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 9 (1996), pp. 229-255.

- Muchembled, Robert, «Satanic Myths and Cultural Reality», en Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft*, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 139-160.
- Navajas Twose, Eloísa; Sainz Varela, José Antonio, «Una relación inquisitorial sobre la brujería navarra», *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, 17 (2010), pp. 347-372.
- Paz Torres, Margarita, «Demonio y mujer: la marca de Satán y el combate contra él», *Medievalia*, 18/2 (2015), pp. 325-353.
- Reguera, Iñaki, «La brujería vasca en la Edad Moderna: aquelarres, hechicería y curanderismo», en Jesús M<sup>a</sup> Usunáriz (ed.), *Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX)*, RIEV, 9 (2012), pp. 240-283.
- Rémy, Nicolas, *Demonolatry*, ed. Montague Summers, Montana, Kessinger Publishing, 2010 [1595].
- Río, Martín del, *La magia demoníaca. Parte II de las Disquisiciones mágicas*, ed. Jesús Moya, Madrid, Hiperión, 1991 [1599].
- Robbins, Rossell Hope, *Enciclopedia de la brujería y demonología*, Madrid, Debate, 1988 [1959].
- Rosal, Miguel Ángel, «Carimba. Las marcas de los esclavos en el Buenos Aires colonial», *Estudios históricos –CDHRPyB-*, Año V, 10 (julio 2013), pp. 1-25.
- Roselló Soberón, Estela, «El cuerpo de las brujas en la Nueva España: Herencia de una identidad femenina medieval», *Medievalia*, 47 (2015), pp. 95-104.
- Russell, Jeffrey, *A History of Witchcraft: Sorcerers, Heretics and Pagans*, London, Thames and Hudson, 2002 [1980].
- Serra i Rotés, Rosa, «Bruixes, més que bruixes, les berguedanes!», *L'Erol. Revista cultural del Berguedà*, 46 (1994), pp. 15-21.
- Solá, Sabino, «Las Doctrinas del Padre Pedro de Calatayud (Aportación al estudio de la brujería española del siglo XVIII)», en *Brujología. Congreso de San Sebastián. Ponencias y comunicaciones*, Madrid, Seminarios y Ediciones, pp. 343-356.
- Tausiet, María, «Avatares del mal: el diablo en las brujas», en María Tausiet y James Amelang (eds.) *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 45-66.
- Torquemada, Antonio de, *Jardín de flores curiosas*, San Sebastián, Roger Editor, 2000.
- Usunáriz Garayoa, Jesús M<sup>a</sup>, «La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)», en Jesús M<sup>a</sup> Usunáriz (ed.), *Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX)*, RIEV, 9 (2012), pp. 306-350.