Canidia, esposa del Orco, de *Las lágrimas de Angélica*, y Orcavella, de *La silva curiosa*, ¿hechiceras, ogresas o... brujas?*

Las lágrimas de Angélica's Canidia, Orco's Wife,
and *La Silva Curiosa's* Orcavella. Sorceresses,
Ogresses or... Witches?

Eva Lara Alberola**

Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir»
eva.lara@ucv.es

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0001-5063-5424>

RESUMEN

El presente artículo profundiza en Orcavella de la *Silva curiosa* de Julián Medrano (1583), y Canidia de *Las lágrimas de Angélica* de Luis Barahona de Soto (1586), figuras apenas estudiadas, con el fin de determinar si podrían catalogarse como ogresas o como brujas y, sobre todo, de demostrar que representan el eslabón entre antecedentes como Claudina, la ermitaña de San Bricio o Genebra Pereira, y actantes de textos posteriores, como doña Lucía, Aldonza de San Pedro o la Cañizares. Esto permitiría completar un eje cronológico con grandes huecos. Por otra parte, Orcavella y Canidia podrían considerarse un hito por sus excepcionales características, dado que, en contraposición con otras mujeres pertenecientes a la misma categoría mágica, en ellas hallamos los rasgos más representativos de la bruja del folklore, aunque todavía se hallen ausentes elementos como el aquelarre.

Palabras Clave: Orcavella; Canidia; hechiceras; ogresas; brujas.

ABSTRACT

Orcavella, from Julián Medranos' *Silva curiosa* (1583), and Canidia, from Luis Barahona de Soto's *Las lágrimas de Angélica* (1586) are two characters that remain almost unexplored. This

---

* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto I+D+I MEHRLYN «Magia, épica e historiografía hispánicas. Relaciones literarias y nomológicas», FFI2015-64050, dirigido por Alberto Montaner (Ministerio de Economía y Competitividad); y del proyecto I+D+I «Parnaseo. Servidor Web de Literatura Española», FFI2014-51781-P, dirigido por Marta Haro (Ministerio de Economía y Competitividad).

** Integrante del grupo de investigación 188 «Estudios de lengua y literatura y su didáctica», de la Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir».

article delves into them in order to determine whether they could be classified as ogresses or witches and, above all, give evidence that proves they represent the link between predecessors such as Claudine, the hermit from St. Brice, or Genebra Pereira, and actants present in later texts, like Doña Lucia, Aldonza de San Pedro or Cañizares. Such analysis would allow us to finish a chronological axis still interlarded with large blanks. Besides, Orcavella and Canidia could be considered a milestone for their outstanding features, since, in contrast to other women belonging to the same magic category, they have the most representative features of the witch of folklore, though a few elements are still missing, such as the black sabbath.

Keywords: Orcavella; Canidia; Sorceresses; Ogresses; Witches.

El presente trabajo tiene como finalidad recalcar en dos personajes que no han llamado hasta ahora apenas la atención de la crítica y, por tanto, han pasado desapercibidos, mas, en el marco del estudio de la magia en la literatura, poseen un gran interés, ya que podrían representar el «eslabón perdido» que permitiría conectar figuras como la Claudina de *La Celestina* (Rojas, 2011), la ermitaña de San Bricio de la *Farsa del Nacimiento*, de Lucas Fernández (1976), la Genebra Pereira del *Auto das fadas*, de Gil Vicente (1984), y las brujas anónimas y diluidas del *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada (2000) con la bruja que eclosiona en el siglo XVII y que podemos hallar en la *Crónica de los hechos del Emperador Carlos V*, de Fray Prudencio de Sandoval (1955-1956), y en la *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...*, de Juan de Mongastón (1997), sobre el Auto de Fe de Logroño de 1610. De la misma manera, veremos que las dos mágicas que nos ocupan podrían, incluso, suponer un hito y una excepción literaria y para ello las pondremos en relación también con las hechiceras-brujas de la picaresca, en concreto de *El Buscón* de Quevedo y *La pícara Justina* de López de Úbeda; y aquellas presentes en *El coloquio de los perros* de Cervantes.

1. LOS ANTECEDENTES: CLAUDINA, LA ERMITAÑA DE SAN BRICIO Y GENEBRA PEREIRA

La bruja, como ya señalamos en otro de nuestros trabajos (Lara Alberola, 2012), es un actante que ha comparecido muy poco en las letras hispánicas si nos fijamos en los géneros literarios más habituales, es decir, si obviamos la tratadística, las crónicas, los panfletos o relaciones de sucesos y la documentación de los archivos inquisitoriales y otros materiales judiciales. Pero todo ello conforma un campo aún apenas explorado, mas al que hay que enfrentarse paulatinamente.

Claudina, de *La Celestina* de Fernando de Rojas, de 1499, sería la primera figura de la literatura renacentista acusada de brujería (Lara Alberola, 2012: 149),

pero en ningún momento se ve corroborada tal acusación, simplemente es un comentario que Celestina expone cuando habla sobre las ocupaciones mágicas de su comadre, y la adscripción a la brujería viene determinada por la visita frecuente de las encrucijadas¹ (Auto VII, p. 170). Muy poco se conecta con lo que conocemos de este fenómeno.

En segundo lugar, es necesario resaltar a la ermitaña de San Bricio de la *Farsa del Nacimiento* de Lucas Fernández (h. 1500), de la cual también se sospecha que puede ser bruja porque frecuenta las encrucijadas (Lara Alberola, 2012: 149). Primero se la tacha de encantadora y se pasa a la brujería en relación con los cruces de caminos. Como vemos, se trata de una simple mención que, como en el caso anterior, agrava las acusaciones contra esta clase de mujeres, hechiceras, que dan un paso más allá al acudir asiduamente a la confluencia de vías, pues dicha costumbre apunta a la invocación de demonios y, en consecuencia, al pacto. Sin embargo, nada aparte de eso se explica que pueda llevarnos a considerar a estas féminas como las primeras brujas de la literatura española. Eso sí, el término aparece en estos textos y se aplica tanto a Claudina como a la ermitaña, aunque solamente desde la sospecha. Este hecho es explicable porque la brujería como tal aún no está bien definida en nuestro país, es decir, se encuentra «en construcción». Hace apenas trece-catorce años que se editó por primera vez el *Malleus Maleficarum* (1486-1487).

En tercer lugar, no podemos dejar de mencionar a Genebra Pereira, del *Auto das fadas* de Gil Vicente (1511), pues pasamos de la simple referencia tangencial a la brujería a un caso que supone una evolución en el personaje y que resulta ser, además, muy original (Lara Alberola, 2012: 149-150). Genebra es, sobre todo, una hechicera diestra en magia amatoria, pero en un momento dado expresa públicamente, pues habla en primera persona y de forma manifiesta sobre sus prácticas, intentando justificarlas (1984: CCVII r.), que cabalga sobre un cabrón hasta el Val de Cavalinhos. Esta afirmación parece suponer el reconocimiento de la asistencia al aquelarre, aunque no se resaltan los aspectos propios de estas reuniones, o sea, aquellas particularidades que se exponen en la tratadística de la época². Por tanto, nos hallamos ante una versión primigenia del personaje, caracterizado por acudir a las encrucijadas, con todo lo que ello

---

¹ El *Diccionario de magia en el mundo antiguo* aclara que la encrucijada: «se relaciona con la cruz. Entre los antiguos las encrucijadas tenían un carácter teofánico aunque ambivalente, ya que la reunión de tres elementos siempre presupone la existencia de los tres principios: activo (o benéfico), neutro (resultante o conducente) y pasivo (maléfico). Por eso estaban consagradas a Hécate Triforme. También, en el mundo romando, se adoraba en ellas a los lares compitales. Tal vez como recuerdo de estos cultos antiguos y, como cristianización de estos, los lugares especialmente siniestros, se colocaba en ellos el crucero que aún hoy vemos en muchos pueblos, sobre todo en Galicia» (Vázquez y Muñoz, 1997: 150, cols. 1 y 2).

² En relación a la brujería en los tratados del siglo XVI, véase Lara Alberola (2012: 157-164).

comporta en cuanto a relación con el diablo, y por volar sobre un macho cabrío hasta una zona boscosa o montañosa concreta.

Por otra parte, no es nuestra intención detenernos en la miscelánea de Antonio de Torquemada, *Jardín de flores curiosas* (1570), pero no podemos dejar de abordarla muy sucintamente, pues recoge una serie de consideraciones mágicas de interés, en la línea de los tratados (Lara Alberola, 2010: 212-220 y 2012: 150-152). Lo que más puede llamar nuestra atención es, sin duda, el elenco de relatos insertos, que tanta materia prima pueden ofrecernos en relación con la plasmación literaria de la figura que nos ocupa (Lara Alberola, 2015). No obstante, se trata de una serie de ejemplos extraídos en su mayor parte de otros textos, por ejemplo del *Malleus Maleficarum* de Sprenger e Institoris, o del *Tractatus de hereticis...* de Pablo Grillando; y en estos relatos la bruja, siempre sin identidad propia, se perfila en dos pinceladas, pues ya estaríamos hablando de un arquetipo³. Sería esta una obra literaria que serviría como nexo de unión entre los libros teóricos de carácter erudito⁴ y la literatura propiamente dicha; permite pasar de breves alusiones de los textos ya vistos anteriormente a los dos actantes en los que profundizaremos: Orcavella y Canidia.

En relación con todos los *exempla* integrados en los diferentes capítulos de esta miscelánea, puede leerse una síntesis de cada uno de ellos y una serie de comentarios en la base de datos a nuestro cargo, *Ars Magica*, en el portal Parnaseo⁵; se pueden hallar quince entradas, de las cuales nueve se corresponden con «cuentos» insertos, y solo dos de ellos se exponen como presenciados o escuchados y se tienen por muy ciertos⁶. Se trata de breves historias, leyendas, cuyos protagonistas carecen de identidad definida y de consistencia literaria.

Para arribar a figuras con nombre propio y auténtica entidad hemos de aguardar a la década de los ochenta, el primer escalafón vendría representado por la Orcavella de la *Silva curiosa*, de Julián Medrano, casualmente otra miscelánea, que presenta una historia protagonizada por quien se cataloga median-

---

³ La bruja presente en los *exempla* de la tratadística, de la que bebe Antonio de Torquemada, se podría comparar a los personajes propios del cuento popular, pues, tal como señala Julio Camarena (1995), en estos relatos se prescinde de elementos descriptivos e introspectivos y las figuras que comparecen son arquetípicas, dadas las exigencias propias de la transmisión de esta clase de materiales.

⁴ Asunción Rallo (2014: 489-491) resalta el carácter didáctico de las misceláneas y géneros afines y resalta precisamente que «a este nuevo receptor le movía la curiosidad, y no estaba acostumbrado a largos razonamientos y argumentaciones escolásticas; quería resúmenes, casos y cosas nunca oídas, y además en una forma atractiva» (2014: 489-490). De ahí que se extraigan sobre todo los ejemplos más llamativos de los principales tratados que atendían a la cuestión de la magia, y a través de los mismos se vaya perfilando a la bruja y a otras categorías hechicéres.

⁵ <<http://parnaseo.uv.es/ArsMagica/ArsMagica.html>>.

⁶ Ejemplos 3 y 4 de la base de datos, si se busca usando «Antonio de Torquemada».

te su mismo nombre como una orca vieja. El segundo escalafón vendría encarnado por Canidia, de *Las lágrimas de Angélica* de Luis Barahona de Soto, poema épico en el que se termina de conformar este arquetipo. También en este caso el nombre es hartamente significativo, aunque nos aguarda alguna que otra sorpresa.

2. ORCAVELLA Y CANIDIA

2.1. *Orcavella*

Orcavella aparece en la Parte II de la *Silva curiosa* (1583) de Julián Medrano, en *Los epitafios curiosos hallados por Julio*⁷. Uno de estos epitafios (Medrano, 1998: 287-292) introduce la historia de esta fémica cruel y terrorífica, en el marco del viaje de Julio por el camino de Santiago, hasta arribar a Compostela. El ermitaño indiano cuenta al narrador cómo topa con un sepulcro muy antiguo, entre unas peñas altas cerca del océano, en el cual se encuentran inscripciones muy extrañas; así despierta la curiosidad de quien tiene la palabra en este texto, de manera que parte para ver de primera mano este hallazgo. Una vez se encuentra cerca del lugar, sale a su paso un pastor que, hablando en lengua gallega, le hace comprender el peligro de sus acciones, ya que allí está enterrado el cuerpo de la encantadora Orcavella, la peor mujer que en la zona se ha conocido, y quien se acerca muere antes del transcurso de un año. Es así como se aprovecha para introducir el relato de este rústico, a quien se otorga voz para que narre los hechos en estilo directo. Se puede observar muy bien el cambio operado entre el modo de integrar los relatos del *Jardín de flores curiosas* y el *modus operandi* de la *Silva curiosa*.

El pastor nos sitúa en el «tiempo de las grandes guerras d'España contra los Moros y paganos» (Medrano, 1998: 288) y en Galicia. Y de Orcavella se nos dice que fue «una muger bárbara, vieja, fea y cruelísima como un demonio» (1998: 288). Esto de por sí no convierte a esta mágica en una bruja, mas veremos que sus hábitos y costumbres apuntan a este arquetipo, aunque en un sentido más tradicional y folklórico que contemporáneo, es decir, depurado de cualquier elemento que tenga que ver con el aquelarre y con la adscripción a una secta, tal y como señalaba la literatura demonológica. Del mismo modo, nos podemos encontrar en la disyuntiva de clasificarla como una ogresa o como una bruja. Su mismo nombre apunta a la primera opción, pero estas dos posibilidades no tienen, en realidad, por qué ser excluyentes.

Antes de continuar ahondando en el texto, nos detendremos en el orco u ogro, puesto que orca y ogresa son sus réplicas femeninas, para realizar algunas aclaraciones que nos parecen pertinentes. Estos dos términos han terminado

⁷ En relación con otros aspectos mágicos de la *Silva* de Medrano, véase Lee (2011).

siendo prácticamente sinónimos y se usan de forma intercambiable. Vicente Cristóbal (1985: 123) especifica que: «El nombre y carácter terrible de la figura del *ogro* es unánimemente admitido que deriva (previa metátesis consonántica en lo que al nombre se refiere) del *Orco* del mito clásico, es decir, del terrible Plutón, dios rey del infierno». *Orco* aparece documentado en España también como *huerco*. Sebastián de Covarrubias (1611) señala que *huerco* proviene de *Orcus*, dios de los Infiernos (Plutón y Dite), y sería un retrato de la muerte. El *huerco* abunda en la mitología asturiana y es la aparición de una persona condenada a muerte, es decir, que va a morir próximamente (Cabal, 2009: 53) y Cano González (1989: 13) añade a esa idea la de fantasma de una persona viva que se aparece a otra justo antes de morir y la del pájaro que anuncia los fallecimientos. También en Galicia se habla del *Urco*, que sería un perro que augura la desgracia y en Asturias también se cree en un perro que anuncia la muerte (Cabal, 2009: 55-56). Cuba, Reigosa y Miranda (2006: 265, col. 2) añaden que *Urco* es sinónimo de *zampón* y *papón*, similar al coco que sirve para asustar a los niños y que sería «hombre, deforme, cruel, enorme, devorador de chiquillos»; además, según estos autores en su *Diccionario de los seres míticos gallegos*, se correspondería con el *ogro* castellano. Por otra parte, en el diccionario de Núñez de Taboada de 1825, se añaden a *huerco* los significados: infierno, demonio y Plutón. Pero también aparece *orco*, aunque con un sentido similar a *huerco*: infierno y demonio. Así define Grimal (1990: 389) al Orco: «En las creencias populares, Orco es el demonio de la muerte, bastante mal diferenciado de los propios Infiernos, morada de los muertos. Aparece en las pinturas funerarias de las tumbas etruscas en forma de un gigante barbudo e hirsuto [...]». Y no ha de resultar extraña la vinculación de Orco con un ser ciclópeo, tal y como ocurre en Ariosto y en Barahona de Soto, puesto que, tal y como indica Martín (2008: 99-101), los ciclopes, gigantes de un solo ojo en medio de la frente, se dividían en varias hermandades y una de ellas, la de los ciclopes uranios, fue arrojada al Tártaro, es decir, al infierno, por el miedo que causaba su poder. De ahí que Orco y ciclope estén relacionados. Por otra parte, los ciclopes pastores se dedican al cuidado de sus rebaños, pero son peligrosos porque son salvajes antropófagos, que viven en cavernas y no conocen la piedad. Pero no hay que olvidar que la propia imagen del Orco también conecta con la del ciclope. Como un gigante se presentará a Polifemo. Por otra parte, la primera vez que hallamos *ogro* es en 1787, en el diccionario de Terreros y Pando, y de él se dice que es un «monstruo fabuloso y hombre silvestre que decían comerse los muchachos, coco» y se indica que procede de *ogrus sylvestris*. En cambio, en el *Diccionario de la lengua española* de 1884 se señala que *ogro* proviene del escandinavo *Oegir*, «un gigante de la mitología escandinava», y es un «gigante que, según las mitologías y consejas de los pueblos del norte de Europa, se alimentaba de carne humana». Sin embargo, en el *Diccionario de la lengua española* de 1899 la etimología es: *orgum*, del latín *Orcus*, dios de los Infiernos. Así se conecta, indudablemente, *ogro* con

orco o huerco. De todos modos, en las siguientes ediciones de este diccionario se opta por mantener que el ogro procede de las mitologías y cuentos del norte de Europa. Y en el de 2001 se resalta que deriva del francés *ogre*. Resulta también de interés, tras haber realizado un recorrido por las diferentes obras lexicográficas, hacer hincapié en que *huerco* ya aparecía en 1438 en el *Corbacho* con el significado de ‘demonio’ y, del mismo modo, desde bien pronto se usa *orco* con un sentido similar, por ejemplo en 1417 en *Los doze trabajos de Hércules* de Enrique de Villena. En cambio, el *CORDE* no arroja resultados sobre *ogro* hasta 1624, en los *Donaires del Parnaso* de Alonso Castillo de Solórzano, aplicado al primer marido de una mujer que contrae segundas nupcias. Como vemos, *huerco*, en la mitología sobre todo asturiana, representa un anuncio de la muerte; *orco* se identifica más con infierno o demonio, y *ogro* se vincula a la figura del gigante que devora carne humana. Pero, a fin de cuentas, veremos que, tanto en el *Orlando innamorato* de Boiardo como en el *Orlando furioso* de Ariosto, el Orco apunta, indudablemente, a un ser monstruoso y de alguna manera demoníaco (por derivar de *Orcus*), pero está íntimamente relacionado, sobre todo, con Polifemo, el cíclope devorador de seres humanos, que, desde la *Odisea* de Homero, ha poblado las páginas de la ficción grecolatina. Y este último, sin duda alguna, se ve reflejado en el ogro del folklore⁸. De hecho, Geider (2002: cols. 235-249) afirma que el término *ogro* se consolida en los cuentos populares; según él, el francés *ogre* provendría del italiano *orco*, a su vez del latín *Orcus*, el femenino de *orco* sería *orca* y el español *ogro* sería un préstamo del francés. Asimismo explica que *ogro* sería un término genérico aplicable a multitud de figuras mitológicas de las diferentes tradiciones, y entre estos seres estarían, por ejemplo, Polifemo o Baba-Yaga. Por todos estos motivos, usaremos a lo largo de este trabajo los vocablos *orco* y *ogro* y, por tanto, *orca* y *ogresa* como intercambiables.

Igualmente, consideramos necesario ofrecer cierta información específica sobre *orca* y *ogresa*, determinante en el tratamiento y consideración de Orca vella. Para Alonso Romero (1998: 22), *orca* sería ‘dolmen’ en portugués; en gallego el equivalente sería *arca*, y significaría, igualmente, ‘dolmen’. De este modo, *orcavella* no sería más que un ‘dolmen viejo’; «en el siglo XVI Orca bella es ya una metonimia del Arca da Vella» (1998: 22) y «hacia referencia a un antiguo enterramiento megalítico que existía en lo alto del promontorio de Finisterre» (1998: 22). Según Alonso Romero, en la *Orcavella* de la *Silva curiosa* hallamos el testimonio más antiguo de la Vieja constructora de megalitos

⁸ Véase Mínguez Álvaro (2002: 18), en relación con el Tártalo de los cuentos tradicionales vascos: «es grande, monstruoso y posee un solo ojo, habita en cuevas, cuida de su ganado y devora hombres», vemos que el mito del cíclope encarnado por Polifemo existe en nuestro país y sobrevive en la mitología y en la literatura de transmisión oral; además del Tártalo también interesa, en la misma línea, el Ojáncano, en relación con esto véase Aquino (2006: 549-550 y 562-563)

(1998: 21). La encantadora de esta miscelánea sería, por tanto, una encarnación de las mujeres sobrenaturales a las que se asociaba la construcción de dólmenes y menhires, de posible origen anterior a la civilización céltica, y que en el proceso de cristianización pasaron en muchos casos a ser brujas repulsivas (1998: 12 y 16). Rafael Quintía Pereira también habla de la creencia en estas mujeres, designadas *mouras* en muchas ocasiones: viejas de gran fortaleza, capaces de transportar pesadas piedras en su cabeza con la ayuda de un solo dedo (2012: 32). Este autor afirma, igualmente, que en la mitología gallega la construcción de los monumentos de piedra se asocia a ritos paganos y, en consecuencia, con el demonio o las brujas. Así que las moras o viejas se convierten en ocasiones en brujas y seres repugnantes (2012: 33). De Orcavella Quintía nos dice (2012: 58) que es una *moura* que devora a los hombres y pertenecería a leyendas de connotación negativa que desacredita a esta clase de figuras del folklore. A pesar de toda esta información, que no carece de sentido en absoluto, continuamos defendiendo que Orcavella es la unión de *Orca* como femenino de orco y *vella*, ‘vieja’. Estaríamos, así, ante una vieja ogresa, un ser monstruoso cuyas costumbres cuadran a la perfección con tal figura, pues veremos que se resaltan la antropofagia y el vampirismo (este último no es tan común en la ogresa, pero sí el hábito de devorar carne humana). Esta aseveración se ve confirmada por el *Diccionario de los seres míticos gallegos*, en el que se opta por resaltar dos cualidades del personaje registrado por primera vez por Medrano: su vejez y su antropofagia; esta última da la pista para que *orca*, más que *arca* que apuntaría a ‘tumba’, se identifique con el femenino de *orco*, que en su origen se refería a ‘infierno’, ‘reino de los muertos’ y posteriormente se identifica con ‘ogro’. Cuba, Reigosa y Miranda (2006: 195) hablan, además, de «ogresa terrible, dueña del tiempo, del clima, del invierno y de la muerte» (col. 1) y la ponen en relación con personajes similares de otras tradiciones, en las que siempre se hace referencia a la antropofagia (col. 2).

Así sigue presentándonos la *Silva curiosa* a esta criatura:

[...] Siendo gran encantadora y mui experimentada en las artes mágicas, fue tan severa y enemiga mortal de los hombres y mugeres que aquel monstruo de natura persecutó tan cruelmente este pobre Reino de Galicia con sus artes diabólicas que no había hombre, muger ni bruto animal que se salvasse, si ella podía verle los ojos o le tocava en la carne con su mano (Medrano, 1998: 288).

Se la cataloga como un monstruo, lo cual apunta a la orca, mas la base del personaje es su carácter mágico, el cual no está reñido en absoluto con su adscripción a la raza de los ogros⁹. Por otra parte, se habla de sus artes diabó-

---

⁹ Como demuestran algunos cuentos del *Pentamerón* de Basile que comentaremos más adelante.

licas, que presupondrían un pacto con el demonio, propio de la magia negra, aunque se intuye su poder innato para causar el mal¹⁰, por una simple mirada¹¹ o por contacto. Veamos otras cualidades de la temida anciana:

Ella se hacía invisible quando quería, y se transformava en diversas formas. Ella robava de noche y de día quantos niños podía, y con la carne y sangre de aquellas pobres criaturas inocentes mantenía su vida. Y hizo tanto con scientia y larga experientia que la Megera infernal alargó su vida ciento setenta y seis años (Medrano, 1998: 288-289).

Orcavella tiene la capacidad de metamorfosearse y de tornarse invisible, pero lo que más llama la atención es su afición a robar niños y devorar su carne y sorber su sangre. Es este el perfecto ejemplo de cómo la poderosa hechicera de raigambre clásica se fusiona con seres míticos tales como la empuza, la lamia y la estriga, y, al mismo tiempo, con la ogresa; dando como resultado a un ente feroz y terrorífico, perfecto para albergar en su seno aquello que los eruditos consideran propio de la brujería: el pacto, la pertenencia a una secta y la participación en aquelarres. Nosotros nos hallamos, en el caso de la *Silva*, en un estadio intermedio, aunque lo suficientemente desarrollado como para poder hablar ya de bruja, pues estamos ante un ser cruel y sanguinario, con poder mágico aplicado a causar desgracias; solitario, que vive en lugares rurales y aislados, y que gusta de practicar el infanticidio y el vampirismo. Esta sería la auténtica bruja, en estado puro, sin los aditivos añadidos por el *Malleus* y toda su descendencia. Y las consecuencias de sus actos son las siguientes: «Ella vivió en esta tierra setenta años, y dentro d'este tiempo fue tan grande el estrago y matança qu'esta loba incarnizada hizo que ella dexó la mitad d'este reino despoblado y desierto» (Medrano, 1998: 289). Se trata de una asesina en serie que no puede más que causarnos auténtico pavor.

Y, por si todo esto no fuera suficiente, ya harta de sangre humana, se retira a ese desierto, en el que lanza un encantamiento para proteger dichas peñas, en las que construye con sus manos desnudas un sepulcro en la piedra¹². Un pastor, encantado por ella, le servirá de ayuda para levantar una gran lápida. Lo peor de todo para el pobre desdichado es que no solo actuará temporalmente

¹⁰ Aquí se combina la idea de bruja como persona que posee un poder de nacimiento para atraer la desgracia y dañar a otros (Pedrosa y Moratalla, 2002: 74) con la idea de la bruja como ser que obtiene sus capacidades al pactar con el diablo, pues es la teoría que prima en toda la tratadística de la época. Véase Castañega (2000: caps. 2-5), Ciruelo (1978: II parte, cap. 1), Martín del Río (1991, II: cap. 4), por citar autores españoles del siglo XVI.

¹¹ Véase Tausiet (2000), donde se estudia en profundidad el hecho de tener «ponzoña en los ojos».

¹² Este hecho es el responsable de que estudiosos como Alonso Romero (1998) y Quintía (2012) relacionen a Orcavella con las constructoras de megalitos y con las *mouras* de gran fuerza capaces de transportar piedras enormes.

de sirviente para esta terrible anciana, sino que ella lo escogerá de acompañante para traspasar la puerta al otro mundo. De esta manera, lo encierra con ella en el sepulcro, para usarlo como colchón. Y nadie podrá socorrerlo, a pesar de sus voces y gritos, puesto que toda la tumba está rodeada y cubierta de serpientes y culebras. Así acaba la vida del pobre pastor. Y así queda maldito aquel lugar, las alimañas se apartan para que pueda pasar quien quiera visitar la sepultura, a no ser que alguien quiera tocar los cuerpos; eso sí, quien hasta allí se acerque, morirá antes de que sea pasado un año (Medrano, 1998: 289-290).

2.2. *Canidia*

Canidia es un personaje cuyos engranajes están mucho mejor articulados que los de Orcavella, pues posee un protagonismo mayor en el texto en el que comparece, *Las lágrimas de Angélica* (1586) de Luis Barahona de Soto, y su presencia es más dilatada en el espacio y el tiempo. Por otra parte, posee una entidad y consistencia como personaje también más remarcable que en el caso de Orcavella, que hace referencia a una leyenda gallega; pues siendo ambas figuras ficticias, Canidia ocupa un reducto ficcional más acentuado, mientras que la mencionada leyenda intenta dar fe de la realidad de la orca vieja de Medrano, por las mismas cualidades inherentes a este subgénero. Por otra parte, Canidia posee voz en el poema épico de Barahona y Orcavella no. Por ese motivo hablábamos de dos peldaños, dos escalafones ocupados por cada una de estas dos hechiceras, al subir los cuales nos encontraríamos, por fin, ante la bruja.

Canidia, según se nos explica pormenorizadamente en la obra, es una hechicera de Tesalia que abandona su tierra y termina habitando junto al Orco (quien solo a ella perdona la vida), convirtiéndose incluso en su esposa¹³. Este parentesco, además de las costumbres que se adjudican a esta fémina, la acerca al arquetipo de la ogresa¹⁴. Así que, en cierto modo, Canidia es una orca vieja, por lo que las similitudes con Orcavella son notables.

Si bien es esta anciana, «encantadora, y hechicera» (Barahona, 1981: canto V, estrofa 87, 291), quien salva la vida de Sacripante, tras haber tenido noticia de su estado por medio de un acto de necromancia, usando hechizos y

---

¹³ Barahona toma como fuente el *Orlando furioso* de Ariosto (2002), en cuyo Canto XVII (estrofas 30-62) encontramos no solo al Orco, sino también a su mujer, un personaje totalmente opuesto a la Canidia de *Las lágrimas de Angélica*, pues actúa como auxiliar de Norandino y cuantos lo acompañan, tal y como sucede con la esposa del ogro del cuento tipo ATU 327B (Uther, 2004).

¹⁴ Y también de la bruja en el sentido de que si *orco* hace referencia originalmente al dios de los Infernos, y la bruja teologal no solo cierra un pacto explícito con él, sino que también se convierte en su amante (véase Montaner y Lara, 2014: 76-83); aquí podemos relacionar al Orco con el mismísimo diablo.

conjuros (Barahona, 1981: canto V, estrofas 88-95, 291-294), no podemos considerarla realmente una auxiliar de este héroe, pues en todo momento su comportamiento apunta a su papel de oponente (Pedrosa, 2005-2006). Además, los actos mágicos de esta fémmina se encuadran en la magia negra o nigromancia, por lo que se trata de un personaje totalmente punible¹⁵. Esto se ve agravado por los siguientes hábitos de la hechicera:

Mil veces de los miembros que temblando
dejó l'alma por fuerza despedida,
y con calor aun vivos palpitando,
chupó la roja sangre no vertida,
sus años con aquéllos añudando
del miserable, que perdió la vida,
bien antes que lo ordene y mande el hado,
en guerra o por delitos castigado.

Y para adivinar lo que pensaba,
mil veces de la tumba y pompa honrosa
los cuerpos infelices trasladaba
a su funesta cueva y tenebrosa,
y al codicioso fuego le hurtaba
los huesos encendidos, y medrosa
ceniza del cuitado, que en la llama
por ella aún no hallo segura cama.

Y del hacha que en la tierna mano
del viejo padre al joven muerto ardía,
y de las partes que en el humo vano
del lecho y la mortaja el fuego envía,
tomó su parte, y donde en más galano
sepulcro al cuerpo dejan más de un día,
enjuto con el bálsamo oloroso,
Tampoco les consiente más reposo.

Los pálidos y negros excrementos
del cuerpo roe mísero y helado,
los lazos y los sucios ligamentos,
del que fue en horca, o en el palo atado,

---

¹⁵ El mismo autor, Barahona de Soto, aclara este hecho para posicionarse en contra de todas estas prácticas: «Y sé que pues las piedras y metales, / las tierras, y las yerbas, y las plantas, / las partes de los vivos animales, / pudieron conservar virtudes tantas, / figuras so los astros celestiales, / y carateres, y palabras sanctas, / podrán tener tal fuerza al mundo oculta / cual es la que en efecto tal resulta. // Si no que entre esto debe allí mezclarse / algún oculto engaño o pacto hecho, / dañoso, con que viene a adulterarse / lo que por fuerza natural se ha hecho, / por do uno y otro debe abominarse, / y no las obras solas mas el pecho / do cabe el vano amor y detestable, / del arte adulterada, y miserable» (1981: Canto VI, estrofas 1-6, pp. 298-299).

los miembros quita rotos y sangrientos,
rayendo lo que al leño se ha pegado,
y arranca las entrañas traspasadas
de lluvias, o del mucho sol caladas.

Y al cuerpo que en la tierra está desnuda
también si le conviene al tiempo aguarda
que rompa un ave fiera o bestia cruda
la carne, y aun la fuerza si se tarda;
tampoco si está vivo el cuerpo duda
su mano de ensuciarse, ni acobarda,
ni de sacalle el ya mascado robo,
de entre las muelas, al hambriento lobo (Barahona, 1981: Canto VI, estrofas 8-12, 300-301).

De todo lo expresado en este fragmento del poema lo que más llama la atención, en referencia al tema que nos ocupa, relacionar a Canidia con Orcavella¹⁶ y determinar si estas figuras pueden catalogarse como brujas, es el vampirismo, que alarga la vida de esta mujer; la ferocidad, la profanación de cadáveres y cierta clase de antropofagia, cuando roe determinadas partes del cuerpo de los finados¹⁷.

¹⁶ Existe una traducción bastante libre, de la que hemos tenido conocimiento gracias a Gallego Barnes (1996), de la leyenda de Orcavella de la *Silva* al francés. Lleva por título: «RELATION / DE LA / DECOUVERTE / DU TOMBEAU / DE / L'ENCHANTERESSE / ORCAVELLE / AVEC / L'HISTOIRE TRAGIQUE DE SES AMOURS. / Traduite de l'Espagnol de Jule Iniguez / de Médrane. / A PARÍS, rué de la Harpe, / Chez la Veuve d'HOURLY, vis-à-vis la rué / S. Severin, au St Esprit. / MDCCXXIX / Avec Approbation & Permission». En este texto, que supone toda una recreación de la historia de Orcavella, se habla de los amores de esta figura, hecho inconcebible en Medrano, dado el carácter feroz e intratable del personaje. En esta transformación del actante que nos ocupa, Orcavella colinda cada vez más con Canidia, pues ella, a pesar de su glorificación constante en el mal, toma afición a Sacripante y no duda en practicar la magia amoratoria para conseguir el objeto de su deseo. Este documento lo trabajaremos por extenso en próximas publicaciones.

¹⁷ Hay similitudes tan llamativas entre Orcavella y Canidia que esto hace pensar al investigador en la posibilidad de que Barahona de Soto leyera la *Silva curiosa*. No podemos corroborar este hecho de forma fehaciente, pero es posible que el autor de *Las lágrimas de Angélica* se acercara a la miscelánea de Medrano porque en esta aparece citada la sátira V de Ariosto y también se encuentran algunos versos de la sátira IV de Alamanni, y Barahona componía poesía satírica (Rodrigo Cacho, 2010: 284-285, 288). Por otra parte, en su biblioteca, tal y como recoge Rodríguez Marín (1903: 473ss), se encontraba la *Silva de varia lección* de Mexía (1903: 526) y el *Jardín de flores curiosas* de Torquemada (1903: 541), por lo que este poeta gustaría del género en el que se encuadra la obra de Medrano. Contaba también este autor en su haber con un ejemplar del *Malleus Maleficarum* de Sprenger e Institutoris (1486-1487) y de la *Demonomania degli strigoni* de Bodin (1580), en referencia a su interés por los elementos mágicos.

Canidia representa a una figura similar a Orcavella, pero mucho más literaturizada; si la vieja orca de la *Silva* bebe directamente del folklore, Canidia hunde sus cimientos en la Antigüedad clásica, en concreto se sustenta en los *Épodos* de Horacio y en *La Farsalia* de Lucano, aunque suma elementos nuevos, tales como el vampirismo y el hecho de alargar la vida con su dieta a base de sangre. El resto de aspectos escabrosos y espeluznantes los hereda de Ericto, quien se combina con la Canidia de los *Épodos* para dar a luz a una hechicera feroz, cruel y terrorífica pero capaz de enamorarse o de sentir deseo y practicar la magia amoratoria, al igual que hace el personaje de Horacio, para conseguir al ser codiciado¹⁸.

¹⁸ Estas estrofas están inspiradas en la *Farsalia* de Lucano, en los actos de la salvaje Ericto: «A mortales vivos todavía y que aún sobre sus miembros rigen / sepulta en la tumba, contra su voluntad la muerte llega / a destinos que deben aún años. Del sepulcro rechazó difuntos / e hizo tornar el cortejo fúnebre, huyeron los cadáveres la muerte. / Arrebata de la pira misma cenizas humeantes de jóvenes, y huesos / que aún quemaban, e incluso la antorcha que los padres / sostenían, y restos del lecho fúnebre que vuelan en medio de la humareda, / y recoge las pавedas de las ropas que se deshacen / en ceniza y brasas con el olor de la carne. / Mas cuando se guardan en las lápidas, que embeben las internas secreciones / y se endurecen los cadáveres, absorbido el humor de las vísceras descompuestas, / entonces se ensaña ansiosa con los miembros todos / y hunde sus manos en los ojos y se complace en extraer sus gélidos / globos y roe las pálidas excrecencias / de la mano seca. Rompe el lazo y los nudos mortales / con sus propios dientes, recoge los cuerpos que penden de las cruces / y las limpia y arranca las vísceras azotadas por la lluvia / y las médulas recocidas por la exposición al sol. / Se lleva los clavos incrustados en las manos, el fluido negruzco / de la putrefacción que destila sobre los miembros y las secreciones coaguladas / y suspendida permanece en tanto a su mordisco no cedan los nervios. / Y si algún cadáver yace sobre la tierra desnuda, / junto a él se detiene antes que fieras y aves, que le agrada desgarrar / los miembros con el hierro o sus propias manos, / espera el mordisco de los lobos / para arrebatarles de sus fauces secas los pedazos. / No se retraen sus manos ante la muerte, si necesita sangre viva, / la primera que brote de un cuello abierto, / no rehúye matar, si los sacrificios sangre viva exigen / si las mesas de ofrendas infernales, vísceras palpitantes» (Lucano, 2003, VI: vv. 529-557, pp. 418-419). Eso sí, el vampirismo se halla ausente en el texto clásico; aunque se haga referencia a la sangre esto tendría que ver con el asesinato si es menester este ingrediente, pero en ningún caso se especifica que Ericto se alimente de sangre. Otros aspectos los hereda de quien lleva su mismo nombre en los *Épodos* de Horacio, puesto que en dicha obra las ancianas Canidia, Sagana, Veya y Folia han secuestrado a un niño, el cual les lanza palabras de incomprensión, y: «Cuando, habiendo así protestado, con su trémula voz, se quedó quieto el niño, despojado de sus adornos, cuerpo impúber, tal que podría ablandar los corazones despiadados de las mujeres tracias, Canidia, rodeándose los cabellos y la cabeza despeinada con pequeñas víboras, manda que se ponga a cocer sobre las llamas de Colcos higos silvestres arrancados de los sepulcros, ramas del fúnebre ciprés, huevos untados en sangre de sucia rana y las plumas de la nocturna lechuza, hierbas enviadas desde Yolco e Iberia, fecunda en venenos, y huesos arrancados de las fauces de una perra hambrienta.

Y Sagana, diligente, va salpicando la casa entera con aguas del Averno, hirsutos sus cabellos ásperos como si fuera un erizo de mar o un jabalí lanzado a la carrera. Sin que

Como novedad encomiable hallamos el hecho de que el autor emparentara a su criatura con el Orco, devorador de seres humanos, despiadado; un monstruo. Y esto se debe a una razón que Barahona expone:

Por esto de las ínclitas ciudades,
Canidia, de Tesalia, do vivía,
se vino a las desiertas soledades
para tenelle al monstruo compañía;
aquí se glorifica en sus maldades,
y aunque ella puede, a pocos socorría,
y nunca socorrió sin que ofendido
quedase el bien con mal del socorrido (1981: Canto VI, estrofa 7, p. 300).

Así queda justificada la situación de Canidia, junto al Orco ella encuentra la tesitura perfecta para perpetrar sus crímenes y para hacer gala de su maldad; incluso el monstruo le facilita, de algún modo, el poder conseguir los ingredientes que necesita para sus hechizos. Jamás actúa la anciana como auxiliar de quienes caen en poder del ogro y están en peligro de perder la vida, más bien ella representa un riesgo adicional¹⁹.

Si Canidia vive en un lugar en el que las personas apresadas por el orco terminan muertas, devoradas, y por tanto todo está despoblado, dominado únicamente por su marido y por ella misma, Orcavella causaba estragos sin necesidad de ayuda. Si Canidia es una hechicera casada con un ogro, lo cual, además de sus feroces costumbres, la acerca a la condición de ogresa; Orcavella lleva implícita esa catalogación en su propio nombre. Si Canidia sorbe la sangre y eso le permite ir alargando su vida, y mordisquea ciertos miembros de los cadáveres; Orcavella se alimenta de carne y de sangre, sobre todo de tiernos infantes, y también así suma años a su existencia. En ambas se resalta, por tanto, el poder mágico, la crueldad, el vampirismo, la posibilidad de alargar

---

remordimiento alguno la apartara de su tarea, Veya, jadeando en medio de su esfuerzo, cavaba la tierra con un pesado azadón, para que, enterrado allí el niño, pudiera morir a la vista de unos alimentos, que le cambiaban dos y tres veces a lo largo del día, asomando con su rostro cuanto sobresalen por encima del agua, a la altura de la barbilla, los cuerpos de los nadadores, a fin de que su médula arrancada y su hígado seco se convirtieran en filtro amoroso, una vez que las pupilas se le hubieran consumido, fijas en el alimento inalcanzable» (Horacio, 2005: épodo 5, 61-62). Tras esto, Canidia pronuncia un conjuro con el fin de atraer a su amado Varo, mas parece que la imprecación no funciona esa noche y, entonces, la anciana añade: «prepararé algo más eficaz, un brebaje más eficaz te haré beber a ti, que me desdeñas...» (2005: épodo 5, 63), por lo que nos encontramos ante la misma situación en que se verá envuelta la esposa del Orco, la confección de un potente bebedizo.

¹⁹ Canidia no se opone a la matrona del Orco de Ariosto solo porque no auxilia a los cautivos del monstruo, sino sobre todo porque ella les inflige todavía más daño. De ahí que buscara la compañía del ogro y abandonara Tesalia; sus fechorías quedan ocultas e impunes junto a un ser salvaje y despiadado como es el Orco.

la vida, y la vinculación con la raza de los ogros. Ambos personajes poseen mucho en común y apuntan, además de a la ogresa, a la bruja²⁰.

3. ORCAVELLA Y CANIDIA, ¿HECHICERAS, OGRESAS... O BRUJAS?

Orcavella y Canidia, sin ninguna duda, son hechiceras²¹, así se indica explícitamente en los textos, pues de Orcavella se dice que es «gran encantadora y mui experimentada en las artes mágicas» (Medrano, 1998, II: 288) y de Canidia se señala de forma manifiesta que es «encantadora, y hechicera» (Barahona, 1981: canto V, estrofa 87, 291). Por tanto, de esto no cabe ninguna duda. En cuanto a su condición de ogresas o semiogresas, tampoco se ha de obviar, en el primer caso, el nombre propio de Orcavella y sus implicaciones; y, en el segundo, el hecho de que Canidia busca la compañía del Orco y, además, se convierte en su esposa y esto es así porque comparten su brutalidad y su desprecio por la vida humana, aunque también hay ciertas diferencias, ya que Canidia posee conocimientos mágicos (no podemos asegurar que su poder sea innato) y el ogro no practica la magia, mas puede hacer alarde de capacidades que no son propias de un ser humano. En ese sentido, ambos se distancian de lo que es común o habitual y en ese punto confluyen, al igual que confluyen sus intereses, siempre vinculados al mal.

Por tanto, y atendiendo a la imagen de la ogresa que se presenta, por ejemplo, en los cuentos tradicionales recogidos por Basile en el siglo XVII (1634), tanto Orcavella como Canidia, aunque mucho más la primera, se acercan a esta figura del folklore²².

De los relatos de Giambattista Basile (1634-1636) podemos mencionar, en primer lugar, *Verde prato* (II, 2)²³, en el que se muestra cómo la esposa del ogro comparte sus mismos defectos y costumbres (2006: 165). *La culebra* (II, 5) atribuye a una ogresa poderes mágicos, pues es capaz de echar maldiciones (2006: 186). *La paloma* (II, 7) presenta a las ogresas como antropófagas (2006: 198) y de aspecto horrendo (2006: 200). *El candado* (II, 9) muestra a una «ogra» que es una especie de adivina (2006: 213), por lo que colinda con la hechicera, y también hallamos a otra de estas criaturas como oponente que lanza una maldición contra otro de los personajes (2006: 214). En *Las tres*

²⁰ Sobre todo si tenemos en cuenta que la bruja, de algún modo, integra a la ogresa, al apropiarse de su rasgo más definitorio: la antropofagia, en relación normalmente con la infancia.

²¹ Para una diferenciación clara de los conceptos de magia, hechicería y brujería y, por tanto, de los oficiantes de estas prácticas, véase Montaner y Lara (2014: 33-184).

²² Presente en los cuentos tipo ATU 310, ATU 315A, ATU 334, ATU 410 o AT 302A (Uther, 2004).

²³ Esta numeración hace referencia a la Jornada y el Pasatiempo del *Pentamerón*.

coronas (IV, 6), hallamos a una ogresa que se alimenta de carne humana (2006: 355), pero posteriormente dicho actante será denominado «maga» (2006: 357) y se convertirá en donante al entregar un objeto mágico, un anillo, a la protagonista. Por último, en *El tronco de oro* (V, 4), hay una ogresa que tiene la intención de devorar a la protagonista (2006: 428). Abunda, pues, la antropofagia como el hábito más destacable de este arquetipo, que, además, se vincula con las artes mágicas, presentándose también como maga o hechicera, cosa que no suele suceder con su réplica masculina, el orco u ogro. Igualmente, resulta resaltado el hecho de que no se alude al tamaño de la orca, no se señala que sea necesariamente gigantesca²⁴.

En consecuencia, Orcavella y Canidia tienen mucho de ogresas. Veamos, a continuación, si se puede dar un paso más allá y catalogarlas como brujas.

Ya en el *Malleus Maleficarum* Sprenger e Institoris expresan que: «algunas brujas, yendo contra la inclinación de la humana naturaleza, [...] tienen el hábito de despedazar y comer niños» y se pone el siguiente ejemplo, contado al Inquisidor de Como en el condado de Burbia: «Un hombre había visto desaparecer un niño de su cuna; habiendo sorprendido una asamblea de mujeres en la noche, había jurado haberlas visto matando al niño y bebiendo su sangre» (2004, I: Cuestión XI, 147-148).

Más adelante se insiste nuevamente en que «tienen como hábito despedazar y devorar a los niños de su propia especie. [...] Aquellos niños que no devoran, o bien los ofrecen a los demonios o se las ingenian para matarlos de otra manera» (2004, II: Cuestión I, Capítulo II, 221). De la misma forma, se señala que la bruja «debe fabricar una serie de ungüentos por medio de la carne y la sangre de los niños, sobre todo de niños no bautizados» (2004, II: Cuestión I, Capítulo II, 223). Igualmente, se pone el ejemplo de un caso acaecido en Berna, de homicidio de trece infantes; una de las brujas interrogadas aduce:

Sobre todo procuramos capturar niños aún no bautizados, o ya bautizados cuando no se encuentran protegidos por la señal de la cruz y por las oraciones [...] por medio de nuestros encantamientos los matamos en sus cunas, incluso cuando duermen al lado de sus padres. Estos, tras de ello, piensan haberlos asfixiado o que han muerto por otras causas; después nosotros los robamos secretamente de sus tumbas, los ponemos a cocer en una caldera hasta que toda la carne se desprende de los huesos y se pone casi líquida. Del elemento más sólido hacemos un ungüento que nos sirve para nuestros artificios y nuestros placeres y nuestros

---

²⁴ En el cuento tipo ATU 327B (Uther, 2004), la mujer del ogro no se califica como ogresa y no comparte las características ya señaladas, sino que actúa como auxiliar de quienes están en peligro en presencia de su marido. Así es, precisamente, como obra la matrona del Orco del *Orlando furioso* de Ariosto (2002: Canto XVII; estrofas 33-43, 62), ayudando a Norandino en la medida de sus posibilidades. Nada en común tiene esta matrona con su esposo, y tampoco se la vincula con las artes mágicas, como sí hace Barahona con Canidia, hecho que hace evolucionar a la primigenia mujer del Orco de Ariosto.

transportes. Con el elemento más líquido, llenamos un recipiente como un odre; aquel que beba de él acompañando varias ceremonias adquiere inmediatamente un conocimiento universal y se convierte en maestro de nuestra secta (2004, II: Cuestión I, Capítulo II, 224).

En este libro fundacional sobre el tema se pueden encontrar más contenidos de interés en relación con este aspecto de la brujería, pero por no ser prolijos, pasaremos a otros textos de autores españoles.

Fray Martín de Castañega en su *Tratado de las supersticiones y hechicerías* (1529) indica, refiriéndose al demonio: «hace que los ministros, en la más sutil y secreta manera que pueden, maten niños, como hacen muchas parteras brujas o chupen sangre humana por exquisitos o cautelosos modos que para ello el demonio les enseña» (2000: cap. IX, 46).

Pedro Ciruelo, en su *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, de 1530, no se detiene en el infanticidio ni el vampirismo, aunque sí reflexiona sobre otros puntos relativos a la brujería (1978, II: cap. 1, 49-50). Sí incide en estos crímenes Martín del Río en sus *Disquisiciones mágicas* (1599). En un capítulo dedicado al pacto diabólico, menciona el caso de las *estriges*, es decir, las brujas, que «prometen matar cada mes, o cada quince días, a una criatura estrigándola, esto es, chupándola» (1991, II: cap. 4, 192).

No es necesario realizar un recorrido más extenso por la tratadística para comprobar que antropofagia y vampirismo son connaturales a la brujería, pero no son estos los únicos rasgos que se destacan en Orcavella y en Canidia, las cuales, con toda seguridad, podrían ser una de las mujeres que perfila el *Malleus* (1486-1487):

Las brujas [...] de manera no ilusoria también han sido causa de abortos después de la concepción, ello unido a otros innumrables males. Por otra parte, con frecuencia aparecen bajo la forma de diversas fieras. [...] Estas no conservan vestigio alguno de piedad, como resulta claro para todo el que considere sus obras; ellas no cesan de derramar sangre inocente; ponen a la luz del día todo lo que está oculto por orden del demonio; no perdonan ni a los vivos ni a los muertos, matando las almas juntamente con los cuerpos. [...] Y si desean saber de los demonios cualquier cosa oculta, bien para ellas mismas o para otros, entonces ellas lo saben de los demonios en base de un pacto realizado de alguna manera, por medio del sacrificio de un animal, alguna súplica sacrílega y alguna demostración del culto de latría, pero sobre todo ofreciéndose ellas en cuerpo y alma a los demonios y renegando por completo de la fe con boca sacrílega; no contentas incluso con esto, ofrecen sus propios hijos y los hijos de los demás a los demonios o bien los matan, como ya queda dicho (Sprenger e Institoris, 2004: Cuestión XVI, 179-182).

En pasajes como este se sintetiza la ferocidad de Ericto (*Farsalia* de Lucano), de Canidia (*Épodos* de Horacio), y de todas sus descendientes, como nuestras Orcavella y Canidia; y, cómo no, también se podría incluir a la ogre-

sa del folklore, al igual que a otros muchos mitos femeninos, tales como la empusa, la lamia, la estriga, etc.²⁵.

Por otra parte, hemos de esperar al primer cuarto del siglo XVII para ver llegar al culmen el disparate brujeril, plasmado en escritos como la *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...* impresa por Juan de Mongastón en 1611 en Logroño y en el célebre *Tratado de la brujería vasca*²⁶ de Pierre de Lancre, editado en 1612, pero cuyos contenidos y la caza brutal en que estos se sustentan se conocían desde 1609 e influyeron muchísimo en el proceso de las brujas de Zugarramurdi. Lancre hace referencia en el discurso I de su Libro Segundo al hecho de que el sabbat se celebra en las encrucijadas (2004: 62), lo cual conecta con las acusaciones vertidas sobre Claudina y sobre la ermitaña de San Bricio. Pero son sobre todo de nuestro interés las afirmaciones recogidas sobre qué se consume en los banquetes del aquelarre: «allí solo se sirven sapos, carne de personas ahorcadas, carroñas de los enterrados recientemente que son desenterrados y sacados de los cementerios, carne de niños no bautizados o bestias muertas espontáneamente» (2004, III: Discurso III, 165-166). Este festín no puede más que remitir a nuestra Canidia de *Las lágrimas de Angélica*, que no duda en profanar cadáveres y en roer sus miembros. Lo mismo ocurre con este fragmento de la *Relación* de Mongastón:

Siempre que mueren algunos Brujos [...], llevando consigo açadas, van a las sepulturas y desentieran los tales muertos; y, quitándoles las mortajas, los parientes más cercanos [...] los abren y sacan las tripas y los descuartizan encima de la sepultura para que lo que cayere del cuerpo todo quede en ella; y luego lo cubren con la tierra, concertándola y poniéndola el Demonio de la manera que estava (Mongastón, 1997: 180).

Y con este testimonio de Miguel de Goyburu, quien refiere que:

algunas vezes en el Año él y las Bruxas más ancianas hazían al Demonio una offrenda que le era muy agradable. Y para ello yvan de noche a las Yglesias y llevavan consigo cada uno de ellos una cestilla que tenía assa, y desenterravan los cuerpos de los difuntos que estavan ya gastados, y de ellos sacavan los huesos de los menudillos de los pies, las ternillas de las narizes y todos aquellos hueseizillos que ay alrededor, y los sesos hediondos (que, aunque se van consumiendo con la tierra, tardan mucho en se acabar de gastar); y estas partes de los cuerpos de los difuntos (que son para el Demonio bocados muy sabrosos) las recogían en las cestillas, y bolvían a cubrir las sepulturas con la tierra, llevando consigo luz para

²⁵ La bruja se sustenta en varios seres mitológicos femeninos, como la empusa, la estriga, las ménades, las grayas, las gorgonas, Lamia y las bacantes, y también podríamos añadir a la ogresa. En relación con estos seres como piezas que ayudan a conformar el puzle de la bruja, véase Lara Alberola (2010: 43, notas 106-112).

²⁶ *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*.

hazerlo, que declaran es muy oscura, sin dezir de qué sea (Mongastón, 1997: 175-176).

Terminaremos con los detalles sobre el infanticidio y el vampirismo que no hemos podido hallar en los tratados ya vistos, pero que Mongastón recoge de la lectura de todos los cargos contra los imputados que son bien ejecutados en la hoguera, bien reconciliados durante los días 7 y 8 de noviembre de 1610:

Y a los niños que son pequeños los chupan por el sieso y por su natura: apretando rezio con las manos y chupando fuertemente les sacan y les chupan la sangre; y con alfileres y agujas les pican las sienes y en lo alto de la cabeça y por el espinazo y otras partes y miembros de sus cuerpos. Y por allí les van chupando la sangre, diziéndoles el Demonio: *Chupà y tragà eso, que es bueno para vosotras*. De lo qual mueren los niños o quedan enfermos por mucho tiempo. Y otras vezes los matan luego, apretándoles con las manos o mordiéndolos por la garganta hasta que los ahogan (Mongastón, 1997: 178-179).

Después de haber visto más de cerca algunos de los principales crímenes atribuidos a las brujas, ¿dudaremos de que Orcavella y Canidia pertenezcan a esta categoría? Falta, eso sí, una mención explícita del pacto diabólico y del reniego, así como de la pertenencia a una secta y la participación en los aquelarres, pero dado que todo esto último no es más que una construcción sobre una base folklórica, en Canidia y Orcavella hallamos una parte considerable de esa base, pues esta clase de brujas son las que pueblan el cuento popular, en el que no hay necesidad de hacer referencia a conventículos, vuelos, adoraciones, bailes, banquetes ni orgías. Si eliminamos todo esto, si arañamos un poco la superficie de ese arquetipo brujeril, topamos ya con los personajes que nos ocupan.

4. DEL HITO LITERARIO A LAS BRUJAS DEL SIGLO XVII

¿Por qué hemos afirmado en los apartados anteriores que Orcavella y Canidia podrían suponer un hito literario? Lo veremos a continuación.

La bruja es una figura que tiene una escasa presencia en nuestras letras, lo cual es de extrañar si pensamos que en los siglos XVI y XVII es cuando se da la eclosión de la caza de brujas (Lara Alberola, 2012); solo podemos hallar la huella literaria dejada por este acontecimiento histórico y por las creencias que lo hicieron posible si acudimos a géneros (no propiamente literarios) como la tratadística, las crónicas, las relaciones, e incluso los materiales judiciales conservados en los archivos inquisitoriales, y ahí se abre precisamente una nueva vía para la investigación sobre la bruja como personaje literario, como ya hemos mostrado en algunos de nuestros trabajos (Lara Alberola, 2015). Y preci-

samente, dos de los textos que mencionaremos seguidamente se instauran en las categorías mencionadas, como veremos.

Comenzaremos con una breve alusión a la picaresca²⁷, pues tanto en *La pícara Justina* de López de Úbeda (1605) como en *El Buscón* de Quevedo (1626) aparecen sendos casos brujeriles. En *La pícara Justina* (Lara Alberola, 2010: 230-235 y 2012: 153) la protagonista comparte vivienda con doña Lucía, la vieja morisca cuyas prácticas no son demasiado ortodoxas, es más, se dedica a la brujería, tal y como se dice de forma abierta, aunque en ningún momento vemos actuar a la anciana, solo se trae a colación la controvertida cuestión del vuelo, ante lo cual Justina expone que las brujas no vuelan tras untarse, sino que caen en un profundo sueño (López de Úbeda, 2012: cap. 3, 1410-1411). *El Buscón* nos presenta a Aldonza, la madre de Pablos, como una bruja, pues aunque no aparece este término, esta mujer le recuerda a su marido una anécdota en la que ella entra por la chimenea y vuelve a salir, acompañada de su consorte, por el tejado (Quevedo, 2001: cap. 1, p. 836): solo las brujas entraban y salían volando por la chimenea, así que la referencia es bien clara para cualquier lector (Lara Alberola, 2010: 228-230 y 2012: 153).

El coloquio de los perros de Cervantes (1613) presenta una novedad importante (Lara Alberola, 2010: 235-240 y 2012: 153-154)²⁸, un personaje con más entidad que los anteriores²⁹, pues se le otorga un mayor protagonismo, pero, sobre todo, se le dota de voz propia; eso sí, el discurso de esta bruja, que no tiene desperdicio, se utiliza para verter una determinada opinión en el marco del debate brujeril de la época (Cervantes, 1995: 338-341). La Cañizares se convierte en una especie de teólogo y pontifica, asumiendo un papel que no es propio, en realidad, de una bruja. La bruja no actúa, reflexiona desde un punto de vista canónico-teológico sobre sus prácticas y sobre la secta de la que forma parte. Por ello, esta figura es tan distinta de todas las que hemos visto hasta ahora. No olvida el autor mencionar el infanticidio, pero veamos desde qué prisma lo enfoca:

Aquí pudieras también preguntarme qué gusto o provecho saca el demonio en hacernos matar las criaturas tiernas, pues sabe que estando bautizadas, como inocentes y sin pecado, se van al cielo, y él recibe pena particular con cada alma cristiana que se le escapa; a lo que no te sabré responder otra cosa sino lo que dice el refrán: «que tal hay que se quiebra dos ojos porque su enemigo se quiebre uno»; y por la pesadumbre que da a sus padres matándoles los hijos, que la mayor que se puede imaginar (Cervantes, 1995: 46).

---

²⁷ Para más información sobre la presencia de la hechicería y de la brujería en este género, véase Lara Alberola (2008a).

²⁸ Para profundizar más en esta obra y en otros textos de Cervantes en relación con el tema que nos ocupa, véase Lara Alberola (2008b).

²⁹ No trataremos aquí a la Camacha ni a la Monticla, sino solo a quien conversa con el perro Berganza, a la Cañizares.

La Cañizares, a fin de cuentas, no es más que un títere en manos del autor, que desea posicionarse en el profuso debate que en torno a estas cuestiones brujeriles estaba teniendo lugar en el siglo XVII; y, finalmente, queda en evidencia delante de Berganza y de sus vecinos (Cervantes, 1995: 344). Ella narra la brujería y especula sobre ella; es la voz de ciertos tratados y ciertos tratadistas³⁰.

Por último, recalaremos muy sucintamente en *La historia de los hechos del Emperador Carlos V* (1604), de Fray Prudencio de Sandoval, y en la *Relación de personas que salieron al Auto de Fe...* (1611) de Juan de Mongastón.

En el primero de estos textos, en el capítulo quince del Libro Decimosexto, se inserta información sobre el proceso por brujería de 1527 en Navarra (Lara Alberola, 2010: 218-222 y 2012: 152), y se nos cuenta cómo dos niñas, de nueve y once años, identifican a los brujos de la zona fijándose únicamente en su ojo izquierdo, y cómo una de las brujas encerradas escapa volando de una torre muy alta cuando experimentan con ella si el ungüento funciona o no. Queda probado que tal unto sí es efectivo, puesto que la anciana, tras aplicárselo, trepa por el muro como una lagartija y alcanza una de las ventanas, por la cual huye, aunque es apresada de nuevo en dos días (Sandoval, 1955-1956: 251)³¹. Es este un texto literario, aunque inserto en una crónica, ya que el autor se detiene en los aspectos más sensacionalistas y no podemos dar ningún crédito a esta información. Además, no disponemos de otras fuentes que nos permitan cotejar lo que en esta obra se expone.

Para terminar, no podemos dejar de mencionar la *Relación* editada por Juan de Mongastón acerca del Auto de Fe de Logroño de 1610³², que dedica casi toda la atención y el espacio a la *Relación de las cosas y maldades que se cometen en la secta de los brujos, según se relataron en sus sentencias y confesiones*. Este documento detalla todos y cada uno de los aspectos de la secta e intercala los testimonios de los reos y reas, que avalan cada uno de los contenidos vertidos acerca de la brujería. Todos y cada uno de esos ejemplos son relatos que han de abordarse desde un prisma literario; de ahí que hayamos querido incluir este texto en nuestro recorrido³³. No obstante, aunque los brujos y brujas de los cuentos insertos se presentan con nombre y apellidos, todos

³⁰ Por ejemplo, se hace eco de Pedro Ciruelo y su *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (véase II parte, cap.1, p. 50).

³¹ El brote brujeril al que se refiere Fray Prudencio se inició, en realidad, en 1525 no en 1527, tal y como señala Usunáriz (2012: 310), pues para documentar un proceso en esta última fecha solo existe una carta del inquisidor Avellaneda al condestable de Castilla, pero varios expertos la consideran falsa (véase Monter, 1992: 309).

³² Hay otra relación del mismo Auto de Fe de Logroño de 1610, editada por Juan Bautista Varesio, en Burgos y en 1611.

³³ Para una justificación sobre la consideración de estos ejemplos como relatos de ficción, partiendo de las afirmaciones realizadas en torno al *Malleus Maleficarum*, véase Lara Alberola (2015 y 2017).

quedan diluidos en la colectividad y se disuelven en el discurso general que trata de dar cuenta de los crímenes, costumbres y hábitos de estas personas consagradas al diablo.

No hemos querido, en esta ocasión, detenernos en las brujas de los entremeses, *Entremés famoso de las brujas*, de Agustín Moreto (1930; primera edición de 1654), y *Entremés de las brujas fingidas y berza en boca* (1712, posiblemente de la primera mitad del XVII), probablemente de Quiñones de Benavente³⁴ según Madroñal (véase Moreto, 2003: 78), pues se trata únicamente de personajes que se disfrazan de brujas (Lara Alberola, 2012: 154-155).

A la luz de este pequeña andadura por las principales piezas que albergan al arquetipo de la bruja, podemos, sin duda, dirimir que Orcavella y Canidia representan un hito literario en relación con el arquetipo de la bruja, dado que el resto de personajes que hemos revisado no poseen la consistencia ni la entidad de las dos figuras que nos ocupan.

5. CONCLUSIONES

Orcavella y Canidia, por todo lo expuesto a lo largo de este artículo y atendiendo a la cuestión planteada en el mismo título, son hechiceras o encantadoras, son ogresas o semiogresas (es decir, están relacionadas de un modo u otro con los orcos) y también son brujas. En ese sentido, es necesario resaltar que toda bruja es hechicera aunque no toda hechicera es bruja, hechicera actuaría como hiperónimo de bruja y esta última sería el hipónimo³⁵, por lo que concluyendo que estas dos féminas son brujas queda salvaguardada su condición hechiceril, pues esta les es atribuida explícitamente a ambas. En cuanto a su carácter de ogresas, pensemos que en la mayoría de cuentos estos actantes son posteriormente catalogados como brujas, y este rótulo se generaliza de modo que la orca queda diluida en el interior de la bruja, contribuyendo a la predominancia de la misma y también a su conformación, pues posee cualidades que van a ser determinantes: la ferocidad, el aspecto horrendo, la antropofagia y, en ocasiones, un poder que parece innato para causar el mal (recordemos que en varios de los cuentos de Basile a los que hemos hecho referencia la ogresa lanza maldiciones a los protagonistas).

En contribuciones anteriores nunca habíamos otorgado a Orcavella y Canidia el título de brujas, porque atendíamos más al modo en que las clasificaban los propios autores o al nombre que se les daba; de ahí que ambas fueran catalogadas como hechiceras mediterráneas, por todo lo que habían heredado de

³⁴ Quiñones de Benavente, Luis (atribuido). *Entremés de las brujas fingidas y berza en boca*, [primera mitad del siglo XVII (1712)], Ms. 14089 de la BNE.

³⁵ En relación con esto, véase Lara Alberola (2010: 16-28) y Montaner y Lara (2014: 74-118).

las hechiceras clásicas semimonstruosas (Lara Alberola, 2010: 164-168 y 191-194). No obstante, tras nuestras últimas indagaciones, hemos determinado que resulta mucho más importante atender al fondo que a la superficie y no serán los rótulos o las denominaciones los que nos permitan llegar a conclusiones, pues estos personajes deben definirse y se definen, sobre todo, por sus actos.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Alonso Romero, Fernando (1998). «Las mouras constructoras de megalitos: Estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas», *Anuario Brigantino*. 21, pp. 11-28.
- Aquino, Carolina (2006). *El gran libro de la mitología*. Madrid: Libsa, 2007.
- Ariosto, Ludovico (2002). *Orlando furioso*. Tomo I. Cesare Segre y M.^a de las Nieves Muñoz (ed.). Madrid: Cátedra. Primera edición de 1532.
- Barahona de Soto, Luis (1981). *Las lágrimas de Angélica*. José Luis Lara Garrido (ed.). Madrid: Cátedra. Primera edición de 1586.
- Basile, Giambattista (2006). *Pentamerón. El cuento de los cuentos*. Benedetto Croce (ed.). Madrid: Siruela. Primera edición de 1634-1636.
- Cabal, Constantino (2009). *La mitología asturiana. Los dioses de la muerte*. Facsímil de la edición de Madrid. Valladolid: Maxtor. Primera edición Imprenta de Juan Pueyo, 1925.
- Cacho Casal, Rodrigo (2010). «La poesía satírica en el Siglo de Oro: el modelo ariostesco», *Bulletin of Spanish Studies. Hispanic Studies and Researches on Spain, Portugal and Latin America*. 81:3, pp. 275-292.
- Cano González, Ana M.^a (1989). *Notas de folklór somedán*. Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana.
- Castañega, Fray Martín de (2000). *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. José Dueso (ed.). San Sebastián: De la Luna. Primera edición de 1529.
- Cervantes, Miguel de (1995). *Novelas ejemplares II*. Harry Sieber (ed.). Madrid: Cátedra. Primera edición de 1613.
- Ciruelo, Pedro (1978). *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*. Alva V. Ebersole (ed.). Valencia: Albatros Hispanófila Ediciones. Primera edición de 1530.
- Covarrubias, Sebastián de (1611). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez.
- Cristóbal, Vicente (1985). «Mitología clásica y cuentos populares españoles», *Cuadernos de Filología Clásica*. 19, pp. 119-144.
- Cuba, Xoán R., Antonio Reigosa y Xosé Miranda (2006). *Diccionario de los seres míticos gallegos*. Vigo: Xerais.
- Fernández, Lucas (1976). *Farsas y églogas*. M.^a Josefa Canellada (ed.). Madrid: Castalia. Primera edición de h. 1500.
- Gallego Barnes, Andrés (1996), «Otro enigma en torno a Julián Iñíguez de Medrano: las dos Orcavellas», en Ignacio Arellano, Carmen Pinillos Salvador, Marc Vitse y Frédéric Serralta (coord.), *Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO (Toulouse, 1993)*. Toulouse-Pamplona: GRISO-LEMSO, vol. III, pp. 185-193.
- Geider, Thomas (2002). «Oger», en *Enzyklopädie des Märchens X*. Berlín/New York: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, cols. 235-249.
- Grimal, Pierre (1990). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, 1990.

- Horacio (2005). *Épodos y Odas*. Vicente Cristóbal (ed.). Madrid: Alianza.
- Lancré, Pierre de (2004). *Tratado de brujería vasca*. Tafalla: Txalaparta. Primera edición de 1612.
- Lara Alberola, Eva (2008a). «El papel de la hechicería en la picaresca española», *Bulletin of Hispanic Studies*. 85, pp. 471-486.
- Lara Alberola (2008b). «Hechiceras y brujas: algunos encantos cervantinos», *Anales Cervantinos*. 40, pp. 145-179.
- Lara Alberola, Eva (2010). *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*. Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València.
- Lara Alberola, Eva (2012). «La bruja como ente ficcional en la tradición hispánica áurea: una nueva aproximación al controvertido fenómeno de la brujería a la luz de la literatura», *Estudios Humanísticos. Filología*. 34, pp. 147-167.
- Lara Alberola, Eva (2015). «La brujería en los textos literarios: el caso del *Malleus Maleficarum*», *Revista de Filología Románica*. 32.1, pp. 41-65.
- Lara Alberola, Eva (2017). «El panfleto de don Juan de Mongastón sobre las brujas de Zugarramurdi (Auto de Fe de Logroño de 1610), editado en 1611: ¿documento histórico o literatura?», *RILCE*. 33.1, pp. 259-282.
- Lee, Lilith (2011). «Un género instaurado: la *Silva curiosa* (1583) de Julián de Medrano», *Studium. Revista de Humanidades*. 17, pp. 191-216.
- López de Úbeda, Francisco (2012). *Libro de entretenimiento de la pícara Justina*. David López Mañero (ed.). Madrid: Cátedra. Primera edición de 1605.
- Lucano (2003). *Farsalia*. Jesús Bartolomé Gómez (ed.). Madrid: Cátedra.
- Martin, René (dir.) (2008). *Mitología griega y romana [de la A a la Z]*. Madrid: Espasa.
- Medrano, Julián (1998). *Silva curiosa*. Mercedes Alcalá Galán (ed.). Nueva York: Peter Lang. Primera edición de 1583.
- Mínguez Álvaro, M.^a Teresa (2002). «El episodio de Polifemo en la *Odisea* de Homero, un intento de interpretación», *Estudios clásicos*. 122, pp. 17-26.
- Mongastón, Juan de (1997). «Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...», en Pedro de Valencia, *Obras Completas VII. Discurso acerca de los cuentos de las brujas*. Manuel A. Marcos e Hipólito B. Riesco (ed.). León: Secretariado de publicaciones de la Universidad de León, pp. 157-181. Primera edición de 1611.
- Montaner, Alberto y Eva Lara Alberola (2014). «Magia, hechicería, brujería: deslinde de conceptos», en Eva Lara y Alberto Montaner (ed.), *Señales, portentos y demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*. Salamanca: Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, pp. 33-184.
- Monter, William (1992). *La otra inquisición. La inquisición española en la Corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia*. Barcelona: Crítica.
- Moreto, Agustín (1930). *Entremés famoso de las brujas*, en *El desdén con el desdén: entremeses*. Madrid: Compañía Ibero-Americana de Publicaciones. Primera edición de 1654.
- Moreto, Agustín (2003). *Loas, entremeses y bailes*. M.^a Luisa Lobato (ed.). Kassel: Reichenberger.
- Pedrosa, José Manuel (2005-2006). «Ogros, brujas, vampiros, fantasmas: la lógica del opo-nente frente a la lógica del héroe», *E.L.O.* 11-12, pp. 217-236.
- Pedrosa, José Manuel y S. Moratalla (2002). *La ciudad oral. Teoría, métodos, textos. Lite-ratura tradicional urbana al sur de Madrid*. Madrid: Consejería de Educación y Direc-ción General de Ordenación Académica.
- Quevedo, Francisco de (2001). *El Buscón*, en Pablo Jauralde (ed.), *La novela picaresca*. Madrid: Espasa-Calpe. Primera edición de 1626.

- Quintía Pereira, Rafael (2012). «Mouros e mouras. Na procura de nós mesmos», en *Actas das V Xornadas de Literatura de Tradição Oral. Os mouros e as mouras: máximos enigmáticos da mitoloxía popular*. Lugo: Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega, pp. 13-40.
- Rallo, Asunción (2014). «De la noticia al relato novelesco: La magia en la miscelánea y el diálogo renacentistas», en Eva Lara y Alberto Montaner (ed.), *Señales, portentos y demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*. Salamanca: Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, pp. 489-516.
- Río, Martín del (1991). *La magia demoníaca. Parte II de las Disquisiciones Mágicas*. Jesús Moya (ed.). Madrid: Hiperión. Primera edición de 1599.
- Rodríguez Marín, Francisco (1903). *Luis Barahona de Soto. Estudio biográfico, bibliográfico y crítico*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, impresores de la Real Casa.
- Rojas, Fernando de (2011). *La Celestina*. Francisco J. Lobera, Guillermo Serés, Paloma Díaz-Mas, Carlos Mota, Íñigo Ruiz Arzalluz y Francisco Rico (ed.). Madrid: Real Academia Española. Primera edición de 1499.
- Sandoval, Fray Prudencio de (1955-1956). *Historia de los hechos del Emperador Carlos V*. Carlos Seco (ed.). Madrid: Atlas. Primera edición de 1604.
- Sprenger, Jacobo y Enrique Institoris (2004). *El martillo de las brujas (Malleus Maleficarum)*. Valladolid: Maxtor. Primera edición de 1487.
- Torquemada, Antonio de (2000). *Jardín de flores curiosas*. San Sebastián: Roger Editor. Primera edición de 1570.
- Usunáriz Garayoa, Jesús M.^a (2012). «La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI- XVII)», en Jesús M.^a Usunáriz (ed.), *Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX)* (N.^o monográfico de RIEV. Revista Internacional de Estudios Vascos). 9, pp. 306-350.
- Uther, Hans-Jörg (2004). *The types of International Folktales. A classification and bibliography, Part I. Animal tales, tales of magic, religious tales, and realistic tales with a introduction*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Vázquez Hoys, Ana M.^a y Óscar Muñoz (1997). *Diccionario de magia en el mundo antiguo*. Madrid: Alderabán.
- Vicente, Gil (1984). *Auto das fadas*, en *Compilaçam de todas las obras de Gil Vicente*. María Leonor Carvalhão (ed.). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa de Moeda. Primera edición de 1511.

Fecha de recepción: 14 de octubre de 2014.

Fecha de aceptación: 12 de marzo de 2015.