

# El tiempo de las misas negras: surgimiento y difusión de un motivo sabbático, entre Provenza, el País Vasco y Navarra (1609-1612)

Thibaut Maus de Rolley  
University College London

Traducción del francés: Fabián Alejandro Campagne.

## Misas negras en Provenza: el *affaire* Gaufridy

Hacia fines de noviembre de 1610, un reducido grupo de religiosas y de sacerdotes provenientes de Aix-en-Provence arribó al santuario de la Sainte-Baume, enclavado en los acantilados del imponente macizo del mismo nombre, a unos cuarenta kilómetros al **sudeste** de la ciudad.<sup>1</sup> Importante lugar de culto y de peregrinación desde el siglo V, el santuario estaba organizado en torno de una gruta natural (*bauma* en provenzal) convertida en una capilla consagrada a María Magdalena; la santa, según la leyenda, había vivido allí los últimos treinta años de su vida tras evangelizar Provenza. Pecadora arrepentida, María Magdalena también era una antigua posesa a quien Jesucristo liberó de sus demonios, lo que explica el arribo de los religiosos provenientes de Aix. Éstos escoltaban, en efecto, a dos monjas del convento de ursulinas de la ciudad a quienes sus superiores consideraban presas de una posesión diabólica, **y a las que hacían peregrinar a la Sainte-Baume para que fueran exorcizadas.**

La primera de estas posesas –la que provocó el estallido del escándalo– era la joven Madeleine de Demandolx de la Palud, de aproximadamente dieciocho años. Había sido declarada posesa un año antes, después de protagonizar violentas crisis convulsivas plagadas de blasfemias, alucinaciones y períodos de profundo **letargo**. La acompañaba Louise Capeau, de aproximadamente treinta años, cuya posesión, más tardía, precedió por poco su llegada a la Sainte-Baume.<sup>2</sup> A lo largo del invierno las ursulinas fueron exorcizadas cotidianamente en

---

<sup>1</sup> Sobre los casos de posesión diabólica en Aix-en-Provence y el proceso de Louis Gaufridy véase Jean-Raymond Fanlo, *L'Évangile du démon. La possession diabolique d'Aix-en-Provence (1610-1611)*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2017; Thibaut Maus de Rolley, *Moi, Louis Gaufridy, ayant soufflé plus de mille femmes. Une confession de sorcier au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2023. Sobre los exorcismos de la Sainte-Baume véase en particular Katherine Dauge-Roth, “Ventriloquism and the Voice of Authority: Nuns, Demons, and Exorcists in Early Seventeenth-Century France”, en Thomas M. Carr (ed.), *The Cloister and the World: Early Modern Convent Voices*, Charlottesville, Rookwood Press, 2007, pp. 75-112; Sarah Ferber, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, London, Routledge, 2004, pp. 63-88.

<sup>2</sup> Los informes (o “actas”) de los exorcismos de la Sainte-Baume fueron registrados por los exorcistas y publicados en 1613 por el dominico Sébastien Michaëlis. Véase su *Histoire admirable de la possession et*

la sombría y fría gruta de la Sainte-Baume, en presencia de peregrinos y de curiosos llegados para asistir al espectáculo. Estas extenuantes sesiones se desarrollaron en un comienzo bajo la autoridad del Padre François Doods (o Domptius) –del vecino convento dominico de Saint-Maximin, del cual dependía el santuario de la Sainte-Baume– con la asistencia de los sacerdotes llegados desde Aix. Los primeros días los exorcismos adoptaron la forma de interminables prédicas: Verrine, uno de los diablos que hablaban a través de Louise, monopolizó la palabra para pronunciar sermón tras sermón y amonestar, de paso, a Madeleine y a Belcebú, el principal de los diablos que, según se pensaba, la poseía. El 15 de diciembre, sin embargo, al término de una jornada en la cual la infatigable Louise/Verrine volvió a dar muestras de su talento para la predicación –como el diablo mismo señaló<sup>3</sup>– el discurso de la posesada dio un giro. Durante el exorcismo vespertino Verrine reveló que Madeleine estaba poseída por culpa de su antiguo confesor, el cura marsellés Louis Gaufridy, quien la había seducido cuando residió con su familia en Marsella. Gaufridy la había hecho firmar múltiples pactos con el diablo, convirtiendo de esa forma a la joven no sólo en una posesada sino también en una bruja.<sup>4</sup>

Los quince días siguientes no aportaron ninguna información nueva sobre los crímenes de Madeleine de Demandolx y de Louis Gaufridy: los registros de los exorcistas recogen una prédica casi ininterrumpida por parte de Verrine, cuyos sermones fueron tomando con el paso de los días una tonalidad cada vez más apocalíptica. Sin embargo, la revelación del 15 de diciembre transformó lo que parecía ser un asunto de posesión conventual relativamente banal en un caso de brujería. A partir del día siguiente los sacerdotes enviaron varias cartas a Marsella –una de las cuales fue dictada por Verrine– con el objetivo de convencer a Gaufridy de que se dirigiera a la Sainte-Baume y a sus superiores de que le ordenaran hacerlo. El 30 de diciembre, Sébastien Michaëlis, el influyente prior del convento de Saint-Maximin, subió a la Sainte-Baume justo a tiempo para recibir a Gaufridy, que llegó al día siguiente. Michaëlis lo instó a exorcizar a las dos posesadas. La confrontación entre el cura marsellés y los demonios rápidamente puso al primero en desventaja. Michaëlis prescindió, entonces, de los exorcistas de Aix y del Padre Doods para hacerse cargo él mismo de los rituales. Determinado a involucrar a la justicia secular –en concreto, al Parlamento de Aix-en-Provence– interrogó por separado a Louise y a Madeleine. Durante estos exorcismos celebrados en el mes de enero de 1611 la cuestión de la brujería y del sabbat adquirió una importancia nueva. El 1 de enero Madeleine relató cómo Gaufridy la había seducido y les mostró a los sacerdotes las marcas diabólicas que tenía en los pies, insensibles y sin sangre, que testimoniaban su lealtad al diablo. El 3 de enero, Verrine reveló que en los sabbats que

---

*conversion d'une penitente, seduite par un magicien, la faisant sorciere et princesse des sorciers au país de Provence*, Paris, Charles Chastellain, 1614 (1613). El 14 de diciembre, el diablo Verrine señaló que cinco ursulinas de Aix habían sido poseídas por el diablo: Madeleine de Demandolx, Louise Capeau, Catherine de l'Isle, Marguerite Burles y Marthe de Gazier (o Marthe d'Aiguisier, como se la llamó al día siguiente). Catherine de l'Isle llegó a la Sainte-Baume la víspera, el 13 de diciembre, acompañada de “otra de la misma compañía” (*Ibid.*, I, p. 62). Catherine fue mencionada en varias oportunidades los días siguientes (ver las actas de los exorcismos del 14, 15 y 17 de diciembre). No sabemos prácticamente nada sobre Marguerite y Marthe, quienes después del 14 de diciembre ya no aparecen más en los registros de los exorcismos. Michaëlis señaló tan sólo, al final de su tratado, que Marguerite Burles fue liberada de tres diablos después de la ejecución de Louis Gaufridy.

<sup>3</sup> Sébastien Michaëlis, *Histoire admirable*, I, p. 85: “Un Predicateur est bien souvent las, qui n'aura fait qu'un sermon, et desjà j'ay fait quinze discours, par la bouche de ceste-cy (entendant Louyse), et en ay faict deux, ou trois pour un jour, plus que les Predicateurs en leurs Advens.”

<sup>4</sup> Sébastien Michaëlis, *Histoire admirable*, I, pp. 99-109.

tenían lugar en las cercanías de la Sainte-Baume, Gaufridy y los brujos adoraban al diablo bajo la forma de un cabrón, sacrificaban y comían niños, profanaban los sacramentos y blasfemaban contra la Trinidad, la Virgen y los santos.<sup>5</sup>

Finalmente, el 19 de enero después del mediodía Madeleine fue extensamente interrogada por Michaëlis “sobre las prácticas que tenían lugar en el sabbat.”<sup>6</sup> La descripción detallada que hizo del sabbat de los brujos, más allá de los elementos esperables en esta clase de relatos (el transporte aéreo, el sacrificio de niños, los bailes y banquetes, las orgías sexuales), estaba plagada de elementos singulares y sugerentes. La comunidad de brujos, explicó la posesía, se regía por una estricta jerarquía social, comenzando en orden ascendente por las “mascas” (del provenzal *masc*, mago), “que son personas viles y de baja condición”, siguiendo por los **brujos y brujas**, “que son personas de condición mediocre”, y finalmente los magos y magas, “que son gentilhombres y personas de elevada condición”, todos bajo la **autoridad “del príncipe de la sinagoga”** –Louis Gaufridy– y de una princesa que se ubicaba a su derecha. La organización del sabbat obedecía igualmente a un calendario preciso. Los crímenes y los sacrilegios se repartían en función de los días de la semana: el jueves era el día de la sodomía, el miércoles y el viernes eran jornadas de blasfemia, el sábado era el día de la zoofilia y el domingo estaba dedicado a las orgías con los demonios íncubos y súcubos.

**La descripción realizada por Madeleine además presentaba al sabbat como el escenario de una misa sacrílega celebrada por un sacerdote** –en otras palabras, una misa negra.<sup>7</sup> Gaufridy, según ella, habría sido el primero en celebrar la eucaristía en el sabbat, aunque en este caso la hostia fue pisoteada y luego arrojada como comida a los perros llegados de las granjas vecinas.<sup>8</sup> Otros detalles de esta misa sabática hacen de ella una parodia del rito cristiano: los brujos cantaban salmos “como hacemos en la Iglesia” pero reemplazando el nombre de Dios por el de Lucifer. Al final de la ceremonia el príncipe aspergía a los asistentes con sangre como si se tratara de agua bendita, al grito de “*Sanguis eius super nos, et super filios nostros*” (“Que su sangre recaiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos”, Mateo, **27, 25**). Como veremos más adelante, la idea de que en el sabbat podían celebrarse misas sacrílegas no era del todo inédita en la literatura demonológica. Cabe estimar que el relato sabbático reproducido por medio de la voz de Madeleine de Demandolx a principios de enero de 1611 revela en este punto la influencia del discurso erudito. Pero podemos ver también en él la consecuencia lógica, por así decir, de las acusaciones de Verrine. El simple hecho de que el brujo acusado por los demonios fuera en este caso un sacerdote explica en gran medida el surgimiento del motivo: para los posesos, como para sus exorcistas, resultaba del todo natural concluir que los sabbats presididos por Gaufridy adoptaran la apariencia de una misa y que una vez que se incorporaba al bando del diablo, del otro costado del espejo, un sacerdote

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, I, p. 332 (1 de enero) y I, p. 343 (3 de enero).

<sup>6</sup> *Ibid.*, II, pp. 27-31.

<sup>7</sup> El término “misa negra” es anacrónico y no parece haberse empleado en francés antes del siglo XIX, al igual que la expresión inglesa “*black mass*.” William Monter propone la siguiente definición: “una imitación sacrílega de una misa real con el propósito de practicar magia ilícita usualmente al servicio de la brujería, celebrada por un sacerdote católico debidamente ordenado, preferiblemente vestido con sus hábitos clericales” (William Monter, “Black Mass”, en Richard M. Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2006, pp. 125. Me atengo aquí a una definición más acotada: la de una parodia sacrílega de la misa católica celebrada por sacerdotes en el marco del sabbat de los brujos.

<sup>8</sup> Sébastien Michaëlis, *Histoire admirable*, II, p. 30: “*Dit aussi que ce malheureux Louys Magicien, pour la grande rage qu’il avoit semblable à celle de Lucifer, a controuvé le premier de dire la Messe au Sabbath.*”

podía en algún sentido convertirse en imitador de sí mismo. En cierta medida, la noción de sacerdote-brujo contenía el motivo de la misa negra.

Esta evocación del sabbat tuvo de allí en adelante un gran peso en este asunto. Michaëlis, de hecho, la transcribió *in extenso* en el registro de los exorcismos que remitió a Guillaume Du Vair, presidente del Parlamento de Provenza, documento capital que dio inicio a la fase de instrucción y que figura al comienzo de las copias de las actas del proceso que se han conservado.<sup>9</sup> El 21 de febrero, luego de que Gaufridy fuera arrestado y encarcelado en Aix por orden del Parlamento, Madeleine de Demandolx repitió fielmente su declaración sobre el sabbat delante de Antoine de Thoron, el magistrado a cargo de la instrucción.<sup>10</sup> Sólo dos nuevos detalles aparecieron durante esta audición: los brujos adoraban al diablo en forma de cabrón, le besaban las manos y el ano (es el célebre y ya antiguo motivo del *osculum infame* o beso obsceno), y a manera de hostia, durante la parodia de la comunión, utilizaban una cebolla que consagraban en una tasa con vino. Esta descripción del sabbat fue luego retomada por el mismo Gaufridy bajo una forma ligeramente diferente. En los primeros días de abril, quebrado por la fatiga, las presiones morales y el miedo a la tortura, el cura marsellés hizo una larga confesión de sus pretendidos crímenes a dos sacerdotes capuchinos que lo acompañaban noche y día en su celda.<sup>11</sup> Esta larga serie de confesiones, consignadas por los religiosos en una memoria rápidamente entregada a los magistrados, fue confirmada por Gaufridy delante del juez durante los decisivos interrogatorios de mediados de abril, que condujeron, a pesar de las negaciones posteriores del sacerdote, a su condena a muerte y a su ejecución en la hoguera el 30 de abril de 1611. Estas confesiones alcanzaron gran difusión: inmediatamente después de la muerte de Gaufridy apareció en Aix, por obra del impresor Jean Tholosan, un opúsculo de unas quince páginas titulado *Confession faite par messire Louys Gaufridi*, que retomaba lo esencial de las confesiones registradas por los capuchinos y luego repetidas por el juez, en particular lo referido al sabbat (confesiones 17 a 51).<sup>12</sup>

Volvemos a encontrar en la descripción del sabbat realizada por Gaufridy los mismos elementos importantes mencionados por Madeleine de Demandolx durante sus exorcismos e interrogatorios: la división jerárquica entre mascas, brujos y magos (curiosamente, en la *Confession* esta jerarquía parece asociarse a una distinción de géneros, pues las mascas sólo son mencionadas en femenino)<sup>13</sup>; la presencia de un príncipe y de una princesa en el sabbat;

---

<sup>9</sup> Se conservan tres copias manuscritas de las actas del proceso, todas realizadas en el siglo XVIII y casi idénticas. Yo usó aquí el manuscrito BnF, ms. fr. 23852 (*Procès criminels faits à Louis Gaufridy [...] et à Magdelaine de Mandols, dite de la Palud*, “Ms de la Bibliothèque de Mr le Prés. Bouhier”, 1739). La copia del registro de los exorcismos se halla en las pp. 11-13. La deposición de Madeleine de Demandolx lleva por fecha el 18 de enero, contrariamente a lo que se dice en la *Histoire admirable* de Michaëlis, que la sitúa el 19 de enero.

<sup>10</sup> BnF, ms. fr. 23852, pp. 119-121.

<sup>11</sup> Sobre la cronología de las confesiones de Louis Gaufridy y sus diferentes etapas véase Thibaut Maus de Rolley, *Moi, Louis Gaufridy*, cap. 2 (“Juges et confesseurs”).

<sup>12</sup> *Confession faite par messire Louys Gaufridi prestre en l’église des Accoules de Marseille, prince des magiciens, depuis Constantinople jusques à Paris. A deux Peres Capuchins du Couvent d’Aix, la veille de Pâques, le onziesme Avril mil six sens onze*, Aix, Jean Tholosan, 1611. Para un estudio y una transcripción anotada de este texto muy difundido véase Thibaut Maus de Rolley, *Moi, Louis Gaufridy*. La *Confession* fue rápidamente traducida al holandés y al inglés: sobre la traducción inglesa véase Thibaut Maus de Rolley, “The English Afterlife of a French Magician: *The Life and Death of Lewis Gaufridy* (1612)”, en J. Glomski y I. Moreau (eds.), *Seventeenth-Century Fiction: Text and Transmission*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 34-48.

<sup>13</sup> “*Je declare comme à l’entree du Sabath toutes les Masques, Sorciers, et Magiciens adorent le diable [...]. Les Masques l’adorent toutes couchees à terre : les Sorciers estans à genoux et flechissant le corps, et les*

la aspersión con sangre y la bendición por medio del *Sanguis eius super nos*; las hostias arrojadas a los perros; los brujos marcados por el diablo como signo de su fidelidad. El comienzo del sabbat era una suerte de parodia blasfema de la misa católica, pero esta vez considerablemente amplificada. En efecto, la idea alcanzó su máximo desarrollo en la confesión impresa así como en las versiones manuscritas<sup>14</sup>: cada sacramento, ritual u objeto litúrgico aparecía bajo una forma diabólica, la mayoría de las veces según un principio de inversión o sustitución. Se bautizaba en el nombre de Lucifer, no sólo con sal sino con azufre (confesión 31); el signo de la cruz se hacía de manera invertida (confesión 32); doce, como los apóstoles, eran los sacerdotes o “príncipes del sabbat” (confesión 34); las velas estaban hechas de brea y de azufre (confesión 36); el sacerdote que oficiaba vestía una casulla violeta (“para acercarse más al negro”, precisa la confesión manuscrita) (confesión 37); en las oraciones los nombres de los diablos reemplazaban a los de Jesucristo y la Virgen (confesión 39); se renegaba de Dios en el momento de la elevación (confesión 42); los asistentes eran rociados con sangre en lugar de agua bendita (confesión 43); el *Ite missa est* era remplazado por un “¡Vayan en nombre del diablo!” El diablo, en suma, era el “verdadero simio de la Iglesia, que hacía en el sabbat todo lo que hacemos en la Iglesia” (confesión 29). Como lo prueba Stuart Clark, este principio binario de inversión constituía una estructura fundamental del pensamiento demonológico: el mundo de la brujería era un mundo al revés, un infierno sobre la tierra donde se invertían los ritos, las prácticas, las jerarquías y los valores de la sociedad cristiana.<sup>15</sup> En este caso se trataba, sin embargo, de una “inversión parcial”, según la expresión utilizada por Robin Briggs a propósito de la caza de brujas en Lorena.<sup>16</sup> Pues si bien los rituales de la misa aparecían rigurosamente invertidos, la jerarquía social que estructuraba el mundo de la brujería reflejaba con fidelidad la sociedad de Antiguo Régimen, con su rigurosa división entre mascas, brujos, magos y príncipes, todos sometidos al diablo de la misma forma en que los reyes estaban sometidos a Dios. Si bien la *Confession* es menos precisa que la descripción de Madeleine sobre este punto, no deja de distinguir con claridad estos tres órdenes, especificando que cada uno veneraba al diablo según su “grado” con reverencias más o menos pronunciadas (confesión 24).

## Antecedentes: de Jeanne Bosdeau a Louis Gaufridy

---

*Magiciens, comme Princes du Sabbath, se mettent seulement à genoux*” (*Confession*, pp. 9-10; el subrayado es mío).

<sup>14</sup> Se conserva, en efecto, una versión manuscrita de la deposición hecha por Gaufridy a sus confesores, que no contiene 53 sino 120 confesiones: *Deposition d'un Prestre de Marseille, tenu pour un grand homme de bien du Commun, et reconnu pour Prince des Magiciens par deux Pères Cappucins qui l'ont assisté trois semaines sans en pouvoir rien découvrir, et enfin le samedi saint de l'année [mille] six cents onze [commence] de dire ce qui s'ensuit*, BnF, ms. Dupuy 673, f. 172r-177v. Existe transcripción en apéndice en Jean-Raymond Fanlo, *L'Évangile du démon*, pp. 301-315. Por otro lado, podemos leer una versión cercana pero diferente de las confesiones de Gaufridy en las actas del proceso: véanse los interrogatorios del 14 y 15 de abril de 1611 (BnF, ms. fr. 23852, pp. 200-216). Para una comparación entre las diferentes versiones véase Thibaut Maus de Rolley, *Moi, Louis Gaufridy*, cap. 2.

<sup>15</sup> Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997, cap. 5 (“Inversion”), pp. 69-79 y cap. 6 (“The Devil, God’s Ape”), pp. 80-93.

<sup>16</sup> Robin Briggs, *The Witches of Lorraine*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 146.



Si bien el principio de inversión, incluso en su versión parcial, gobernó el imaginario del sabbat desde su surgimiento en el siglo XV, la caracterización de la asamblea de los brujos como escenario de una misa invertida y sacrílega no era un motivo demasiado difundido en 1611. A decir verdad, en el momento de su publicación la *Confession* se constituyó en la síntesis más completa y sistemática del sabbat concebido como misa negra. Se trata de una circunstancia que no ha sido suficientemente recalada. Cabe decir que existen pocos trabajos dedicados al origen y a la construcción del motivo, lo que facilitó que se perpetuara la idea de que la misa negra sabbática fue un estereotipo ampliamente extendido en los procesos y en los discursos eruditos desde el comienzo de la caza de brujas. Esta ilusión retrospectiva es el reflejo de otra concepción por mucho tiempo compartida por los historiadores de la brujería, que tendieron a considerar al sabbat mismo como un estereotipo uniforme, estable y coherente durante todo el período.<sup>17</sup> Aún cuando los elementos esenciales del imaginario del sabbat se observan ya en los primeros procesos en el segundo cuarto del siglo XV (adoración del diablo, canibalismo, vuelo nocturno, bailes, orgías sexuales), en los tratados demonológicos y en los archivos judiciales la asamblea de los brujos variaba según las regiones y los períodos, pues la combinación de los elementos no siempre era la misma, con piezas que se agregaban, se descuidaban o se descartaban; la importancia acordada al sabbat en el inventario más amplio de los crímenes de la brujería también fluctúa según las fuentes. Tal como lo subraya Willem de Blécourt, lo que importa es historizar el estudio de los “relatos sobre el sabbat” (*sabbath stories*), prestando atención al contexto de producción, a sus variantes y transformaciones, a su difusión y, sobre todo, a la manera en que los relatos y los elementos que los componen circulaban entre los procesos y los discursos eruditos.<sup>18</sup> Lejos de ser constantes —componentes de una vulgata que se habría fijado al comienzo de la caza de brujas en Europa—, los motivos del relato sabbático poseen una historia. La idea de la misa negra, por caso, debe mucho de su éxito a la espectacular —aunque tardía— referencia al sabbat que el magistrado bordelés Pierre de Lancre realizó en su *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, publicado en 1612, un año después de la conclusión del proceso contra Gaufridy. Volveré a este tema con más detalle dentro de un instante; alcanza por el momento subrayar que el lugar central que de Lancre acordó a la misa negra en su *Tableau* —referencia obligada en toda discusión sobre el motivo— quizás contribuyó a fabricar la falsa idea que nos hacemos de la difusión del motivo en los procesos de los siglos XVI y XVII. De Blécourt remarca que la presencia de las misas negras en los archivos de los procesos por brujería de aquel período es inversamente proporcional al éxito que el motivo consiguió con posterioridad.<sup>19</sup> En sus trabajos sobre las persecuciones que tuvieron lugar en el Ducado de Lorena entre 1570 y 1630, Robin Briggs también señala la extrema rareza de estas referencias. Sobre más de cien confesiones recogidas por los jueces loreneses, una sola, fechada en 1624, alude a una misa sacrílega en el sabbat, aunque cabe aclarar que se trata de la confesión de un niño de doce años que, como resulta evidente, respondió a las sugerencias

---

<sup>17</sup> Sobre este punto véanse las útiles apreciaciones de Willem de Blécourt, “Sabbath Stories: Towards a New History of Witches’ Assemblies”, Brian P. Levack (ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 84-100. De Blécourt dirige particularmente su reproche a Carlos Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, 1992 (traducción de su *Storia notturna* de 1989).

<sup>18</sup> Willem de Blécourt, “Sabbath Stories”, p. 90.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 86.

que le hacían sus jueces.<sup>20</sup> Nada parece dar testimonio de que el motivo fuera parte de las creencias locales en Lorena. Robert Walinski-Kiel hace apreciaciones similares respecto de la caza de brujas que se desató en los obispados católicos de Bamberg y Würzburg a principios del siglo XVII (1590-1630): sólo de manera excepcional las confesiones de los brujos alemanes contenían descripciones detalladas de sabbats que imitaran ritos cristianos. Por otro lado, los pocos acusados que, presionados por los jueces, hicieron referencia al tema, eran sacerdotes católicos como Gaufridy.<sup>21</sup>

En 1611, antes de la aparición del *Tableau de l'inconstance* de Pierre de Lancre, la descripción del sabbat como una misa negra aún era una idea nueva en la literatura demonológica. En efecto, la mención de misas celebradas por sacerdotes en el sabbat no irrumpió hasta fines del siglo XVI, como máximo unos quince años antes del *affaire* de Aix-en-Provence. El propio de Lancre esbozó la génesis de este nuevo motivo en su *Tableau*, cuando indicó que su cuñado, el parlamentario bordelés Florimond de Raemond, primo político de Michel de Montaigne, fue “el primero de los modernos” en mencionar la celebración de una parodia de la eucaristía en el sabbat.<sup>22</sup> En efecto, en 1598 Raemond incluyó en su *Anti-Christ* la confesión de una bruja oriunda del Limousin, Jeanne Bosdeau, quien declaró que había participado de una misa celebrada a la manera del diablo –confesión que de Lancre afirmó haber escuchado en persona.<sup>23</sup> Durante esta “gran monería del diablo” el oficiante celebró de espaldas al altar, utilizó una casulla negra desprovista de la cruz, empleó velas negras, utilizó en el cáliz agua en lugar de vino, la orina del diablo (con apariencia de cabrón) ocupó el lugar del agua bendita, los asistentes fueron rociados con un hisopo negro y la hostia fue reemplazada por una rodaja de nabo negra. Dejando de lado algunos detalles, esta fue, en efecto, la descripción del sabbat que la bruja en cuestión hizo ante el parlamento de Burdeos el 10 de febrero de 1594, una confesión felizmente registrada por Étienne de Cruseau, un cronista de la época.<sup>24</sup> Tras contar cómo fue transportada a la cima del Puy de Dôme en la grupa de un cabrón negro y participado con una veintena de brujas y brujos de una *farandole* liderada por el macho cabrío, Jeanne Bosdeau sostuvo que reconoció entre los asistentes a un sacerdote local, “cura de la parroquia de Lybrac, cerca de Souterrane” (el muy católico Raemond, por su parte, alude de manera mucho más vaga –¡y mucho más prudente!– a la simple presencia de “un hombre vestido como sacerdote”). Si dejamos de lado este detalle, la confesión de Jeanne Bosdeau sigue de cerca la que Florimond de Raemond consignaría por escrito tres años más tarde.

El episodio no dejó de atraer la atención de los especialistas en el diablo. En 1599, el jesuita Martin Delrío hizo referencia en sus *Disquisitiones magicæ* a prácticas similares que tenían

---

<sup>20</sup> Robin Briggs, *Witches and Neighbours: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Oxford, Blackwell, 2002 (1996), p. 39.

<sup>21</sup> Robert Walinski-Kiel, “La chasse aux sorcières et le sabbat des sorcières dans les évêchés de Bamberg et Würzburg (vers 1590-vers 1630)”, en Nicole Jacques-Chaquin y Maxime Préaud (eds.). *Le sabbat des sorciers, XVe-XVIIIe siècles*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, pp. 213-226, especialmente p. 222.

<sup>22</sup> Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons*, edición de Jean Céard, Genève, Droz, 2022, p. 519.

<sup>23</sup> Florimond de Raemond, *L'Anti-Christ*, Lyon, Jean Pillehotte, 1597, pp. 103-105. Respecto de la afirmación de Pierre de Lancre véase *Tableau de l'inconstance*, p. 519: “une sorciere nommee Jeanne Bodeau, au jugement de laquelle j'assistay en nostre Tournelle.”

<sup>24</sup> [Étienne de Cruseau,] *Chronique d'Étienne de Cruseau, publiée par la Société des bibliophiles de Guyenne, Tome premier*, Bordeaux, G. Gounouilhou, 1879, pp. 85-86. Agradezco calurosamente a Jan Machielsen por haberme señalado esta referencia.

como objetivo burlarse de los ritos católicos.<sup>25</sup> En 1602, el juez del Franco Condado Henri Boguet reprodujo en su *Discours des sorciers* la descripción realizada por Raemond: una escena abominable, afirmaba, pero que permitía demostrar el valor del sacramento de la eucaristía y, por lo tanto, reforzar la doctrina católica.<sup>26</sup> Como señaló Pierre de Lancre con justicia, Delrí y Boguet no hicieron más que seguir a Raemond, al igual que “el común”, que cediendo ya a una forma de ilusión retrospectiva “comenzó a decir a partir de entonces, en base al registro del señor de Raemond, que en el sabbat se dice alguna clase de misa.”<sup>27</sup> Las historias sabbáticas de Madeleine de Demandolx y de Louis Gaufridy también se basaron en estas fuentes, principalmente en el tratado de Boguet. En efecto, en sus descripciones de las misas negras detectamos numerosos ecos de la confesión de Jeanne Bosdeau recogida por Raemond y más tarde por Boguet: en el relato de Demandolx la rodaja de nabo negro que servía de hostia devino una cebolla, las casullas negras adquirieron una tonalidad púrpura apenas menos oscura, las velas de brea se parecían mucho a las candelas negras mencionadas por Bosdeau. La *Confession* también reprodujo de manera idéntica el grito de los asistentes cuando se los aspergía con orina en lugar de agua bendita, “¡Maestro, ayúdanos!”, excepto por el detalle de que en Aix la orina se reemplazó con sangre. Al decir de Boguet, “el diablo en todo se comporta como un mono imitador del Dios viviente.”<sup>28</sup>

Este intertexto demonológico no escapó a los contemporáneos del proceso. La biblioteca Inguibertina de Carpentras conserva un digesto manuscrito del *Discours des sorciers* de Boguet en el que, capítulo tras capítulo, las afirmaciones del demonólogo son relacionadas con las revelaciones derivadas del proceso contra Gaufridy.<sup>29</sup> Sin sorpresas, cuando llegó el momento de resumir el capítulo consagrado al sabbat el redactor anónimo multiplicó en los márgenes los “Idem” (“Idem en el proceso de Madeleine y de Gaufridy”, “Idem Gaufridy”, etc.). Las revelaciones de Boguet validaban las de Gaufridy —a menos de que fuera a la inversa. Los magistrados del parlamento de Provenza también dieron cuenta de estas similitudes. “Casi todo lo que se ha escrito sobre estas locuras en los libros se puede hallar en este proceso”, escribía Guillaume Du Vair en una carta del 4 de mayo de 1611.<sup>30</sup> Que la confesión del brujo siguiera de cerca lo que podía leerse en los tratados no tenía nada de sospechoso para el magistrado. Por el contrario, esta conformidad con testimonios recogidos en otros lugares y en relación con otros brujos, tornaba los dichos de Gaufridy más verosímiles. Ello explica, sin dudas, por qué Du Vair juzgó que la descripción realizada por Demandolx debía tomarse con precaución, un punto en el que coincidió con Gaufridy.<sup>31</sup>

Aún cuando el sacerdote marsellés no necesitaba de un gran conocimiento demonológico para componer o enriquecer con nuevos detalles las grandes líneas de un relato sabbático (y lo mismo cabe decir respecto de la ursulina Madeleine de Demandolx), algunos elementos

---

<sup>25</sup> Martin Delrio, *Les Controverses et recherches magiques de Martin Delrio divisees en six livres*, Paris, Jean Petit-Pas, 1611, p. 197 (traducción de *Disquisitionum magicarum libri sex*, Louvain, 1599-1600).

<sup>26</sup> Henri Boguet, *Discours des sorciers*, Lyon, Jean Pillehotte, 1602, pp. 54-56.

<sup>27</sup> Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance*, p. 519.

<sup>28</sup> Henri Boguet, *Discours des sorciers*, p. 55.

<sup>29</sup> *Recueil des plus notables matières du traicté de Bocquet, avec rapport aux observations du procès de Gaufridi et Magdalene de Demandouls*, Carpentras, Bibliothèque Inguibertine, ms. 243, pp. 817-848.

<sup>30</sup> *Lettre de Mr du Vair premier President de Provence à Mr de [Sillery ?] touchant la condamnation du prestre sorcier et la possession d'une fille par luy seduïte*, 4 mai 1611. En *Recueil de pièces diverses, manuscrites et imprimées, extraits de Registres du Parlement*, BnF, ms. fr. 16539, f. 600 r°.

<sup>31</sup> BnF, ms. fr. 16539, f. 599 v° : “[Madeleine] confirme tout cela. Mais y ajoute plusieurs autres choses esquelles le prêtre dit qu'elle se trompe. Et de fait, elle dit des choses qui se trouvent n'être pas vraies. Et d'autres fort différentes de ce que dit le prêtre.”



importantes de su confesión, y especialmente los relativos a la misa negra, revelan en la construcción de este relato la influencia directa de los discursos eruditos y, por lo tanto, la intervención de *ghost writers*, para retomar la expresión de Marion Gibson:<sup>32</sup> los posesos y sus exorcistas, que proveyeron al acusado un primer lienzo sobre el cual bordar, pero probablemente también los confesores que recogieron y pusieron por escrito su confesión. Cabe subrayar, sin embargo, que a pesar de la utilización evidente de elementos presentes en textos como el de Boguet, la descripción del sabbat que hallamos en la *Confession* no es un calco perezoso de lo que dicen los tratados, como el mismo Du Vair lo confirma en su carta del 4 de mayo (“más allá de eso, muchas particularidades que no han sido puestas por escrito en otros lugares”). La descripción del sabbat como el teatro de una misa sangrienta, paródica y blasfema, resulta, en efecto, considerablemente más lograda en la confesión de Gaufridy que en el tratado de Boguet. Aún cuando no estaba desprovista de ejemplos y de apoyos extraídos de la literatura demonológica, esta referencia al sabbat escrita a partir de muchas voces resultaba suficientemente nueva y singular como para golpear la imaginación de sus contemporáneos. No se trataba de un topos trillado. La *Confession* es una pieza esencial – aunque descuidada– en la historia de este motivo y, en un sentido más amplio aún, en la construcción del imaginario del sabbat. En la *Confession* hallamos la presentación más rica en detalles del motivo, antes incluso de la aparición del *Tableau de l'inconstance* de Pierre de Lancre, que es el texto que lo consagrará de manera definitiva.

## Las misas negras en el País Vasco: el *Tableau de l'inconstance* de Pierre de Lancre

En el verano de 1609, en el momento mismo en el que debutó el *affaire* de la posesión diabólica de las ursulinas de Aix-en-Provence con las primeras perturbaciones de Madeleine de Demandolx, el juez Pierre de Lancre, consejero en el parlamento de Burdeos, arribó a la región de Labourd, en el extremo sudoeste del País Vasco francés, para impulsar la que llegaría a ser la caza de brujas más intensa y brutal de la historia de Francia, con un número total de aproximadamente ochenta ejecuciones.<sup>33</sup> Desde julio hasta fines de octubre de 1609, de Lancre recorrió el Labourd, interrogó sin descanso a decenas de supuestas brujas (así como a muchos brujos, entre los que se contaban siete u ocho sacerdotes) y a varios centenares de testigos (esencialmente, niños y adolescentes). A partir de esta experiencia elaboró un extenso tratado, el *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, publicado en París en 1612, que es al mismo tiempo una reflexión erudita sobre el diablo, un relato de viaje –a pesar de sus lejanas raíces vascas, el bordelés de Lancre abordó el Labourd como un viajero recién llegado al exótico y salvaje Nuevo Mundo– y un ensayo filosófico sobre la inconstancia. El texto se nutrió de las deposiciones de los testigos y de las “confesiones” de los acusados, que de Lancre citó extensamente y que, por ello, conservan las marcas estilísticas características de la redacción de las actas de los interrogatorios. Dado que los

---

<sup>32</sup> Véase Marion Gibson, *Reading Witchcraft: Stories of Early English Witches*, London, Routledge, 1999, pp. 13-49.

<sup>33</sup> Para una presentación de Pierre de Lancre y de la caza de brujas que impulsó en el País Vasco véase Thibaut Maus de Rolley y Jan Machielsen, “The Mythmaker of the Sabbat: Pierre de Lancre’s *Tableau des mauvais anges et demons* (1612)”, en Jan Machielsen (ed.), *The Science of Demons: Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*, London, Routledge, 2020, pp. 283-298.

archivos de la comisión dirigida por de Lancre desaparecieron durante un incendio que afectó al parlamento de Burdeos a principios del siglo XVIII, resulta imposible determinar en qué medida estos extractos son fieles a los documentos originales, pero no hay razones para suponer que hayan sido objeto de modificaciones significativas.

La cuestión del sabbat ocupa un lugar central en el *Tableau de l'inconstance*. Dos de los seis libros del tratado, el segundo y el tercero, le están consagrados, a lo que cabe sumar, en el libro VI dedicado a los sacerdotes-brujos, un capítulo específico sobre las misas sacrílegas celebradas en el sabbat, titulado “Que el diablo por burla del más precioso sacramento de la Iglesia hace celebrar una especie de misa en el sabbat.”<sup>34</sup> En este capítulo de Lancre incluyó las revelaciones de Jeanne Bosdeau. En apoyo de la confesión de la bruja lemosina agregó los testimonios de numerosos laburdinos y laburdinas, quienes aseguraron haber participado de misas en el sabbat celebradas tanto por el diablo (bajo la forma de un cabrón) como por sacerdotes locales, entre los que mencionaron a Pierre Bocal, de Ciboure, uno de los presbíteros condenados y ejecutados por la comisión.<sup>35</sup> El principio de imitación y de inversión entraba de nuevo en acción: había en el sabbat prelados, diáconos, subdiáconos e incluso en ocasiones un obispo; algunos testigos aludieron al uso de candelas de resina o de brea, para que fueran más negras; la aspersion de los fieles se hacía con la orina del diablo; el signo de la cruz se trazaba con la mano izquierda; se portaban crucifijos pero desprovistos de brazos; la hostia era invariablemente negra y, según algunos, de forma triangular; durante la comunión los sacerdotes le daban la espalda al altar. Llevado al extremo, este principio de inversión producía escenas grotescas. Un adolescente de quince años de Saint-Jean-de-Luz explicó que el sacerdote adoptó una posición invertida durante la elevación de la eucaristía, cabeza abajo y con los pies en el aire.<sup>36</sup> De hecho, el joven testigo hizo una demostración ante el juez para ilustrar mejor lo que quería decir. De Lancre llegó entonces a la siguiente conclusión: “el Diablo hace que en el sabbat todas las cosas aparezcan invertidas y que parezcan por completo imposibles para los hombres, pero no para él.”<sup>37</sup>

Golpeados por las similitudes entre las misas negras del País Vasco registradas por Pierre de Lancre y la descripción de las mismas que hallamos en el proceso de Louis Gaufridy, los historiadores en ocasiones asumieron que los exorcistas de la Sainte-Baume –con Michaëlis a la cabeza– extrajeron del *Tableau de l'inconstance* los elementos relativos a las misas sabbáticas.<sup>38</sup> Pero la fecha de publicación del *Tableau* (1612) torna imposible esta posibilidad. Es verdad que Sébastien Michaëlis no dio a conocer las actas de los exorcismos de la Sainte-Baume hasta principios de 1613 y también que conocía el tratado de Pierre de Lancre, al que cita explícitamente en las páginas liminares de su *Histoire admirable*. Pero las referencias a la misa negra que incluye Michaëlis en las actas corresponden fielmente, como hemos visto, a las que hallamos en los archivos del proceso, en especial a las actas de los exorcismos remitidas a las jueces de Aix en febrero de 1611. Por otro lado, la *Confession*, que contiene la descripción más elaborada de las misas celebradas en el sabbat, se publicó apenas unos pocos meses más tarde, en mayo o junio de 1611, es decir mucho antes de la publicación del tratado de Pierre de Lancre. El argumento que a veces se esgrime de la influencia de los procesos vascos sobre el de Aix-en-Provence parece basarse, a decir verdad,

---

<sup>34</sup> Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance*, pp. 454-466.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 519. Sobre Pierre Bocal véase pp. 486-487.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 519.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 520.

<sup>38</sup> Véase Virginia Krause, *Witchcraft, Demonology, and Confession in Early Modern France*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 7 y Jean-Raymond Fanlo, *L'Évangile du démon*, p. 269.

en una confusión entre el *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* y otro tratado publicado por de Lancre en 1607 y ampliado en 1610: el *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses*. Los títulos son similares pero el contenido es muy diferente: tanto en 1607 como en 1610, el primer *Tableau* no hablaba de brujas ni de sabbats.

En realidad, fue el *affaire* Gaufridy el que influyó en Pierre de Lancre y no a la inversa. En efecto, el *Tableau de l'inconstance* de 1612 comienza y concluye con una referencia al proceso del sacerdote marsellés, cuyas revelaciones, señalaba el autor, hacían palidecer en comparación “a todos los libros que hablaron de sortilegios”<sup>39</sup>; en otra parte, en el libro III, el demonólogo reprodujo largos extractos de la *Confession* aparecida el año precedente en Aix.<sup>40</sup> Más aún, el recuerdo de Gaufridy parece contaminar *a posteriori* los testimonios de las brujas del Labourd. En el capítulo sobre las misas celebradas en el sabbat de Lancre sostuvo que en ocasiones las presidía “uno de los brujos más célebres”, agregando a continuación lo siguiente: “nos dijeron que vieron predicar en Ciboure a un tal Louys, quien a modo de buena enseñanza los persuadía de acusar a los inocentes, de excusar a los culpables y de llevar siempre al diablo gran cantidad de niños.”<sup>41</sup> Para los primeros lectores del *Tableau de l'inconstance* la alusión resultaba transparente: este “Louys” no era otro que Louis Gaufridy, cuyo proceso rápidamente se había convertido en una causa célebre. Sin embargo resulta evidentemente imposible que en el verano o en el otoño de 1609, o incluso antes de la primavera de 1611, cuando numerosos brujos y brujas vascas estaban aún en las cárceles del parlamento de Burdeos, Pierre de Lancre o los campesinos del Labourd supieran de la existencia del *affaire* de Aix-en-Provence. De Lancre no hace aquí más que dar una resonancia nueva a un comentario anodino hallado en las deposiciones, a menos de que simplemente se trate de un agregado apócrifo que le permitió, durante la redacción del tratado, establecer un lazo entre las misas negras del sudeste y del sudoeste de Francia, autenticando de esa forma las unas a través de **las** otras.

## Las misas negras en Navarra: los procesos de la Inquisición en el País Vasco español

Pierre de Lancre no necesitaba, sin embargo, ir hasta Provenza a buscar descripciones de misas negras sabbáticas que corroboraran el testimonio de Jeanne Bosdeau y los relatos de los habitantes del Labourd. Justo del otro lado de los Pirineos, en Navarra, los registros de la Inquisición española, que exactamente en los mismos años y en paralelo llevaba adelante una caza de brujas, también aluden a misas sacrílegas celebradas en el sabbat.<sup>42</sup> Los primeros arrestos en el País Vasco español tuvieron lugar en enero de 1609, poco después de que llegara a Zugarramurdi, aldea del norte de Navarra, una joven proveniente del Labourd, que declaró que había tomado parte de un sabbat brujeril. Casi dos años después, el 7 y 8 de noviembre de 1610, se celebró un auto de fe en Logroño. Treinta y un acusados, hombres y

---

<sup>39</sup> Pierre Lancre, *Tableau de l'inconstance*, p. 28 (épître à Monsieur de Sillery); véase igualmente p. 614.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 240-241 y 253.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 519.

<sup>42</sup> Sobre la caza de brujas llevada adelante por la Inquisición española en el País Vasco véase Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition, 1609-1614*, Reno, University of Nevada Press, 1980, así como el reciente estudio de Lu Ann Homza, *Village Infernos and Witches' Advocates: Witch-Hunting in Navarre, 1608-1614*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2022.

mujeres, fueron condenados por brujería ante una audiencia de más de treinta mil personas.<sup>43</sup> Once de ellos fueron enviados a la hoguera tras la lectura pública de sus sentencias. Cinco condenados, que habían muerto en prisión, fueron quemados en efigie. A principios de enero de 1611, una relación del auto de fe fue impresa en Logroño por el editor e impresor Juan de Mongastón, con el título de *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe*.<sup>44</sup> Este minucioso relato reproducía, entre otras revelaciones, los sorprendentes detalles que los condenados ofrecieron a propósito de las misas celebradas en el sabbat por el mismo diablo y por sus demonios –no aparecen en este caso sacerdotes-brujos, a diferencia de lo que cabe observar en las deposiciones en el Labourd o en Provenza.<sup>45</sup> Durante el sabbat, según la *Relación*, los objetos y los libros litúrgicos del rito católico se ubicaban sobre un altar recubierto con un mantel negro; el diablo utilizaba una casulla negra; se sentaba en una silla del mismo color, al lado de la Reina del Aquelarre (término vasco que devino sinónimo de sabbat); elevaba una hostia negra sobre la que estaba pintada la figura del diablo y daba a beber a los comulgantes un líquido frío y amargo contenido en un cáliz negro.<sup>46</sup>

El texto de Mongastón, pronto seguido por otra relación impresa en Burgos<sup>47</sup>, rápidamente comenzó a circular en Francia: Pierre de Lancre lo conoció y lo tradujo en su *Tableau de l'inconstance*, resaltando “las trazos nuevos, extraños y espantosos” que contenía.<sup>48</sup> Son notables las similitudes con las deposiciones de las brujas del Labourd. En primera instancia estas semejanzas parecen demostrar que en las comunidades francesas y en las españolas existían creencias comunes sobre las misas negras, lo que nos induciría a restar importancia al rol que Pierre de Lancre, nutrido con el recuerdo del relato de Jeanne Bosdeau y seguro de su posición de juez, pudo haber tenido en la construcción y difusión del motivo. Sin embargo, no puede excluirse que las deposiciones de las brujas del País Vasco español hayan estado influenciadas por el flujo de refugiados laburdinos que huían de la brutal persecución que había estallado en el lado francés, llevando consigo las creencias sobre el sabbat ya elaboradas en el proceso judicial y teñidas, por así decir, por el saber y las obsesiones del

---

<sup>43</sup> Sobre las sentencias dictadas en Logroño véase Lu Ann Homza, *Village Infernos*, pp. 40-41.

<sup>44</sup> [Juan de Mongastón], *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe que los señores don Alonso Bezerra Holguín, del Ábito de Alcántara, licenciado Juan de Valle Alvarado, licenciado Alonso de Salazar Frías, Inquisidores Apostólicos del Reyno 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*, Logroño, 1611. Una reproducción del documento puede verse en Pedro de Valencia, *Obras completas VII. Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, Universidad de León, 1997, Apéndice I, pp. 157-181.

<sup>45</sup> Homza señala que dos religiosos arrestados tras el auto de fe fueron, sin embargo, considerados sospechosos de haber participado de una celebración de misas sacrílegas en el sabbat. Véase Lu Ann Homza, *Village infernos*, p. 26, n. 36. La descripción de la misa negra registrada en los archivos de la Inquisición se halla en la misma página.

<sup>46</sup> *Relación de las personas*, en Pedro de Valencia, *Obras completas VII*, p. 173.

<sup>47</sup> Luis de Fonseca, *Relación summaria del auto de la fe que los Señores Doctor Alonso Bezerra Holguín, del Ábito de Alcántara, Licenciado Ioan de Valle Alvarado, Licenciado Alonso de Salazar Frías, Inquisidores Apostólicos en el Reyno de Navarra y su distrito, celebraron en la Ciudad de Logroño, en siete y ocho días del mes de Noviembre, de mil y seyscientos y diez años. Recoxida y ordenada por el Maestro Luis de Fonseca, natural de Zaragoza, y residente en Burgos, a ocho de Enero de mil y seyscientos y onze años*, Burgos, Juan Bautista Varesio, 1611. La síntesis de Fonseca menciona algunos otros detalles complementarios, como el uso de cirios de resina (*Relación summaria*, ff. 16v-21v), mención que volvemos a encontrar en las deposiciones recogidas por Pierre de Lancre.

<sup>48</sup> Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance*, p. 454. De Lancre afirma en la misma página apoyarse sobre “el propio impreso que se hizo en Logroño y que cayó en mis manos.” Se trataría de una traducción de primera mano, aún cuando no podemos excluir que una traducción francesa, hoy perdida, circulara en la época.

juez bordelés.<sup>49</sup> Es difícil fechar con precisión la emergencia del motivo de la misa negra en las confesiones de los acusados españoles. Si bien la evidencia señala que ya circulaba por Navarra en junio de 1610 –por entonces el inquisidor Alonso de Salazar y Frías se asombraba cuando no encontraba referencias al tema en alguna deposición<sup>50</sup>– los archivos no permiten determinar, como lo deja en claro Lu Ann Homza, si el tópico aparecía ya en las primeras deposiciones recogidas por los inquisidores en el transcurso del año 1609 y, por lo tanto, si el mismo resulta posterior, contemporáneo o anterior a la persecución en el Labourd.<sup>51</sup> En este punto nos vemos constreñidos a ceñirnos a conjeturas.

## Hipótesis

En términos generales no es fácil explicar el éxito casi simultáneo (entre julio de 1609 y febrero de 1611), en tres lugares relativamente distintos (Labourd, Navarra, Provenza) del motivo de la misa negra sabbática. ¿Cabe ver aquí un indicio de la presencia, en la población de las tres regiones, de creencias compartidas sobre la inversión de los ritos católicos en el sabbat? ¿O el interés creciente por la figura del sacerdote-brujo en este principio del siglo XVII fue el producto de una estrategia, consciente o inconsciente, tanto por parte de las élites como de la población local, consistente en utilizar el relato sabbático como un arma contra ciertos miembros del clero? Sarah Ferber demostró cómo, para el reformador Sébastien Michaëlis, militante de un catolicismo intransigente en una Provenza traumatizada por las Guerras de Religión, el *affaire* de Aix supuso una oportunidad para poner en práctica el proyecto de renovación y purificación de la Iglesia elaborado por el Concilio de Trento (1545-1563) como respuesta a la amenaza protestante. Así como los exorcismos publicados debían demostrar el poder y la superioridad de los rituales católicos, desde la perspectiva de Michaëlis el proceso del sacerdote-brujo Gaufridy tenía una función misionera: dar testimonio de la capacidad de la Iglesia de purgarse a sí misma de sus ovejas negras.<sup>52</sup> El vivo interés que Pierre de Lancre –otro católico intransigente, aún cuando en gran medida dejó de lado las querellas confesionales en su *Tableau de l'inconstance*– puso de manifiesto por la cuestión de los sacerdotes-brujos puede relacionarse con el mismo proyecto de purificación de la Iglesia. Trocando una lectura descendente de las persecuciones (*top-down*) por una perspectiva ascendente (*bottom-up*), como invitan a hacer los estudios recientes sobre estos tres *affaires*<sup>53</sup>, cabe suponer que los testigos y los acusados también tuvieron razones

---

<sup>49</sup> Sobre la presencia en España de estos laburdinos que huían de la caza de brujas impulsada por Pierre de Lancre véase Lu Ann Homza, *Village infernos*, p. 35.

<sup>50</sup> Véase Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate*, p. 177; Lu Ann Homza, *Village infernos*, p. 135.

<sup>51</sup> Lu Ann Homza, *Village Infernos*, pp. 24-28. Henningsen tiene menos escrúpulos sobre este punto y estima que el motivo de la misa negra aparece en las deposiciones ya desde fines del verano de 1609, a continuación de la llegada de los laburdinos que huían de la represión de Pierre de Lancre (Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate*, pp. 81-82 y p. 469, n. 53).

<sup>52</sup> Sarah Ferber, *Demonic Possession*, p. 65. Sobre Michaëlis como reformador de la Iglesia véase igualmente Jean-Raymond Fanlo, *L'Évangile du démon*, p. 39-51, así como Barbara B. Diefendorf, *Planting the Cross: Catholic Reform and Renewal in Sixteenth- and Seventeenth-Century France*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 87-109.

<sup>53</sup> Para una lectura en este sentido del *affaire* Gaufridy véase Thibaut Maus de Rolley, *Moi, Louis Gaufridy*; para Navarra véase Lu Ann Homza, *Village infernos*; para la caza de brujas en el Labourd véase el estudio próximo a aparecer de Jan Machielsen, *Anatomy of a Witch-Hunt: Terror in the French Basque Country*. Agradezco a Jan Machielsen haberme permitido tomar conocimiento de este libro antes de su publicación.

para implicar en sus deposiciones a algunos sacerdotes locales, a quienes se imaginó en tren de celebrar en el sabbat misas rigurosamente simétricas a las que tenían lugar en las iglesias de sus comunidades. Jan Machielsen propuso recientemente ver en este fenómeno, especialmente en la frecuente referencia a sacerdotes en los testimonios prestados por niños y adolescentes en la región del Labourd, una forma de revancha y rebelión contra figuras de autoridad que en gran medida habían fracasado en su misión espiritual y en su deber de protección<sup>54</sup> –una lectura que podríamos fácilmente transportar al caso de Aix-en-Provence y a la pareja formada por la ursulina Madeleine de Demandolx y por Louis Gaufridy, su antiguo padre espiritual.

A riesgo de minimizar, precisamente, la agencia de los testigos y de los acusados empujados a elaborar relatos del crimen sabático de cara a jueces y exorcistas, podemos igualmente ver en el rápido éxito del motivo de las misas negras la influencia, tanto en el País Vasco como en Provenza, de saberes demonológicos contenidos en los tratados eruditos, como el *Discours des sorciers* de Henri Boguet, que parece haber jugado un rol crucial en los dos casos, como indicamos más arriba. Podemos adelantar al respecto una hipótesis nueva aunque frágil: que los sacerdotes y los jueces de Aix-en-Provence pudieron tomar conocimiento, antes o durante el proceso, de las revelaciones hechas por los brujos españoles en el auto de fe de noviembre de 1610, ya sea por la vía de la correspondencia manuscrita (parece que una síntesis del auto de fe fue enviada rápidamente a Marc-Antoine de Gourgue, consejero en el parlamento de Burdeos, por entonces en misión diplomática en España<sup>55</sup>) ya sea por el impreso de Mongastón, que sabemos que fue leído por Michaëlis porque lo cita en su *Histoire admirable*, pero que –y éste es el mayor inconveniente– resulta difícil imaginar que llegó a sus manos antes de las primeras descripciones de las misas sabáticas realizadas por Madeleine en enero y febrero de 1611.<sup>56</sup>

**La hipótesis de una influencia directa de los procesos de la Inquisición española sobre el affaire de Aix-en-Provence resulta quizás imprudente.** Lo que es **en?** cambio cierto es que la importancia del motivo de las misas negras en estos tres casos casi simultáneos, a los que habría que agregar el proceso contra Jeanne Bosdeau que tuvo lugar apenas quince años antes, no pudo sino perturbar a autores como Michaëlis y de Lancre, fortaleciendo su convicción de que los rituales sacrílegos no sólo eran algo verdadero sino que de manera súbita se habían convertido en una pieza principal del crimen diabólico. Ambos se ocuparon de subrayar esta extraña y elocuente coincidencia: Michaëlis, en las páginas liminares de su *Histoire admirable*, relacionó las declaraciones de Gaufridy sobre el tema de la misa sabática con las de las brujas vascas a uno y otro lado de los Pirineos, tal como podían leerse en los escritos de Mongastón y de Pierre de Lancre que acababan de publicarse<sup>57</sup>; de la misma

---

<sup>54</sup> Jan Machielsen, *Anatomy of a Witch-Hunt*.

<sup>55</sup> Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate*, p. 194 y p. 469, n. 52. Una carta del 13 de noviembre de 1610 enviada por los inquisidores a la Suprema indica la presencia de un “Monsieur de Gorgos” en el auto de fe de Logroño. Henningsen identifica a este personaje como Armand de Gourgues, pero se trata en realidad, como me lo ha señalado Jan Machielsen, de Marc-Antoine de Gourgue (1575-1628), consejero y después presidente del parlamento de Burdeos. Sobre de Gourgue véase la tesis de Elsa Courbin, *Notoriété locale et service du roi en bordelais : Marc-Antoine de Gourgue, de l'héritage d'Ogier de Gourgue à la première présidence du parlement de Bordeaux*, thèse de doctorat, Ecole des Chartes, 2010.

<sup>56</sup> La aprobación de la relación de Mongastón tiene como fecha el 6 de enero de 1610. Si aceptamos que el texto fue impreso en esa misma fecha, para que tuviera alguna influencia sobre el exorcismo de Madeleine del 19 de enero tendríamos que suponer que llegó a Aix (y después a la Sainte-Baume!) en apenas doce días...

<sup>57</sup> “*Au reste il n'y a rien d'étrange pour ce fait en ceste histoire, qu'il n'ayt esté remarqué, et mis en lumiere en autre occurrence, par trois Inquisiteurs d'Espagne l'an 1610. qui fut la mesme annee du commencement de*



manera, Pierre de Lancre citó extensamente la *Confession* y el impreso de Mongastón en apoyo de las declaraciones de los laburdinos.

Cabe insistir en la importancia de contextualizar esta fascinación compartida por la cuestión de las misas negras en el marco de las tensiones religiosas de la Contrarreforma. Sabemos, porque Michaëlis mismo lo dijo, que tanto los protestantes de La Rochelle como los del Languedoc se burlaron de la *Confession* y en especial de su descripción de las misas sacrílegas presididas por sacerdotes en el sabbat, pues allí veían una prueba contundente de las desviaciones del sacerdocio católico y del carácter diabólico de la misa.<sup>58</sup> A la inversa, para autores católicos como Delrío, Boguet, Michaëlis o de Lancre, las referencias a las misas negras constituían un argumento importante contra la herejía protestante: el hecho que el diablo profanara la misa en el sabbat de una manera tan metódica como violenta demostraba precisamente el valor del sacramento de la eucaristía y, como escribió Michaëlis, su perversa voluntad “de usurpar la gloria de Dios” haciéndose adorar como él.<sup>59</sup> Más allá de cuál haya sido la responsabilidad exacta de los sacerdotes y de los jueces en la multiplicación de las referencias a la misa negra en las deposiciones recogidas durante los procesos que entre 1609 y 1611 se celebraron en Provenza, el Labourd y Navarra, no cabe dudar de que este súbito florecimiento no pudo dejar de seducirlos y de resultar atractivo para sus objetivos apologeticos.

---

*ceste histoire\**: *Et tous freschement le mesme a faict le sieur d'Ancre Conseiller du Roy au Parlement de Bordeaux* (“Au Leteur”, n. p.) [\*en el margen: “Imprimé par Iuan de Mongaston à Longrond”]. Nótese que el imprentero y probable autor de la *Relación* (Mongastón) no es citado por Pierre de Lancre: todo indica que Michaëlis leyó el texto de primera mano y no indirectamente a través de las reflexiones contenidas en el *Tableau de l'inconstance*.

<sup>58</sup> Sébastien Michaëlis, *Histoire admirable*, “Au Leteur”, n. p.: “*J'ai supprimé ceste Histoire l'espace d'un an et davantage, ne me souciant de la mettre en lumière : mais le zèle de la foi catholique m'y a contraint, ayant vu une lettre missive du sieur de Vic, par laquelle il faisait entendre que les adversaires de nostre foi faisaient grande parade vers La Rochelle des dépositions du Magicien dont est question, mises en lumière par quelqu'un, où est récite que ledit Magicien disait la Messe en la Synagogue, concluant par là que c'est donc chose diabolique.*” En la misma página Michaëlis cita el *Daemonis mimica in magiae progressu tum in sectis errorum* de Henry de Montagu (Paris, Claude Rigaud, 1612), que también evocaba en su prefacio la emoción que la publicación de la *Confession* había suscitado entre los ministros calvinistas del Languedoc.

<sup>59</sup> Sébastien Michaëlis, *Histoire admirable*, “Au Leteur”, n. p.

