

Brujería en la comarca del Bidasoa. El problema de la incredulidad en el siglo XVIII

(Witchcraft in the Bidasoa region. The problem of incredulity in the 18th century)

Rilova Jericó, Carlos
Zabaleta, 47, 6º C
20002 Donostia

BIBLID [1136-6834 (1999), 29; 145-167]

A través del contraste entre fuentes documentales inéditas e impresas de diversa procedencia (España, Inglaterra, Francia,...) el autor investiga cuáles pudieron ser los verdaderos resortes de mentalidad que impulsaron la gran caza de brujas europea durante la Edad Moderna.

Palabras Clave: Brujería. Caza de brujas. Mentalidad religiosa. Siglos XVII y XVIII.

Lanaren autoreak, hainbat jatorritako (Espainia, Ingalaterra, Frantzia,...) dokumentazio-iturri argitaratugabeak eta inprimatuak kontrastatuz, ikertu egiten du zein izan zitezkeen Europan Aro Modernoan buruturiko sorgin-ehize handia bultzatu zuten pentsamolde-bideak.

Giltz-Hitzak: Sorginkeria. Sorgin-ehiza. Erljio-pentsamoldea. XVII. eta XVIII. mendeak.

A travers le contraste entre sources documentaires inédites et imprimées d'origines diverses (Espagne, Angleterre, France, ...) l'auteur tente de découvrir les vraies raisons qui ont encouragé la grande chasse aux sorcières européenne durant l'Epoque Moderne.

Mots Clés: Sorcellerie. Chasse aux sorcières. Mentalité religieuse. XVIIème et XVIIIème.

1. INTRODUCCION

Es mucho lo que se ha escrito sobre la brujería europea y la persecución que se desató contra sus supuestos practicantes durante los siglos XV, XVI XVII y parte del XVIII, pero aun así el número de estudios sobre esta materia no hace sino aumentar cada año que pasa. Parece pues que, pese a esta atención casi obsesiva, el tema dista mucho de estar agotado.

Realmente hay muy buenas razones para seguir tratando sobre él. Dejando aparte la curiosidad general que despierta algo como la brujería, siempre rodeado de un halo de misterio, los archivos –aunque pudiera parecer lo contrario dado el entusiasmo con el que han sido registrados a la busca de documentos relacionados con ella– ofrecen todavía información sobre la materia completamente inédita, haciendo así obligado el volver a tratar la cuestión.

El de Irun no constituye una excepción a este respecto, como he podido comprobar de primera mano. En él se conserva un curioso pleito de comienzos del siglo XVIII que ofrece una muy buena excusa para aumentar, un poco más, esa lista que no deja de crecer.

Principalmente porque este documento al que me refiero plantea, o mejor dicho replantea, un interesante problema con respecto al fenómeno de la brujería y su persecución en la Europa de la Edad Moderna: el de las verdaderas intenciones que animaron y guiaron a los grupos dirigentes de esa sociedad a la hora de desatar aquella especie de armagedon sobre miles de víctimas, que, según todos los indicios, eran completamente inocentes.

Un tema muy interesante y sobre el que algo se ha tratado ya en estudios anteriores, pero quizás no tanto como conviniere. O al menos esa es la impresión que queda después de leer esta curiosa pieza. Veamos cuál es el estado de esta cuestión antes de entrar en materia.

Hace un par de décadas el antropólogo Marvin Harris sostenía en uno de sus libros que las elites dirigentes de la Europa del Antiguo Régimen elaboraron la idea de que algunos hombres y mujeres renegaban de Cristo, se aliaban al diablo y recibían de éste –a cambio de esa apostasía– poderes mágicos con los cuales hacer toda clase maldades a los buenos cristianos. Gentes a las que, como era obvio a la vista de semejantes acusaciones, se debía perseguir y exterminar.

Y “elaborar” en esta ocasión significaba “inventar”, es decir, según Harris la elite económica, política, y, por supuesto, intelectual que dirigía aquella sociedad sabía perfectamente que todas esas acusaciones eran falsas. Los cazadores de brujas no creían en absoluto que fuera posible aliarse al diablo, renegando del Salvador y gracias a esto poder volar por los aires, atacar cosechas, enfermar el ganado o provocar tempestades para hundir flotas enteras.

El fin de esta superchería era minar las bases de las numerosas rebeliones organizadas que proliferaron a lo largo y ancho del continente en aquella época. Movimientos que amenazaban con destruir el poder político y económico de esos grupos dirigentes, pues exigían la redistribución de la riqueza y del poder. Evidentemente un par de poderosas razones para combatirlos con cualquier medio al alcance de la mano, aunque este no fuera más que un puñado de mentiras.

Así, mientras la gente se dedicaba a perseguir a sus vecinos por aquellos fantásticos crímenes, no se detendría a reflexionar sobre los verdaderos causantes de sus problemas: las mismas elites que habían creado todo aquel teatro terrorífico.

Y, aún mejor, en tanto creyeran que cualquier vecino era un brujo aliado del demonio, no tendrían la veleidad de unirse entre ellos en aquellas horribles rebeliones milenaristas que querían volver el mundo del revés.

En resumen, según Harris, la creencia en brujos y brujas no fue sino una pantalla de humo. Los jueces, obispos, margraves, barones, duques, reyes y emperadores de Europa, actuando como consumados actores, emplearon toda aquella parafernalia, con todo el cinismo y la hipocresía que podamos imaginar, con el único fin de mantener intacta su posición de predominio social¹.

Ésta es la firme opinión de este antropólogo norteamericano acerca de la brujería europea de la Edad Moderna y la persecución que se desató contra ella. Sin duda se habrá hecho muy popular, dado el abrumador número de ediciones que ha conocido ese libro. Sin embargo, más allá del gran público, no parece haber cosechado tanto éxito.

Con la notable excepción de Caro Baroja, no existe ningún estudioso de este tema que mantenga una interpretación ni siquiera similar a la de Harris.

Al contrario, la tesis generalmente aceptada en esos medios es la de que si algo está claro en este asunto es el terror, auténtico y verdadero, sin rastro de disimulo, que desataba entre las elites europeas la sola mención de la brujería².

Si leemos, aunque sólo sea una pequeña porción de la gran cantidad de libros escritos sobre el tema, no tardaremos en comprobarlo³.

Así podremos ver que, en efecto, tal y como se afirma en el estudio de Harris, es cierto que hacia 1448 la *intelligentsia* europea elaboró la imagen de la bruja y el brujo aliados al diablo, conspirando para llevar a cabo toda clase de maldades, y, en definitiva, para aniquilar a la cristiandad entera de la faz de la tierra. Iconografía que precedió, indudablemente, a la implacable persecución y la avalancha de ejecuciones que no cesarán hasta bien entrado el siglo XVIII⁴.

Pero desde luego ningún autor sostiene que ese curioso proceso fuera realizado de un modo consciente y premeditado, tal y como lo mantiene Harris. Según todos los estudiosos del tema, aquellos hombres estaban recogiendo en las páginas de los tratados y manuales que elaboraban para la persecución de la brujería, algo en lo que creían profundamente y les aterraba de un modo que apenas si podemos imaginar.

De hecho, el pánico casi irracional que esa idea provocaba en estos sectores sociales es lo que vendría a explicar la saña con la que se persiguió a brujas y brujos durante cerca de 300 años, ejecutando a miles de estos sin ningún tipo de remordimientos.

1. Véase M.HARRIS: *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Alianza. Madrid: 1992, pp. 204-207.

2. J.CARO BAROJA: *Magia y brujería*. Txertoa. San Sebastián: 1987, p. 151. De hecho, este autor sólo insinúa la posibilidad de que los inquisidores actúen con cierta hipocresía al dejar escapar, con castigos muy leves, a acusados de adorar al diablo y, sin embargo, aniquilen a cualquier otro cuyo único delito es adorar a Dios de un modo algo diferente; en el resto de su obra sobre el tema sustenta la postura contraria a Harris, véase J.CARO BAROJA: *Las brujas y su mundo*. Alianza. Madrid: 1966, p.338.

3. Véase, por ejemplo, B.P. LEVACK: *La caza de brujas en la Europa moderna*. Alianza. Madrid: 1995, pp. 56-79, y especialmente J.DELUMEAU: *El miedo en Occidente*. Taurus. Madrid: 1989, pp.533-600

4. N.COHN: *Los demonios familiares de Europa*. Alianza. Madrid: 1987, pp.285 y ss. CARO BAROJA: *Las brujas y su mundo*, pp.109 y ss. También LEVACK: *La caza de brujas en la Europa moderna*, pp.55 y ss.

Sin él, sin que las elites creyeran sinceramente en toda esta parafernalia, aquellas cacerías y ejecuciones hubieran sido prácticamente imposibles.

Y no se trata tanto de la cantidad de investigadores que sostienen esa opinión, sino más bien de la calidad de sus argumentos. Ése es el principal problema que enfrentan nuestro antropólogo y su teoría. Si comparamos las conclusiones de algunas de esas investigaciones con los argumentos de Harris veremos que estos últimos empiezan a flaquear.

Por ejemplo, Paul Boyer y Stephen Nissenbaum, que han investigado los procesos por brujería incoados en Salem en el año 1692, señalan que, efectivamente, aquella cacería tenía como trasfondo una lucha por el poder dentro de la comunidad. Sin embargo, ese mismo estudio no ofrece el menor indicio de que se llegará a dudar de la realidad de las acusaciones. Más bien al contrario.

Tal y como afirman estos autores, en aquella comunidad la creencia en la brujería como algo real era un hecho universalmente aceptado⁵. Los señalados como brujos habían pactado con el maligno para cometer los crímenes de los que se les acusaba. No se ponía en duda, era algo creído por todo el mundo y las elites de esa sociedad no constituían, precisamente, la excepción.

Así, el reverendo bostoniano Cotton Mather, uno de los principales animadores de la cacería, recomendaba precaución a la hora de dictar sentencia, pues –al menos según su autorizada opinión– el maligno tenía un poder natural con él que podía apoderarse de la imagen de cualquier persona para realizar sus maldades, haciendo, de ese modo, que las culpas recayeran sobre personas inocentes.

Es más, ni siquiera él tenía garantía alguna de que Dios no permitiera al diablo utilizar la suya (“and I have no absolute promise of God that they shall not exhibit *mine*”)⁶.

Y esta afirmación no fue hecha de cara al público, ni a beneficio de éste, sino a otro miembro de la elite colonial, concretamente a Jhon Foster, uno de los miembros del Consejo del gobernador de Nueva Inglaterra, a través de una carta⁷.

Si nos atenemos a esas palabras y a las circunstancias en las que son pronunciadas podemos apreciar que, en efecto, los grupos dirigentes creían muy sinceramente en el fenómeno; lo bastante como para temer ser ellos mismos víctimas de aquella terrible maquinaria judicial a cuya cabeza estaban.

El temor de este clérigo a que el demonio y sus secuaces roben su figura y acabar así dando con sus huesos ante los tribunales, no estaba en absoluto infundado; Cotton Mather pudo ver como se acusaba a otro reverendo, George Burroughs, en cuya posterior ejecución, por cierto, él mismo jugó un papel nada desdeñable⁸.

Como vemos, la tesis de Harris empieza a pisar en terreno movedizo. Si las elites habían creado aquel esperpento para reforzar su poder éste estaba funcionando bastante mal,

5. Véase P.BOYER-S.NISSENBAUM: *Salem possessed. The social origins of witchcraft*. Harvard University Press. Cambridge-London: 1996, p.12. Sobre el trasfondo socio-económico que condujo a las acusaciones véase pp.110 y ss.

6. P.BOYER-S.NISSENBAUM: *Salem-village witchcraft*, pp.118-119.

7. *Ibidem*.

8. *Ibidem*, pp.12-13. Véase también BOYER-NISSENBAUM: *Salem-village witchcraft*, p.87. Y en este mismo texto, p.11.

ya que, tarde o temprano, se volvía contra ellos. Y la figura del reverendo Burroughs pendiente de la horca y el temor del también reverendo Mather –que realmente era eso que se suele llamar un pez gordo– son dos muestras bien elocuentes⁹.

Y si abandonamos las colonias y regresando al continente echamos un vistazo al largo y bien documentado estudio de Robert Mandrou sobre la actitud de los magistrados de la Francia del siglo XVII frente a la brujería, encontraremos otro excelente ejemplo sobre la sinceridad de las elites a la hora de creer en aquel fenómeno.

Según este historiador, los jueces encargados de perseguirlo, creían, realmente, en la posibilidad de una secta de brujos renegados de la religión cristiana y aliados al Maligno. Con total sinceridad

En el momento en que esa creencia empezó a ser cuestionada, desde el instante en que aquellos hombres de leyes comenzaron a buscar evidencias, a dudar sobre la realidad de esos malignos prodigios, llevados a cabo gracias a un pacto con el diablo, no escatimarán esfuerzos para frenar en seco la caza¹⁰.

Y, es más, a pesar de renunciar a creer en ese delito, y por tanto a desatar gigantescas persecuciones contra él, el dominio social, político y económico de aquella elite no se resintió un ápice.

Continuaron siendo los amos absolutos de todo poder, al menos hasta la revolución de 1789 –para la cual faltaba más de un siglo– sin necesidad de echar mano de la brujería y el terror colectivo. Nuevamente, la tesis de Harris se viene abajo.

Así pues, como podemos ver, tanto por la cantidad de investigaciones como por la calidad de los argumentos que éstas utilizan, parece que la teoría sostenida en “Vacas, cerdos, guerras y brujas” carece de valor.

Y, por el contrario, todo apunta a que los magistrados, tal y como se afirma generalmente, creían de manera muy firme en esa peligrosa secta de renegados de Cristo y veían, como algo muy real, la amenaza que suponía.

Es posible que la cacería les favoreciera y aumentara su ascendiente social, su poder político y económico, pero parece ser que no relacionaban una cosa con la otra¹¹.

Al perseguir a aquellos adoradores del príncipe de las tinieblas debían creer que estaban realizando una santa labor. El trabajo de Dios en la Tierra, lo cual, sin duda, les ayudaría a alcanzar la salvación eterna en el paraíso católico y luterano, o les marcaría como predestinados a ella, en el caso de ser seguidores de Calvino.

De hecho, Harris parece haber olvidado alguna que otra premisa de metodología histórica.

9. HARRIS: *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, p.206.

10. R.MANDROU: *Magistrats et sorciers en France au XVII siècle. Une analyse de psychologie historique*. Editions du Seuil. París: 1980, pp.313 y ss.

11. Respecto a ese efecto colateral de los procesos en el caso concreto del País Vasco véase M.AZURMENDI: *Nombrar, embrujar: (para una Historia del sometimiento de la cultura oral en el País Vasco)*. Alberdania. Irun: 1993, pp.176-177 y 205-206. Y C.MARTINEZ GORRIARAN: *Casa, provincia, rey: (para una Historia de la cultura del poder en el País Vasco)*. Alberdania. Irun: 1993, pp.179-207.

Esa doblez que les atribuye es demasiado suponer para una época en la que –según afirman expertos en la cuestión– se podía creer prácticamente cualquier cosa. Por ejemplo, que los cuerpos de los que morían excomulgados no se corrompían y eran aprovechados como envoltura humana por cualquier espíritu maligno¹²; o bien, que las manos de los reyes de Francia e Inglaterra podían curar a los enfermos de escrofula con sólo tocarlos¹³.

Según estos autores cosas como éstas, no eran nada difíciles de creer para nuestros antepasados, ya fueran magistrados o campesinos. Al fin y al cabo estos, tal y como señala Marc Bloch, vivían inmersos en un universo donde cualquier prodigio era factible y no había ninguna razón para dudar de él¹⁴.

Crear lo contrario sería caer en el más imperdonable de los errores en los que puede caer un historiador o cualquiera que analice hechos históricos: el anacronismo, ver los asuntos del pasado bajo la luz del presente y con los ojos de su propia época¹⁵.

Personalmente, no pongo en duda la capacidad de los hombres y mujeres de aquella época de creer cualquier cosa, por inverosímil que hoy nos pueda parecer. Ni el verdadero terror que pudo sentir Cotton Mather a acabar colgando de una soga porque el maligno hubiera utilizado su figura para alguna de sus correrías, o la pesadumbre de los magistrados franceses al descubrir que se habían equivocado al dar crédito a testimonios que, a partir de 1640, empezaron a revelarseles como auténticos absurdos. Ni mucho menos de la necesidad de comprender a los hombres y mujeres del Antiguo Régimen en su propio contexto, sin hacer extrapolaciones, u odiosas comparaciones con nuestro presente.

Sin embargo, como decía al comienzo de estas líneas, el contenido de las páginas del documento que ahora vamos a examinar, abre la puerta a la posibilidad de que, quizás, las elites de la Europa del Antiguo Régimen estaban integradas por esos cínicos desalmados y manipuladores que Harris retrata en las páginas de “Vacas, cerdos, guerras y brujas”. Y eso es lo primero que un historiador debe –o debería– tener en cuenta. Veamos pues qué tiene que decirnos sobre esta cuestión que no sepamos ya.

2. AÑO DE 1702. UN RUMOR PERSISTENTE

El 18 de diciembre del año 1702 el alcalde de Hondarribia, el capitán don Pedro de Yriarte, supremo representante de la primera instancia de justicia por lo que a Irun, Lezo, Pasai Donibane y, por supuesto, a la misma ciudad de Hondarribia, respectaba¹⁶, aceptó a trámite una querrela criminal que Sebastián de Eizaguirre, “marido y conjunta persona” de Catalina de Argarate, había presentado contra Juan de Salaberria, la mujer de éste, Petronila de Alza, Catalina de Ybargoen y Mariana y Margarita de Alza, sus hijas. Todos ellos vecinos de Irun, como los querellantes¹⁷.

12. L.FEBVRE: *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*. Akal. Madrid: 1993, p. 236.

13. M.BLOCH: *Los reyes taumaturgos*. FCE. México D.F.: 1988.

14. *Ibidem*, p.388.

15. FEBVRE: *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*, pp.10 y 147.

16. Sobre este control de la administración de justicia por parte de Hondarribia, véase S.TRUCHUELO: *La representación de las corporaciones locales guipuzcoanas en el entramado político provincial (siglos XVI-XVII)*. Diputación Foral de Gipuzkoa. Departamento de Cultura y Euskera. San Sebastián: 1997, p. 99.

En principio, tan sólo se trataba de un caso de injuria, uno más de los muchos que pasaban por estos tribunales municipales. Sin embargo, éste tenía algo de especial, las palabras que los habían llevado hasta allí eran más graves que cualquiera otra de las que aparecían, normalmente en las causas que desfilaban ante los estrados de las alcaldías guipuzcoanas.

En efecto; Juan, su mujer y sus hijas habían acusado a Catalina de Argarate de ejercer artes de brujería. Sebastián asegura al juez, utilizando la fórmula jurídica habitual en la época, que los acusados “con poco temor de dios, de su conciencia y de la justicia” han dicho de su mujer, públicamente, “que es bruxa echizera y malechora, y otras palabras semejantes y de mui mala nota”¹⁸.

En concreto uno de los testigos de la causa, Juan de Urtiz Vera, recuerda que su mujer, antes de morir, había oído decir a alguien –no sabe exactamente a quién– que una de las acusadas, Petronila de Alza, acusaba y culpaba de su enfermedad (“se allaua encamada o tullida (...) de un lado de su cuerpo”) a la mujer del querellante¹⁹.

Mariana de Ybargoyen, otra de las testigos de este pleito, asegura que presenció un enfrentamiento verbal, por este motivo, entre las acusadas y Catalina de Argarate. Según pudo oír, decían que, después de que Petronila diera a luz, Catalina, sin que nadie la invitara, por cierto, acudió a visitarla y empezó a actuar de forma un tanto extraña²⁰.

Según nos relata otra de las mujeres que estuvo presente en aquella agria conversación, decían las acusadas que la querellante “no asia sino entrar y salir en ella (en la casa) asta que anochesio”²¹.

Una actitud muy inquietante, sobre todo si tenemos en cuenta que, al tiempo que Catalina entraba y salía, la salud del niño empeoraba. Efectivamente, las hermanas Alza habían “conozido que la chriatura (sic) reçien naçida, tenia alguna enfermedad”, así que “a toda priesa aquella noche la auian Bautizado”. Poco después de administrarle el sacramento, el niño murió²².

Pero la cosa tomó un cariz más siniestro aún. Cuando Catalina volvió a entrar en casa de sus vecinas y preguntó por la salud del bebe, al decirle que había muerto tras ser bautizado les respondió “que lo que era por ella que sin Baupitismo se hubiera muerto”²³.

Todo esto, bien mirado, empezaba a tener muy mala cara. El entrar y salir –al parecer sin demasiada necesidad– de casa de las acusadas, al tiempo que la salud del bebe empeoraba era una muy mala señal. En Salem, por ejemplo, muy pocos años antes, se atribuía a los brujos y brujas el poder de hacer que sus enemigos sufrieran algún accidente físico con su sola presencia.

17. AMI E 7 II 22.2, folios 1 recto-1 vuelto.

18. *Ibidem*, folio 1 recto.

19. *Ibidem*, folio 2 vuelto.

20. *Ibidem*, folio 5 recto.

21. *Ibidem*, folio 10 recto.

22. *Ibidem*.

23. *Ibidem*, folio 15 vuelto. Sobre estas idas y venidas de brujos y brujas con fines maléficis, véase J.M. BARANDIARAN: *Brujería y brujas. Testimonios recogidos en el País Vasco*. Txertoa. San Sebastián: 1984, pp.33 y 78.

Por ejemplo, cuando los jueces John Hathorn y Jonathan Corwin llamaron a declarar a Bridget Bishop, el reverendo Samuel Parris, que toma nota de todo el procedimiento, apunta en el registro que, tan pronto como la acusada se acercó, todos cayeron presa de ataques (“As soon as she came near, all fell into fits”)²⁴.

Pero, si además, a todo aquello se añadía eso de que si por ella hubiera sido el niño hubiera muerto sin bautizar, ponía las cosas aún peor y confirmaba la sospecha de que Catalina era una bruja renegada de la Iglesia de Cristo.

De hecho era una clara inculpación, pues el niño muerto sin bautizar juega un papel esencial en el mundo de las brujas.

Según algunas declaraciones obtenidas de boca de acusadas en los grandes procesos de comienzos del XVII, en los dirigidos por el famoso Pierre de Lancre, se decía que de ellos se obtenía uno de los principales alimentos para sus *sabbath*, que algunos de sus miembros les servían de antorcha para sus correrías nocturnas y finalmente, que eran excelente materia prima para las ponzoñas y ungüentos con los que hacían sus maleficios ²⁵.

Para Petronila y Mariana, desde luego, con esto ya era bastante, más que suficiente. Era la explicación de todos sus males y así las cosas, se dedicaron a difundir el rumor de que Catalina de Argarate era bruja, ante cualquiera que se detuviera a escucharlas.

Por ejemplo, María de Choperena, otra testigo de este proceso, recuerda la terrible historia que Clara de Ybaeta le contó, tiempo atrás, oída de boca de las ahora acusadas. Cuando ella –es decir, Clara– y Lucía de Olazaual volvían de la iglesia en compañía de Mariana de Alza, justamente después del entierro de un bebe de esta última, al darle el pesame diciendole “que se conformase con la voluntad diuina, y que Dios la queria regalar” ella les respondió que “Dios no se las mataua; sus criaturas sino la dicha Catalina de Argaratte”²⁶

Sin duda, Catalina y su marido tenían muy buenos motivos para acudir a los tribunales a fin de esclarecer todo esto y limpiar su nombre de semejantes acusaciones. No era poco lo que se estaba diciendo.

Pero esto no era, desde luego, la última palabra que se había de oír respecto a brujería en este Irun de principios del XVIII, pues a esta querrela de Sebastián y Catalina, sin que se llegara a dictar sentencia, vino a acumularse otra, elevada en el mismo tribunal de Hondarribia el 11 de enero de 1703 por las hermanas Alza contra los querellantes²⁷.

Ahora eran ellas las que se quejaban de que Catalina las había acusado de brujas, a las dos hermanas y al marido de una de ellas, Juan de Salaberria.

Catalina, también “con poco temor de Dios y de la Real Justicia” andaba diciendo que eran “brujos, echiceros, de mala raza”²⁸. Y los rumores que hizo correr acerca de sus enemigos, no desmerecen en nada a los que vertieron sobre ella en su día.

24. BOYER-NISSENBAUM: *Salem-village witchcraft*, p.39. Sobre las muertes de niños, con convulsiones muy similares, véase pp.28-29 de ese mismo libro. También BOYER-NISSENBAUM: *Salem possessed*, p. 15.

25. J.CARO BAROJA: *Brujería vasca*. Txertoa. San Sebastián: 1985, p.207

26. AMI E 7 II 22.2, folios 7 recto y 7 vuelto.

27. AMI E 7 II 22.2, folio 42 recto.

28. *Ibidem*.

Por ejemplo, decía de Mariana y Petronila que eran “echiceras peores que Bruxas”²⁹ y también se le oyó decir que, ellas y toda su familia, eran “bultos grandes y pequeños”³⁰.

Aún peor, no faltan testigos como María Miguel de Plaza que vieron cómo en proximidad de Petronila, del marido de ésta o de Mariana, Catalina “a acostumbrado boluerles las espaldas escupir y santiguarse en distintos días y ocasiones diciendo que santiguandose se suelen ir los demonios pero no ellos por ser peores”³¹.

Tal y como señala esta misma testigo, Catalina expresaba un “odio continuado” hacia Petronila y su familia. Cuando ella le reprendió por hacer estos gestos de desprecio la mandó callar “que con irse los susso dichos (Petronila y los suyos) se sali(a) para ella un sol muy hermoso y se descansauan sus entrañas”³². También pudo ver cómo apartaba su ropa cuando se aproximaban a ella las hijas de Mariana, diciendo que así hacía para que no se la “infisionasen” calificandolas de “generos malos o malditos”³³.

Y para acabar de rematar este inquietante cuadro, más allá de ambas acusaciones apareció otro indicio al que por no exagerar calificaré tan sólo como poco tranquilizador. Si nos fijamos en el comienzo del primer proceso, el que se inició a instancias de Catalina y su marido, veremos que, desde sus primeras páginas, había aparecido ya un rastro de brujería tanto o más alarmante que esas danzas y blasfemias de Catalina de Argarate, o todo lo malo que se pudiera decir sobre Mariana y Petronila, o sus hijas y sobrinas.

Efectivamente, la primera testigo presentada a favor de la injuriada Catalina, Magdalena de Salaberria, se negó a realizar el juramento usual en la época que implicaba invocar el nombre de Dios con la mano sobre una cruz. Así, aunque fue requerida tres veces por el escribano de la causa, no hubo manera de que se plegara a este ritual.

El motivo para negarse, al menos el que declaró en ese momento, era su embarazo. Y se aferró firmemente a él, pues a pesar de que se le dijo que si su intención era decir la verdad nada malo le iba a suceder ni a ella ni a su criatura, y que además era “acto de Virtud y de religion cristiana” ella continuó negandose³⁴.

Como apunta el escribano “por más que la inste no hubo forma de (hacerla) jurar”; ella siguió insistiendo en que diría la verdad sin necesidad de poner la mano sobre la señal de la cruz³⁵.

29. *Ibidem*, folio 45 recto.

30. *Ibidem*. ¿Se refería a que eran “changelins” o “changons”, es decir, personas que habían sido sustituidos en sus cunas por un duende? Una terrible injuria ciertamente. Sobre esto véase J.C. SCHMITT: *La herejía del Santo lebre*. Guinefort curandero de niños desde el siglo XIII. Muchnik editores. Barcelona: 1984, pp.126-138.

31. AMI E 7 II 22.2, folio 47 recto.

32. *Ibidem*.

33. *Ibidem*.

34. *Ibidem*, folio 2 recto.

35. *Ibidem*.

Esto, en un contexto como aquel, era muy mala señal. Una pariente, amiga y aliada de personas acusadas de brujería, tanto de Catalina³⁶ como de Mariana y Petronila³⁷, se está negando, y de forma muy vehemente, a pronunciar el nombre de Dios y a tocar el símbolo que lo representa.

Para los europeos de aquella época, una reticencia como ésta es una de las señales inequívocas de haber renegado de Dios y estar en trato con el maligno.

Si volvemos nuevamente al Salem de 1692 veremos que lo que caracterizaba a un brujo o una bruja era –aparte de los poderes mágicos que le concedía su pacto con el diablo– toda una serie de “debilidades sobrenaturales”. Entre ellas la incapacidad de recitar oraciones, incluso las más sencillas³⁸.

Por ejemplo, una de las acusadas (y ejecutadas) en aquellos procesos, Sarah Good, sólo podía murmurar alguna que otra parte de un salmo y parecía reluctante a mencionar la palabra “Dios”³⁹.

La recitación del Padrenuestro se convirtió, de hecho, en una de las pruebas más utilizadas en aquellos procesos para identificar a los brujos. Ya que la prueba de la aparición del acusado o acusada en espectro había comenzado a ser desestimada, siguiendo las recomendaciones de Cotton Mather a las que he aludido unas pocas páginas atrás⁴⁰.

Así, cuando el reverendo George Burroughs recitó sin ninguna equivocación el Padrenuestro tras defender por última vez su inocencia, subido ya en el patíbulo, los reunidos para ver su ejecución empezaron a mostrarse inquietos. Sólo un vigoroso discurso de Cotton Mather, allí presente, logró que se siguiera adelante con la ejecución⁴¹.

Tal y como apuntó en su diario uno de los jueces, Samuel Sewall, mercader bostoniano, ante las protestas de los acusados, Mather replicó que “todos ellos morían por efecto de una sentencia justa” (“Mr. Mather says they all died by a Rightheous sentence”)⁴². Más que suficiente.

Bien, pues con estas trazas tan siniestras volvía a asomar su cabeza este delito en la comarca del Bidasoa aquel año de 1702.

Y así llegamos a la parte que más nos interesa: a la actitud de los magistrados ante estas acusaciones.

36. Magdalena estaba casada con Martín de Ybargoyen, y prácticamente todas las mujeres de esa familia testifican a favor de ella. Consúltese AMI E 7 II 22.2, folios 3 vuelto, 4 vuelto y 31 vuelto, exceptuando a María de Alza, mujer de Carlos de Ybargoyen, folio 44 recto, Clara de Ybargoyen, folio 47 vuelto y María Estewan de Ybargoyen, folio 50 recto.

37. Declara que es “pariente” en segundo y tercer grado de consanguinidad con respecto a Juan de Salaverria. Consúltese AMI E 7 II 22.2, folio 13 vuelto.

38. BOYER-NISSENBAUM: *Salem possessed*, p.12.

39. *Ibidem*.

40. *Ibidem*, pp.9-21.

41. Acerca de la ejecución de George Burroughs, acompañado de John Proctor, John Willard, Martha Carrier y George Jacobs véase BOYER-NISSENBAUM: *Salem possessed*, pp. 12-13.

42. BOYER-NISSENBAUM: *Salem-village witchcraft*, p. 87.

Deberían haber hecho algo, sin duda. Lo que estaba pasando en tierras de su jurisdicción no tenía, como acabamos de ver, muy buen cariz. Pero no fue así, aunque lamentablemente no se conserva la sentencia definitiva, de ninguna de las dos acusaciones, me consta que la cosa no pasó a mayores.

Catalina, que había sido detenida a instancia de Petronila y sus parientes, solicitó que se la soltase con una fianza y, tal y como deseaba, fue puesta en libertad sin mayores discusiones. Y otro tanto se había hecho ya con sus antagonistas⁴³.

Eso fue todo lo que hicieron los magistrados de Hondarribia, que fue tan poco como lo que habían hecho los de Irun. Es decir, prácticamente nada.

La puesta en libertad bajo fianza era en sí un hecho bastante común⁴⁴. En cualquier delito en el que no hubiera muertos de por medio, solía ser la principal pena.

Sin embargo, si tenemos en cuenta lo delicado de este asunto, y los indicios más que alarmantes que se habían presentado ante los estrados del tribunal hondarribiarra, especialmente por lo que respecta a las preferencias de Catalina acerca del bautismo⁴⁵ y la repugnancia, bastante extraordinaria, de una de las testigos que iba a declarar en su favor, a tocar la señal de la cruz, no era una actitud que dijera mucho a favor del celo de aquellos magistrados.

Más aún, si tenemos en cuenta que lo normal en el resto de Europa –al menos hasta 10 años después de la fecha en la que transcurrieron los acontecimientos que acabo de relatar– era que los acusados de ese pecaminoso delito se pudrieran en las cárceles hasta que se esclarecía todo o eran ejecutados. Por si acaso.

La Nueva Inglaterra del año 1692 nos ofrece, una vez más, un excelente contrapunto.

Robert Calef, otro comerciante de Boston que fue testigo de aquella cacería conserva en su obra sobre aquellos juicios una apurada carta de John Proctor, en la que este valeroso tabernero y campesino, pide ayuda a varios “reverendos caballeros” –entre ellos Increase Mather padre de Cotton– para que asistan a los juicios y velen por la legalidad de los mismos.

O, mejor aún, para que le liberen, a él y a sus compañeros de ser juzgados por los magistrados actuales, de los cuales da muy malos informes, revelando las sesiones de tortura a las que han entregado a alguno de los acusados, las cuales compara a crueldades propias de los católicos (“These actions are very like Popish Cruelties”). Al tiempo que, piadosamente, solicita que recen por todos ellos⁴⁶.

John Proctor, pese a todas estas quejas y súplicas, es más, a pesar de comportarse honestamente y negar hasta el último momento que él hubiera hecho aquellas horribles bru-

43. AMI E 7 II 22.2, folio 69 recto.

44. Sobre esta cuestión véase I.BAZAN DIAZ: *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*. Eusko Jaurlaritzza / Gobierno Vasco. Herrizaingo Saila / Departamento de Interior. Vitoria-Gasteiz.: 1995, p.516.

45. No olvidemos que la acusación fue sostenida, no se negó que Catalina hubiera dicho que si por ella hubiera sido el niño hubiera muerto sin bautismo. Consúltese AMI E 7 II 22.2, folios 15 recto-16 recto.

46. BOYER-NISSENBAUM: *Salem-village witchcraft*, pp. 106-107.

jerías de las que se le acusaba, no saldrá de ese calabozo de la prisión de Salem, desde el cual firma su carta, salvo para ser ahorcado⁴⁷.

Sin embargo, esa indulgencia y blandura de los magistrados de Hondarribia, bien mirada, era la cosa más lógica del mundo. No era el momento de ponerse duros, pues al fin y al cabo ya sabían lo que estaba sucediendo allí desde hacía bastante tiempo.

Todas esas acusaciones que acabo de relatar no venían de ayer; de hecho estos rumores se habían comenzado a extender en el año de 1698 o 1699, y ninguno de los hombres que ocuparon los cargos municipales en el transcurso de aquellos cuatro o cinco años hizo el menor esfuerzo para determinar si, realmente, el príncipe de las tinieblas andaba haciendo de las suyas en la jurisdicción bajo su control⁴⁸.

Así pues, reducir todo al pago de una fianza, vista la pasividad observada hasta aquel momento, era la sentencia más consecuente. De hecho, en buena lógica, la única posible.

Bien, estos son los hechos y evidentemente, a la vista de los mismos, es muy difícil no empezar a albergar dudas acerca de la sinceridad con la que creyeron los hombres de la elite social, e intelectual, de la Europa del Antiguo Régimen en esa brujería que persiguieron con tanta furia. Como ya anunciaba al comienzo de estas páginas parece ser que, pese a todo, Harris estaba en lo cierto

En efecto, si aquellos magistrados de Irun y Hondarribia eran excelentes y fieles cristianos del año 1698, o del de 1702, más o menos del mismo modo y manera que lo eran sus colegas de, por ejemplo, Nueva Inglaterra ¿por qué no hicieron nada para atajar este feo y persistente rumor?

¿Acaso no creían, llegado el momento, en esa religión que tanto parecía importarles? ¿Ésa misma que se trasluce a través de la documentación que ellos autentificaban con sus firmas, ésa en la que el primer trazo que hacía el escribano solía ser una cruz por encima del texto?

Para responder a estas preguntas es preciso que pasemos al siguiente y último punto.

3. LA RELIGION DE LAS ELITES GUIPUZCOANAS A COMIENZOS DEL SIGLO XVIII

De momento, sólo se me ocurren dos buenas razones para que los magistrados de Irun y Hondarribia no movieran un dedo ante las palabras de Catalina o los gestos de Magdalena de Salaberria.

La primera sería la presión del medio en la que desarrollaban su actividad. Ambas localidades no estaban aisladas, muy al contrario, sufrían diversas influencias que podrían explicar razonablemente esa pasividad sin necesidad de acudir a la tesis expuesta en "Vacas, cerdos, guerras y brujas".

Así, debemos tener en cuenta que la Inquisición española –en cierto modo el Tribunal Supremo de la época– no mostraba excesivo interés por este delito desde hacía mucho tiempo. Y eso lo podían ver los magistrados de ambas localidades con sólo salir de su casa,

47. BOYER-NISSENBAUM: *Salem possessted*, p. 200.

48. Por ejemplo según la declaración de María Estewan de Ybargoyen AMI E 7 II 22.2, folio 3 recto.

pues el Santo Oficio estaba instalado allí como en cualquiera otro de los territorios peninsulares sujetos al vasallaje del rey de España.

Una actitud que, al menos en principio, parecía muy conveniente imitar ¿quién podía tener mejor y mayor razón que aquel terrorífico tribunal?

En ese mismo orden de cosas es importante que tengamos presente la cercanía de los tribunales franceses, los cuales, como ya he señalado en el punto anterior, desde mediados del XVII imitaban a los inquisidores españoles en lo que se refiere a no creer posibles semejantes delitos. La provincia de Laburdi, controlada por el *Parlement* de Burdeos, estaba a muy escasos metros de distancia y la relación con sus habitantes era cotidiana y sumamente fluida.

Finalmente, hay que considerar que el juicio tuvo lugar en el año 1702, un momento en el cual el mundo está empezando a ser reducido, rápidamente, a explicaciones racionales y científicas. En las que, en principio, parece que no tenían cabida cosas tales como gentes que vuelan por los aires gracias a pactos con el diablo.

España, y con ella las provincias vascas, pese a no ser punta de lanza de ese nuevo modo de interpretar la realidad, recibirán esas ideas con relativa rapidez, casi a medida que se vayan produciendo. Los llamados “novatores” –médicos y otros hombres de estudios– desde las décadas finales del siglo XVII importaban, por así decir, aquella nueva ciencia y la estaba aplicando y extendiendo con relativa rapidez⁴⁹.

Este factor, o cualquiera de los otros dos que los otros dos, o una conjunción de los tres, quizás pueda, como digo, explicar la indiferencia de estos jueces ante aquellas feas acusaciones.

La segunda, una vez descartada la primera, evidentemente, sólo podrá ser que Harris y su interpretación del fenómeno de la caza de brujas, han dado de lleno en el blanco.

Como ambas son mutuamente excluyentes veamos cuál de las dos, y porqué, es la que queda en pie tras examinarlas a fondo. Salgamos, definitivamente, de dudas.

Respetando el orden vamos a ver qué papel pudo jugar la Inquisición en todo esto.

La larga sombra de este tribunal no tardó mucho en aparecer pues Catalina de Argarate, antes de acudir al tribunal civil, decidió hacer una visita al comisario del Santo Oficio destacado en los contornos de Irun ante la insistencia de esos rumores malsanos sobre su persona⁵⁰.

De tal modo lo recuerda, con toda clase de detalles, no otra que su buena amiga Magdalena de Salaberria. Mujer, como ya hemos visto, de curiosas costumbres en materia religiosa.

49. A.DOMINGUEZ ORTIZ: *Hechos y figuras del siglo XVIII*. Siglo XXI. Madrid: 1973, pp.148-149, KAMEN: *La España de Carlos II*. Crítica. Barcelona: 1987, pp.507-518 y F.SANCHEZ BLANCO-PARODY: *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Alianza. Madrid: 1991, pp.28-42. Por lo que se refiere a los “novatores” vascos véase X.ESTEVEZ: “La Ilustración” en VV.AA.: *Historia del País Vasco (siglo XVIII)*. Universidad de Deusto. Bilbao:1985, pp.66-68 y 75-76.

50. Acerca de los comisarios de la Inquisición y su papel véase J.CONTRERAS: “La infraestructura social de la Inquisición: comisarios y familiares” en A.BLANCO (y otros): *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Ariel. Barcelona: 1984, pp.126-145.

Cuenta Magdalena que cierto día de fiesta, mientras volvía de la iglesia en compañía de Catalina, ésta se puso a llorar, contándole cómo había pasado por su casa Mariana de Alza y cuando le preguntó amablemente por el estado de salud de Petronila le respondió lo que ya sabemos: que su hermana le echaba la culpa de todo lo que le sucedía a ella y a sus malas artes de brujería⁵¹.

Así las cosas, le dijo que “era pressiso que para sosegarce (sic) de lo mal que la hablo queria passar a dar quenta a don Miguel de Emparan comisario de la santa ynquisition”⁵².

La verdad es que éste era un viaje en balde. Como ya he dicho, y bien se han encargado de demostrar las investigaciones de Julio Caro Baroja y las de Gustav Henningsen, el Santo Oficio, tras los procesos contra las brujas navarras de Zugarramurdi a comienzos del XVII, y las recomendaciones hechas por Alonso de Salazar –uno de los inquisidores encargado de juzgar a éstas– acerca de que no se volviera hacer caso de acusaciones descabelladas como aquellas, no volvió a preocuparse seriamente de este tema⁵³.

Pero parece ser que Catalina no se había enterado de esta benevolencia inquisitorial, por lo tanto siguió adelante con su primer plan.

Así pues, reunidas ella y sus acusadoras frente a don Miguel de Emparan, Petronila y Mariana de Alza sacaron a relucir todas las acusaciones que he ido relatando en las páginas anteriores.

En efecto, en aquella entrevista se informó a este funcionario del Santo Oficio de cómo aquella mala hechicera de Catalina había entrado y salido varias veces de la casa de las hermanas Alza, y cómo el bebé había empezado a enfermar a instancias de esta especie de danza maléfica hasta morir ese mismo día. Y tampoco se olvidaron de decirle que había blasfemado ante el cadáver del recién nacido, y que ella, Catalina de Argarate, era la culpable de que Petronila estuviera enferma, gracias también a sus malas artes, por supuesto.

El comisario después de realizar un par de preguntas más o menos rutinarias dio por zanjada la cuestión, dándonos un nuevo ejemplo de cómo ese tribunal se aferraba a las recomendaciones de Salazar. Dijo, ante la acusada, las acusadoras y las que hicieron las veces de testigos, que aquello “hera nada”.

Al menos así lo recuerda María de Alza, prima de Petronila y Mariana, que se encontró allí presente⁵⁴.

Más aún, cuando Catalina hizo gesto de seguir adelante, pidiéndole testimonio de lo que había sucedido, el comisario, al parecer bastante enfadado, le dijo que con su actitud “le hauia obligado a que la hechara por la bentana”⁵⁵.

Por lo tanto, ya que la Inquisición no estaba dispuesta a seguir adelante –como acabamos de ver, la única medida drástica que su representante parecía dispuesto a adoptar era

51. AMI E 7 II 22.2, folios 9 recto-9 vuelto.

52. *Ibidem*, folio 9 vuelto.

53. CARO BAROJA: *Brujería vasca*, pp. 263 y ss. G.HENNINGSSEN: *The witches' advocate. Basque witchcraft and the spanish Inquisition (1609-1614)*. University of Nevada Press. Reno: 1980, pp.387-389.

54. AMI E 7 II 22.2, folio 44 vuelto.

55. *Ibidem*.

defenestrar a la supuesta bruja, más que por esta razón, por recalcitrante y pesada– sería muy razonable que un tribunal civil no se inmiscuyera.

Pero no es así, una vez más las apariencias engañan. La Inquisición no era un buen motivo para evitar que los magistrados municipales intervinieran.

En efecto, tal y como señala Gustav Henningsen, el Santo Oficio, tan temido en otros aspectos, jamás logró arredrar a estos jueces a la hora de capturar brujas y condenarlas.

Sin ir muy lejos, los de Pancorbo, poco después de que se hubiera logrado detener los procesos de Zugarramurdi, quemaron a varias personas por esa misma acusación de brujería⁵⁶.

En Gipuzkoa, pese a que la junta provincial salió bastante escaldada y abroncada por la Inquisición, cuando en el año de 1621 apoyó la petición de un caballero para que este tribunal tomara alguna medida en la provincia y la purgase de las brujas que –según le parecía a él– la infestaban, no había ningún obstáculo para que los tribunales civiles de ella intervinieran en el delito de brujería⁵⁷.

Y es que, de hecho, lo único que habían logrado las observaciones de Salazar –que por cierto no fueron compartidas por todos los inquisidores, pese a que las acataran por orden superior– fue suavizar las penas que esos magistrados municipales imponían a las supuestas brujas.

Pero nunca impedirles que intervinieran en cuestiones de este tipo. Y ellos jamás se lo pensaron dos veces a la hora de enfrentarse a la Inquisición para perseguir este crimen⁵⁸.

Lo cierto es que nadie había revocado la orden que el rey Enrique IV dio, a finales del siglo XV, para que los magistrados civiles dieran caza a los “sorguinos” de la provincia de Gipuzkoa sin ninguna clase de contemplaciones⁵⁹.

Oficial y legalmente, la famosa cédula seguía en vigor y proveía a sus tribunales de toda la autoridad necesaria para entender en este tipo de casos.

En definitiva, la Inquisición, y su actitud, no constituían ningún obstáculo, para los magistrados hondarriarras e irundarras de aquel año de 1702. A lo sumo –si es que llegaban a tiempo– podrían haber suavizado la sentencia que estos dieran, pero no detener alguna acción un poco más contundente que la libertad bajo fianza, como por ejemplo una investigación más minuciosa de todas aquellas rarezas.

Bien, descartado el Santo Oficio, veamos si los vientos que llegaban desde el exterior pudieron influir en una mayor medida de éste sobre la conducta de nuestros jueces.

Examinemos en primer lugar el ejemplo que les ofrecían sus colegas del otro lado del Bidasoa.

Como ya he señalado anteriormente, es cierto que desde los años cuarenta del siglo XVII los magistrados del más alto tribunal de Francia, el *Parlement* de París, se resistieron a

56. HENNINGSEN: *The witches' advocate*, p.388.

57. CARO BAROJA: *Brujería vasca*, pp.282-283.

58. HENNINGSEN: *The witches' advocate*, p.389.

59. CARO BAROJA: *Brujería vasca*, pp.9-11.

crear ese tipo de acusaciones y empezaron a procurar que el resto de las justicias del país los imitasen, convirtiendo el delito de acusación de brujería en una mera causa de injuria –como la que plantearon Catalina y su marido– o desestimándolo por completo⁶⁰.

No faltan ejemplos de esa actitud, y muy cerca de Gipuzkoa. Tanto que resulta tentador, y bastante lógico, pensar que debieron tener su peso en la actitud de los gobernantes municipales de Irun y Hondarribia habida cuenta la más que estrecha relación que existía entre estas y la provincia de Laburdi⁶¹.

Así, podemos ver cómo ya en 1635, la viuda bayonesa Jehanne d'Etcheveres se atrevió a pedir un monitorio, con el amparo de la Iglesia, para que se presentasen testigos a la causa formada a sus instancias contra Douche de Né. El motivo principal de todo este revuelo era que Douche andaba diciendo que Jehanne hacía hechizos y filtros anticonceptivos con pelos de mula⁶².

No fue un caso aislado. Otro tanto hizo Marie de Guillot, mujer de Estienne de Lesseptz, maestro carpintero, ambos habitantes de esa misma villa y ciudad de Bayona, contra Grace de Brion, esposa de un maestro albañil y también bayonesa como su oponente, porque en medio de una pelea esta última respondió a los insultos de Marie ("putain, prestresse") con el de bruja⁶³.

De hecho, tal y como ha constatado François Borrel en sus más que exhaustivas investigaciones sobre la caza de brujas en Bearn, Landas y Laburdi, tras la última gran persecución de 1670-1671 es mucho más fácil ver aparecer como simple injuria la acusación de brujería.

Las víctimas de la misma se atreven a denunciarla como tal ante los tribunales, llegando a suponer éstas hasta un 41 % de las causas⁶⁴.

Sin embargo, hay que descartar también esta hipótesis. Si llegaban noticias de hechos como estos dos que acabo de citar, también debieron recibir noticias de otros que contaban una historia muy distinta en fecha posterior.

De hecho, dos años antes de que se empezaran a extender aquellos oscuros rumores sobre Catalina de Argarate, en el de 1696, sucedió en Bayona algo que no animaba, precisamente, a la indulgencia.

Entre los procesos conservados en el Archivo Municipal de Bayona, aparece uno de aquel año en el que se describe una terrible escena, motivada por una serie de acusaciones bastante similares a las que se hicieron contra Catalina a partir de 1698.

60. MANDROU: *Magistrats et sorciers*, pp.313-363 y 493-496.

61. Según se desprende de uno de los documentos conservado en el Archivo Municipal de Bayona que data del año 1676, no se utilizaba nunca ningún tipo de control o pasaporte. Ni aunque hubiese guerra abierta entre los respectivos reyes. Consulte AMB BB 30, folio 11 recto.

62. J.SOUST: "Femmes, injures et sorcellerie a Bayonne au XVII siècle". *Amis archives. Documents pour servir a l'Histoire du departament des Pyrenees Atlantiques* (Annee 1991, nº 12), pp.35-40.

63. *Ibidem*, pp.40-41.

64. F.BORREL: *Recherches sur la sorcellerie dans Le Bearn, Les Landes et Le Labourd sous l'Ancien Regime*. Memoria para acceder al cuerpo de archivistas y paleógrafos de L'Ecole Nationale des Chartes, inédita. 1977. Conservada en el Archivo Departamental de Pau bajo la signatura Fonds D'Urtubie JJ 160 / 7, p.150.

La señalada como bruja, una mujer llamada Menjotte de Colonies, jardinera del señor de Veillet, canónigo teologal de Bayona, estuvo a punto de ser linchada en las afueras de aquella localidad. Aunque la muchedumbre no logró su objetivo quedó tan maltratada que tuvo que recibir los últimos sacramentos postrada en cama, en la casa llamada de Hirigoyen, de manos del canónigo de Anglet⁶⁵.

Realmente se encontraba al borde de la muerte. Al menos el certificado del cirujano que la examinó no pintaba un cuadro muy esperanzador. Éste encontró feas contusiones en el cráneo y en el ojo, junto a otras de menor cuantía en la parte posterior del brazo, en las falsas costillas y entre los omoplatos. Aparte de esto ella se quejaba y sentía dolor en diversas partes de su cuerpo.

A la vista de semejante panorama, temiendo algo peor, ha mandado que la sangren en dos ocasiones, a fin de evitar inflamación, fiebres y otras enfermedades. Como era habitual en la medicina de la época ⁶⁶.

Se puede apreciar así que la cosa iba muy en serio. Los que persiguieron a Menjotte hasta casi matarla a golpes debían estar animados por un terror abismal para llegar a aquel extremo.

Veamos los detalles de este episodio. Todo había empezado, tal y como lo cuenta la maltrecha jardinera, porque el domingo primero de julio de ese año de 1696, mientras vendía hierbas en el mercado, se le acercó una desconocida y le pidió que la siguiera hasta casa de una mujer que la acusaba de haberla hecho enfermar por medio de la brujería. Una historia que sin duda nos sonará de algo.

Ella, deseando aclarar las cosas, la siguió. Cuando llegaron a casa de su acusadora se percató de que las seguían el yerno de la enferma y otro hombre joven que como después supo era el hijo de Agnotte, una vendedora de trigo.

Éste último, tras obligarla a entrar en la casa, le puso su espada en el rostro, en la boca y en la nariz, amenazandola de muerte sino curaba a la enferma, golpeandola con la hoja en la cabeza y brazos. También la cogió del brazo y la empujó contra una pared, prosiguiendo con las amenazas espada en mano⁶⁷.

Esta relativamente brutal paliza, no era más que el prólogo de una escena mucho peor. Tal y como recuerda Menjotte, a medida que todo esto sucedía el yerno de la supuesta embrujada hacía reunirse a un tropel de gente frente a su puerta. En ese momento el hijo de Agnotte, al parecer cansado de no conseguir nada con sus golpes y amenazas, dijo que la iban a dejar salir y que los soldados y el resto de los que ya se había reunido ante la casa se encargarían de masacrarla⁶⁸.

Efectivamente, la echaron de la casa y la muchedumbre se lanzó sobre ella, la golpearon con palos y piedras –con el resultado que ya conocemos a través del informe del cirujano– llevándola después hasta el puente de Panecau, con intención de arrojarla al agua⁶⁹.

65. AMB FF 95, piece n° 2, hojas sin foliar.

66. *Ibidem*, piece n° 8, hojas sin foliar.

67. *Ibidem*, pièce n° 2, hojas sin foliar.

68. *Ibidem*.

69. *Ibidem*..

Afortunadamente para ella, dos clérigos, ayudados por tropas regulares, consiguieron sacarla de las zarpas de sus improvisados verdugos.

Esta vez el único proceso que se inició por aquellos sucesos fue éste, solicitado por el marido de Menjotte y por ella misma, y principalmente destinado a borrar toda huella de esa fea acusación⁷⁰.

Hacían bien, porque la creencia en la brujería seguía muy extendida en la zona, y no sólo entre gente común, amiga de tumultos, motines y linchamientos como el que sufrió ella, sino también entre los magistrados.

Buena prueba de ello es que en el año de 1707 se envió al *Parlament* de Burdeos una serie de indagaciones en torno a una acusación similar a la que estuvo a punto de acabar con la vida de Menjotte⁷¹. Y aún en fecha más tardía, en el año de 1718, según dice Michelet, se volvió a encender la hoguera para eliminar a un representante de la plaga brujeril⁷².

De hecho, todavía a mediados del siglo XVIII se dieron sentencias condenatorias por ese crimen en la jurisdicción del *Parlement* de Burdeos. Como, por ejemplo, la que se libró contra el cirujano bayones Gracien Detcheverry por andar haciendo curanderías, buscar tesoros ocultos y otras monadas similares con un libro de hechizos llamado "Agrippa negra"⁷³.

Así pues, las noticias que llegaban de más allá del Bidasoa no eran precisamente como para animar a dejar de buscar brujos y brujas. Al contrario, allí mismo, al alcance de la mano, otros magistrados civiles, como ellos mismos, seguían enfrentándose a los seguidores del maligno aunque sólo fuera de forma esporádica.

Finalmente, por lo que respecta a las nuevas ideas científicas, esas que los "novatores" venían trayendo del exterior desde finales del siglo XVII, parecen ser igualmente inhábiles para borrar de la faz de la tierra prodigios tales como brujas que vuelan por los aires gracias a un pacto con el diablo.

Lo cierto es que buena parte del pensamiento producido por las figuras más destacadas de la nueva ciencia eran la mejor prueba de porqué, pese a todo, al final las hogueras siempre se volvían a encender.

En efecto, si tomamos como ejemplo a sir Isaac Newton, una de las fuentes en las que bebieron los "novatores", deberemos tener en cuenta que junto a toda la ciencia, racionalidad y demás excelencias que los "Principia" de éste les pudieran aportar debieron absorber bastantes extravagancias.

Las investigaciones del economista John Maynard Keynes, uno de sus biógrafos, demuestran que éste casi legendario personaje fue uno de los últimos grandes alquimistas y las doctrinas herméticas y otras que hoy hemos desechado –al menos como vehículo de

70. *Ibidem*. Sobre este proceso véase BORREL: *Recherches sur la sorcellerie*, pp.153-155.

71. B. TRAIMOND: *Le pouvoir de la maladie. Magie et politique dans Les Landes de Gascogne 1750-1826*. Presses Universitaires de Bordeaux. Bordeaux: 1988, p. 150.

72. *Ibidem*.

73. *Ibidem*, pp.89 y ss.

conocimiento científico– eran para él tan racionales y eficaces como ese famoso binomio que ahora lleva su nombre, con el que se nos atormentaba en las clases de matemáticas⁷⁴.

Eso por no hablar de Boyle, otra gran figura, contemporáneo de Newton, que nunca se avergonzó de creer que los enfermos de escrofula podían ser curados con el sólo toque de la mano del rey de Inglaterra. Del mismo modo que lo creían, también sin ninguna vergüenza, todos los leales súbditos de Su Majestad Británica⁷⁵.

De hecho, en Holanda, que junto a Inglaterra era otro de los viveros de esa nueva ciencia, cuatro años antes de que en Irun empezaran aquellos rumores sobre Catalina de Argarate, se había formado proceso a uno de los miembros de su clero, Baltasar Bekker –del cual, por cierto, se decía que era tan feo como el mismísimo diablo– por hereje y blasfemo, pues en su libro *Betooverde wereld* se había atrevido a dudar de la existencia del maligno⁷⁶.

Evidentemente, cualquiera que quisiera seguir quemando brujas podía hacerlo sin mayor rubor que el producido por el calor de las llamaradas de la hoguera.

Así pues, descartada la primera posibilidad –y cualquier otra– como decía Arthur Conan Doyle por boca de su personaje más famoso, la que resta, por imposible que parezca, tiene que ser la única válida.

En efecto, la única respuesta a porqué los magistrados de Irun y Hondarribia no se movilizaron contra aquel escabroso asunto vendría de la mano de Harris.

Es decir habrá que aceptar, pese a todo, que las elites de la Europa moderna eran tal y como este antropólogo nos las muestra en su estudio: unos cínicos que jamás creyeron ni en Dios ni, por supuesto, en el diablo, sino que utilizaron a ambos en beneficio propio, para sustentar su preeminencia social, económica y política; especialmente a través de eso que hoy llamamos “caza de brujas”.

Nunca es agradable ponerse frente a la mayoría, y mucho menos cuando ésta cuenta con la cantidad y calidad de argumentos a los que he aludido en las páginas anteriores. Sin embargo, las evidencias documentales –insisto– no ofrecen otra salida.

Los magistrados de Irun y Hondarribia con aquel ramillete de conductas sospechosas ante sí y su total inactividad frente a ellas, son la mejor prueba de que al menos algo de verdad tiene que haber en lo que dice Harris.

Efectivamente, si contrastamos con otra documentación lo que ya sabemos sobre Catalina, Petronila y Mariana –sin olvidarnos de Magdalena– veremos que aquellos caballeros, eran capaces de manipular las creencias religiosas generalmente aceptadas de la forma que se insinúa en “Vacas, cerdos, guerras y brujas”. Y esa doblez no es, en absoluto, anacrónica sino perfectamente posible

74. Sobre esta cuestión véase J.M.NAREDO: *La Economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. Siglo XXI. Madrid: 1987, pp.35-36.

75. BLOCH: *Los reyes taumaturgos*, p.350.

76. Sobre este episodio véase CARO BAROJA: *Las brujas y su mundo*, pp.260-261 y MARTINEZ GORRIARAN: *Casa, provincia, rey*, p.192.

Veamos porqué. Ese mismo año de 1702, la llamada guerra de Sucesión⁷⁷ avanzaba a buen ritmo; el cabildo hondarribiarra, el mismo que entendió en aquellas acusaciones, ya había sido informado para el 8 de junio de ese mismo año, de que el emperador de Austria, auxiliado por los holandeses y los ingleses, seguía adelante con la guerra que había declarado a su nuevo rey, Felipe V.

Este monarca, al cual habían jurado lealtad dos años atrás, cuando el exangüe Carlos II de Habsburgo, excluyendo a su tío –el emperador de Austria, que ahora les combatía– decidió nombrarle su heredero, porque así convenía “para la paz de la cristiandad y de la europa toda”, así como “a la tranquilidad destes mis reinos”, según rezaba la cláusula del testamento que se hizo constar a la ciudad de Hondarribia⁷⁸, solicitaba que le ayudaran.

El joven rey esperaba de ellos que demostrasen ahora, en este mal trance, la fortaleza de sus juramentos y cerrasen filas en torno a su persona para defenderle de esta injusta guerra⁷⁹.

No iban a faltar ocasiones de hacerlo. Poco después de que esta carta llegase a Hondarribia, la junta de la provincia de Gipuzkoa, en la que estaba representada la ciudad junto al resto de las corporaciones municipales, pedía opinión a los caballeros junteros allí reunidos para decidir cuál sería la mejor forma de ayudar a Su Majestad.

El monarca estaba en graves apuros, como se podía ver en la carta que éste y la reina los habían enviado, fechada el 15 de septiembre de 1702, alertándoles de que ante las costas de Andalucía se concentraba la flota inglesa, dispuesta a desembarcar tropas para iniciar una invasión.

Felipe V solicitaba toda la ayuda que pudiera ofrecer la provincia de Gipuzkoa para hacer frente a este inminente peligro, pues se debía acudir “al reparo y defensa de la Cristiandad (...) como guerra contra Hereges (sic)”⁸⁰.

Por si ésta fuera poco, el arzobispo de Sevilla envió otra en similares términos, pidiendo cualquier socorro que puedan enviar al reino de Andalucía pues por culpa de esa más que probable invasión inglesa está en peligro “no solo la vida, honra, y hazienda; sino (...) la religion en la que nos interessamos todos”⁸¹.

La provincia, y con ella la ciudad de Hondarribia, no vacilan un instante en votar que se haga todo lo que se pueda –que no era mucho por cierto, tras dos años de esfuerzos bélicos– para ayudar en un caso como aquel, para servir al rey y por “la comun causa de la defensa de la religion”⁸².

El año siguiente, el 12 de junio de 1703, cuando aquellos terribles herejes amenazan ya los puertos de la provincia, la junta no dudará en solicitar a las villas y ciudades representa-

77. Sobre esta véase M.C. PEREZ APARICIO: “La guerra de Sucesión española” en VV.AA.: *La transición del siglo XVII al XVIII. Entre la decadencia y la reconstrucción*. Espasa Calpe. Madrid: 1993, pp.303-503.

78. AMH A 1.45, folio 98 vuelto.

79. AMH E 5 II 4.2, carta de 5 de julio de 1702.

80. *Ibidem*, carta de 15 de septiembre de 1702. Sobre esa expedición véase PEREZ APARICIO: “La guerra de Sucesión española”, pp.334-339.

81. AMH E 2 I 17, pp.34-35.

82. *Ibidem*, p.37.

das en ella que todos sus vecinos se preparen para combatir y se hagan listas de armas y de los jefes que han de comandar la milicia de cada una de ellas, pues “no ay que descuidarse en quanto pueda conducir al Real Seruicio a la propia defensa y a la de nuestra Sagrada Religion Catholica”⁸³.

El cabildo de Hondarribia, no tardará un instante en hacer cumplir esas ordenes elaborando la lista de las armas y munición que cada uno de sus vecinos mantenían en sus casas, así como la de aquellos que serían los encargados de comandar este regimiento vecinal⁸⁴. Nadie podrá decir que los vecinos de esa ciudad han sido los últimos en aprestar su tropa para defender la religión católica contra aquellos seguidores de las impías y falsas doctrinas de Calvino, Lutero y Enrique VIII.

Bien, si ahora contrastamos todas estas preocupaciones por la salvación de la fe católica con otro documento conservado en el Archivo de Hondarribia, una gacetilla manuscrita titulada “Nouedades de la Europa” que data del año de 1689, veremos, como decía, que esta elite se reboza impudicamente en la hipocresía y el cinismo más absolutos.

En ella se dice que Luis XIV, por medio de la alianza con el rey Jacobo de Inglaterra y con los turcos, atacó el Palatinado “destruyendo y abrasando la mayor parte del (sic) con barbaridad yndecible sin reseruar yglesia ni templo cossa bien yndigna de Principe christiano”⁸⁵. Así era el abuelo de su actual rey.

Frente a sus impiedades se ha organizado “vna liga qual asta agora no se alla (sic) en historias aberse ajustado, Porque entran en ellas el señor enperador y todos los potentados del Ynperio; España, Dinamarca, Suezia, Olanda, Ynglaterra (sic) (...) y todos los demas de Europa menos Portugal”⁸⁶.

“Olanda” e “Ynglaterra”. En efecto, esos mismos herejes a los que ahora, en 1702, repentinamente, les crecían rabo y cuernos y empezaban a apestar a azufre, éstos a los que había que combatir sin cuartel, estaban pocos años antes firmemente aliados con estos adalides del catolicismo.

Y no se trataba de una presencia lejana que, quizás, pudo pasar desapercibida a la, al parecer, despistada elite guipuzcoana. En absoluto, esos horribles anglicanos y calvinistas estaban en la misma provincia de Gipuzkoa a la vista de cualquiera.

Por ejemplo en el año de 1691, los encontraremos abasteciendo de trigo a los puertos de Donostia y Bilbao.

También se podía ver a cinco de ellos, concretamente holandeses, en una herrería de la frontera navarra, dirigiendo la fundición de piezas de artillería y munición.

83. AMH E 5 II 4.2, Carta de 12 de junio de 1703.

84. AMH A 1.47, folios 100 y ss. Acerca de estos regimientos organizados por cada una de las corporaciones municipales con representación en juntas, con todos su vecindario, entre 18 y 60 años, véase P.GOROSABEL: *Noticia de las cosas memorables de Guipúzcoa*. Volumen V. Tolosa: 1899, pp.74-86. Y recientemente L.VALVERDE: *Historia de Guipúzcoa. Desde los orígenes a nuestros días*. San Sebastián. Txertoa: 1984, p. 87 y J.R. GUEVARA URKIOLA: “La guerra de la Convención (1793-1795): Ejercito real y milicias forales” en VV.AA.: *Los ejércitos*. Vitoria-Gasteiz. Fundación Sancho el Sabio, pp.140-182.

85. AMH E 1. I 1.1. 14 de octubre de 1689.

86. Ibídem. Se refiere a la llamada Liga de Habsburgo, sobre esta véase L.ANDRE: *Luis XIV y Europa*. UTEHA. México D.F.: 1957, pp.155-162.

Y, por cierto, en aquel mismo lugar los fieles servidores de Su Majestad Católica, el rey de España, hacían acopio de mosquetes y pistolas que no parecían tener otro fin sino armar a los hugonotes franceses, obligados a convertirse al catolicismo tras la revocación del Edicto de Nantes y prestos, por esa misma razón, a sublevarse a la mínima ocasión⁸⁷.

De esta sólida materia estaba hecha la fe de las elites guipuzcoanas de comienzos del siglo XVIII.

La pasividad de los magistrados de Irun y Hondarribia ante Catalina y los persistentes rumores en torno a ella es, evidentemente, producto de esa misma visión de las cosas, como vamos a comprobar enseguida contrastando otra porción de documentos.

Si tomamos el tercer libro de acuerdos de la universidad de Irun y nos detenemos en el año de 1694, veremos que los gobernantes municipales de esta localidad decidieron que en su iglesia parroquial hubiese un conjurador.

Es decir, un clérigo encargado de disolver las tormentas y nublados por medio de unas especiales oraciones, pues se suponía que esos fenómenos atmosféricos estaban originados, controlados y dirigidos por la garra del diablo⁸⁸.

Así, sin vacilar un instante, decidieron solicitar un impuesto especial al obispo de Pamplona sobre los cargos de beneficiado de aquella parroquia. Para dotar el puesto de conjuradores, pues éstas eran demandas muy “justas” tal y como apuntaron en ese mismo libro⁸⁹.

Para la fecha en la que se empezó a oír que Catalina era bruja seguían manteniendo esta función tan peculiar. Todavía en el año de 1708, como se recoge en otro de los libros de acuerdos, se amonestó a los clérigos por no acudir a conjurar, de dos en dos, en las ocasiones de peligro, como lo estipulaba la escritura establecida en 1694⁹⁰.

A la vista de estas palabras podríamos pensar, que los magistrados irundarras creen, a pies juntillas, en el diablo y en su intervención en los asuntos humanos. Pura apariencia una vez más, tal y como sucedía con la defensa de la religión católica.

Si realmente hubieran creído en el diablo, tal y como podríamos pensar al leer esos libros de acuerdos de 1694 y 1708, en 1698 deberían haber quemado las suelas de sus zapatos para avisar al magistrado de Hondarribia, que como ya he señalado ostentaba el control judicial de la zona, forzar su intervención y lograr que estas agentes del maligno fueran castigadas como merecían. O mejor aún, para obtener una comisión del corregidor y exterminar –o lo que el Santo Oficio les permitiera– a aquellas maléficas por su propia mano.

Como mínimo deberían haber avisado de lo que estaba sucediendo, o de lo que se decía que estaba sucediendo, pues estaban obligados a hacerlo⁹¹.

87. Archives Nationales (París) B 3 67, folio 327 recto. Sobre la revocación del edicto y sus consecuencias políticas véase L.ANDRE: *Luis XIV y Europa*, pp.155-162.

88. AMI A 1.3, folio 7 vuelto. Acerca de los conjuros véase D.MAURA: *Supersticiones de los siglos XVI y XVII y hechizos de Carlos II*. Madrid. Calleja: 1943 (?), pp.24-26. Y recientemente J.GELABERTO: "Tempestades y conjuros de las fuerzas naturales. Aspectos mágico-religiosos de la cultura en la alta Edad Moderna". *Manuscrits*, jener 1991, pp.325-344.

89. AMI A 1.3, folio 7 vuelto.

90. AMI A 1.4, folio 149 vuelto.

91. Por ejemplo en un caso algo posterior a esta fecha, pero muy relacionado con todo lo que acabó de decir. En el año de 1725, los magistrados de Irun informaron a los de Hondarribia que el médico de su hospital ha tenido que expulsar de él a un mendigo vizcaino por ponerse a cantar en su interior -se consideraba recinto sagrado- en el tiempo de Semana Santa, pidiendo que tome medidas a este respecto. Consúltese AMH E 7 II 27.11, folio 1 recto.

Sin embargo, como ya sabemos, no hicieron nada. Y no existe otra razón para esa actitud excepto la que apuntaba Harris en su estudio: por puro cinismo, porque no creían en nada de lo que decían.

El libro de actas de la ciudad de Hondarribia fechado en 1706 tiene la prueba definitiva. En él podemos ver como ésta deseaba obtener el control sobre la administración de la iglesia de Irun, del mismo modo que lo tenía sobre la parroquia dentro de su propio casco urbano. Una de las maneras de afirmar esos pretendidos derechos era, precisamente, la de estipular las obligaciones de los sacerdotes que iban a prestar servicio en aquél templo; entre ellas la de conjurar tormentas⁹².

Así pues, nombrar conjuradores reforzaba el poder político de los cabildos municipales, les otorgaba el control sobre la iglesia. Y eso era lo único que interesaba, tanto a los gobernantes de Irun como a los de Hondarribia.

La conclusión que podemos sacar de esta conducta y de esas palabras contenidas en los libros de ambos cabildos, me parece evidente: el diablo, sus secuaces y su intervención en los asuntos humanos –al igual que los herejes protestantes– sólo existen, o preocupan, cuando conviene a los intereses políticos de estos grupos dirigentes.

Todo rumor de su acción o presencia más o menos velada, que no afecte a ese conflicto, como acabamos de comprobar, no les producía la mínima inquietud. Por escalofriantes que fueran las acusaciones que se iban desgranando en las calles de la universidad. Día tras día. Año tras año.

Hasta ahí llegaba su fe, ésta era la verdadera profundidad de sus creencias religiosas.

Es posible, como he ido recogiendo a lo largo de este artículo que nuestros antepasados creyeran prácticamente cualquier cosa, como por ejemplo en cadáveres de excomulgados que volvían a la vida o en la piedra filosofal según parece era el caso de sir Isaac Newton.

También puede ser que el terror de Cotton Mather a acabar colgando de una soga, como su colega, el reverendo Burroughs, fuera muy real; o que los magistrados del *Parlement* de París lamentasen –supongo que amargamente– el haber condenado a inocentes.

Y desde luego puede que sea cierto que los miles de ahorcados, o abrasados, por el delito de brujería, eran víctimas del miedo incontrolable que se apoderó de las elites europeas entre los siglos XV y XVIII.

Pero en definitiva, a pesar de los pesares, Marvin Harris parece haber dado en el blanco. O al menos estos caballeros de la comarca del Bidasoa y sus acciones –e inacciones– dan fe de ello.

En cualquier caso, como señalaba al comienzo de este artículo, parece ser que todavía quedan muy buenas razones para seguir investigando este curioso fenómeno. A fin de cuentas es posible que no sepamos sobre él tanto como creíamos.

92. Consúltense AMH A 1.49, folio 39 vuelto. Esta referencia me fue amablemente señalada por Begoña Andrés Arratibel, archivera del Archivo Municipal de Hondarribia.