

# MODELOS DE VIDA Y CULTURA EN NAVARRA (SIGLOS XVI Y XVII): ANTOLOGÍA DE TEXTOS

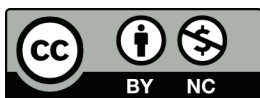
Mariela Insúa (ed.)



Mariela Insúa (ed.), *Modelos de vida y cultura en Navarra (siglos XVI y XVII). Antología de textos*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2016. Colección BIADIG (Biblioteca Áurea Digital), 35 / Publicaciones Digitales del GRISO.

EDITA:

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.



Esta colección se rige por una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 3.0 Unported](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/).

ISBN: 978-84-8081-489-8.

## CARO BAROJA Y EL MUNDO DE LAS BRUJAS

Jesús M. Usunáriz  
GRISO-Universidad de Navarra

Dentro de la amplia —amplísima— producción bibliográfica de Julio Caro Baroja (1914-1995), las brujas y su mundo forman un corpus imprescindible en la obra del maestro. Ya desde temprana fecha, con 17 y 18 años, en 1933 y en 1934 aparecieron sus trabajos «Cuatro relaciones sobre hechicería vasca». *Anuario de Eusko-Folklore*, XIII (1933), pp. 87-145. Incluido en *Estudios vascos*, V (nº 62; 1975) y «Sobre las lamias» que formaba parte del libro prologado por D. José Miguel de Barandiarán dentro del proyecto iniciado por el considerado padre de la antropología vasca en el ámbito del Laboratorio de Etnología de la Sociedad de Estudios Vascos (*Tres estudios etnográficos relativos al País Vasco*). Tras la guerra, en 1947, se sumaría el artículo sobre «Las brujas de Fuenterrabía», en la revista del CSIC, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. La mayor parte de ellos fueron incluidos después en 1975 en el libro *Brujería Vasca*, dentro de la colección «Estudios Vascos» de la editorial Txertoa.

Pero al margen de estos primeros trabajos, a partir de los años 60 se publicarán obras de gran difusión y repercusión: 1961: *Las brujas y su mundo*. Madrid, Revista de Occidente; 1968: *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Taurus; o *El señor Inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid, Alianza<sup>1</sup>; 1970: *Inquisición, brujería y criptojudaismo*, Barcelona, Ariel, que incluye «De nuevo sobre la historia de la brujería» (*Príncipe de Viana*, XXXV, 1969). Entre 1971 y 1972 publicó su *Etnografía histórica de Navarra*, que en su cap. XXXI, «La imagen del mal», presta atención al caso navarro. 1971: «Problemas psicológicos, sociológicos

<sup>1</sup> A esto habría que añadir diferentes artículos breves en periódicos y revistas divulgativas recogidos en la bibliografía «carobarojiana» recopilada por Carreira.

y jurídicos en torno a la brujería en el País Vasco», *I Semana de Antropología vasca* (Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca, 1971), pp. 63-86 (incluido en *Estudios vascos*, XI (nº 72; 1982). «Arquetipos y modelos en relación con la historia de la brujería» [1972], en *Brujología. Congreso de San Sebastián. Ponencias y Comunicaciones* (Seminarios y Ediciones, Madrid, 1975), pp. 179-228; corregido y ampliado en *Ritos y mitos* (1974). 1978: *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII* (1978). 1987. *Estudios vascos*, XVII: *Magia y brujería (Variación sobre el mismo tema)*, San Sebastián, Txertoa, 1987.

Es decir estamos ante un autor que cultivó como pocos los estudios en donde la magia, la religión, la hechicería, la superstición fueron las protagonistas. Ahora bien,

#### I. ¿POR QUÉ LAS BRUJAS?

Como punto de partida debemos preguntarnos el porqué las brujas, la caza de brujos o la «brujomanía» están tan presentes en la obra de Julio Caro. Esto obedece a varias razones, como confiesa el propio autor en el prólogo a su obra *Las brujas y su mundo* (1961).

La primera de ellas es profundamente personal, y entra en relación con su entorno familiar:

Este libro es, en gran parte, consecuencia de recuerdos y pensamientos de la niñez y de la primera juventud del autor.

[...]

Allá entre 1920 y 1930 las lindes de España y Francia por el País Vasco eran muy frecuentadas por toda clase de gentes. A los turistas o a los veraneantes que se asentaban en Biarritz, San Juan de Luz o San Sebastián, podía parecerles que no tenían ya mucho carácter tradicional. Pero los que estaban más hondamente en relaciones con aquellas tierras sabían que en los caseríos dispersos por valles y montañas cercanos a las playas de moda, vivían personas y aun familias enteras, cuyas ideas no se hallaban en consonancia con las que en aquel momento primaban en la mente de las poblaciones aludidas y de otras, más bien industriales, de la misma área. En efecto, algunos campesinos vascos, escudados en su misterioso idioma, seguían poseyendo una imagen del mundo de aspecto arcaico; y cuando uno se llegaba a interesar por ellos y a no considerarlos como puro signo de rusticidad, percibía los acentos misteriosos a veces, líricos otras, burlescos también en ocasiones, de que estaba henchida tal imagen (p. 8).

Narra así sus conversaciones de adolescente y joven, con personas ancianas que vivían cerca del caserío de *Itzea*, nacidas entre 1850 y 1860, que considera «ejemplos destacados de mentalidad mágica». Así comprobó cómo muchos de ellos «creían, a pies juntillas, en la facultad adscrita de ciertos seres humanos de transformarse en animales, de volar, o de llevar a cabo otros actos de los que, en bloque, solemos llamar (sin saber por qué a veces) hechiceriles». Es decir, aquella era la tierra de las brujas de Zugarramurdi, o del Labourd de Pierre de Lancre: «Mi rincón familiar ocupa, pues, un lugar de cierta fama en los anales de la brujería europea». Tema sobre el que, además, su influyente tío, Pío Baroja, había reunido numerosos libros —y escrito novelas— que aquel joven Julio «bebió» en sus veranos en Vera hasta el punto, como él mismo declara, de que «entre 1931 y 1934, cuando aun no había cumplido veinte años, puedo decir que era un erudito en cuestiones de brujería» (p. 8); siempre bajo el manto intelectual de don José Miguel de Barandiarán —con quien, como hemos señalado, publicó sus primeros trabajos—, pero también con la influencia de intelectuales del peso de Miguel de Unamuno o Telsforo de Aranzadi<sup>2</sup>.

Su hermano, Pío Caro, venía a corroborar en su trabajo «La Navarra de mi hermano» (1995), estas mismas impresiones sobre los primeros contactos de don Julio con las brujas y con la etnografía:

En Vera... oyó a los viejos contar historias de brujas y aquelarres, a la vez que vivía en un ambiente rural. Labores, aperos, trabajos artesanos, configuraron su conocimiento de la vida desde la infancia... Al anocheecer, junto al fuego, oía los cuentos de mi abuela y escuchaba a sus tíos hablar de arte, de literatura o filosofía. Era un aprendizaje diario que le iba dejando su poso cultural, un sustrato natural rico en elementos que fue completando con sus aficiones y gustos<sup>3</sup>.

Aficiones y gustos, que derivaría, según uno los mejores analistas de su obra, en el estudio de la brujería, sobre todo en los años 50, de un particular interés por las minorías oprimidas, que se insertaría en su defensa de la «historia chica»<sup>4</sup> y en la necesidad de comprender el fenómeno en el seno mismo de las sociedades en donde se desarrolló su creencia.

<sup>2</sup> Betrán Moya, 2006, p. 80.

<sup>3</sup> Caro Baroja, 1995.

<sup>4</sup> Greenwood, 1986, p. 234.

## 2. SU MÉTODO: «IN MEDIA RES»

En primer lugar debemos partir de la idea de que estamos, por voluntad y querencia propia, ante un historiador. Como escribe en 1967 en *Vidas mágicas e Inquisición*, él reconoce que había publicado numerosos trabajos etnográficos pero «hoy es historiador en esencia o, si se quiere, investigador de la Historia social y de lo que ahora se llama Etnohistoria o Historia con un matiz etnológico» (p. 9).

En *Las brujas y su mundo*, como después en *Vidas mágicas e Inquisición* su metodología es clara. Quiere partir de personajes concretos, de reconstruir su mundo y su época, «en circunstancias históricas concretas» y distintas, a pesar de lo cual comparten unos caracteres comunes. O como señala en *Vidas mágicas*, «trazar la silueta de una serie de personas, más o menos oscuras, que vivieron dominadas por pensamientos mágicos» (p. 10). Es la reivindicación de la «historia chica», en donde salen a la luz, la mentalidad popular en sus diversas facetas.

Parte sin embargo de una distinción importante: «La información que poseemos en punto a Hechicería y sobre todo Brujería, es mucho más abundante del lado del *que cree en brujas* que de lado del *que se cree a sí mismo brujo o bruja*» (pp. 10-11).

Es decir en la investigación sobre el tema de la brujería lo que hay que esclarecer es «la conciencia del que se juzga víctima de los brujos y brujas, no la de éstos, y es un problema de sociedades dominadas por un miedo particular, no de individuos plenamente convencidos de su poder» (p. 11).

Y es que Caro Baroja, aunque parezca una verdad de Perogrullo, no cree en las brujas, como señalaba irónicamente en 1986 en el ejemplar dedicado a la brujería por *Historia* 16 en «El ballet del Inquisidor y la bruja»:

una vez cada trimestre, según cálculo veraz, se me presenta exigiéndome toda clase de tributos: conferencias, artículos, ponencias. Porque, eso sí, vivimos en un mundo tan solemnemente burocrático y hasta «científico», que una buena bruja puede ser objeto de una ponencia. También de un «logos». He aquí la «Brujología» como muestra. Es inútil que diga a voces y proclame que no creo en el poder de las brujas. Las brujas se me presentan en persona para pedirme hasta prólogos para sus obras.

Y lo reclamó antes, en 1971, en la I Semana de Antropología Vasca, cuando dijo:

Bien, ¿entonces Vd. no cree nada de lo referente a las brujas? Desde luego que *creo en que la gente ha creído* en una especie de «modelo» [...] Creo también, que en la sociedad rural ha habido muchas mujeres, sobre todo viejas, consideradas como «sabias», curanderas, ensalmadoras, más o menos hechiceras o fabricantes de «hechizos», filtros y ponzoñas, para producir buenos o malos afectos.

Así, si hablamos de sociedades, es interesante la comparación entre las experiencias actuales, a partir de los estudios de antropólogos modernos, y las experiencias en las sociedades del pasado (p. 11).

Pero, sobre todo, esto supone también hablar de una evolución o, mejor aún, de la inexistencia de creencias y actitudes unívocas. Si atendemos, por ejemplo, al mundo cristiano no habría una «interpretación cristiana única» sobre el fenómeno, sino profundas divergencias en su seno, sea este el mundo católico o el mundo cristiano. Es más, sin justificar los terribles métodos inquisitoriales, Caro quiere ir más allá de las críticas a sus procedimientos para encontrar una explicación. Don Julio encontrará su método, en la línea de los trabajos del funcionalismo inglés, y especialmente de Evans Pritchard, sobre cómo funcionaba y cómo se estructuraba una sociedad en donde se creía en brujas, hechiceros o magos lo que, en consecuencia, exigía, a diferencia de la sincronía antropológica, una aproximación histórica e incluso psicológica. Lo que Castilla Urbano califica de «método estructuralista de carácter histórico», a pesar de que algunos autores negaran que Caro tuviera una teoría matriz.

Es decir y como señala más adelante (p. 294),

la brujería vasca se ajusta a un sistema mental en que las emociones y los pensamientos son muy limitados, muy precisos, muy relacionados con las preocupaciones cotidianas de los que creen en ella y, por lo tanto, bastante claro de contorno.

Esto, a mi modo de ver, tiene una implicación directa con la manera de abordar la cuestión por parte de Julio Caro: estamos, sobre todo, ante un historiador de lo social, que reivindica el método de la Historia para investigar un tema estrechamente ligado a lo antropológico:

quiero insistir en mi carácter esencial de historiador, para el que —en primer término— algunas de las técnicas reconstructivas de ciertos arqueólogos y antropólogos de las viejas escuelas son un poco sospechosas por lo mismo *que detrás del documento histórico o del dato actual se pretende buscar hechos y significados que son ya trascendentes.*

[...]

si hay que reconstruir o abstraer no será por esta vía arqueológica-imaginativa por la que me lanzaré a buscar la verdad. *Ya no estoy en la edad en que gustan las hipótesis evolutivas generales sacadas con cierto desgaire juvenil de la propia mollera, empachada de arqueología prehistórica* (p. 299).

Estamos según Caro ante el reto de exponer un «hecho histórico», que «todo él gira en torno a un peculiar sistema de emociones y creencias, porque lo que sabemos se funda, preferentemente *no en lo que los brujos y brujas creen, sino en lo que creen de ellos otras personas*, de suerte que, en primer término, es muy posible que las emociones y el sistema de creencias de las tales personas, en este punto, tenga un carácter mucho más homogéneo y fácil de estudiar a través de épocas y países que el mismo sistema de creencias de los brujos» (pp. 299-300). De ahí la necesaria combinación que realiza entre el uso de la documentación para reconstruir el pasado, los testimonios literarios, o las aportaciones de informantes, para entender el presente: es decir, preocupación constante por lo histórico al mismo tiempo que sobre lo antropológico<sup>5</sup>.

E incluso pocos años después en su *Inquisición, brujería y criptojudaismo* (1970) no dejará de mostrarse escéptico, como historiador, a los dominios sociológicos e intelectuales en donde «se habla de órdenes sociales, estructuras y funciones, se manejan estadísticas», cuando el historiador «sabe que, en realidad, la vida colectiva de los hombres es algo mucho más complejo, contradictorio y dificultoso de limitar de lo que se dice» (p. 241). Ahora bien siempre pretenderá ir más allá: «Todo cuanto existe solo existe para el sujeto. Y el *quid* está en determinar qué existe para él». «En cada época, en cada sociedad, en cada uno de esos ámbitos que la ciencia moderna se empeña en darnos como básicos y uniformes para encuadrar cualquier investigación seria, surge el raro yo, y lo que le rodea no tiene el carácter de obligatoriedad que pretenden que tiene muchos sociólogos, historiadores y ‘orientadores’ de la opinión de nuestro momento» (*Vidas mágicas*, p.

<sup>5</sup> Ver al respecto las reflexiones de Francisco Castilla (Castilla Urbano, 1989).



346). Es como señaló Apalategui Begiristain, un historiador y antropólogo que hace suyo el principio de la «razón histórica» frente a la certeza «físico-matemática» (Morales Moya, 2005, p. 8).

Y esto le lleva más allá, a reivindicarse, como en 1957 en *La ciudad y el campo*, como un humanista o si se quiere «un aprendiz de humanista» (Morales Moya, 2005, p. 8).

Pero vayamos a las brujas y, en especial, a las brujas vascas.

### 3. DOS TIPOS DE BRUJA

En *Las brujas y su mundo*, don Julio parte de la antigüedad para observar los cambios y las permanencias de una cultura mágica, precristiana en un principio, observar su evolución y el rechazo cristiano del mundo de lo mágico que desembocaría en la caza de brujas a través de las innovaciones en el sistema jurídico y en publicaciones como el *Malleus Maleficarum*.

Así aparecen dos tipos de fenómenos:

a) Hechicera del tipo de la Celestina, es decir de carácter individualista, que actuaría a través de una magia apoyada en poderes sobrenaturales en los que interviene el demonio, y a la que dedica, como «arquetipo celestinesco» todo el capítulo VI de *Vidas mágicas e Inquisición*.

b) «Un ser raro, alocado, estrambótico, al que no podemos negar toda realidad, pero cuya personalidad acaso hay que aminorar considerablemente. La bruja rural, vieja más veces que joven, al margen de la sociedad, temida y despreciada, parece ser una mujer nerviosa, sujeta a grandes crisis, que tiene en su haber unos conocimientos limitados de curandera, emplastera, saludadora» (p. 315). Pero en este caso, es una brujería colectiva, que celebra un «culto» y una liturgia en honor del demonio.

Una creencia en brujas, que se asentaría en el imaginario colectivo pero también en el normativismo jurídico y en la tratadística teológica, lo que difundiría la creencia no tanto en su existencia, que ya era antigua, sino la descripción de un conjunto de comportamientos, actitudes y fantasías que perduraría durante largo tiempo y que influiría, como Caro Baroja tuvo ocasión de comprobar, en Navarra y en el País Vasco.

#### 4. LA BRUJERÍA VASCA

¿Por qué el País Vasco? Además de los motivos personales, por una cuestión básica para cualquier investigador: porque «los documentos que cabe allegar sobre la Brujería en él [en el País Vasco] son de una importancia histórica considerable» (p. 187). De esta forma puede llegar a distinguir tres etapas principales.

##### 4.1. *El siglo XV y hasta 1527*

Recoge así la petición de la provincia guipuzcoana de 1466 a Enrique IV, para que se permitiera la persecución y castigo de las brujas en la provincia sin apelación posible, considerada como una «plaga social»; o las adoradoras de Satán de la sierra de Amboto, o los testimonios, escépticos, que sobre el fenómeno brujeril, recogió el canónigo Martín de Andosilla o de Arlés (1510).

¿Por qué? La brujería vasca estaría asociada a «una particular situación social del país», la división banderiza del territorio y un fuerte paganismos entre sus gentes.

Pero se extiende de manera más clara en la persecución de 1527 en Navarra, protagonizada por las declaraciones de dos niñas, que con la connivencia y el apoyo logístico del Consejo, pero sobre todo de la mano del inquisidor Avellaneda, recorrieron pueblos del reino, especialmente en el valle de Salazar y Roncal, con el objetivo de descubrir, a través del examen del ojo izquierdo, si la persona examinada era o no bruja. Todo con el resultado de descubrir hasta tres juntas de brujos y brujas, con más de 200 participantes y cuyos comportamientos y manifestaciones, propios de una secta malvada, seguían las pautas marcadas por el *Malleus maleficarum*. Caso, el de Navarra, que tendría una importante difusión en diferentes textos literarios y, especialmente dos obras, la de fray Martín de Castañega (1529) o la de Pedro Ciruelo.

##### 4.2. *Entre 1527 y 1596*

La persecución protagonizada por el inquisidor Avellaneda, tendría importantes repercusiones. Poco después comenzaría la caza de brujas en Vizcaya, por el durangués fray Juan de Zumárraga. También en 1530 las juntas generales reunidas en Fuenterrabía consultaron con el vicario general la manera de perseguir a las brujas. Y nuevos casos se darían en Navarra entre 1538 y 1539.

A esto seguiría el proceso contra las brujas de Ceberio (1555-1558) y solo menciona de manera esporádica, los casos navarros abiertos a partir de 1555 (aunque sí se ocuparía de ellos tras las investigaciones reveladas en los trabajos de don Florencio Idoate).

#### 4.3. *El siglo XVII: Pierre de Lancre*

Toda esta corriente tendría su clímax a comienzos del siglo XVII. Para Caro Baroja Lancre, autor de la *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons* (1612) o *L'incredulité et mécreance du sortilege plaignement convaincue* (1622) representaba

el tipo clásico del hombre de leyes que busca el delito de modo obsesivo y para el cual la religión es la base del código penal, de un Derecho esencialmente represivo y, por lo tanto, primario (p. 203).

[...]

una de las figuras más absurdas entre las que han intervenido en negocios de represión (p. 217).

Así, como juez del Parlamento de Burdeos, fue el protagonista en 1609 de la persecución de la plaga de brujas en el Labourd ordenada por Enrique IV a petición de los señores D'Amou y D'Urtubie.

Caro, como se ha dicho al principio, explica la actitud de Lancre desde un punto de vista político, mezclado con la religión. Si actuó de la manera que lo hizo fue porque fue un defensor a ultranza del poder real, que consideraba minado en Labourd por una población de lengua diferente, fronteriza y, por tanto, sospechosa en su lealtad y peligrosa, especialmente, sus mujeres. Así Lancre describiría con todo lujo de detalles las reuniones, el sabbat, multitudinarias de brujos y brujas en torno al macho cabrío en plazas públicas pero sobre todo en el «lane de Bouc» en el prado del macho cabrío. Descripciones fantásticas que tienen, como principales testigos a niños y adolescentes, y que son escuchadas como testimonios de veracidad irreprochable, por el propio juez, carente de sentido crítico.

Es este ambiente de la frontera el ensombrecerá lo hechos que particularmente afectaron a los valles del norte y, en especial, a Zugarramurdi.

#### 4.4. *El siglo XVII: Zugarramurdi*

Para Caro Baroja la relación impresa por Juan de Mongastón en 1611 sobre el auto de fe de Logroño, es un escrito coherente, mucho

más que el de Pierre de Lancre, que tenía como objetivo demostrar que la brujería era una secta, basada en varios puntos esenciales. 1. Tenía una estructura: a) Existían propagandistas y difusores (maestros) encargado de reclutar personas que prometían renegar de Dios. b) Había un acto de presentación en el aquelarre de los novicios con presencia del demonio, al que todos adoraban. c) Presencia abundante de niños, guardianes de los sapos durante el aquelarre. d) Los neófitos pasaban un grado superior, que les permitirá la fabricación de ponzoñas hasta ir ascendiendo y convertirse en brujos principales. 2. Realizaban actos concretos: a) lo misterios mayores. b) los misterios menores. En todos ellos, además de las juntas o conventículos, estarían presentes las metamorfosis, las tempestades, los maleficios en campos, bestias y personas e incluso el vampirismo y la necrofagia.

Una atención más particular y más apegada al análisis documental (el leg. 1.679 del AHN) sobre la causa de Zugarramurdi la realiza años más tarde en su *Inquisición, brujería y criptojudaismo* (1970) —si bien de forma posterior y de manera menos profunda que Gustav Henningsen—, en donde la figura de don Alonso Salazar y Frías ocupa un lugar especial, «como inquisidor que dio el paso más decisivo en el enjuiciamiento de los hechos referentes a la brujería vasconavarra» (p. 155), pero en donde reivindica también el papel de miembros del clero secular y de la Compañía de Jesús o el propio obispo de Pamplona, Antonio Venegas de Figueroa.

#### 4.5. Después de Zugarramurdi

A pesar de todo, y especialmente por la acción de las autoridades civiles y de algunos predicadores el miedo a las brujas permaneció vivo. Caro Baroja constata los llamamientos de las autoridades civiles de Guipúzcoa —recordar la causa de Fuenterrabía de 1611, en donde las denunciadas fueron, de nuevo, dos niñas— o de Vizcaya, para que la Inquisición interviniera. Esta contestó con evasivas cuando no con duras críticas a los procedimientos judiciales de aquellas autoridades, sujetas, en no pocas ocasiones, a una importante carga de xenofobia. No obstante, escritos como los del padre Lope de Isasti, que también analiza Caro, muestran que las tesis de Salazar tardarían algún tiempo en ser asumidas.

Este mismo siglo sería testigo de las publicaciones del jesuita alemán Fiedrich von Spé (1591-1635), profundamente crítico con los

procedimiento seguidos en diferentes partes de Europa en la caza de brujas, desde una perspectiva judicial y religiosa, o las también críticas y escépticas, desde una óptica filosófica y teológica de Pierre Gassendi o Nicolas Malebranche, precedentes de las corrientes críticas del siglo XVIII que quedan reflejadas por Julio Caro en la obra de Voltaire y del padre Feijoo.

##### 5. LA PERDURACIÓN DE LAS CREENCIAS EN LA VASCONIA CONTEMPORÁNEA

Pero esta compartimentación cronológica no debe hacernos creer que Caro Baroja sigue las pautas del evolucionismo que establecía que el universo mágico, en las sociedades, precedía al universo religioso, que un rasgo del cambio en las sociedades primitivas era la sustitución de la magia por la religión, en un esquema repetido. Caro romperá con esta interpretación clásica al constatar, que la magia convivió con la religión, con la filosofía y con la ciencia, con unas fronteras no tan nítidas como se pretendía establecer (Betrán Moya, 2006, p. 90).

Son de gran interés, por ejemplo, los testimonios que recoge en su libro Caro Baroja «según observaciones personales», de testimonios de diferentes personas, «casi todos mujeres» que le permiten estructurar los «conceptos fundamentales» que sobre la brujería se seguía teniendo a comienzos de siglo en Vera de Bidasoa:

— Hay algunos pueblos con más brujos que otros.

— Los extranjeros y los que hablaban un *euskera* distinto, son sospechosos.

— Determinados actos hacían a una persona sospechosa: *v. g.* dar tres vueltas a una iglesia. Además una persona podía convertirse en brujo o bruja si recibía un objeto determinado, o cuando una bruja en trance de muerte toca a otra.

— Las brujas dominan la noche, son «los de la noche» y, en consecuencia, sus acciones son nocturnas.

— Es habitual la metamorfosis en un animal

— Son las causantes de los males de ojo.

— Tienen un aspecto terrorífico, pero que también da lugar a la burla.

Características, buena parte de ellas, que estaban presentes en la caza de brujas, más de tres siglos atrás.

Además, se permite ciertas licencias al establecer, una humorística, y no por ello menos cierta, comparación entre brujas y políticos:

se pueden encontrar grandes semejanzas entre la bruja antigua y el político moderno, sea la que sea su filiación y el origen de su poder. Al uno como a la otra se le atribuyen facultades muy superiores a las que en realidad tienen, son igualmente buscados en un momento de ilusión, defraudan de modo paralelo y en última instancia los males de la sociedad se les atribuyen en bloque [...] Cuando son derrotados sufren procesos sensoriales en que magistrados austeros y testigos inocentes ponen de manifiesto todas sus culpas (p. 314).

## 6. EL DEBATE

### 6.1. *Sobre la actuación de la Inquisición*

Si bien, como sostiene Caro, «la masa» podía dejarse llevar por el pánico y, con ellas, las autoridades civiles, otras como la Inquisición —tribunal mucho más enigmático de lo que se dice y que considero que lo hace sinónimo de desconocido— se mostraron mucho más moderadas.

La tan censurada Inquisición española, en estos asuntos, era mucho más prudente que otros tribunales de la época (p. 197).

De hecho los tribunales civiles actuaron de manera mucho más dura, como en el caso de las brujas de Ceberio entre 1558-1559, en donde las enemistades personales hicieron que un grupo de vecinos acusara a otros, a través del testimonio de niñas de ocho años, de comportamientos de brujos (ungüentos, vuelos, presencia del diablo, danzas, desenfreno sexual). En el caso de Zugarramurdi, la Inquisición «fue arrastrada a actuar por el celo de la justicia secular y por una ola de pánico de las que periódicamente dominaban al País Vasco» (p. 220).

De nuevo esta distinción la introduce en las «Consideraciones finales» de la segunda parte de *Inquisición, brujería y criptojudaismo* (1970): es decir la de quienes vivían en la convicción más absoluta de los actos de los brujos y brujas (autoridades rurales civiles, algunos inquisidores); los que como los miembros del Consejo de la Suprema, autoridades eclesiásticas y clérigos, se mostraban escépticos.

Cautela es la mejor palabra para definirlo. Y para ello destaca fundamentalmente dos escritos; el del humanista Pedro de Valencia,

como destacó ya Llorente en su *Historia crítica de la Inquisición española* (1817-1818), y el del inquisidor Alonso Salazar y Frías.

Los dos *Discursos* manuscritos por Valencia y dirigido el primero de ellos a D. Bernardo de Sandoval y Rojas, arzobispo de Toledo e inquisidor general se nutren —tal y como analiza en *las brujas y su mundo*— de la erudición helenista al comparar los aquelarres con las bacanales y misterios dionisiacos, más próximos al vicio de la carnalidad, cuando no aberraciones mentales, que a supuestos componentes mágicos con intervención diabólica.

El inquisidor Salazar, tras la visita de 1611 por las montañas de Navarra entre el Baztán y Cinco Villas para hacer efectivo el edicto de gracia de 26 de marzo de ese año, llegaría a la conclusión de la ilusión y falsedad de los testimonios recogidos por sus colegas y que habían desembocado en el auto de fe de noviembre de 1610, tal y como expresó en diversos memoriales a partir de 1612. Sus criterios fueron fundamentales a la hora de dar un giro radical sobre la manera de entender la brujería: embustes y patrañas. Además de criticar con dureza el procedimiento judicial: la coacción de los procesados, el no haber recogido las numerosas revocaciones de los declarantes, las violencias contra ellos. La instrucción de la Suprema de 31 de agosto de 1614 recogería todas estas ideas del que sería llamado después por Gustav Henningsen, el «abogado de las brujas».

### 6.2. *La bruja y el pacto con el demonio*

Para Caro la bruja en el País Vasco no entraría dentro de las características del satanismo clásico, sino que se quedaría a medio camino entre la hechicería y la relación con ciertas divinidades femeninas clásicas (pp. 292ss), especialmente por la significativa conexión entre los supuestos lugares de encuentro y viejos lugares de culto pagano.

### 6.3. *Las tesis modernas sobre la brujería: las críticas a Margaret Murray*

Para Murray la brujería sería el último vestigio del culto a la diosa Diana, que tendría además otros precedentes, de culto a un dios cornudo, de antecedentes prehistóricos. El problema, según Caro, radica no en afirmar que hubiese tales creencias y que se atribuyeran al personaje demoníaco determinados atributos, o enlazarlos con un determinado culto de fertilidad, sino en el abuso de las tesis de las supervivencias. Es decir

el buscar un origen común, una tradición histórica continua, a todos los hechos que hemos englobado bajo el nombre de Brujería, es errado si extendemos la averiguación hasta las épocas prehistóricas o protohistóricas y pretendemos fundarla en datos (pp. 301-302).

Y su propuesta, es otra,

#### 6.4. «Creencia activa», «Creencia pasiva»

Caro establece una doble distinción entre «Creencia activa» y «Creencia pasiva»

<i>BRUJERÍA</i>	
CREENCIA ACTIVA <i>(Lo que creen las brujas)</i>  Posibilidad de realizar actos mágicos y hechiceriles, maléficos o benéficos, bajo la protección de númenes como Diana, Hécate, Holda, Bensozia, etcétera.	CREENCIA PASIVA <i>(Lo que se cree de las brujas)</i>  Posibilidad de realizar actos maléficos, bajo el vasallaje y el culto al Diablo (Demoniolatría)

Es decir, que en contra de los antropólogos modernos (lo que llama las «amenidades arqueológicas» de Murray y otros antropólogos) centrados en revelar las creencias *de* los brujos y brujas, «hay más influencia de los que se consideran afectados por los maleficios, que de los que se juzgan capaces de realizarlos. Es decir que la *conciencia pasiva* del hechizado tiene más importancia para crear un clima social [...] que la *conciencia activa* del hechicero (p. 307).

Lo que interesa a Caro, por su método, por ser lo factible es la «creencia pasiva», de ahí que considero equivocada la afirmación de Greenwood cuando sostiene que Caro Baroja, «Al estudiar las brujas, los judíos y los moriscos, nos enseña no solo lo que pensaban los inquisidores de las brujas y de sí mismos, sino lo que pensaban las brujas de sí mismas y de los inquisidores» (Greenwood, 1986, p. 236).



6.5. *Las interpretaciones teológicas, los demonólogos modernos y los psiquiatras.*

Para los teólogos, según Caro, «la brujería es un hecho, que no debe discutirse» (p. 303). También ve «no sin cierta inquietud» la publicación de libros de brujería y magia negra, cuyos autores «suelen ser muy a menudo hombres con su lado de mixtificadores y charlatanes o exhibicionistas más o menos ingeniosos y perturbados» (p. 305).

Se encuentra, sin embargo, más próximo a las tesis de los psiquiatras, que ven la brujería como «una forma de locura contagiosa, colectiva», aunque critica «demasiada soltura» en la elección de los testimonios especialmente entre casos de brujería e histerismo.

Establece sin embargo una conexión entre mitómano «tendencia patológica (más o menos voluntaria y consciente) a la creación de fábulas imaginarias» propio de niños y viejos niños. Algo que en lo que volverá a insistir en *Inquisición, brujería y criptojudaismo* (1970), en donde considera que la documentación del AHN es una magnífica base para un estudio semejante.

CONCLUSIÓN: PERSEGUIDORES Y PERSEGUIDOS

A lo largo de su investigación don Julio Caro no dejará de mostrar cierta empatía con los casos estudiados, en lo que, en definitiva, adquiere una reflexión contra el fanatismo:

como simple historiador, pienso que este negocio de la Brujería es más para producir piedad que otra cosa: piedad para los perseguidos, que desearon llevar a cabo cosas malas, aunque no las hicieran, que vivieron vidas frustradas y trágicas en su mayor parte. Piedad también para los perseguidores, porque se consideraron amenazados por peligros sin cuento, y solo por esto reaccionaron brutalmente. [...] ¡Cuántos hombres, y sobre todo, cuántas mujeres habrán vivido dominados por la angustia secular y por un concepto de lo real completamente distinto al nuestro! (p. 319)

La misma idea la recoge don Julio en el prólogo de su *Inquisición, brujería y criptojudaismo*, en donde, dominado por cierto pesimismo vendrá a decir que los temas tratados en su libro:

Sirven para comprobar la vieja tesis de que vivimos en un valle de lágrimas: tanto si se considera a los perseguidos como si se juzga a los

perseguidores, porque una de las características más grandes del que persigue es la de que siempre tiene miedo; mucho miedo. Ve, así fantasmas donde los hay y donde no los hay. Pero a veces la administración del miedo, profesionalizada, institucionalizada, se convierte en granjería, en privilegio de grupo, en praxis burocrática (p. 14).

Un poco más allá. El interés de Caro Baroja sobre brujos y brujas, a partir de este método individualizado, de estudio de casos concretos radica en algo fundamental apuntado por Greenwood:

Lo que le atrae de la vida de un brujo, de un mago, de un hechicero, de un astrólogo, es la sencillez de las vidas aparentemente complicadas y la complejidad de las vidas aparentemente sencillas. Nada es demasiado pequeño para dejarlo fuera de la consideración, pues todo es la expresión de un hombre que trata de vivir una vida finita y frágil, dentro de un mundo complicado y peligroso (Cit. p. Betrán Moya, 2006, p. 89).

Detrás de todo ello está, sin duda y como se ha señalado, una forma de ver la historia como una «historia antropológica», en donde, como nos recuerda Antonio Morales, «la clave del método es la persona» y en donde la historia, se convierte en el «estudio del comportamiento global de los hombres en el mundo, a través del tiempo y del espacio» (Morales Moya, 2005, p. 10), una historia profundamente humana, o como sostuvo Greenwood, un análisis histórico «en sus dimensiones humanas, como problemas humanos necesitando soluciones humanas» (Morales Moya, 2005, p. 11).

En definitiva, don Julio puso los cimientos para investigaciones posteriores, en donde, más allá del debate sobre la acción o existencia del diablo, nos habla de una sociedad en transformación, confesionalizada, en donde la importancia las creencias, de las relaciones vecinales, de las emociones como el odio y el amor, y comportamientos mezquinos y solidarios, nos pueden ayudar a comprender, mucho mejor a aquellos hombres y mujeres... y a nosotros mismos, con un método estrictamente histórico y hondamente humano.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Betrán Moya, José Luis, «El mundo mágico de Julio Caro Baroja», *Historia Social*, 55, 2006, pp. 79-111.
- Caro Baroja, Pío, «La Navarra de mi hermano», *Príncipe de Viana. Homenaje a Julio Caro Baroja*, 206, 1995, pp. 1-5.

- Castilla Urbano, Francisco, «Metodología en la obra de Julio Caro Baroja», *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, 34.2, 1989, pp. 271-284.
- Greenwood, Davydd J., «Julio Caro Baroja. Sus obras e ideas», *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, 31.2, 1986, pp. 227-246.
- Morales Moya, Antonio, «Julio Caro Baroja: historia antropológica», *Revista de Occidente*, 295, 2005, pp. 7-17.