

**LA ÚLTIMA CAZA DE BRUJAS. EN EL NOMBRE DE DIOS
Y DE LA ILUSTRACIÓN. LA CIUDAD DE SAN SEBASTIÁN
EN LAS NAVIDADES DEL AÑO 1818**

CARLOS RILOVA JERICÓ

1. Introducción

Monsieur de Arouet se equivocaba de manera flagrante cuando proclamaba en su “Diccionario filosófico” el fin más o menos definitivo de aquella gran caza de brujas, que él, fiel a su espíritu de ilustrado dieciochesco, tanto deploraba¹.

De hecho, los fondos documentales de algunos archivos del País Vasco –y no son los únicos– nos muestran una curiosa evolución del problema que poco o nada se ajusta a las alharacas del sabio de Ferney, tan proclive a creer y hacer creer –como toda la élite intelectual de esa época– que no había habido otro siglo en el que la Humanidad hubiese avanzado y mejorado tanto en la tarea de librarse de ciertas tinieblas intelectuales. Esos viejos papeles nos muestran, contra todo pronóstico, que la bruja, lejos de haber desaparecido en el siglo que Voltaire honró con su propia existencia, continuó haciendo acto de presencia por diferentes motivos. Tal y como vamos a poder ver en el siguiente apartado de este trabajo.

1. Véase Julio CARO BAROJA: *Las brujas y su mundo*. Alianza. Madrid, 1986, p. 263. También Carmelo Lison Tolosana, que recoge y expone reacciones similares entre la intelectualidad española. Carmelo LISON TOLOSANA: *Las brujas en la Historia de España*. Temas de Hoy. Madrid, 1996, pp. 243 y ss.

2. Las brujas de la Ilustración

En primer lugar debemos tener presente que la caza no se interrumpió de manera radical y súbita. De hecho, lo único que se detuvo fue la escalada de sentencias de muerte habitual durante los siglos XVI y XVII. En el conjunto de Europa ese proceso se produjo entre mediados del siglo XVII y finales del XVIII. En el País Vasco la fecha exacta de ese trascendental cambio es bastante difícil de localizar².

Sin embargo sabemos, gracias a las minuciosas investigaciones primero de Julio Caro Baroja y más adelante –y aún con una mayor exhaustividad– por las de Gustav Henningsen, que determinados territorios vascos fueron, sin ninguna duda, los primeros en experimentar, a lo largo y ancho de toda Europa, un cese casi definitivo de los juicios por brujería seguidos de sentencia capital.

Así, desde que a partir de 1610 el inquisidor Salazar y Frías empezase a albergar cada vez más dudas acerca de la justicia que asistía a las detenciones y ejecuciones de supuestos brujos en el norte de Navarra, y recomendase que ese tipo de fantásticas acusaciones no sirvieran siquiera para sustanciar un proceso, toda acción legal por ese motivo quedó dificultada hasta extremos insospechados. Algo verdaderamente llamativo. Sobre todo si tenemos en cuenta que en ese mismo momento la mayor parte de Europa se convulsionaba en un marasmo de acusaciones de ese tipo, seguidas por numerosos juicios que concluían –en el peor de los casos– con el acusado o acusada colgando de una soga, calcinado en una hoguera o muriendo lentamente en las atroces cárceles de la época, todavía como simple sospechoso del delito imputado³.

Pero esto no fue motivo para que la brujería y los acusados de practicarla desaparecieran de los dominios de la musa Clio y mucho menos a lo largo del siglo XVIII tal y como *monsieur* de Arouet pre-

2. Ése es, precisamente, el tema de mi tesina de doctorado que en estos momentos estoy comenzando a perfilar gracias a una ayuda a la investigación concedida por Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos.

3. CARO BAROJA: Las brujas y su mundo, pp. 207-249. Gustav HENNINGSEN: *The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition 1609-1614*. Nevada University Press. Reno, 1980. Mikel Zabala, en un reciente estudio, remite el último gran proceso en territorio vizcaino hasta el año 1617. Véase Mikel ZABALA: *Brujería e Inquisición en Bizkaia*. Ekain. Bilbao, 2000, pp. 81 y ss. Acerca de la muerte lenta que aguardaba a quienes eran remitidos a las mazmorras de aquella época véase C L'ESTRANGE EWEN: *Witch hunting and witch trials. The indictments for witchcraft from the Records of 1375 Assizes held for the Home circuit A.D. 1559-1736*. Kegan Paul, Trench, Trubner & co. Londres, 1929, p. 27.

tendía. Ni en el País Vasco ni en el resto de Europa. Muy por el contrario lo que sucedió fue que, más o menos a partir de 1610 y hasta las primeras décadas del siglo XIX, salvo algún que otro intento abortado de raíz por los jueces de la Inquisición⁴, los magistrados vascos recibirán un número no pequeño de rumores y vagas maledicencias sobre hechicería, pero las tratarán en general con una pasmosa indiferencia y con una tremenda flema. De esa tónica sólo habrá que exceptuar uno o dos moderados sobresaltos, destinados más a evitar que las acusadas fueran linchadas que a obtener de ellas una completa confesión de sus supuestos delitos⁵. Por lo demás, incluso las acusaciones más sospechosas y envueltas en algo más que un leve aroma a azufre, serán miradas por la magistratura vasca con una serenidad rayana en el desdén⁶.

4. Véase Julio CARO BAROJA: *Las brujas y su mundo*, pp. 240-249 y Julio CARO BAROJA: *Brujería vasca*. Txertoa. San Sebastián, 1985, pp. 263 y ss.

5. Sobre esto véase Archivo General de Gipuzkoa-Gipuzkoako Artxibategi Orokorra (desde aquí AGG-GAO) CO CRI CO 1757, caja 1, proceso número 13. El teniente de corregidor que juzgó el caso recomienda al alcalde de Getaria, localidad en la que tuvo origen el rumor sobre ciertas “malas echizas”, que en adelante evitase semejantes cuestiones para que “no se experimente en ella (Getaria) quimeras como las que resultan de autos”, folios 3 vuelto y 33 recto. Seis años atrás, en el de 1751, una acusación muy similar había terminado en la localidad inglesa de Tring en un brutal linchamiento que acabó con la vida de Ruth Osborne, una de las señaladas como bruja. Sobre este caso véase LEVACK: *La caza de brujas en la Europa Moderna*, p. 312. Para un estudio en detalle W.B CARNOCHAN: “Witchcraft and Belief in 1751: The Case of Thomas Colley and Ruth Osborne”. *Journal of Social History*, número 4, 1971, pp. 388-403.

6. Sobre esto véase Juainas PAUL ARZAK: “Brujería, frontera y poder”. *Bilduma*, número 13, pp. 161-192, Carlos RILOVA JERICÓ: “Brujería en la comarca del Bidasoa. El problema de la incredulidad en el siglo XVIII”. *Vasconia*, número 29, pp. 145-167 y Carlos RILOVA JERICÓ: “De nuevo sobre el tema de la brujería. El problema de la incredulidad en el siglo XVIII”. *Historia Social*, número 38, pp. 17-34. Es difícil saber exactamente cuándo la acusación de brujería pasa a convertirse en un simple proceso por injurias en el que el señalado como culpable del delito pasa a ser defendido y amparado en lugar de perseguido por la justicia. En Francia, según François Borrel, será a partir del año 1670-1671 cuando aparezca ante los tribunales únicamente como injuria en un 41%. Véase François 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 los Archivos Departamentales de Pau bajo la signatura Fonds D'Urtubie JJ 160 / 7, p. 150. Robert Mandrou, por su parte, señala en un estudio posterior la fecha de 1683, aunque en Gascuña se puede trasladar a 1644. Véase Robert MANDROU: *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique*. Seuil, Paris, 1980, pp. 493-496. J. Soust apunta la aparición de este fenómeno en la Bayona de la década de los treinta del siglo XVII. Véase J. SOUST: “Femmes, injures et sorcellerie a Bayonne au XVIIe siècle”. *Amis Archives. Documents pour servir a l'Histoire du departament des*

Así, por ejemplo, recién inaugurado el siglo, en 1704, Hondarribia volvió a conocer el rumor de que dentro de sus murallas había brujas, tal y como ocurrió en el año de 1611⁷. En esta ocasión las molineras del molino de Errota-Andi, Josepha de Echeverria y su hija María Josepha de Arburu, se enfrentaron con una de sus clientas, la joven viuda Clara de Eguiluz, acerca de cierto saco de grano de maíz enviado por ésta a su establecimiento para ser reducido a harina. En la refriega que siguió –en la cuál de las palabras se pasó a los hechos– según uno de los testigos del enfrentamiento María Josepha se dejó decir razones muy cargadas: cuando Clara la recriminó por pegarle con el palo de una escoba –“Demonio o Deablo (sic) de muchacha que me quieres? Si te aogare”–, ella le replicó “según eso es Vuestra merced Bruja pues las Brujas aogan”⁸.

El procurador que defendía la causa de Clara añade que esta acusación de brujería por parte de María Josepha de Arburu se vio reforzada por el hecho de que tanto ella como su madre hicieron la “higa” o “puyes”. Signo con el que la cultura popular de la época pretendía conjurar las posibles y temidas hechicerías que podían salir de mano de la supuesta bruja⁹.

Todo este asunto, que como podemos apreciar no era materia liviana, pues por mucho menos se habían formado gran parte de los procesos que asolaron Europa y sus colonias a lo largo de los siglos XVI y XVII¹⁰, acabó con uno de esos simples actos de conciliación, tan habi-

Pyrenees Atlantiques (Anne 1991, n.º 12), pp. 35-40. Sin embargo algún documento del Archivo General de Gipuzkoa permitiría retrotraer aún más atrás esa fecha. Nada menos que hasta 1562. Consúltese AGG-GAO CO CRI 52, 9. La investigación de Iñaki Bazán Díaz sobre la criminalidad en el País Vasco entre la Edad Media y la Moderna nos sitúa en esa fecha y quizás anteriores. Véase Iñaki BAZÁN DÍAZ: *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en el transito de la Edad Media a la Edad Moderna*. Departamento de Interior del Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz, 1995, p. 266.

7. Sobre ese proceso véase, José Antonio DE ARZADUN: “Las brujas de Fuenterrabía. Proceso del siglo XVII, el 6 de mayo de 1611”, RIEV, III, 1909, pp. 172 y ss. y 357 y ss. CARO BAROJA: *Las brujas y su mundo*, p. 241 y de este mismo autor “Las brujas de Fuenterrabía (1611)”, revista de dialectología y de tradiciones populares, 1947, pp. 189-204

8. Consúltese Archivo Municipal de Hondarribia (desde aquí AMH) E 7 II 17, 14, cabeza de proceso y declaración de María Juan de Mendiguren.

9. AMH E 7 II 17, 14, alegato de Martín de Yanzi, hojas sin foliar. Sobre el signo de la “higa” o “puyes” en el País Vasco véase Anton ERKOREKA: *El mal de ojo entre los vascos*. Ekain. Bilbao, 1995, pp. 91-94.

10. Durante los famosos procesos de Salem en el año de 1692, por ejemplo, se consideraba sospechoso de ser brujo o bruja a cualquiera que se equivocase en la recitación del Padrenuestro y se aceptó como prueba para la incriminación y ejecución de algunos acusados. Véase Paul BOYER-Stephen NISSENBAUM: *Salem possessed. The social origins of witchcraft*. Harvard University Press. Cambridge-London, 1996, p. 12.

tuales desde el siglo XVI, incluso en zonas que más adelante conocieron todo el rigor de la gran caza de brujas a comienzos de la centuria siguiente¹¹.

No hubo posteriores investigaciones por parte de los magistrados sobre aquel curioso intercambio de insultos, tampoco linchamientos perpetrados por una multitud furiosa que, a través de rumores de esa laya, creía haber encontrado –por fin– a la causante de todos sus males.

No era ninguna novedad esa actitud. Tampoco las había habido cuando dos años atrás varias vecinas del territorio bajo control de la ciudad, concretamente de las cercanías de la universidad de Irun, acudieron ante el tribunal de Hondarribia –después de haber estado extendiendo toda clase de escabrosos rumores de brujería desde al menos 1698– para acusarse mutuamente de cargos muy similares, en los que incluso se hablaba de la inutilidad del bautizo y alguna de las testigos presentadas a la causa se negó a tocar la cruz ante la que se le pretendía hacer jurar que diría la verdad –como era habitual en esas ocasiones– sin que llegase a dar explicaciones demasiado satisfactorias sobre tan sospechosa manera de proceder¹².

Una sosegada actitud que, como podemos ver a través de otros documentos, se había convertido ya en la reacción habitual de los magistrados vascos. En efecto, eso mismo es lo que sucederá un año después de que las molineras de Errota-Andi se entregaran a la misión de andar buscando brujas entre su clientela habitual, en el de 1705, cuando la joven Gracia de Vidaondo se presente frente a ese mismo tribunal de Hondarribia y se querelle contra Josepha y Francisca de Macazaga por haberla injuriado de diversas maneras. Todo acabara en un inofensivo proceso por insultos. Y así será, a pesar de que una de las acusadas, presionada por los jueces que presiden ese tribunal, acabaría por reconocer que cuando habló de “malos cristianos” en medio de la retahíla de injurias que hacía llover sobre la querellante –“putas cantoneras que

11. AMH E 7 II 17, 14, acto de conciliación, 24 de diciembre de 1704, hojas sin foliar. El acto de conciliación se da incluso en los grandes procesos del siglo XVII, aunque sólo después de que el presunto brujo reconozca que lo es y pida perdón. Algo similar sucede en Salem, durante los juicios de 1692: los que reconocen su culpa son perdonados. Sobre los actos de conciliación en el País Vasco y Navarra, tanto en casos de brujería como en otro tipo de causas criminales, véase Gustav HENNINGSSEN: “Las víctimas de Zugarramurdi. El origen de un gran proceso de brujería” Saioak. Revista de Estudios Vascos, número 2, 1978, pp. 182-195. Acerca de lo sucedido en Salem véase BOYER-NISSENBAUM: *Salem possessed*, pp. 214-216.

12. Véase RILOVA JERICÓ: “Brujería en la comarca del Bidasoa”, pp. 150-156 y RILOVA JERICÓ: “De nuevo sobre el tema de la brujería”, pp. 20-24.

están cabalgando las esquinas” – era porqué dos hombres de su familia habían muerto de “mala manera” ya que “estando la Mar sosegada” se alzó “una ola grande” que los arrastró del barco en el que faenaban y “se malicio fue por arte diabolico”¹³.

Otro tanto ocurrirá, esta vez ya lejos de Hondarribia y su jurisdicción y de los comienzos del Siglo de Las Luces, cuando en 1727 Josepha de Ocariz, vecina de Zegama, inicie otra querrela ante el corregidor de la provincia de Gipuzkoa. La compostura de ese tribunal no se alteró ni lo más mínimo, a pesar de que a raíz de esa denuncia se descubrió a los ojos del principal magistrado de la provincia el retrato más tóxico y adocenado de lo que aún hoy día entendemos bajo el epígrafe “bruja”: una mujer con “Prouision de potes y ollas con unguentos para usar de echizerias” y que, en opinión de la acusada, –María de Gorrochategui– era “Bruxa” que “deuia estar quemada antes de ahora en la inquisicion”¹⁴.

Ni siquiera la sospecha de que todavía a mediados de aquella luminosa centuria existiesen personas dispuestas a vender su alma al Maligno fue capaz de conmover lo más mínimo los ánimos de los tribunales vascos. Al menos eso es lo que se deduce de la problemática que las hermanas María Clara y Francisca Antonia de Alday presentaron, también frente a los estrados del tribunal del corregidor guipuzcoano, en julio de 1763. Decían que Catalina de Ugariz, al igual que ellas vecina del lugar de Pasaia bajo jurisdicción del cabildo hondarribiarra, había injuriado “gravemente” a María Clara difundiendo el rumor de que “ahora siete años (habia) entregado su Alma al Demonio”. Y no de cualquier manera sino con “Juramento que hizo ante Pedro de Salazar escribano de la dicha ciudad de Fuenterravia”¹⁵.

13. AMH E 7 II 19, 5, folios 12 recto-12 vuelto. Sobre operaciones de este estilo, en las que las brujas provocan tormentas u otros desastres náuticos, y que se consideraban una de las características propias de las brujas europeas de la Edad Moderna, véase LEVACK: *La caza de brujas en la Europa Moderna*, p. 216. En el caso concreto del País Vasco, CARO BAROJA: *Las brujas y su mundo*, p. 248. Entre los marineros de Lekeitio el pánico a que algo así sucediera era tal que, como recogía Resurrección María de Azkue en el siglo XIX, ni siquiera se atrevían a pronunciar el término “sorguin” cuando se hallaban embarcados. Véase Resurrección María DE AZKUE: *Euskalerrriaren yakintza. Literatura popular en el País Vasco*. Euskaltzaindia-Espasa-Calpe. Bilbao, 1984, 3 volúmenes, volumen I, pp. 128-131.

14. AGG-GAO CO CRICO, año 1727, caja 1, proceso 4, folio 2 recto.

15. Véase AGG-GAO CO CRICO, año 1763, caja 2, proceso 9, folios 2 recto-2 vuelto.

Esta calmosa actitud frente a las acusaciones de brujería, hasta hoy día apenas estudiada y, al parecer, considerada como poco relevante para un completo estudio de este fenómeno histórico, se repetirá una y otra vez a medida que avancemos a través del siglo XVIII, de tal modo que podría resultar prolijo enumerar y describir aquí todos los casos en los que delicadas acusaciones de este tipo serían soslayadas e ignoradas tanto por los jueces como por la sociedad en general.

Sin embargo ésa no fue la única forma en la que la brujería y sus supuestos practicantes siguieron dejándose ver durante el siglo de la Ilustración. La indiferencia generalizada, tanto de magistrados como de la población bajo su control, ante esas acusaciones no supuso ninguna clase de impedimento para que, al menos en una ocasión, se produjeran otras reacciones mucho menos morigeradas y que en su salvajismo nos devuelven a los peores episodios de la gran caza de brujas, propios de mediados del siglo XVII. Por más que otra cosa dijeran las páginas del “Diccionario filosófico” de *monsieur* de Arouet.

Así, lejos de Hondarribia, concretamente en la “Republica” vizcaína de Begoña –“en el barrio que llaman de Achuri”– en ese mismo mes de diciembre del año 1704 en el cual Clara de Eguilluz y sus enemigas arreglaban amistosamente sus diferencias, dos infortunadas habitantes de aquel lugar, María de Arteaga y su hija María de Telleche, fueron sacadas de la habitación en la que vivían por algunos vecinos de la villa y dos forasteros –curiosamente calzados con abarcas, como hacen notar algunos testigos de los hechos– y “finxiendose que hera la Justicia” se las llevaron después de maltratarlas y golpearlas¹⁶.

El corregidor del Señorío, tras ser informado de semejantes excesos, intervino de oficio y ordenó prender a los culpables. Así, a lo largo de ese denso proceso, nos enteramos de que el temor a la bruja sigue vivo en tierras del País Vasco, casi con la misma intensidad que se experimentó a lo largo del siglo XVI o a comienzos del XVII. En efecto, según los testimonios presentados en esa causa, la razón que justificaba el proceder de aquella manera cruel y expeditiva con María de Arteaga y María de Telleche estaba bien justificada, porque sus captores sospechaban que madre e hija habían hechizado a doña Juana de Basurto, una viuda vecina de la villa de Bilbao¹⁷.

16. Archivo Histórico de la Diputación de Bizkaia (a partir de aquí AHDFB) Corregimiento 1201-17, 1 recto y 4 recto. Sobre el sustrato de la caza de brujas en Bizkaia, que concluiría en 1617, véase Mikel ZABALA: *Inquisición y brujería en Bizkaia*.

17. AHDFB. Corregimiento 1201-17, folios 22 recto y ss.

Finalmente, puestos a considerar las reminiscencias de la gran caza de brujas en el siglo XVIII, debemos tener presente que el País Vasco no fue, en absoluto, ajeno a la forma más común en la que todo el elenco de hechiceros y similares continuaron dejándose ver a lo largo y ancho de aquel siglo del cuál se mostraba tan orgulloso *monsieur* de Arouet. Es decir, la que Robert Mandrou llama de los “escrocs” o falsos brujos que vinieron a mantener vigente la caza de brujas, aunque ahora con unas motivaciones y unos resultados bastante diferentes a los que habían primado en el conjunto de Europa entre el siglo XV y los comienzos del XVIII¹⁸.

Según nos dice este autor, Francia empieza a conocer a partir de esa última fecha una autentica plaga de petardistas y estafadores que, simulando estar relacionados en mayor o menor medida con el príncipe de las tinieblas, pretenden poseer una serie de poderes o atribuciones mágicas y causan verdadera inquietud entre las fuerzas policiales de París. No tanto por las prácticas en si mismas –que en esa Europa dieciochesca en la que la magia ya ha comenzado a entrar en declive como forma de explicación y comprensión del mundo se juzgan, en general, simplemente como una “impostura” o una estafa– como por la serie de “desordenes” en la vida familiar a que pueden dar lugar todas aquellas burdas artimañas¹⁹.

El problema llega tan lejos que, el 9 de octubre del año 1702, el marqués de Argenson, lugarteniente de la policía, firmaba una memoria en la cuál se recogía toda una relativamente nueva doctrina acerca de qué hacer con aquellos que de un modo u otro pretendían tener poderes mágicos hasta ese momento atribuidos a los brujos y brujas asiduos visitantes de los “covens” o “akelarres”, donde el diablo se los otorgaba a cambio de renegar de Dios y de su Iglesia²⁰.

Después de dar una detallada lista con todos los “falsos adivinos y pretendidos brujos” que había detenido hasta aquella fecha, el marqués explicaba *in extenso* cuáles eran las medidas que se debían adoptar contra aquellas ponzoñosas criaturas que “no se conforman con la corrupción de costumbres sino que tienden a destruir la religión en todos sus principios” y así se hacen acreedoras a los más duros castigos.

18. Véase MANDROU: *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*.

19. Acerca del declive de la creencia en magia y brujería véase Keith THOMAS: *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*. Weidenfeld and Nicolson. London, 1971 y John REDWOOD: *Reason, Ridicule and Religion. The age of enlightenment in England 1660-1750*. Thames and Hudson. London, 1996, pp. 133-154.

20. MANDROU: *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*, p. 514.

Decía en esta razón que esas “cábalas” de charlatanes que se aprovechan de la credulidad pública –en toda la región de París bajo su control alcanzan la veintena y no carecían, precisamente, de clientela– con sus “visiones” y “locuras” tenían que ser combatidas por medio del internamiento. Aquellos que más se hayan destacado, como los que han dirigido a otros y se han llegado a dar rimbombantes títulos como el de “gran Mariscal de los magos”, debían ser enviados a lo que hoy denominaríamos “prisiones de alta seguridad” como la fortaleza de La Bastilla o el castillo de Vincennes. Los que sólo alcanzan el mero nivel de comparsas eran recomendados por el marqués para ocupar la incómoda categoría de inquilinos de los siniestros hospitales y manicomios de la época –preferentemente Bicetre para ellos y La Salpêtrière para ellas– o de castillos del contorno de París en los que se les debería dejar “y olvidar durante mucho tiempo”²¹.

Cita como ejemplo de la eficacia de tales medidas el caso de un monje jacobino –“Cordelier”– encerrado por sus superiores –en un convento de provincias por haberse entregado a semejantes fraudes. Acciones así, según el marqués, causan mayor impresión en el público que ejecuciones o grandes procesos que sólo sirven para escandalizar y desacreditar a la fe católica. Eso es, al menos en su opinión, lo que ocurrió cuando se condenó y ejecutó a un sacerdote que se había prestado a consagrar hostias con las que los estafadores pretendían hacer su magia. Semejante reacción, en lugar de servir de escarmiento –como ocurría en el caso del jacobino–, sólo causó un gran revuelo –“espèce de scandale”– que contribuyó a “deshonrar la religión”²².

Así, insistía De Argenson, la mejor política era la reclusión, pues no se puede aplicar nada mejor a estas personas que afectan estar dotadas de poderes mágicos, “insignes bribones”, “falsos brujos” buscadores de incautos²³.

La doctrina del buen marqués no cayó en saco roto. De hecho no faltaron ocasiones en las que la condena contra los “escrocs” o falsos brujos será aún más rigurosa. Así, a mediados del siglo XVIII, la villa y ciudad de Bayona verá como uno de sus ciudadanos, el cirujano Gracien Detcheverry, es condenado de manera pública –y con todo el “esclat” que

21. *Ibidem*. Sobre la institución del hospital que, además del carácter terapéutico que aún conserva en la actualidad, era también una especie de campo de internamiento para vagabundos, mendigos y desheredados de toda laya véase Piero CAMPORESI: *El pan salvaje*. Mondiberica. Madrid, 1986.

22. MANDROU: *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, pp. 514-515.

23. *Ibidem*, pp. 517 y 520.

el marqués de Argenson tanto deseaba evitar— a galeras. Tan sólo por dedicarse a actividades propias del “escroc” prototípico. Concretamente la búsqueda de tesoros ocultos por medio de un libro que fue identificado como “Agrippa negra”. Denominación que, seguramente, hacía referencia a uno de los clásicos de esa extraña mezcla de ciencia y magia propia del pensamiento de vanguardia de la Europa de los siglos XVI y XVII: el “De occulta philosophia” de Agripa de Netesheym²⁴.

Sólo a finales del Antiguo Régimen se suavizará un tanto esa actitud. Así en 1782, André Brosse, supuesto poseedor de artes mágicas y también supuesto fautor de brujerías fue condenado tan sólo a dos horas de picota y a pasearse durante un día de marcha portando el cartel en el que se leía “pretendido adivino y brujo”²⁵.

En el País Vasco la aparición de casos similares es mucho más reducida que la que puede registrarse en la región parisina o en el conjunto de toda Francia. Sin embargo también se dan y su presencia es combatida con una furia digna de ser recordada, a pesar de que hasta ahora hechos como estos se han mantenido en un discreto pero nada comprensible olvido.

El 18 de enero de 1787 las autoridades de la anteiglesia de Amorebieta, en Bizkaia, encuentran una de esas falsas brujas adivinadoras de las que nos habla la obra de Robert Mandrou²⁶ y escriben, verdaderamente airadas, al alcalde de Bilbao para darle cuenta, con todo lujo de detalles, de que María Antonia de Carrion, natural de la villa de Bermeo, “muger avandonada” y que finge conciencia “que no tiene” y “gracia particular” para curar, se ha dedicado a engañar a cuanto incauto o desesperado se ha cruzado en su camino. Así lo hizo con Joseph de Jauregui, que padece “enfermedad cronica incurable” y al que ella vendió remedios que no obran ningún efecto, salvo el de adelgazar la bolsa de este hombre que, según los magistrados de Amorebieta, se encontraba al borde de la sepultura²⁷.

No contenta con esto, como buena bruja del siglo XVIII y fiel al modelo descrito por el marqués de Argenson, también aseguraba poder

24. Sobre este caso véase Bernard TRAIMOND: *Le pouvoir de la maladie. Magie et politique dans Les Landes de Gascogne 1750-1826*. Presses Universitaires de Bordeaux. Bordeaux, 1988, p. 150. Parte de esa obra de Agripa de Netesheym ha sido recientemente publicada por Alianza Editorial. Véase Agripa DE NETESHEYM: *Filosofía oculta*. Alianza. Madrid, 1992.

25. MANDROU: *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*, pp. 517-518.

26. *Ibidem*, pp. 518-523.

27. AHDFB. Corregimiento 1173-27, folio 1 recto.

ofrecer noticias de las cosas “mas ocultas y reservadas”, así como la causa de las enfermedades que padecían algunas personas²⁸.

Naturalmente había que formarle proceso, interrogarla y castigarla en proporción a todas esas malas acciones. Los jueces amorebietarras señalaron a sus superiores de Bilbao que ellos ya habían tratado de que se moderase en estos y otros excesos, poniéndola en el cepo, para que le sirviese de “correccion”. Pero ella, lejos de “corregirse”, volvió a entregarse de nuevo a sus sombríos y retorcidos devaneos. Razón por la cuál solicitaban de la justicia superior un más contundente escarmiento. Tarea a la que, en efecto, se aplicará con denuedo el alcalde de Bilbao²⁹.

Al parecer el castigo fue bastante ejemplar, pues pasaron muchos años sin que Bizkaia volviera a conocer nuevos “escrocs”. Sin embargo Gipuzkoa no pudo decir otro tanto. En las Navidades del año 1818 se descubrió en la ciudad de San Sebastián una miembro de aquella malhadada cofradía que, a través de una agitada irrupción en el escenario de la Historia, nos plantea una estimulante serie de interrogantes y respuestas sobre cómo desaparecieron de Europa los últimos ecos de la gran caza de brujas iniciada a mediados del siglo XV.

3. Un último juicio por brujería

El 13 de noviembre de 1818, más o menos un año después de que se graduase como bachiller y licenciado Jules Michelet, futuro autor de uno de los primeros estudios de Historia académica sobre el fenómeno de la brujería en la Europa de la Edad Media y Moderna, el alcalde de la ciudad de San Sebastián tuvo que incoar un auto de oficio a fin de poner coto a una de las últimas representantes de aquella secta que tanto había convulsionado a toda Europa desde el año 1448 en adelante³⁰.

Como decía al final del apartado anterior este incidente nos confronta con una serie de interesantes cuestiones acerca de cómo se desarrolló el final de la caza de brujas en Europa. Para empezar, lo que estaba a punto de suceder a partir del 13 de noviembre de 1818: ¿era tan

28. AHDFB. Corregimiento 1173-27, folio 1 vuelto.

29. *Ibidem*, folios 2 recto-4 recto.

30. Sobre el *cursus honorum* de Michelet, véase Jules MICHELET: *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*. Akal. Madrid, 1987, p. 8. Archivo Municipal de San Sebastián (desde aquí AMSS) E 7 III 2183, 4, cabeza de proceso, hojas sin foliar.

sólo un nuevo caso de juicio contra una “escroc” o falsa bruja o, por el contrario, se trataba de algo más?

La pregunta está plenamente justificada si tenemos en cuenta que la ciudad, al igual que la provincia y el resto del reino de España se encontraba en esos momentos bajo un régimen declarado enemigo acérrimo de la Filosofía de las Luces y deseoso de hacer retroceder el reloj de la Historia mucho más allá del año 1789. Preferentemente hacía esa Edad Media en la que se iniciaron los procesos por brujería³¹.

Ciertamente el gobierno personal de Fernando VII no se distinguió, precisamente, por avances en el terreno político o religioso en ninguna de sus dos fases, ni en la que se inició con su retorno del exilio y cautividad después de la guerra de Independencia, entre 1813 y 1820, ni en la que se prolongó entre 1823 y 1833 y fue conocida por sus oponentes políticos como década ominosa³².

Así pues, considerando estos antecedentes, tal vez podríamos deducir que la detención de una supuesta bruja es el primer indicio de que esa vuelta atrás en la Historia –tan perseguida por el zar de Rusia, el kaiser de Prusia, el emperador de Austria, el rey Carlos X de Francia o el mismo Fernando VII– se estaba completando de un modo verdaderamente satisfactorio para el retrogrado monarca.

Incluso podría llegar a pensarse que con hechos como éste el deseado monarca había completado su ansiada involución más allá del año 1610. En otras palabras ¿quizás España, que había sido el primer gran Estado-Nación europeo en sofocar la caza de brujas, iba a ser también el primero en reinaugurar ese fenómeno que parecía haber quedado reducido casi a su mínima expresión a lo largo del siglo de Voltaire?

31. No se trata de ninguna exageración retórica. Al menos estéticamente los monarcas de la Santa Alianza deseaban volver nada menos que al siglo XV, tal y como se puede deducir del cuadro en el que el *kaiser* prusiano, el zar ruso y el emperador austríaco se hacen representar por mano del pintor Heinrich Olivier, jurando solemnemente el establecimiento de su mutuo acuerdo revestidos con armaduras de esa época. Véase Hugh HONOUR: *El Romanticismo*. Alianza. Madrid, 1989, p. 185.

32. No así en el económico en el cual procuró “absorber” todos los cambios que se habían producido en ese plano a partir de la revolución francesa de 1789, anulando el poder omnímodo que aún disfrutaban algunos señores feudales y transfiriéndolo enteramente a la corona, al tiempo que reducía a estos a meros propietarios de tierras sin más atribuciones que los distinguieran de otros terratenientes no nobles. Véase Salvador DE MOXÓ: *La disolución del régimen señorial en España*. C.S.I.C. Madrid, 1965. Para una visión de conjunto sobre el régimen de Fernando VII, Miguel ARTOLA GALLEGU: *La España de Fernando VII*. Tomo XXXII de la Historia de España Menéndez Pidal. Espasa-Calpe. Madrid, 1978.

No era una idea del todo imposible. Recordemos que, al fin y al cabo, una de las primeras medidas del rey felón fue la de tratar de poner en marcha otra vez una Inquisición que, desde las últimas décadas del siglo XVII, no había vuelto a organizar ninguna de sus grandes quemas de disidentes³³. Bajo la férula de aquel monarca, que recomendaba sin ningún rubor alejar, tanto de él como de cualquiera de sus vasallos, “la funesta manía de pensar”, todo es posible por lo que se refiere a retrocesos hacia ciertas regiones tenebrosas de la Historia humana en las que palabras tan familiares para nosotros como “derechos humanos” o garantías procesales como el “habeas corpus” o la “presunción de inocencia” –por sólo mencionar algunas– no significaban absolutamente nada frente a la santa alianza del altar y el trono.

Es cierto, desde luego, que en la segunda fase de gobierno absolutista, la década que abarca desde 1823 a 1833, Fernando VII mantuvo a aquel tribunal subsumido en una situación de extrema debilidad. Mucho mayor incluso que la que había ido conociendo desde finales del siglo XVII y durante el primer periodo de gobierno personal del rey felón, entre 1814 y 1820. Sin embargo, cuando una de las Juntas de la Fe reparadas por toda España, que lo sustituían con ventaja –y con la total aquiescencia del gobierno de aquel monarca–, condenó al maestro Cayetano Ripoll a pena de ahorcamiento y quema en una hoguera simbólica, por su deísmo –aprendido en Francia durante su época como prisionero de guerra– y consiguiente falta de ortodoxia católica, las autoridades civiles depuradas, controladas y dirigidas por el gobierno de Fernando VII, no movieron un dedo para evitarlo. Más bien al contrario, pues fueron ellas las que pusieron en hechos aquella sentencia dada por el tribunal eclesiástico³⁴.

33. Véase, por ejemplo, Henry KAMEN: *La Inquisición española*. Alianza. Madrid, 1973, p. 287 y Francisco MARTÍ GILABERT: *La abolición de la Inquisición en España*. Universidad de Navarra. Pamplona, 1975, p. 21.

34. Sobre esta cuestión véase ARTOLA GALLEGO: *La España de Fernando VII*, pp. 481, 543 y 862, KAMEN: *La Inquisición española*, pp. 296-298. Y MARTÍ GILABERT: *La abolición de la Inquisición en España*, pp. 297-299 y 316-317. De hecho, poco más o menos en las mismas fechas en las que Serafina era llevada ante el tribunal del alcalde, la Inquisición de Toledo examinaba una acusación de práctica de magia negra contra Isabel Sánchez Crespo. Finalmente fue desestimada pero, en cualquier caso, nos ofrece una idea bastante nítida de la clase de régimen político que prevalecía en el reino de España cuando Serafina Fagondo fue juzgada. Sobre este caso véase CARO BAROJA, Julio: *Vidas mágicas e Inquisición*. Taurus. Madrid, 1967, 2 volúmenes. Volumen 1, p. 394.

Así pues, la orden de detención y el subsiguiente proceso criminal contra cierta joven habitante de la ciudad de San Sebastián a finales del año 1818, por sospechar que practicaba algunas artes afines a la brujería, emanada de uno de esos cabildos cortados a imagen y semejanza de los reaccionarios deseos de tan atrabilario rey, resulta tal vez esencial para entender el modo en el que se desarrollaron los que debieron ser los últimos episodios de la gran caza de brujas europea. Veamos –tal y como quería Leopold Von Ranke– qué fue lo que realmente sucedió a ese respecto para, después de conocer los hechos documentados, poder formar la imagen última de la agonía de este curioso fenómeno de la Historia de Europa.

La reacción del alcalde de San Sebastián fue rápida y tajante. Apenas si se puede apreciar en él algún rastro de la vacilación que preside el caso de la anteiglesia de Amorebieta en 1787 al que acabo de hacer referencia en el apartado anterior. Posición lógica ya que, como alcalde de una ciudad, en cuestiones de justicia no tenía nada que solicitar a nadie para ejercerla con toda contundencia³⁵.

Las palabras, y los actos, con las que exige la presencia de la acusada son también decididas y firmes. Dice el relator de la causa que, a cosa de las 9 de la noche del 13 de noviembre de 1818, el máximo edil donostiarra, don José María de Ezeiza, ordenó a uno de sus alguaciles que “condugese á la carcel à una muger cuyo nombre y apellido se ignoran asi como su estado y edad”. La razón para proceder a esta detención cautelar descansaba en que el alcalde había recibido “parte” de que aquella desconocida persona, “sin temor a Dios ni guardar su conciencia” usaba “un arte que esta reprobado y prohibido qual es tratar de agoreria (,) adivinaciones y tontería”³⁶.

¿En qué consistían exactamente esas actividades tan reprobables, y tontas, y por qué motivo merecían una tan enérgica reacción por parte de la máxima autoridad local? Afortunadamente para nuestra moderna curiosidad el proceso es rico, incluso prolijo, en explicaciones sobre esos aspectos.

Así sucede, para empezar, con el interrogatorio al que se sometió a la acusada, por fin identificada como Serafina Fagondo, joven –sólo tiene 24 años– vecina de la localidad vasco-francesa de Biriatu, que carece de

35. Acerca de las atribuciones judiciales de los alcaldes vascos, que perduran desde la fundación de las villas hasta finales de ese mismo siglo XIX, y las instancias judiciales a las que recurrir véase BAZÁN DÍAZ: *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco*, pp. 71-123.

36. AMSS E 7 III 2183,4, cabeza de proceso, hojas sin foliar.

domicilio fijo y que durante los últimos meses se ha dedicado a vagar por los pueblos de la provincia de Gipuzkoa, dedicada a la venta de sardina. A lo largo de los folios en los que se escribieron todas las declaraciones de Serafina sobre este asunto, ella nos dice, después de haber jurado por Dios y sobre la señal de la Santa Cruz y “prometiendo tratar verdad” en todo lo que se le preguntase, que “ignora” el motivo por el cuál uno de los alguaciles del alcalde la apresó “en la habitacion de Juan Ygnacio Iztueta sita en la calle de Puyuelo bajo o Vildaola”, donde tenía fijada su residencia, y la llevó a la cárcel de la ciudad³⁷.

Esa ignorancia será rápidamente remediada gracias a las directas preguntas con las que el alcalde la bombardea. ¿No era cierto que se dedicaba a ejercer “la arte de agüero, haciendo creer á personas insensatas que adivina ciertas cosas que se la preguntan”? Serafina no lo niega, pero confiesa a la defensiva. Dice que es “incierto” que ella se emplee en semejante labor. Sin embargo, reconoce que “una muchacha llamada Micaela (,) cuyo apellido ignora aunque es conocida con el apodo de quince pesetas(,) la rogo e insto” para que le dijera si con el correo tendría noticias de cierto “mozo militar” con el que andaba en tratos. Ella le contestó que sí, pero cuando fueron a la estafeta a comprobar la eficacia de sus augurios Serafina se reveló como una bruja más que mediocre: allí no había ni hubo carta alguna para Micaela, (a) “quince pesetas”³⁸.

Esa respuesta no resultó en absoluto satisfactoria para el alcalde, que siguió tratando de obtener más noticias sobre las agorerías de Serafina. Así reclamó a ésta que le explicase sino habían acudido a ella otras personas aparte de Micaela, “solicitando que adivine lo que ellas manifestaban o deseaban saber”. Serafina sólo puede responder a ese capítulo que las únicas que se le habían presentado “con igual instancia” eran otras dos vecinas de San Sebastián. Una llamada María Josefa “cuyo apellido ignora”, aunque sabe que es nuera de una mujer a la que apodan “ollera”. La otra Josefa Altolagirre que “habita en la casilla inmediata à la Puerta de tierra pegante a la muralla”³⁹.

Esclarecido este punto el alcalde continuó interrogándola acerca de los métodos que utilizaba para ejercer ese arte “para persuadir á los cre-

37. *Ibidem*, declaración de Serafina Fagondo, hojas sin foliar. Sin duda una curiosa paradoja: el primer folklorista vasco digno de semejante nombre había alquilado su casa, o al menos parte de ella, para alojamiento de una de las últimas brujas del País. Acerca de la estancia de Iztueta en San Sebastián, véase VV.AA.: *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco*. Auñamendi, San Sebastián, 1986. Volumen XXI, p. 177.

38. AMSS E 7 III 2183, 4, declaración de Serafina Fagondo, hojas sin foliar.

39. *Ibidem*.

dulos é insensatos de que adivina aquello mismo que ellos apetece” saber. Llegada a este punto Serafina ni siquiera intentó disimular un solo aspecto de las triquiñuelas con las que fabricaba su fingida magia. Así explicó al edil donostiarra que un “naipe completo sirve por dar a entender aquello mismo que los que le preguntan desean”. Para hacer que crean “la certeza” de lo que les dice simula cierta “convinción con los naipes ya sea que salgan figuras de un mismo palo una en pos de otra (...) por ejemplo después del nueve el ocho”. Así es fácil hacer creer a los que preguntan que ha descubierto el secreto que cubre aquello que deseaban conocer⁴⁰.

Ante semejante desparpajo –Serafina llega a afirmar que esa operación es “conocida” a todo el mundo⁴¹– las iras de la magistratura donostiarra apenas se pueden contener. Sin embargo, tal y como descubren los testimonios de algunas de las presuntas víctimas de la joven bruja, sus nocivas artes de agorería podían ir aún más lejos y aumentar todavía varios grados más la cólera del tribunal.

La primera en comparecer en casa del alcalde el 18 de noviembre, fecha en la que se volvió a reanudar el juicio, fue Josefa Teresa de Altolagirre. Ésta declaró ante el tribunal que era mujer de Ysidro Antonio de Echeverría, vecino de esta ciudad que llevaba tiempo ausente en “ultramar”. Fue precisamente esa separación la que le animó a solicitar los mágicos servicios de Serafina. A ese respecto señala que se franqueó con Josefa, “cuyo apellido ignora, conocida con el apodo de ollera”, contándole cómo hacía varios años que se encontraba sin noticias de Ysidro Antonio, y, a decir verdad, “tenía muchos deseos para (sic) saber de su paradero”⁴².

Entonces Josefa, (a) “ollera”, le dijo que había “una muchacha francesa que vivía en esta ciudad (...) que ejercía la arte de agüero, o adivinadora y que esta la diría el paradero de su marido”. Oído esto Josefa Teresa de Altolagirre no tardó en suplicar –ése y no otro es el verbo que ella utiliza– para que trajese cuanto antes a Serafina a su casa⁴³.

Una vez allí, Josefa Teresa le comunicó el tiempo que hacía estaba ausente su marido “y que quería saber su paradero”. Fue entonces –“en ese estado”– cuando se nos describe con todo detalle el arte mágico de la joven agorera laburdina: “la Serafina saco de entre sayas unos Naypes, y los puso encima de una mesa, y de ellos separo unos quantos, y ense-

40. *Ibidem*.

41. *Ibidem*.

42. *Ibidem*, declaración de Josefa Teresa de Altolagirre, hojas sin foliar.

43. *Ibidem*.

guida la aseguro á la testigo que su marido vivia, y que este (,) aunque queria socorrerla que no podia valerse por no tener la proporcion”. El precio de “esta operación” fue de 8 “quartos”. Eso era todo lo que puede contar esta vecina de San Sebastián, analfabeta de 48 años de edad, separada por las circunstancias de su marido durante mucho, quizás demasiado, tiempo⁴⁴.

La declaración de la testigo que siguió a Josefa Teresa de Altolagirre nos completa el cuadro de las habilidades mágicas que afectaba tener Serafina Fagondo. En esta razón Micaela Fernández, (a) “quince pesetas”, hace un completo relato de las habilidades de Serafina. Dice que “tiene muy presente que ahora mes y medio poco mas ó menos una tal Rita”, mujer de un cabo del regimiento del Príncipe con la cual la testigo había compartido habitación, “la rogo que queria que se le adivinase cierta cosa y que la hiciese el favor de traerla a la referida Serafina que era adivinadora”⁴⁵.

No tardó ésta mucho en atender aquellas peticiones. Así, al igual que en el caso de Josefa Teresa de Altolagirre, fue a su casa y una vez allí oyó lo que su futura “cliente” –llamémosla así, a falta de mejor nombre– tenía que decir. La mujer del soldado se anduvo, sin embargo, con algún rodeo, así “la dijo, que la devia adivinar cierta cosa”. La joven bruja le aseguró que así lo haría, y a su vez introdujo su propia dosis de misterio en todo el proceso, pues, a diferencia de lo que había sucedido en la casa de Josefa Teresa de Altolagirre, le aseguró que “delante de jentes no sacaria los Naypes”. Así pues pasaron ambas dos a un cuarto. Es de suponer que, poco más o menos, allí se debió desarrollar la operación de acuerdo a la descripción que hacen tanto la acusada como Josefa Teresa de Altolagirre en sus declaraciones. En cualquier caso, si Serafina añadió algo a este ritual con respecto al que había ejercido en casa de Josefa Teresa o en otras sesiones similares, debió resultar de la entera satisfacción de Rita pues, tal y como recuerda Micaela –con algún resentimiento, pues ella no recibió ninguna compensación monetaria– la mujer del militar pagó a Serafina dos reales de vellón⁴⁶.

Es una lastima que Josefa, (a) “ollera”, no pudiese añadir nada más a estas coloridas descripciones, pues cuando el alguacil fue a buscarla a su casa la encontró “con dolores de parto, en cama” y, por tanto, con muy poco que decir, ni a favor ni en contra, con respecto a este últi-

44. *Ibídem*.

45. *Ibídem*, declaración de Micaela Fernández, hojas sin foliar.

46. *Ibídem*.

mo rescoldo de la gran caza de brujas de la Europa de la Edad Moderna⁴⁷.

En cualquier caso, el alcalde debió decidir que ya era suficiente con todo lo que se le había hecho oír hasta aquel momento y se dispuso a dictar sentencia en el caso de la joven agorera Serafina Fagondo.

¿Fueron aquellas Navidades del año de 1818 el punto de retorno, tal y como deseaban los gobierno reaccionarios de Europa, a los rincones más tenebrosos de aquel pasado que ellos se esforzaban denodadamente en revivir? O, por el contrario y a pesar de la alianza de los altares y los tronos, ¿se trató únicamente de otro de esos procesos con el que las élites europeas se esforzaban desde comienzos del siglo XVIII por iluminar las cerriles y supersticiosas mentes de aquellos de entre sus gobernados para los cuales la Ilustración era una Gran Desconocida?

La respuesta a ese interrogante es “sí” en ambos casos. Sí, es cierto, que en todo aquel proceso se pueden descubrir elementos propios de la involución política presidida por Fernando VII que nos devuelven casi al comienzo de aquella gran caza, a mediados del siglo XV. Cuando los que Norman Cohn llama los demonios familiares de Europa, empezaron a exigir un terrible tributo de vidas humanas bajo la acusación de brujería⁴⁸.

“Sí” es también la respuesta si nos preguntamos si aquel proceso fue hecho en nombre de la Ilustración, siguiendo la pauta marcada a comienzos del siglo XVIII por la memoria del marqués de Argenson.

En efecto, las palabras del alcalde a la hora de interrogar a la acusada y en el momento de dictar sentencia contra ella, tras oír las declaraciones inculpativas de aquellas que hicieron uso de sus servicios, nos muestran claramente que esas prácticas se debían condenar tanto en nombre de la Filosofía de las Luces, que, al parecer, se había convertido ya en un valor fijo de esa sociedad pese a la regresión política hacía los buenos viejos tiempos góticos –con los cuales soñaban los monarcas absolutistas de toda Europa desde Madrid a Moscú–, como de la vieja doctrina que desde el siglo XV desató la locura de la gran cacería de brujas sobre Europa y sus colonias.

En pocas palabras: la actitud del alcalde de San Sebastián frente a Serafina Fagondo y sus pretendidas artes mágicas parece estar dictada a partes iguales por un manual de cazador de brujas como el “*Malleus malleficarum*” publicado en el año 1448 y convertido desde esa fecha,

47. *Ibidem*, comunicación del alguacil al alcalde, hojas sin foliar.

48. Véase Norman COHN: *Los demonios familiares de Europa*. Alianza. Madrid, 1987, pp. 285 y ss.

por así decir, en el libro de cabecera de aquellos que querían erradicar esa supuesta plaga hechiceril de toda la Cristiandad y, justo en el extremo opuesto, por las recomendaciones del “Teatro crítico universal” y las “Cartas eruditas” del ilustrado padre Feijoo.

Para comprobarlo empecemos por recordar cuáles habían sido las razones del alcalde para iniciar este curioso proceso, tan lleno de detalles para reconstruir aspectos insospechados de la vida de la ciudad de San Sebastián a comienzos del siglo XIX. Fueron las siguientes: se debía detener y conducir a la cárcel de la ciudad a aquella joven agorera, cuyo nombre, edad, oficio y estado civil aún ignoraba, porque se le había dado noticia de que “la misma (,) sin temor a Dios ni guardar su conciencia” usaba de un arte reprobado como lo era el de la “agorería (,) adivinaciones y tontería”. A esto añadía que la mencionada adivina, con semejantes actividades, conseguía que se siguiesen “muchos males en ofensa de Dios”⁴⁹.

Después, durante el interrogatorio al que se sometió a Serafina, la postura del alcalde no varía demasiado. Así recriminó a la joven preguntándole porqué “hace uso de una arte que ofende a Dios (,) esta reprobada por las leyes y es perjudicial à la propia conciencia”⁵⁰.

Finalmente, cuando se dispone a dictar sentencia sus palabras continúan, poco más o menos, instaladas en ese mismo tono. Dice que, como parte del castigo que impone, se debe advertir a la acusada que se abstenga de usar de ese “arte reprobado y prohibido, ofensivo a Dios”⁵¹.

Institor y Sprenger, Pierre de Lancre, Jacobo I de Inglaterra y VI de Escocia, el reverendo Mather del Salem de 1692 y cualquier otro demonógrafo o cazador de brujas de la Edad Moderna habrían estado satisfechos de firmar palabras como éstas con esos nombres que aún hoy despiertan ecos de patíbulo y ejecuciones masivas.

Basta con comparar todo lo dicho por el alcalde con las palabras de algunos de aquellos que tanto se distinguieron en esa famosa cacería de brujas –que llenó de hogueras y cadalsos buena parte de la Europa de la Edad Moderna– para percibir el extraordinario parecido entre lo que ellos dijeron y la postura que adoptó el primer magistrado de San Sebastián a comienzos del siglo XIX.

Pierre de Lancre dedicó una buena cantidad de espacio en uno de sus ensayos sobre la brujería a las artes de adivinación. Después de entregarse a exhaustivas y alambicadas disquisiciones sobre esta mate-

49. AMSS E 7 III 2183, 4, cabeza de proceso, hojas sin foliar.

50. *Ibidem*, declaración de Serafina Fagondo, hojas sin foliar.

51. *Ibidem*, sentencia, hojas sin foliar.

ría llegaba a la conclusión de que el supuesto agorero –o agorera, como sucedía en el caso de Serafina– sólo podía adivinar el futuro gracias a la ayuda de los demonios que le servían de maestros. Esto, amen de constituir un fraude, pues De Lancre negaba que el diablo pudiera conocer los hechos futuros del mismo modo que conocía todos los del pasado y el tiempo presente –estos últimos gracias a la agilidad con la que era capaz de moverse a través de todo el orbe–, constituía un desafío a Dios, tratando de desvelar aquello que él deseaba que permaneciese oculto⁵².

Un viaje hasta las actas de uno de los procesos por brujería más celebres –el de Salem en el año de 1692– también puede resultar verdaderamente esclarecedor a ese respecto. La sentencia de muerte que los magistrados de la provincia de Massachusetts dictaron contra Bridget Bishop el 8 de junio de 1692 resulta un ejemplo excelente. En ella se contienen expresiones como éstas: “la dicha Bridget Bishop protestó no ser culpable y para juzgar de eso mismo se puso a sí misma ante Dios y su país, donde fue encontrada culpable de las felonías y brujerías de las que había sido acusada”. (“the said Bridget Bishop pleaded not guilty and for trial thereof put herself upon God and her country, whereupon she was found guilty of the felonies and witchcrafts whereof she stood indicted”)⁵³.

Resulta evidente que Serafina Fagondo y una de sus antecesoras llamaron la atención de los magistrados que gobernaban sus respectivas sociedades por la misma razón: ofender en cierto modo a Dios, según lo entendían aquellos interpretes y guardianes de la ley y el orden. Lo bastante como para ser llevadas ante sus respectivos tribunales para ser juzgadas y sentenciadas por esa razón.

Como vemos, en ese aspecto el lenguaje, la actitud, incluso el tono, no han variado demasiado entre la tétrica Nueva Inglaterra de 1692 y una Gipuzkoa más que sumergida en Ilustración a lo largo de más de medio centenar de años.

Sin embargo, el discurso del alcalde, como ya he advertido, no se limitó únicamente a ese aspecto. Así, junto a esas ominosas y amenazantes palabras –tan similares a las utilizadas por aquellos que siempre hemos considerado el rostro más duro y oscuro de la gran caza de brujas– acerca de lo mucho que Serafina ha ofendido a Dios al hacer uso de

52. Véase Koldo Mitxelena Kulturunea (KMKU), fondo Julio de Urquijo 4175. Pierre DE LANCRE: *L'incredulite et mescreance du sortilege plainement convaicue*. París, 1622, pp. 200 y ss. y, especialmente pp. 300-303, 306-307.

53. Paul BOYER-Stephen NISSENBAUM: *Salem-village witchcraft*, p. 51.

esas artes de adivinación, encontramos un discurso que muy difícilmente podría haber sido admitido por los celosos prosecutors de hechiceras y brujos de la Europa de la Edad Moderna.

En efecto, el alcalde de San Sebastián, después de incriminar tan duramente a Serafina Fagondo por hacer uso de un arte que ofende a Dios, añade razones de índole mucho más ilustrada para hacerla encarcelar, juzgar y dictar una condena contra ella. Así, cuando concluye de exponer en la cabeza de proceso todas las razones que le han decidido a dictar una orden de prisión contra aquella muchacha, añade a lo dicho acerca de la ofensa contra Dios que se la deberá poner en prisión porque de aquella “tontería” se sigue “agravio manifiesto de las familias porque muchas personas incultas (,) credulas y sin experiencia se persuaden de la certeza de sus embustes y patrañas”⁵⁴.

Después, cuando la interrogan, observamos, nuevamente ese otro registro que nada tiene que ver con el de los cazadores de brujas de la Europa de la Edad Moderna. En efecto, el primer magistrado donostiarra reprochará a Serafina Fagondo porque al ejercer ese arte de agüero hace “creer á personas insensatas que adivina ciertas cosas que se la preguntan”. También la reconviene diciendo si no es consciente de “los disgustos, disensiones y perjuicios que puede causar en las familias y personas porque figura y hace creer (que) acierta y adivina hechos (,) parages y ocurrencias que no estan al alcance de entendimiento humano ni la meditacion y prevision reflexion pueden atinar con anticipación”⁵⁵.

Finalmente, a la hora de dictar sentencia contra aquella muchacha algo miope para asuntos de ética, el juez donostiarra cerrará sus reflexiones señalando que se debe prohibir usar esas malas artes a Serafina no sólo por ser ofensivas a Dios en primer lugar, sino porque además resultan perjudiciales “a las personas incultas, credulas y sin experiencia que se persuaden de la certeza de sus embustes, y patranas (por “patrañas”)⁵⁶”.

Es evidente que nos encontramos, sin ningún género de dudas, ante un discurso propio de la Ilustración. Esa referencia a los “embustes, y patranas”, a las gentes credulas, al daño que se causa a las familias al sembrar en ellas disensiones a través de esos falsos augurios nos devuelven inequívocamente a la memoria del marqués de Argenson.

54. AMSS E 7 III 2183, 4, cabeza de proceso, hojas sin foliar.

55. *Ibidem*, declaración de Serafina Fagondo, hojas sin foliar.

56. *Ibidem*, sentencia, hojas sin foliar.

Las alusiones a la imposibilidad de que el “entendimiento” humano sea capaz de abrirse paso hasta los acontecimientos del futuro o bien las referencias a que toda la magia de Serafina se reducía a aprovecharse de la ignorancia y falta de cultura de quienes hacen uso de sus servicios, nos revelan en la persona del alcalde a alguien a quien uno de los adalides de la Ilustración española, el padre Feijoo, no le debía ser ajeno en absoluto, pues eso mismo es lo que el religioso sostenía firmemente en su “Teatro crítico universal” y en sus “Cartas eruditas”: el número de auténticos hechiceros –aquellos que pueden obrar magia gracias a un pacto explícito con el diablo– es ínfimo. La mayoría no son sino embaucadores, como esta Serafina Fagondo que reconocía, de manera bastante cínica, que carecía de poderes para adivinar el futuro y que había usado de aquel “vil, iniquo é infame ejercicio” sólo “por via de diversion y entretenimiento”⁵⁷.

Fue así, en medio de esa extraña mezcla de reaccionarismo e Ilustración, de verbo inquisitorial y suave reconvencción inspirada por la Filosofía de las Luces, como concluyó el último y quizás único –al menos conservado hasta la actualidad– proceso por brujería celebrado por las autoridades de la ciudad de San Sebastián. Ésas y no otras fueron las coordinadas en las que se desarrolló uno de los últimos episodios de la gran caza de brujas europea.

Esta vez se dictó una sentencia condenatoria. Serafina fue expulsada de la ciudad y obligada a regresar a Biriatu después de que se la proveyera del preceptivo pasaporte, no sin antes amonestarla una vez más por el uso de aquellos embustes y recordarle que, si vuelve a hacer uso de ellos, “sera castigada con la severidad y rigor que permiten las leyes”, tal y como el asesor de la causa, el licenciado Miguel Vicente de Olazar, se lo aconsejó al alcalde⁵⁸.

57. Benito Jerónimo FEIJOO: *Theatro crítico universal*. Francisco del Hierro. Madrid, 1741, pp. 55 y ss. y Benito Jerónimo FEIJOO: *Cartas eruditas*. Herederos de Francisco del Hierro. Madrid, 1754, pp. 173 y ss. Algunas opiniones sobre la destacada importancia de las tesis mantenidas por Feijoo en la lucha contra la creencia en brujería y otras supersticiones en Peter BURKE: *La cultura popular en la Europa moderna*. Alianza. Madrid, 1991, pp. 281-382. Acerca del éxito que tienen las doctrinas expuestas en las obras del padre Feijoo en el País Vasco y, más concretamente, en la provincia de Gipuzkoa, Xabier ALBERDI LONBIDE-Carlos RILOVA JERICÓ: *Iraganaren ahotsak-Las voces del pasado*. Boletín de Estudios del Bidasoa, número 17. Luis de Urantz Kultur Taldea. Irun 1998, pp. 31-32 y 45-48. AMSS E 7 III 2183, 4, declaración de Serafina Fagondo.

58. Ibídem, sentencia, hojas sin foliar.

Todavía debían transcurrir más de veinte años para que la magistratura del País Vasco enviará definitivamente al olvido, más allá de las paredes de sus salas de justicia, a todos aquellos hechiceros, falsos o verdaderos, embusteros o no, sin ninguna clase de reconvenções o sentencias y sin preocuparse por ellos ni en el nombre de Dios ni en el de la Ilustración⁵⁹.

Una actitud que sólo se hace patente en el silencio que siguió a nuevas acusaciones de agorería vertidas en el año de 1839 contra cierta mujer, llamada Angela y cuyo apellido se ignora, residente –al igual que las infortunadas María de Arteaga y María de Telleche a las que me he referido en el apartado anterior– en el barrio de Achuri, en la parte del mismo que caía bajo la jurisdicción de la anteiglesia de Begoña, la cuál, según decía el denunciante, tenía escandalizados a sus convecinos por su descarada lengua “procaz inculta” y porque su entretenimiento “es el de la supersticiosa practica del sortelegio (sic) ó adivinacion por medio del juego de naípe”⁶⁰. Aquél fue –al menos por ahora– el punto final de esa caza de brujas que el “Diccionario filosófico” de *monsieur* de Arouet había atribuido, erróneamente, al siglo XVIII.

59. Eso, naturalmente, no excluye a otros poderes, como por ejemplo, el de los intelectuales que no han escatimado condenas contra la vigencia de embaucadoras del estilo de Serafina Fagondo a lo largo del siglo XIX. A ese respecto el artículo de doña Dolores de Macía, publicado por la revista Euskal-Erria en el primer semestre del año 1908, resulta verdaderamente instructivo. Véase Dolores DE MACÍA: “Las brujas del siglo XX”. Euskal-Erria, primer semestre, 1908, pp. 279-282. Desde esa tribuna se fulmina exactamente la misma doctrina utilizada por el marqués de Argenson, el padre Feijoo o el alcalde de San Sebastián de 1818.

60. AHDFB. Corregimiento 3124, 4, folio 1 recto.

