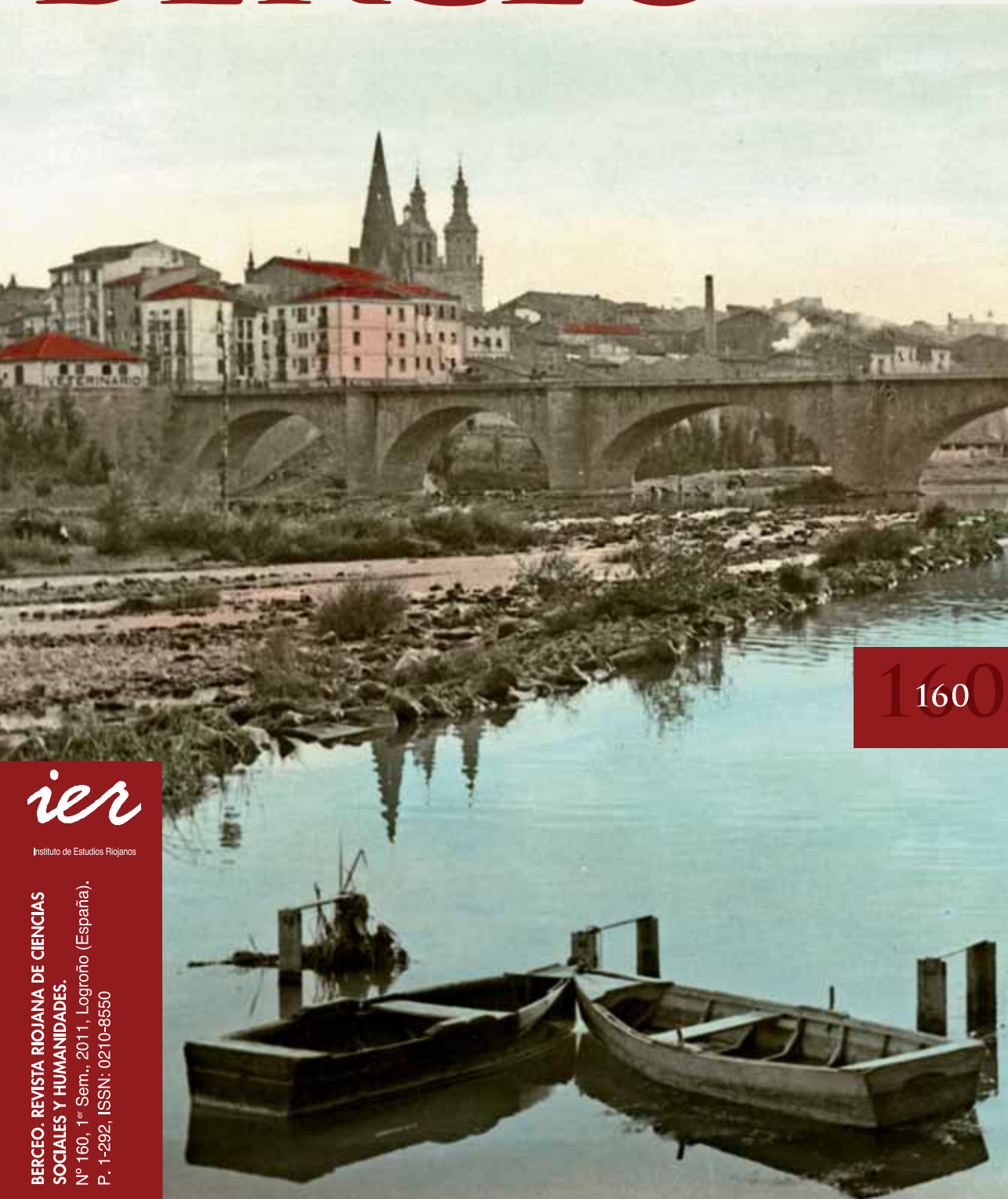


BERCEO

revista riojana de
ciencias sociales
y humanidades



160

ier

Instituto de Estudios Riojanos

BERCEO. REVISTA RIOJANA DE CIENCIAS
SOCIALES Y HUMANIDADES.
Nº 160, 1º Sem., 2011, Logroño (España).
P. 1-292, ISSN: 0210-8550

DIRECTORA

M^a Ángeles Díez Coronado

CONSEJO DE REDACCIÓN

Jean François Botrel
Jorge Fernández López
Ignacio Gil-Díez Usandizaga
Aurora Martínez Ezquerro
José Luis Pérez Pastor
Enrique Ramalle Gómara
Rebeca Viguera Ruiz

CONSEJO CIENTÍFICO

Don Paul Abbott (Universidad de California, EE.UU.)
Tomás Albaladejo Mayordomo (Universidad Autónoma de Madrid)
Sergio Andrés Cabello (Universidad de La Rioja)
Julio Aróstegui Sánchez (Universidad Complutense de Madrid)
Begoña Arrúe Ugarte (Universidad de La Rioja)
Eugenio F. Biagini (Universidad de Cambridge, Reino Unido)
Francisco Javier Blasco Pascual (Universidad de Valladolid)
José Antonio Caballero López (Universidad de La Rioja)
José Luis Calvo Palacios (Universidad de Zaragoza)
Juan Carrasco (Universidad Pública de Navarra)
Juan José Carreras (Universidad de Zaragoza)
José Miguel Delgado Idarreta (Universidad de La Rioja)
Jean-Michel Desvois (Universidad de Burdeos, Francia)
Rafael Domingo Oslé (Universidad de Navarra)
Pilar Duarte Garasa (Consejería de Educación, Cultura y Deporte)
Juan Francisco Esteban Lorente (Universidad de Zaragoza)
José Ignacio García Armendáriz (Universidad de Barcelona)
Claudio García Turza (Universidad de La Rioja)
Francisco Javier García Turza (Universidad de La Rioja)
Fernando Gómez Bezares (Universidad de Deusto)
Fernando González Ollé (Universidad de Navarra)
Ignacio Granado Hijelmo (Consejo Consultivo de La Rioja)
Isabel Verónica Jara Hinojosa (Universidad de Chile)
M^a Jesús Lacarra Ducaý (Universidad de Zaragoza)
M^a Angeles Libano Zumalacárregui (Universidad Pública del País Vasco)
Carmen López Sáenz (Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid)
Miguel Ángel Marín López (Universidad de La Rioja)
Manuel Martín Bueno (Universidad de Zaragoza)
Ángel Martín Duque (Universidad de Navarra)
Aurora Martínez Ezquerro (Instituto de Estudios Riojanos)
Gabriel Moya Valgañón (Patrimonio Nacional)
Miguel Ángel Muro Munilla (Universidad de La Rioja)
M^a Isabel Murillo García-Atance (Archivo Municipal de Logroño)
José Luis Ollero Vallés (Instituto de Estudios Riojanos)
Mónica Orduña Prada (Instituto de Estudios Riojanos)
Germán Orón Moratal (Universidad Jaime I de Castellón)
Miguel Panadero Moya (Universidad de Castilla- La Mancha)
José Paulino Ayuso (Universidad Complutense de Madrid)
Carlos Pérez Arrondo (Universidad de Zaragoza)
Micaela Pérez Sáenz (Archivo Histórico Provincial de La Rioja)
Antonio Prieto (Universidad Complutense de Madrid)
Luis Ribot García (Universidad Nacional de Educación a Distancia)
Emilio del Río Sanz (Universidad de La Rioja)
Jesús Rubio (Universidad de Zaragoza)
Santiago U. Sánchez Jiménez (Universidad Autónoma de Madrid)
José Miguel Santacreu (Universidad de Alicante)
Soledad Silva y Verástegui (Universidad del País Vasco)
José Ángel Túa Blesa Lalinde (Universidad de Zaragoza)
Isabel Uría Maqua (Universidad de Oviedo)
José Francisco Val Álvaro (Universidad de Zaragoza)

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Instituto de Estudios Riojanos
C/ Portales, 2
26071 Logroño
Tel.: 941 291 187 · Fax: 941 291 910
E-mail: publicaciones.ier@larioja.org
Web: www.larioja.org/ier
Suscripción anual España (2 números): 15 €
Suscripción anual extranjero (2 números): 20 €
Número suelto: 9 €

INSTITUTO DE ESTUDIOS RIOJANOS

BERCEO

REVISTA RIOJANA DE CIENCIAS
SOCIALES Y HUMANIDADES

Núm. 160



Gobierno de La Rioja
Instituto de Estudios Riojanos
LOGROÑO
2011

Berceo / Instituto de Estudios Riojanos - V. 1, nº 1 (oct. 1946).- Logroño: Gobierno de La Rioja: Instituto de Estudios Riojanos, 1946- .-v. ; il. ; 24 cm.
Trimestral, Semestral a partir de 1971.
Índices nº 1 (1946) - nº 111 (1986) - nº 132 (1996)
Es un suplemento de esta publ.: Codal. Suplemento literario.- nº 1 (1949) - nº 71 (1968)
ISSN 0210-8550 = Berceo
908

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de esta publicación pueden reproducirse, registrarse o transmitirse, por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electroóptico, por fotocopia, grabación o cualquier otro, sin permiso previo por escrito de los titulares del copyright.

Berceo se encuentra en las siguientes bases de datos bibliográficas, directorios y repositorios: APH (L'Année Philologique); CARDHUS PLUS (Sistema de clasificación de revistas científicas de los ámbitos de las Ciencias Sociales y Humanidades); DIALNET (Portal de difusión de la producción científica hispana); ERIH (European Science Foundation History); ISOC (Ciencias Sociales y Humanidades, CSIC); LATINDEX (Sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal); MIAR (Matriu d'informació per a l'avaluació de revistes); MLA (Modern Language Association database); PIO (Periodical Index Online); REGESTA IMPERII (Base de datos internacional del ámbito de la historia); ULRICH'S (International periodical directory).

© Copyright 2011
Instituto de Estudios Riojanos
C/ Portales, 2. (26001 Logroño)
www.larioja.org/ier

© Imagen de cubierta: Vista general de Logroño y puente de Piedra, 1934.
Serie de Manuel Arribas. (Fondo Fotográfico del IER).

Diseño de Cubierta e interior: ICE Comunicación
Producción gráfica: Reproestudio, S.A. (Logroño)

ISSN 0210-8550
Depósito Legal LO-4-1958

Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE

MIKEL AZURMENDI

Una aproximación al concepto de *superstición* en el s. XVI desde el libro de Castañega
Une approche à partir du livre de Castañega à la notion de superstition aux XVIè siècle 7-19

CARMEN PINEDA NEBOT

Mapa de participación ciudadana de los Ayuntamientos de la Comunidad Autónoma de La Rioja
Citizen participation map of the municipalities of the Autonomous Community of La Rioja 21-45

INMACULADA BENITO ARGAIZ

Enrique López Marín (Logroño, 1866-Madrid, 1919), colaborador del semanario *Madrid Cómico*
Enrique López Marín (Logroño, 1866-Madrid, 1919), contributor to the weekly magazine Madrid Cómico 47-72

SERAFÍN OLCOZ YANGUAS y MANUEL MEDRANO MARQUÉS

La expansión de los celtíberos, la conquista romana de Celtiberia y el final del estado federado de los celtíberos en el relato de Tito Livio
The expansion of the celtiberians, the Roman conquest of Celtiberia and the end of the federated state of the celtiberians in the story of Titus Livius 73-137

RAMÓN BARENAS ALONSO

La cristianización del territorio riojano: el espacio urbano
The christianization of La Rioja: the urban space 139-174

MIGUEL ZAPATER CORNEJO

El monasterio de San Julián de Sojuela y su entorno histórico
San Julián's monastery of Sojuela, and its historical environment 175-203

REBECA VIGUERA RUIZ

El castillo como construcción defensiva. Estado de la cuestión en torno a la historia de la fortaleza medieval de Enciso
Castles as defensive constructions. State of the art about the history of the medieval fortress of Enciso 205-226

PABLO SÁEZ MIGUEL

Espartero o el cincinato español. Historia de la candidatura a Rey del Duque de la Victoria (1868-1870)
Espartero or the spanish Cincinnatus. History of the candidacy to King of the Duke de la Victoria (1868-1870) 227-260

VARIA**ENRIQUE RAMALLE GÓMARA**

Una visión antropológica del Auto de Fe de Logroño de 1610 263-273

RESEÑAS 277-283

UNA VISIÓN ANTROPOLÓGICA DEL AUTO DE FE DE LOGROÑO EN 1610

ENRIQUE RAMALLE GÓMARA*

*Una mañana, al despertar de una noche llena de
sueños intranquilos, Gregor Samsa se encontró,
en su cama, convertido en un bicho monstruoso.*

Frank Kafka (1883-1924). *La metamorfosis*

LA MIRADA ANTROPOLÓGICA

Si en algo parece que se han puesto de acuerdo los científicos sociales, particularmente los antropólogos, es que el hombre es un animal simbólico, esto es un ser que vive inmerso en una red de significados que él mismo crea, pero de la que le resulta muy difícil salir, entre otras cosas, porque no es consciente de la existencia de esa red. A este respecto decía Clyde Kluckhohn que vivimos en un contexto que damos por natural, aún siendo cultural. Es decir que siendo cultural, y por tanto aprendido y acordado para ser de una forma, pero que podría ser de cualquier otra, lo consideramos como natural¹, como si tuviera que ser así. Él dice que es muy difícil que un pez sea consciente de la existencia del agua²; de igual forma, es muy difícil que seamos conscientes de la existencia del entramado de significados sobre los que construimos nuestra existencia. Como dice Ariño: “No es posible explicar el comportamiento humano sin tener en cuenta que los actores sociales, además de posiciones en redes y estructuras, además de individuos racionales y maximizadores, son agentes producto-

* Director del Área de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Riojanos.

1. En el caso de ser humano, hay muy poco de natural. Como nos ha hecho ver Richard Leakey la realidad es una creación del sistema nervioso. El mundo ‘verdadero’ o ‘real’ es específico de cada especie y depende de cómo funciona el cerebro de esa especie. Lo que produce el cerebro es un modelo mental del mundo, un sistema para manejar la información recibida y responder adecuadamente. El cerebro crea un modelo del mundo que está fuera ‘aquí dentro’. LEAKEY, R., LEWIN, R. *Nuestros orígenes. En busca de lo que nos hace humanos*. Barcelona: Crítica, 1999, pp. 206.

2. KLUCKHOHN, C. (1971). *Antropología*, México: Fondo de Cultura Económica, p. 21.

res de significados, usuarios de símbolos, narradores de historias con las que producen sentido y realidad³.

Los antropólogos han aprendido que una forma de salir del mundo cerrado que nos proporciona nuestra cultura es analizar y tratar de comprender otras culturas, culturas que se comportan como un espejo en el que mirarse y evidenciar las diferencias y las similitudes. Y ¿qué son otras culturas? Lo son aquellas contemporáneas, alejadas en el espacio o aquellas pretéritas, alejadas en el tiempo. Es, por tanto, posible, y científicamente necesario, visitar hechos pasados para tratar de comprenderlos porque en esa comprensión se basa parte de nuestra forma de interpretar el mundo de hoy. Quizá haya que ser como ese pájaro imaginario que cuenta Borges, que vuela hacia atrás porque no le importa donde va, sino dónde estuvo⁴.

Desde la perspectiva anterior podemos tratar hoy de imaginar los sentimientos, pensamientos, creencias y actitudes que movían hace 400 años a los distintos actores sociales que formaban ese complejo cuadro que rodeaba a la brujería. Es posible acercarnos a comprender qué motivos impulsaban a los inquisidores o cómo vivían los acusados de brujería sus propios miedos, el rechazo de sus iguales, el abandono, e incluso la denuncia, de sus familiares. Quizá podamos aportar luz a tantas interrogantes: ¿Cómo pudo una sociedad en la que habían surgido artistas, pintores o escritores geniales permitir, e incluso alentar, la caza de brujas? ¿Cómo pudo gestarse un fenómeno como la brujería? ¿Qué relaciones mantenía con el mundo de las creencias?

El desafío de comprender⁵ cómo pudo originarse un fenómeno así y cómo era vivido por la sociedad de aquel tiempo tiene un indudable interés intelectual, social y antropológico. Ahora bien, tratar de comprender no deja de ser un ejercicio de interpretación o, en otras palabras, una traducción. Hay que conocer la sociedad del siglo XVII, sus costumbres, sus creencias para aproximarnos, para poder imaginar desde los criterios actuales cómo se produjo un fenómeno tan aberrante e inhumano. En otro caso, nuestra visión no dejará de ser un ejercicio de cronocentrismo⁶. Quizá, con la ayuda de otras ciencias, tales como la historia, la antropología proporcione he-

3 ARIÑO, A. (1997). *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*. Barcelona, Ariel, pp. 9.

4. BORGES, J. L. (1998, original de 1967). *El libro de los seres imaginarios*, Madrid: Alianza.

5. No está de más recordar las palabras de Clifford Geertz cuando dice: "Juzgar sin comprender es una ofensa a la moralidad". GEERTZ, C. (1996). *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós, p. 62.

6. Cronocentrismo es la tendencia a juzgar con los valores de nuestra época los acontecimientos de una sociedad anterior donde existían creencias y concepciones diferentes. PUJADAS, J. J. (2010). "La etnografía como mirada a la diversidad social y cultural". En: PUJADAS, J. J. (Coord.). *Etnografía*. Barcelona, UOC, p. 26.

ramientas metodológicas, técnicas y puntos de vista que permitan un conocimiento de lo que generó y mantuvo durante cuatro siglos un entramado como la Inquisición y cómo incluyó entre sus actividades la persecución de la brujería. En opinión de algunos autores, el antropólogo debe ser un intérprete de los hechos⁷, o, en otras palabras, un traductor de hechos sociales⁸, aunque esta traducción o interpretación sea hermenéutica y, por tanto, cambiante conforme se modifican nuestros conocimientos y nunca cerrada. Entiéndase aquí hermenéutica como una de las maneras de entender, de interpretar o de traducir la realidad o la verdad de los hechos, al estilo de como la define José Ferrater Mora: “[La hermenéutica es] una interpretación basada en un previo conocimiento de los datos (históricos, filosóficos, etc.) de la realidad que se trata de comprender, pero que a la vez da sentido a los datos citados por medio de un proceso circular”⁹.

LA INQUISICIÓN Y EL AUTO DE FE DE LOGROÑO DE 1610

La Inquisición española fue creada por los Reyes Católicos en 1478, al amparo de la bula “*Exigit sinceræ devocionis*” promulgada por Sixto IV el 1 de noviembre de ese mismo año, aunque los primeros miembros de su Tribunal no se nombrarían hasta el 27 de setiembre de 1480. La Inquisición se crea en un intento de perseguir las desviaciones del catolicismo y combatir la herejía. En una época donde se estaba forjando la idea de una España única, uno de los elementos aglutinadores que podían proporcionar identidad colectiva era la religión. En un principio persiguió tanto a moriscos como a judíos, pero el nombramiento de Torquemada como primer Inquisidor General del Tribunal del Santo Oficio de Castilla y Aragón orientaría su actuación básicamente hacia la persecución de los judíos¹⁰. A partir de entonces, su cometido principal fue impedir que los nuevos con-

7. “El antropólogo es por la naturaleza de su profesión, un intérprete del significado, de la diferencia, un hermeneuta”. LISÓN, C. (1983). *Antropología social y hermenéutica*. Madrid. Fondo de Cultura Económica, p. 129.

8. Convenimos con María Cátedra en que la Antropología es un intento de traducir otros mundos, hacer comprensibles otras culturas: “Se puede considerar al etnógrafo como un traductor de extrañas estructuras a otras más familiares”. CÁTEDRA, M. (1991). “Introducción: los antropólogos y la mirada sobre los españoles.” En CÁTEDRA, M. *Los españoles vistos por lo antropólogos*. Gijón, Júcar, pp. 14-15. No obstante, la traducción no deja de ser problemática. Clyde Kluckhohn cuenta la anécdota de que una vez se tradujo del inglés al ruso la frase “Genoveva suspendida por travesura” y que cuando se retradujo del ruso al inglés la frase quedó como “Genoveva ahorcada por delincuencia juvenil”.

9. Véase el diccionario de filosofía de Ferrater Mora: FERRATER, J. (1997). *Diccionario de filosofía abreviado*. 1ª ed, 24 reimp. Barcelona, Edhasa.

10. BANGO, I. G. (2002). “Inquisición”. En: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior. *Memoria de Sefarad*. Toledo, Centro Cultural San Marcos, Octubre 2002-Enero 2003, pp. 405-421.

versos, esto es, los judíos que habían abandonado el judaísmo y se habían convertido al catolicismo, pudieran volver a ser judaizados. De esta forma, se erradicaría el judaísmo en España y se conseguiría una nación con una sola confesión religiosa¹¹. Por ello, la Inquisición en España no persiguió especialmente a las personas consideradas como brujas. Henningsen ha calculado que en Europa hubo unas 100.000 causas de brujería, de las que se derivaron la quema de unas 50.000 personas. La mitad de estas quemaduras de brujas se llevaron a cabo en Alemania, mientras que en España se produjeron alrededor de 300¹². La Inquisición española mantuvo una visión racional y legal sobre los actos de brujería, a pesar de que la brujería fuera considerada una herejía, y por tanto perseguible, a partir de la Bula de Inocencio VIII *Summis desiderantes affectibus* del año 1484. En 1486 los monjes inquisidores dominicos, Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, escribirían el *Malleus Maleficarum* (Martillo de las Brujas), que se convirtió en un manual de la caza de brujas. El *Malleus* proponía que arder en la hoguera era un acto de piedad por el que el alma de la bruja era liberada del demonio.

Sin embargo, en el caso español, fray Martín de Castañega¹³, franciscano a las órdenes del obispo de Calahorra, D. Alonso de Castilla, fomentó que se considerasen como extraordinarios los hechos atribuidos a las brujas que no tuvieran una explicación natural, tales como el uso de ungüentos o pomadas. Fray Martín buscó explicaciones racionalistas o naturalistas a los actos de brujería que habían ocurrido en el valle navarro de Salazar en 1527, en vez de ver en ellos la mano del diablo¹⁴. Aunque la brujería podía existir, los afectados necesitaban más tratamientos médicos que exorcismos, torturas o castigos. Decía Castañega: “Y el remedio destes tales por vía natural se ha de procurar con medicinas naturales, confortando el ce-

11. La historia de la inquisición en España puede revisarse en la magnífica obra de Joseph Pérez. PÉREZ, J. (2009). *Breve historia de la Inquisición en España*. Barcelona, Crítica, Biblioteca de Bolsillo. También resulta imprescindible la lectura de la obra de Lea. LEA, H. C. (1982-1984). *Historia de la Inquisición Española*. Madrid, Fundación Universitaria Española. 3 vols. [Original en inglés: 1906-1907] y de Kamen. KAMEN, H. (2004). *La Inquisición española*, 2ª Edición, Barcelona, Crítica, (1ª edición corregida en inglés: 1997).

12. HENNINGSEN, G. La inquisición y la brujería, <http://www.archimadrid.es/princi/princip/otros/docum/iglebru/iglebru.htm>. Acceso el 16/09/2010.

13. Fray Martín de Castañega escribió en 1529 su *Tratado de las supersticiones y hechicerías...*, que fue publicado por la imprenta logroñesa de Miguel de Eguía. Una edición de J. R. Muro sobre el libro de Castañega fue publicada en 1994 por el Instituto de Estudios Riojanos. FRAY MARTÍN DE CASTAÑEGA. *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas*. Edición de MURO, J. R. (1994, 1ª reimpresión 1995). Logroño, Instituto de Estudios Riojanos. Sobre la visión que Castañega tenía sobre la brujería, puede leerse el artículo de Jesús Cáseda. CÁSEDA, J. F. (1998). “El Renacimiento en Calahorra: brujas e inquisición en la primera mitad del siglo XVI”. *Kalakorikos*, nº 3, pp. 49-57.

14. CARO, J. (1993). *Las brujas y su mundo*. Madrid, Alianza, pp. 187-196.

lebro, purgando el humor melancólico, esforzando el corazón, regiéndose en su comer y beber por regimiento de médico, doctor sabio, y de la pasión bien informado”¹⁵. La Inquisición recomendaba asimismo que se fuera indulgente con las personas procesadas por brujería, puesto que ésta se producía sobre todo por locura, ignorancia o falta de instrucción¹⁶. Así será, al menos, hasta el siglo XVIII.

Los autos de fe suponían un acontecimiento social de primera magnitud. El celebrado en Logroño en 1610 pudo atraer a la ciudad, que en esos momentos tenía una población entre 4.000 y 10.000 habitantes¹⁷, a 30.000 personas para seguir la lectura de las sentencias y el posterior castigo, hogueras incluidas¹⁸. Juan Antonio Llorente, el que fuera secretario de la Inquisición de Corte de Madrid de 1789 a 1791 y uno de los principales historiadores críticos con esta Institución¹⁹ definía los autos de fe como “lectura pública y solemne de los sumarios de procesos del Santo Oficio, y de las sentencias que los inquisidores pronuncian estando presentes los reos o efigies que los representen, concurriendo todas las autoridades y corporaciones respetables del pueblo y particularmente el juez real ordinario, a quien se entregan allí mismo las personas y estatuas condenadas a relajación, para que luego pronuncie sentencias de muerte y fuego conforme a las leyes del reino contra los herejes, y en seguida las haga ejecutar, teniendo a este fin preparados el quemadero, la leña, los suplicios de garrote, y verdugos necesarios, a cuyo fin se le anticipan los avisos oportunos por parte de los inquisidores”. En ellos se ritualizaba, se tea-

15. Citado en: CAMPAGNE, F. A. (2000). “Medicina y religión en el discurso anti-supersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía”. *DYNAMIS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus.*, nº 20, pp. 417-456.

16. PÉREZ, J. Op. cit., pp. 78-81.

17. Juan Manuel Palacios estimó que en el siglo XVI vivirían en Logroño 10.690 personas. PALACIOS, JM. (1975). “La vida social y económica de la ciudad de Logroño, en los siglos XVI y XVII”. *Berceo*, nº 89, pp. 227-270. Las estimaciones de Mercedes Lázaro dan para el Logroño de 1631 algo menos de 6.000 personas. LÁZARO, M. (1994). *La población de la ciudad de Logroño durante el Antiguo Régimen (1500-1833)*. Colección “Logroño”, nº 13. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 23. Finalmente, Tomás Franco estima que, por el efecto de la peste que afectó a Logroño hacia 1599, la ciudad comenzaría el siglo XVII con no más de 4.000 habitantes. FRANCO, T. (1979). “La población de la ciudad de Logroño desde el siglo XI al XVI”. *Cuadernos de investigación: Geografía e historia*, Tomo 5, Fasc. 1, pp. 91-104.

18. HENNINGSEN, G. (1982). “La brujería en España: el mayor proceso de la historia”. *Historia 16*, nº 80, pp. 46-53

19. Véase su Historia crítica de la Inquisición. LLORENTE, J. A. *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*. Paris, Chez Treuttel et Wurtz, 1817-18, 4 tomos. (Un ejemplar original en francés puede consultarse en la Biblioteca del instituto de Estudios Riojanos). La figura de Llorente ha sido glosada en la obra de Francisco Fernández Pardo. FERNÁNDEZ PARDO, F. (2001). *Juan Antonio Llorente, español “maldito”*, San Sebastián, Oyarzun, 853 p.

tralizaba una cierta visión del mundo y de sus normas, que podía tener múltiples niveles entremezclados. Emile Durkheim en su libro *Formas elementales de la vida religiosa* afirmaba hace casi cien años que el ritual refleja el orden de la sociedad y que en realidad lo que se venera es de hecho la sociedad: una personificación de las normas de conducta y los valores que son más apreciados a la sociedad²⁰. Los rituales, según la visión de Durkheim, son actos repetitivos que sirven para integrar los valores compartidos por un grupo. De esta forma, el ritual socializa, define quiénes somos a partir de cómo celebramos los rituales, que se convierten en guías para la acción y transmiten los valores, las creencias, lo esencial de la cultura de un pueblo.

Así, el auto era una representación del Juicio Final, donde los reos figuraban como individuos a la espera de la decisión divina. Pero también mostraban una distinción clara entre el nosotros y los otros, ayudando a crear un sentimiento identitario: *ellos*, los herejes, que habían abandonado el camino de salvación y *nosotros*, los justos, para los que se espera una recompensa celestial²¹. Los brujos significaban una ruptura del orden social, en cuanto que habían invertido lo pautado colectivamente, dejando de adorar a Dios para servir al Diablo²². En otra esfera simbólica, el auto de fe era un modelo de la sociedad. El lugar que ocupaban en el cortejo y en la plaza reos, inquisidores, obispo, corregidores, era una muestra de la posición social de cada uno de ellos. El auto de fe se convertía en un ritual que enseñaba de forma subliminal los valores de la sociedad y que ayudaba a comprender el bien y el mal, utilizando una simbología poderosa y sobrecogedora, como todo aquello que rodea a los ceremoniales que tienen que ver con la muerte.

El tribunal de la Inquisición de Logroño, a veces llamado también del reino de Navarra, tenía jurisdicción sobre La Rioja, el País Vasco, Navarra y parte de Soria y Burgos²³. En el Auto de fe de 1610, se juzgó a 53 personas, de las que 31 eran navarros de la zona de Zugarramurdi y Urdax. Ardieron en la hoguera cinco varones y seis mujeres, cinco en efigie, cuando eran ya cadáveres tras haber fallecido poco antes en las mazmorras. La descripción del proceso puede seguirse en la edición que hizo en 1611 el impresor de

20. Citado en: MAIR, L. *Introducción a la antropología social*, Madrid: Alianza Universidad, 1998, p. 34.

21. MORENO, D. (1997). "Cirios, trompetas y altares. El auto de fe como fiesta". *Espacio. Tiempo y Forma, Serie IV. Hª Moderna*, t. 10, pp. 143-171.

22. GIBBS, J. (1967) "La Inquisición y el problema de las brujas en 1526". *Actas del Segundo Congreso Internacional de Hispanistas* / coord. por Norbert Polussen, Jaime Sánchez Romeralo, pp. 331-339

23. El tribunal de Logroño se estableció en primer lugar Calahorra en 1521. Su traslado a Logroño, ocupando las casas del Hospital de Rochamador, se produjo en 1570. Véase: ZINSKO, B. (1987). "El tribunal inquisitorial de Logroño". *Cuadernos de Investigación Histórica BROCAR*, nº 13, pp. 57-63 y SIMÓN, J. (1948). "La inquisición de Logroño" (1570-1580). *Berceo*, nº 1, pp. 89-120.

Logroño Juan de Mongastón y que popularizó Leandro Fernández de Moratín en 1820, oculto tras el pseudónimo de Ginés de Posadilla²⁴.

El Auto de fe de Logroño tuvo tal importancia en la historia de la Inquisición que, debido al trabajo de Alonso de Salazar y Frías (1564-1635)²⁵, uno de los tres inquisidores que participaron en el proceso como miembro del Tribunal que habría de juzgar a las brujas, la Inquisición prohibió la quema de brujas en España desde 1614. Salazar, sacerdote, pero con formación como jurista, mantenía muchas dudas sobre cómo se había desarrollado el Auto de fe y en qué pruebas se basaban las acusaciones. Entre 1611 y 1613 recorrió las tierras del País Vasco donde la brujería era numerosa. Cuando regresó a Logroño, traía 1.802 confesiones de brujería, la mayor parte de niños²⁶. En el Archivo Histórico Nacional se conserva el legajo 1.679, 2 *Papeles sueltos, cartas, etc. sobre brujas 1611-1618* que reúne la documentación recogida por Salazar entre 1609 y 1619. Su conclusión fue tan clara como sorprendente: «No hubo brujas ni embrujados en el lugar hasta que se comenzó a tratar y escribir de ellos». A partir del Auto de fe y de las actuaciones de Salazar, los tribunales se vuelven más cautos y no es infrecuente que los acusados terminen como acusadores.

LAS CAUSAS DE LA BRUJERÍA

En una interpretación clásica, el antropólogo inglés Evans-Pritchard²⁷ entiende que la brujería proporciona una teoría causal de la desgracia complementaria a la causalidad natural. Con ella se excluye la mala suerte y todos los acontecimientos desgraciados tienen explicación, por lo que se elimina todo vacío y sin sentido en la comprensión de los hechos. El azar ya no es el responsable de los avatares humanos. La existencia del brujo, que lleva en su propio cuerpo la capacidad de producir daño, produce siempre desgracias, en forma de enfermedades, tristeza o muerte. Así, la brujería es un proceso simbólico capaz de ordenar y dar sentido a la desgracia o al dolor. La brujería, como explicación causal de la desgracia, per-

24. Véase: ANDIOC, R. (1984). "Las reediciones del Auto de fe de Logroño en vida de Moratín". *Anales de Literatura Española*. nº 3, pp. 11-45.

25. Para conocer las actuaciones de Salazar son imprescindibles los trabajos de Julio Caro Baroja y Gustav Henningsen. CARO, J. (1993). *Las brujas y su mundo*. Madrid, Alianza (Publicado originalmente en Revista de Occidente, en 1961), CARO, J. (1995) "De nuevo sobre la historia de la brujería (1609-1619)". *Príncipe de Viana*, nº 206, pp. 741-802, HENNINGSSEN, G. (2010). *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*. Madrid, Alianza. HENNINGSSEN, G. (2004) (ed.), *The Salazar Documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frías and Others on the Basque Witch Persecution*, Leiden: Brill.

26. HENNINGSSEN, G. (1982). "La brujería en España: el mayor proceso de la historia". *Historia 16*, nº 80, pp. 46-53.

27. EVANS-PRITCHARD, E. (1937). *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford, The Clarendon Press, pp. 63-83.

mite fijar un culpable. Las víctimas de la brujería pueden tratar de desarrollar acciones para contrarrestarla, no quedan en la inacción ni caen en la resignación. Al existir alguien a quien culpabilizar, la desgracia tiene sentido y favorece la sensación de que algo se puede hacer²⁸. Pero, en el caso español, y europeo, ¿quién era una bruja? O ¿qué era una bruja?

Una bruja podía ser cualquier persona acusada de serlo. El *Malleus maleficarum* venía a expresar que si una mujer era acusada de bruja, la propia acusación suponía la prueba de brujería, prueba que se ratificaba mediante la tortura. Para ser considerada bruja sólo hacía falta que los vecinos así la consideraran. En una especie de profecía autocumplida, el proceso iniciado creaba y necesitaba tener culpables como una justificación de su puesta en marcha. Cada nuevo proceso de brujería suponía un refuerzo en la creencia de la existencia de la brujería, porque, ¿cómo podían estar equivocados clérigos, inquisidores y autoridades? La grandiosidad, la espectacularidad del proceso y su culminación en un Auto de fe reforzaba la creencia en que el delito cometido era verdadero y monstruoso y el castigo justificado.

El *Malleus* fijó el estereotipo de bruja, donde se asociaba el pacto con el diablo, la reunión nocturna o aquelare, la posibilidad de volar y la capacidad de hacer daño utilizando medios mágicos. Se les acusaba, entre otras cosas, de producir granizadas, tormentas, impotencia en los hombres y en los animales, destruir las cosechas, hacer desaparecer objetos, matar niños que eran ofrendados al diablo, provocar abortos, volar, mantener relaciones sexuales con el diablo, con quien pactaban para obtener poderes por los que causar daño o maleficio²⁹.

Muchas de las brujas eran mujeres³⁰ que hoy podrían ser consideradas como marginales: pobres, enfermas o abandonadas³¹. El capítulo V del libro

28. CASTILLA, M. (2007). "Las brujas y otros seres fantásticos en la obra de William Shakespeare". *Comunicación*, nº 5, pp. 347-360.

29. BARBERO, M. (1992). *La represión de la brujería en Alemania en los siglos XVI y XVII*. Memorias de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes. Volumen II. Trujillo.

30. El Diccionario de Covarrubias, en la entrada para la palabra "bruja" dice: "Hase de advertir que, aunque hombres han dado y dan en este vicio y maldad, son más ordinarias las mujeres, por la ligereza y fragilidad, por la lujuria y el espíritu vengativo que en ellas suele reinar; y es más ordinario tratar esta materia debajo del nombre de bruja que de brujo". DE COVARRUBIAS, S. (2006). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Edición de Ignacio Arellano y Rafael Zafra. Madrid, Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, Real Academia Española, Centro para la edición de Clásicos Españoles, p. 358. El original es de 1611, sólo un año después del Auto de fe.

31. Un caso prototípico de bruja puede seguirse en el trabajo de José Antonio Fernández. FERNÁNDEZ, J. A. (2006). "Guirindana de Lay, hechicera, ¿bruja? y ponzoñera de Villanúa (Alto Aragón), según un proceso criminal de 1461". *Aragón en la Edad Media*, nº 19, pp. 135-172.

de Castañega lleva por título “Porque destes ministros diabolicos ay mas mugeres que hombres”, razonando que “[las mujeres] mas ligeramente son engañadas del demonio, como parece por la primera que fue engañada, a quien el demonio primero tuvo que al varon”. Como se suponía que las acusadas de brujería pertenecían a una secta satánica, eran sometidas a tortura para que delataran al resto de brujas, haciendo crecer su número y realimentando el establecimiento de un clima social crédulo en estas prácticas³². Hubo algunas excepciones al estereotipo de bruja y, a veces, también se juzgaron a personas de la nobleza, como el alcalde de Salazar, Don Lope de Esparza, o al clérigo-brujo Pedro de Lecumberri, residente en Burgui (Navarra)³³. También ha merecido la atención de los estudiosos el caso de las parteras acusadas de brujería³⁴.

Una explicación de las causas que facilitaron la creencia en la existencia de las brujas es la que mantiene, por ejemplo, el antropólogo Marvin Harris. Desde una perspectiva materialista este autor sostiene que iglesia y nobleza estaban interesadas en hacer creer al pueblo que la causa de su pobreza y de sus males residía en las brujas, en vez de en la explotación que ellas mismas ejercían. De esta forma se desviaba el foco de atención en la responsabilidad de generar la crisis de la sociedad medieval desde la Iglesia y el Estado hacia demonios imaginarios que adoptaban formas humanas³⁵.

32. CABRERA, I. (1998). “Brujas: la creación de un estigma”. *Dianoia: anuario de Filosofía*, nº 44, pp. 219-225.

33. IDOATE, F. (1979). “La brujería en Navarra”. *I Congreso de Aragón de Etimología y Antropología*. Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, Publicación nº 812, pp. 61-66.

34. María Tauset mantiene la hipótesis de que las parteras competían con la medicina oficial desde, al menos dos frentes. El primero porque la medicina estaba en manos de varones y, el segundo, porque en una época de progreso científico los médicos no podían dejar escapar una fuente de poder y prestigio dejando que fueran “comadres” quienes atendieran a los partos. TAUSET, M. (1997). “Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: mito y realidad”. *MANUSCRITS*, nº 15, pp. 377-392.

35. Marvin Harris lo explica de esta manera. “Sugiero que la mejor manera de comprender la causa de la manía de las brujas es examinar sus resultados terrenales en lugar de sus intenciones celestiales. El resultado principal del sistema de caza de brujas (aparte de los cuerpos carbonizados) consistió en que los pobres llegaron a creer que eran víctimas de brujas y diablos en vez de príncipes y papas. ¿Hizo agua vuestro techo, abortó vuestra vaca, se secó vuestra avena, se agrió vuestro vino, tuvisteis dolores de cabeza, falleció vuestro hijo? La culpa era de un vecino, de ese que rompió vuestra cerca, os debía dinero o deseaba vuestra tierra, de un vecino convertido en bruja. ¿Aumentó el precio del pan, se elevaron los impuestos, disminuyeron los salarios, escaseaban los puestos de trabajo? Obra de las brujas. ¿La peste y el hambre destruyen una tercera parte de los habitantes de cada aldea y ciudad? La audacia de las diabólicas e infernales brujas no conocía límites. La Iglesia y el Estado montaron una denodada campaña contra los enemigos fantasmas del pueblo. Las autoridades no regatearon esfuerzo alguno para combatir este mal, y tanto los ricos como los pobres podían dar las gracias por el tesón y el valor desplegados en la batalla.”. HARRIS, M. (1999). *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid, Alianza, p. 213.

Para el vulgo la creencia en la existencia de las brujas proporcionaba una explicación natural a las desgracias: muertes, pérdida de cosechas, plagas, epidemias, al tiempo que con la acusación de brujería dañaban a vecinos con los que no tenían relaciones cordiales. Debajo de las denuncias pueden rastrearse conflictos sociales, disputas, enfrentamientos. Para las clases pudientes, la brujería era un ataque a la sociedad, ya que pervertía la relación del hombre con Dios, transformándola en una relación del hombre con el Diablo³⁶.

LA DESHUMANIZACIÓN POR DILUCIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL

Los antropólogos utilizan la palabra cultura para referirse a una determinada manera de ver e interpretar el mundo. Cultura es un sistema de conocimiento que proporciona un modelo de realidad, a través del que damos sentido a nuestro comportamiento. Y esto es lo que nos hace específicamente humanos: la posibilidad, y la necesidad, de pautar simbólicamente nuestra conducta, generando una cultura particular. Tanto es así que un hombre privado de su cultura no es siquiera un hombre. Como lo diría Shakespeare “El hombre, desprovisto de las comodidades de la civilización es como vos, un pobre animal desnudo de dos patas”³⁷. La identidad colectiva dota de sentido y significado a nuestro existir, proporciona un entorno en el que la persona se sabe y se siente perteneciente a una comunidad, es fuente de seguridad y de certeza. Esta pertenencia se basa en una historia común, en símbolos, signos, ritos, mitos o costumbres. Estos elementos configuran un particular imaginario colectivo y un universo simbólico en el que las personas se integran y en el que cobran significado sus actos. Las palabras, las imágenes, las instituciones, el folclore, los comportamientos, todo contribuye para que los individuos se representen a sí mismos y entre sí, conformando la identidad de cada grupo social y para ello utilizan como herramientas la palabra, el diálogo y la convivencia.

Las brujas perdieron su identidad cultural al ser desprovistas del mundo en el que vivían y ser trasladadas a otra realidad de lo que poco entendían, comenzando por el idioma. Hannah Arendt³⁸ nos enseñó que vivir en un mundo real supone poder hablar sobre él con otros. Con la pérdida del idioma, al no poder expresarse en vasco, las brujas dejaron de comprender el mundo en el que habitaban, porque sin el propio lenguaje el mundo no se comprende. En *El sueño de un cartógrafo*³⁹ se cuenta la historia de un monje que pretende cartografiar un mundo definitivo sin salir de su celda y guiado por la información que le dan mercaderes, viajeros,

36. GIBBS, J. (1967). Op. cit.

37. SHAKESPEARE, W. *El Rey Lear*. Buenos Aires: Colihue, 2004, p. 84.

38. ARENDT, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós, p. 79.

39. COWAN, J. (1997). *El sueño de un cartógrafo*. Barcelona, Península, p. 152.

embajadores o misioneros. Finalmente acaba dándose cuenta de que el mundo está en el lenguaje: “El mapa está empezando a adquirir una forma extravagante. Hay sin embargo tanto que sé que no ha sido dibujado de ninguna forma reconocible ¿se debe eso a que los límites de mi lenguaje reducen el tipo de mundo que yo quiero crear?”.

Las supuestas brujas también perdieron la identificación emocional con su tierra, con sus iguales. Mikel Azurmendi ha mostrado en *La brujería vasco-navarra y el colapso cultural de los perseguidos, 1609-1612*⁴⁰ los procesos sociales y culturales a través de los que los habitantes de la montaña vasca del siglo XVI se convertían en actores sociales, en personas. Las personas estaban vivas en cuanto podían contar una historia y con ello ser copartícipes de lo social. En la identificación con la tierra, con sus iguales, con sus mitos y sus creencias, las cosas tomaban sentido, los acontecimientos eran explicados y, cuando las explicaciones naturales no eran suficientes, se apelaba a los conceptos que daban razón de la desgracia, de la calamidad, porque el mundo no podía quedar parcialmente inexplicado. Ello sería tanto como romper la particular cosmovisión de ese pueblo. De manera natural, la existencia de un concepto que se materializa en la palabra “bruja”, completa el puzzle cognitivo de aquellas gentes campesinas vasconavarras. Las acusaciones de brujería eran, originalmente, resueltas en la parroquia, en un acto en el que se pedía públicamente perdón y donde la cohesión social se recomponía. Pero su judicialización rompió el delicado mundo simbólico, creando un problema donde no lo había. La comunidad expulsa hacia cárceles y hogueras a algunos de los suyos que pierden, como los griegos clásicos con el destierro, su condición de persona, de ser social⁴¹. Pierden sus referentes culturales, sus categorías cognitivas y sus amarres al mundo, que se vuelve ajeno y distante. Un verdadero colapso cultural. Como en la cita de Kafka que abre este ensayo, algunas mujeres se despertaron un día y se habían convertido en monstruos.

40. AZURMENDI, M (2010). *La brujería vasco-navarra y el colapso cultural de los perseguidos, 1609-1612*. En: RAMALLE-GÓMARA E, AZURMENDI M, Editores. *Inquisición y brujería. El Auto de fe de Logroño de 1610*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 33-74.

41. Recuérdese que en la Grecia clásica Sócrates prefiere beber cicuta y morir que ser desterrado, ya que el destierro suponía la muerte simbólica de la persona.



BERCEO

160

1. LOGROÑO
VISTA PARCIAL Y PUENTE DE PIEDRA.



Gobierno de La Rioja
www.larioja.org



**Instituto
de Estudios
Riojanos**