

EL ANARQUISMO DE JOSÉ MARTÍNEZ RUIZ (AZORÍN)*

El hecho de que se haya estudiado a *Azorín* más por la motivación estética de sus ideas en sus libros más difundidos, ha relegado al olvido el análisis de su desarrollo intelectual juvenil. Desde la publicación, en 1947, de sus *Obras completas*, hemos podido vislumbrar el pensamiento y personalidad del joven Martínez Ruiz a través de los folletos y libros anteriores a la trilogía de Antonio Azorín, pero la omisión de la obra periodística enmarcada entre 1894, el año de su primera colaboración conocida en revistas y periódicos, y 1904, año en que toma el seudónimo de *Azorín*, símbolo, sin duda, de un cambio de orientación vital, obliga a una reconsideración del tema. Tal revisión nos indica la trayectoria de su pensamiento, valioso no sólo como base ideológica del escritor, sino también como capítulo para la historia intelectual de la juventud española al final del siglo XIX.

Tenemos en nuestro poder más de 250 artículos que Martínez Ruiz publicó en los periódicos *El País* (1896-1897), *El Progreso* (1897-1898), *La Campaña* (1898), *La Correspondencia de España* (1900-1902), *El Globo* (1903), y en esas revistas efímeras *Bellas Artes* (1894-1895), *Revista Nueva* (1899), *Vida Nueva* (1899), *Electra* (1901), *Madrid* (1901), *Juventud* (1902) y *Alma Española* (1903-1904).¹ En estos artículos se destaca su interés por problemas sociales y se nota, sin que esto deje de ser curioso, la falta de preocupación estética. Leía y estudiaba los libros más conocidos sobre las teorías, entonces en boga, de sociología, política y filosofía, y encuentra las soluciones para el porvenir español y humano en el anarquismo de Pjotr Kropotkin, Auguste Hamon, Ernest Renan y Sébastien Faure. Es un lugar común hablar de las tendencias libertarias de *Azorín*, Unamuno, Baroja, Maeztu, y otros miembros de su generación, pero, según nuestras noticias, nunca se ha pasado de un comen-

* Lo publicado aquí es un resumen de la ponencia, que apareció como *José Martínez Ruiz (Sobre el anarquismo del futuro Azorín)*, en la *Revista de Occidente*, número 35 (febrero 1966), 157-174.

¹ Véase mi artículo, *Una bibliografía anotada del periodismo de José Martínez Ruiz (Azorín): 1894-1904*, *Revista de Literatura*, XXVIII, números 55-56 (jul.-dic. 1965), 231-244.

tario general sobre su individualismo. Es el propósito de este estudio puntualizar las ideas anarquistas de Martínez Ruiz, sorprendentes por su consistencia teórica, y destacar sus consecuencias en su vida personal y profesional.

En los últimos años del siglo la doctrina ácrata con más prestigio entre los españoles era la del anarquismo comunista, entre cuyos propagadores mejor considerados militaban Kropotkin, el príncipe ruso, y Faure, ex-seminarista jesuita francés. Para esta teoría la suprema ley que rige a los hombres es la ley de la evolución de la humanidad desde un estado menos feliz a otro lo más feliz posible. Llegando la humanidad al estado más feliz, acabará por desaparecer el Derecho legislado y, por consecuencia, el Estado. La propiedad se organizará de tal manera que no exista sino propiedad social. Su divisa "De cada uno según sus fuerzas, a cada uno según sus necesidades" era la más acorde con los principios de justicia y solidaridad, ya que el consumo es independiente de las facultades personales. José Martínez Ruiz fue teórico y propagandista de este movimiento. El copioso comentario de Martínez Ruiz sobre *La conquista del pan* de Kropotkin y *El dolor universal* de Faure, dos tratados anarquista-comunistas muy leídos en España, nos ayuda a estudiar el pensamiento del joven intelectual español. En *La conquista del pan*, Kropotkin halla el futuro bienestar de la raza humana en la expropiación de la propiedad y los medios de vivir. Sin embargo, se da cuenta de que la eliminación de la preocupación por el pan sólo es el primer paso hacia el bienestar del hombre que también necesita una vida espiritual e intelectual — un punto en que insiste muy a menudo Martínez Ruiz en sus artículos de propaganda—. Argumenta Faure que la causa de todos los males, físicos e intelectuales, que sufrimos no está en la Naturaleza, y que hay que buscarla en otra parte. De ahí, es natural que la encuentre Faure en las instituciones sociales, cuyo principio operante es la Autoridad. Así pues, hay que cambiar el organismo social y el lema empleado para realizar este fin es: "Instaurar un medio social que asegure a cada individuo toda la suma felicidad adecuada en toda época al desarrollo progresivo de la humanidad." Martínez Ruiz, convencido por la lógica y la profundidad del pensamiento de Faure, acepta sin reserva el lema, que cita muchas veces a lo largo de estos artículos, y, por cierto, toda la filosofía determinista que implica. Faure dedica la mayoría del segundo tomo de *El dolor universal* a una descripción de las instituciones sociales que coartan el libre desarrollo de la actividad humana y las ideas del futuro *Azorín* coinciden en casi todos los detalles. Estorban los derechos del hombre la

Patria, la Iglesia, el Estado y el Matrimonio —todos entes sociales que se mantienen por la fuerza de los más y por la debilidad de los menos—.

Una lectura de estos escritos de Martínez Ruiz revela, tal vez con alguna sorpresa, una manera de escribir llena de retórica y pasión, características que luego desaparecen en su prosa más conocida, y que él va a criticar en el estilo de Menéndez Pelayo, Pereda, Campoamor y otros escritores de la generación anterior a la suya. Descuido hay también, pero sin expresiones nebulosas y ampulosidad —todo es claro, más o menos preciso—. Martínez Ruiz no fue anarquista platónico, de los que buscaban la satisfacción del ser interior, sino un libertario de acción, adscrito a la propaganda de hecho, y convencido de que su misión consistía en la protesta constante contra el orden público, contra las leyes, contra las costumbres y contra la moral admitida. Colaboró relativamente poco en las revistas intelectuales de la época, agotándose en escribir artículos muy apasionados en los diarios más leídos de entonces con la esperanza de llegar al pueblo. Hasta qué punto logró este fin lo discutiremos más adelante, pero dedicaba la mayoría de sus artículos a acontecimientos sociales y políticos que, según, él, tenían su raíz en la aceptación general de la Autoridad.

Que el artista tiene un papel predominantemente social para el joven Martínez Ruiz se ve también en la labor periodística que venimos glorificando. Entra plenamente en las polémicas a la vuelta del siglo entre los estetas y los sociólogos, predicando el arte social y despreciando la sensualidad excesiva de algunos escritores. Creyendo firmemente que la revolución artística fomenta la revolución política y social, hace la siguiente pregunta: “¿Con qué derecho proclamar *el arte por el arte* cuando en todas las esferas del pensamiento se trabaja por algo? ¿Con qué derecho vivir aislados de la gran corriente revolucionaria cuando el arte es el principal factor de la revolución?” Y no cabe duda de que Martínez Ruiz empleaba sus columnas de crítica literaria como cátedra desde donde podría predicar la revolución y el advenimiento de la nueva sociedad.

Ahora nos es preciso tocar la difícilísima cuestión que surge alrededor del cambio tan radical de *Azorín* que pasa de anarquista convencido a sereno contemplador, casi apolítico, del paisaje español. Su vida durante estos primeros años de periodismo madrileño fue bastante dura. No logró una colaboración duradera en ningún periódico, o porque los periódicos murieron por la persecución del gobierno, o porque el mismo Martínez Ruiz fue echado de la redacción debido a la violencia de sus artículos.

Por lo visto, le costaba mucho trabajo encontrar editor para sus folletos, y muchas veces se queja de lo poco que ganaba con su profesión. La desilusión de Martínez Ruiz con su destino de propagandista anarquista probablemente se agrava entre los años 1901 y 1903. No creemos que fue una crisis espiritual, parecida a la de Unamuno, sino más bien la necesidad de integrarse, con una situación más o menos cómoda, en la vida española. Haremos una conjetura —y no pretendemos más, dadas las complicaciones psicológicas y sociológicas— sobre una de las posibles causas del cambio, bastante súbito, de su actitud frente a la vida. *Azorín* nunca se ha inspirado en la realidad externa, ni en su época anarquista, ni en sus estampas del paisaje y vida castellanos. No es un observador, es un lector solitario que depende de la inspiración de un libro, leído entre las cuatro paredes, tantas veces descritas por él. Que sepamos, no visitó las fábricas, las minas o los campos, ni participó en la organización de los círculos obreros, ni asistió a las reuniones de los anarquistas. Sólo actuó como un intelectual, formulando su doctrina en las columnas de los periódicos.

Ortega y Gasset escribe en sus ensayos sobre *El poder social*, que la influencia directa que ejerce un escritor en España es casi nula y que la desatención pública le desmoraliza. Ahora bien, el político es el personaje que tiene poder social; y los escritores, sintiendo el apetito de mando efectivo, gravitan hacia la participación política, y resulta que la necesidad de la política diaria les desintelectualiza. El Martínez Ruiz de que hemos hablado fue seguramente un intelectual, y por las circunstancias existentes en su país fracasó en sus esfuerzos de convencer al pueblo y en sus deseos de notoriedad, teniendo que vivir al margen de la sociedad.

Arrastrado por la desilusión, decidió incorporarse a la vida política dominante, o sea el parlamentarismo conservador, la “revolución desde arriba”, de Maura y La Cierva, llegando a ser uno de sus cronistas más conocidos, y hasta diputado a Cortes. En 1904, Martínez Ruiz, convertido en *Azorín*, dejó definitivamente el intelectualismo y hasta hoy no ha vuelto a luchar en pro de ideales ajenos a la estructura social de España, siempre buscando la posición más conveniente al libre desarrollo de su oficio de creador.

E. INMAN FOX

University of Massachusetts, Amherst

LA INQUISICIÓN Y EL PROBLEMA DE LAS BRUJAS EN 1526

Es difícil imaginar el asco y el miedo que inspiraba la brujería en los siglos pasados. Para el campesino, hombre supersticioso casi por naturaleza, cualquier acontecimiento inexplicable tal como una muerte inesperada o una tormenta que le destrozara la cosecha, era la manifestación de un poder secreto y seguramente la obra de una bruja. Para las clases más civilizadas la brujería no era solamente una amenaza personal sino también un peligro para la sociedad. La ley consideraba generalmente a los brujos y brujas como antisociales en el pleno sentido de la palabra porque habían renunciado a Dios para servir al Diablo. Siendo la sociedad una copia, aunque muy imperfecta, de la Ciudad de Dios, las actividades maléficas venían a ser ataques contra la sociedad humana con el fin de acabar con ella. Por eso, el deber de los jueces laicos era claramente el de extirpar la secta diabólica. La pena de muerte era el único castigo posible. La Iglesia Católica se hallaba en una situación más complicada aunque para muchos eclesiásticos el problema era fácil de solucionar. Basándose en la Biblia opinaban que la muerte era el castigo apropiado para todos los que se confesaban brujos o brujas. Pero frente a esta opinión tradicionalista existe otra más científica, más humanitaria. Otros prelados e inquisidores, basándose en la experiencia, decían que la confesión no bastaba por sí sola, y que era menester investigar cada caso de brujería a fondo: entre los acusados no había tantas brujas que estaban en liga con el Demonio y que habían renegado de Dios. En realidad muchas eran mujeres simples que se daban fama de brujas para vengarse de sus enemigos o por otros motivos semejantes. Otras adoptaban la brujería como manera de obtener dinero y estaban practicando no la brujería sino el chantaje. Había que distinguir entre la verdadera bruja y las pretendidas porque una decisión errada llevaría consigo no solamente la destrucción de un cuerpo sino también la pérdida de un alma cristiana.

Aunque estén muy generalizadas estas observaciones preliminares nos dan una idea del ambiente que existía en España durante los primeros años del reinado de Carlos V, y clarifican la actitud personal del Inquisidor General, Adriano, cuando quiso poner orden en la legislación inquisitorial sobre la brujería en el año de 1526. Mientras estudiamos sus acciones hay que tener presentes estos tres puntos: la reacción popular,

la posición de los jueces, y la división en la Iglesia entre los que adoptan teorías que podemos llamar tradicionalistas y los que mantienen una posición más científica y humanitaria.

En el Archivo Histórico Nacional de Madrid hay una serie de documentos que nos revela lo preocupado que estaba Adriano cuando empezó a recibir informes de varias brujas que habían sido descubiertas en la región al norte de Jaca y en Ribagorza. La primera carta lleva la fecha de 12 de junio de 1521 y en ella Adriano da y otorga "a quales quier personas. . . que hasta aqui an sido bruxos y bruxas termino de medio año de gracia. . . para confesar. . . qualesquier delitos y errores de eregia y apostasia que ellos y ellas abran cometido y. . . queremos y mandamos que confesando los dichos bruxos y bruxas spontaneamente. . . sus bienes no les sean confiscados. . . y que los dichos Inquisidores [de Aragón] los asuelvan de todas las penas y censuras en que abran incurrido inpuniendoles las penitencias que les parecen saludables a sus animos usando con ellos de misericordia." Pero esta misericordia no parece haber tenido efecto y en septiembre el Doctor Ayala se dirige a las montañas de Navarra con el objeto de investigar la situación.

Hay un intervalo en la documentación hasta mayo de 1525, cuando el Inquisidor Ayala recibe una carta mandándole que entable discusiones con el Regente y los Alcaldes de Navarra sobre la cuestión de las brujas porque es menester tomar una decisión en el asunto. Poco después Adriano recibió varios informes en los que parecía evidente que había muchos brujos y brujas en Navarra. El 10 de agosto escribe a los Inquisidores de Navarra mandándoles que examinen a todos los acusados y que los predicadores y confesores hagan todo lo posible para poner fin a la epidemia. Por otra carta de la misma fecha nos enteramos de que el Doctor Ayala y el Licenciado Fresneda son los inquisidores encargados de administrar justicia en estos casos. Y el 31 de agosto una carta a Ayala nos revela que Fresneda se dirige de Toledo a Navarra con instrucciones formuladas por el Consejo Supremo. A fines de noviembre Fresneda envía un informe al Inquisidor General y el Supremo discute los puntos que contiene, pero la enfermedad de Adriano interrumpe las sesiones. Sin embargo, a fines de enero de 1526 llegan más documentos, incluso cuatro casos completos.

Hasta aquí la conducta de Adriano no tiene nada de excepcional pero en una carta que escribe a los Inquisidores de Navarra el 21 de febrero de 1526 encontramos la primera mención de la formulación de una nueva serie de instrucciones. Después de pedir más detalles sobre varios puntos legales y sobre la posibilidad de colusión en los testimonios, Adriano con-

tinúa: "Y en este medio tiempo ira el consejo a sevilla y con las diligencias que se enbiaren de alla y con otras que aqua se mandan hazer se prouehera con la deliberacion que conuiene lo que se deuiere proueher para que la Justicia sea mejor administrada." El Inquisidor General se da cuenta del retraso que todas estas actividades causarán y termina su carta de una manera curiosa con estas palabras: "si os pareciere que entre tanto se deuen dar algunos de los presos sobre fianças prouehedlo assi."

No sabemos con precisión cuando Adriano determinó abandonar la idea de dejar la formulación de estas instrucciones al Consejo Supremo para encargarla a una Congregación de teólogos, inquisidores, y legistas, pero una carta del Secretario Polanco escrita el 13 de noviembre nos da a conocer que la Congregación se había reunido y había terminado sus discusiones. De esto podemos inferir que las reuniones tuvieron lugar en el otoño cuando la Corte estaba en Granada. Por otra carta sabemos que Adriano debe de haber aprobado las instrucciones a fines de noviembre.

Los miembros de la Congregación eran diez: el Electo de Granada, Don Pedro Ramírez de Alba, los Obispos de Guadix y Mondoñedo, Don Gaspar de Avalos y Don Jerónimo Suárez, los Doctores Arcilla, Coronel, Guevara y May, el Maestro Arrieta, y los Licenciados Polanco y Valdés. Las actas de sus reuniones se encuentran entre los documentos guardados en Madrid y contienen el resumen de las discusiones sobre seis puntos fundamentales.

El primer punto versa sobre los crímenes que las brujas confiesan haber cometido, y las actas registran los votos. Seis de los participantes creen que los han cometido y de esta opinión son el Electo, el Obispo de Guadix, los Doctores Arcilla, Coronel y May, y el Maestro Arrieta. Entre los cuatro disidentes se hallan el Obispo de Mondoñedo, el Doctor Guevara, y los dos secretarios del Consejo, Polanco y Valdés.

La discusión sobre la segunda cuestión ocupa más tiempo porque Valdés parece haber hecho buen uso de la palabra cuando le tocó de hablar. En realidad el problema que discutían era en gran medida difícil porque trataba de la manera de castigar a las brujas después de condenadas: si después de la reconciliación ellas quedarían en los cárceles inquisitoriales o si había que relajarlas para que los tribunales seculares las castigasen. El Electo de Granada y Arcilla quieren dejar la decisión al juez eclesiástico. El Obispo de Mondoñedo y los Doctores Coronel y May dicen que no hay que relajarlas cuando el castigo es encarcelamiento perpetuo, pero si no, el juez seglar puede proceder contra ellas. Polanco y el

Doctor Guevara votan contra la relajación, mientras el Obispo de Guadix quiere que un grupo de jurisconsultos decida cada caso. Para Arrieta la brujería equivale a la herejía y el procedimiento es igual excepto que "si de su spontanea voluntad confiesan sus delitos que se reçiban con mayor piedad que los hereges." Al final Valdés distingue entre los delitos imaginarios y los auténticos alegando que en los casos examinados no ha sido posible probar la autenticidad de los delitos confesados, y continúa: "se debe mandar a los Inquisidores que hagan mas diligencias y dichos preparamentos que se hazen." En cuanto a los castigos, afirma que el punto esencial es la cuestión de herejía que depende de la existencia o no de un pacto con el Demonio. Si resulta que son herejes, la Inquisición las castigará como tales; si faltan las pruebas, que se relajen. Si las brujas confiesan, la Inquisición les impondrá la penitencia normal y después los jueces seculares pueden proceder contra ellas si han cometido algún homicidio o causado daños personales, etcétera.

La tercera cuestión trata del procedimiento en el caso de delitos ilusorios. Para el Doctor Arcilla, el Electo de Granada y el Obispo de Guadix los casos ilusorios y los verdaderos son iguales, con los mismos castigos. Según el Obispo de Mondoñedo y el Maestro Arrieta conviene distinguir entre las dos clases siendo los castigos menos severos para la segunda. El Maestro Coronel está de acuerdo, pero si la bruja ha cometido algún delito quiere que sufra el castigo normal para tal crimen aunque el resto de su confesión sea ilusión. El Doctor May y el Licenciado Valdés mantienen casi la misma posición, aunque Valdés insiste en la necesidad de averiguar las circunstancias.

En cuanto a la cuarta cuestión, la de la jurisdicción, todos están de acuerdo en que los casos de brujería caen dentro de la jurisdicción inquisitorial porque esencialmente representan ataques contra la fe.

La quinta cuestión versa sobre si las confesiones bastan por sí mismas o si se necesitan testimonios de testigos u otras personas. El Doctor Arcilla opina que bastan cuando se trata de "renegar la fee y blasfemar de nuestro señor y el pacto de seruir al Demonio y los unguentos que dizen que hazen y los daños que confiesan." Cuando se trata de una cosa como el ir corporalmente de un lugar a otro se debe "tomar testigos para que hagan entera probança." Para el Obispo de Guadix las confesiones bastan, pero el Electo de Granada califica este punto de vista diciendo que sólo bastan las espontáneas. En otro caso hay que recibir testigos como en el delito de herejía. El Maestro Coronel sigue la misma línea y el Maestro Arrieta quiere remitir el problema a los juristas, mien-

tras que el Doctor May dice que el juez tiene que decidir en cada caso. El Obispo de Mondoñedo adopta una actitud mucho más sutil cuando afirma que las confesiones “bastan para presumir que son illudidas y deben ser castigadas como hereges.” Valdés trata de distinguir entre los actos “que hizieron fuera del maleficio”, en los que las confesiones bastarán, y los cometidos “estando untados, o en presencia o compañía del Demonio.” En este último caso que “sean punidos a lo menos por la imaginación, o proposito, que consta de su confesion que tubieron. . . y que fuesen desterrados, auergonçados y publicamente azotados.”

Hasta aquí la Congregación ha examinado varios puntos de doctrina o de procedimiento; ahora al considerar la sexta cuestión va a proponer los remedios. El Doctor Arcilla cree que la elección de buenos predicadores y la reforma de los monasterios de Franciscanos y de Dominicos en la provincia darán buenos resultados. El Obispo de Guadix quiere que la reforma se limite a los clérigos que tienen beneficios. El Electo de Granada quiere fortalecer la fe de los habitantes de la región. Para él es evidente que muchos de los daños sufridos resultan de una falta de disciplina entre el clero. También quiere castigar duramente a los que cometen delitos bajo el pretexto de ser brujos o brujas. El Obispo de Mondoñedo añade otro punto importante a lo que dice el Electo, sugiriendo que “se hagan processiones de un pueblo a otro. . . y bayan hechando agua bendita, para ahuyentar los espiritus malos. . . y que en el prado donde dizen que es hazia la dicha congregación [de brujos], se haga una hermita.” Si es posible sería de provecho edificar allí un monasterio de religiosos también. Termina declarando que el Emperador debe mandar que de los frutos del obispado de Pamplona “se salarién predicadores y personas de buena vida y letras que prediquen y enseñen a los simples ignorantes de aquellas partes.” El Maestro Arrieta quiere cortar la discusión diciendo que los señores que han votado han señalado muchos remedios y que se elijan los mejores, pero no tiene éxito porque el Doctor Coronel le sigue con un discurso bastante largo en el que no hace más que resumir todo lo dicho antes. El Licenciado Valdés piensa “que todos los notados de estos males fuesen obligados a traer. . . de noche, e de dia, una señal de cruz muy patente”, y a confesar a menudo y oír misa cada día.

Antes de pasar a las instrucciones hay que notar dos o tres puntos generales, tal como el papel desempeñado por Valdés. Parece representar más o menos las opiniones de Adriano porque, cuando los otros miembros

tienden a expresarse en generalidades, Valdés siempre distingue cuidadosamente entre los diferentes aspectos de un problema insistiendo sobre las variaciones encontradas en los casos que el Consejo acababa de estudiar. Da la impresión de haber basado sus argumentos sobre la experiencia mientras casi todos sus compañeros mantienen posiciones teóricas. Otro punto es la diferencia entre las opiniones del Obispo de Guadix, Gaspar de Ávalos, y las del Obispo de Mondoñedo, Jerónimo Suárez, quien adopta una actitud más humanitaria y moderna siguiendo en esto al Electo de Granada. De los otros, Arcilla parece dominar al principio, pero los Doctores Coronel y May contribuyen mucho más a la discusión sobre los remedios al final. Y es curioso que, después de la primera sesión, están ausentes el Doctor Guevara y el Licenciado Polanco.

Resumiendo las opiniones expresadas, parece justo decir que todos los miembros están de acuerdo sobre la necesidad de castigar duramente cualquier caso probado de brujería, y que para condenar a una persona por ser brujo o bruja es necesario que haya renegado y que exista algún pacto entre tal persona y el Demonio. La investigación y el castigo de casos viene dentro de la jurisdicción eclesiástica, y la Congregación afirma la supremacía de los tribunales inquisitoriales en esta materia. Sólo cuando hay sospecha de otros delitos civiles, tales como el homicidio o el chantaje, puede ser relajado el preso. Cuando faltan pruebas fehacientes, el tribunal inquisitorial puede recurrir a otros castigos menos severos, sobre todo en casos de arrepentimiento, confesión espontánea, e ilusión. Tales castigos serían la abjuración pública de los errores cometidos, penitencias, asistencia a misas, confesiones, etcétera, pero sin confiscación de bienes.

La Congregación rechaza por completo lo que podemos llamar la reacción popular en favor de un procedimiento legal que se caracteriza por la prudencia y la insistencia sobre una investigación casi científica de cada caso. La matanza general de todos los denunciados de brujería no es una solución porque tendría como punto de partida el rencor y la mala voluntad de personas ignorantes o malévolas. Rechaza también la participación activa de los tribunales del Estado excepto en casos que les toca justiciar, es decir, casos criminales donde no hay que pensar en la herejía ni en cualquier otro problema religioso.

Consideremos ahora la "instrucción que parece que se debe dar y deuen guardar los Reverendos padres inquisidores contra la heretica prauidad en el reyno de nauarra y obispado de calahorra." Este documento existe en dos copias en el Archivo Histórico Nacional, y como es

de esperar contiene muchos de los remedios ya propuestos por los miembros de la Congregación.

Empieza con un párrafo sobre la manera de castigar a los que confiesan espontáneamente haber sido brujos realmente. No sufrirán la confiscación de bienes ni la sentencia de excomunión mayor, sino una penitencia "saludable a sus animas y publicamente impuesta y se les pondra un abito o señal manifiesta como a reconciliados." La abjuración que tendrán que hacer y el período de su penitencia, todos estos detalles se remiten al "arbitrio conciencia y discrecion de los inquisidores y de los letrados que vieren los processos", considerando la edad de los presos y la gravedad de sus ofensas. Esta sección termina con la declaración que no será legal recibir cualquier acusación contra otras personas contenida en los testimonios y confesiones de este grupo.

La instrucción continúa con una advertencia sobre la necesidad de descubrir si las personas encarceladas habrán sido atormentadas por la justicia seglar para determinar exactamente las circunstancias bajo las cuales han confesado y la validez de sus confesiones. Los casos de reincidencia o aquéllos en que el preso niega haber cometido cualquier delito deben ser consultados con el Inquisidor General para que él y el Consejo Supremo los consideren. Vista la dificultad de justiciar en casos de brujería, la investigación del proceso será responsabilidad de dos inquisidores y el ordinario celebrando juntos las sesiones y con la ayuda de otros teólogos y juristas "para que mejor se uea y determine por muchos."

Después de una referencia a la posibilidad de publicar algunos edictos especiales sobre la brujería, esta primera parte termina mandando a los inquisidores que envíen al Inquisidor General informes sobre la realidad o no de las actividades confesadas, especialmente si van los acusados corporalmente o no de un lugar a otro al asistir a las reuniones de brujos y brujas.

Según se ve, esta sección trata de los procedimientos a adoptar en los procesos y versa sobre la administración de justicia y la necesidad de investigar cada caso sin prejuicios ni ideas fijas. Parece como si fuese la intención de Adriano asegurar, sin posibilidad de equivocación, la legalidad de los procesos y la adopción de un procedimiento determinado y universal en todos los tribunales de la Inquisición, reservándose sin embargo la posibilidad de examinar los casos difíciles o complicados y pronunciarse sobre ellos.

La segunda sección se compone de nueve puntos destinados a proteger a los que han caído en los errores de la brujería sin haber cometido

delitos dignos de la pena de muerte o de encarcelamiento. En primer lugar se sugiere que el provisor de Navarra visite los lugares donde se hallan tales personas. Después se aprueba la construcción de una ermita llamada Santa Cruz de los Ángeles en el lugar donde se habían juntado los brujos y brujas, y allí se dirán misas de vez en cuando con una procesión “para que sea nuestro señor loado donde tanto a sido offendido.”

Los culpables irán a misa todos los días de fiesta y también durante la semana, y llevarán pequeñas cruces de palo para combatir las tentaciones diabólicas. Para ayudarles a bien vivir será necesario predicarles sermones sencillas en su lengua enseñándoles las cosas de la fe y reprobándoles sus errores pasados. Los inquisidores mandarían que no se junten estas personas secretamente, y que hagan la señal de la cruz muchas veces cada día y noche. Los que son pobres serán ayudados o con penitencias, o con la disminución de sus penas, o con “sustentación. . . porque por neçesidad no ayan de ir a comer y beuer y fazer las maldades que estan confesadas por ellos.” Después de una admonición a los rectores de las iglesias para que tengan cuidado de enseñarlos y amonestarlos, esta sección se termina apoyando la idea de una reforma de los monasterios que se hallan en la región, “porque los religiosos dellos instruyan y enseñen y aparten a estas personas que an herrado de sus herrores y para que ellos ni otros no los cometan de aqui adelante.”

Si no olvidamos que todo lo descrito es del año 1526, si nos acordamos de la terrible suerte que han encontrado los brujos y brujas en otros países, creo que tendremos que admitir que estas instrucciones representan para aquella época una tendencia extraordinariamente humanitaria. Naturalmente hay que insistir en que el hombre o la mujer que quedó condenado por brujería pagaría sus delitos con la vida. Hay que decir que las investigaciones eran lentas de modo que el acusado podía pasar hasta años en las cárceles de la Inquisición. Pero también hay que observar que para la gente de aquel siglo la brujería no era una fantasía o un delito de poca importancia. Era un pecado mortal y uno de los más serios. Lo que nos importa subrayar, me parece, es que en el mismo momento en que esta Congregación y el Inquisidor General insisten en la necesidad de castigar duramente a los que consideran ser realmente brujos o brujas, están buscando el arrepentimiento y la salvación de los que han cometido el error de creer en la eficacia de la brujería. Tratan de proteger a los que han caído pero que tienen todavía la posibilidad de reformarse. Y lo curioso es que, si analizamos los remedios propuestos, han adoptado

sin saberlo sino empíricamente un procedimiento que hoy emplean los médicos para combatir ciertas enfermedades mentales: la contrasugestión. Por ejemplo, el brujo afirma que el Diablo es todopoderoso y salvará a los que le adoran en caso de necesidad. Para demostrar la falsedad de esta afirmación, el brazo seglar actuando como instrumento de la Inquisición quema al brujo públicamente. Los asistentes son tantos testigos oculares del poder de Dios al ver esta destrucción tan completa de uno de Sus enemigos, una destrucción, además, que se efectúa sirviéndose del elemento más apropiado, el fuego. En los casos menos serios, la Inquisición trata de implantar la misma idea de la omnipotencia divina cuando insiste en que los que han pecado vayan a misa frecuentemente, que lleven cruces de palo, que hagan la señal de la cruz, que vayan en procesión a la ermita llamada con intención Santa Cruz de los Ángeles, etcétera.

Podemos ver el efecto práctico de esta manera de proceder tan razonable si consultamos el libro de Cirac Estopañán titulado *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva*.¹ Entre los años de 1530 y 1815 el Tribunal de Toledo examinó 283 casos; en 122 la sentencia es de *penitenciado*, en 19 de *amonestado*, y en 144, o sea poco más de la mitad, de *inconcluso*, *incompleto*, o *absuelto*. No hay ningún caso de relajación en casi tres siglos. Me parece justo afirmar que la conducta del Inquisidor General y de sus colegas en este año de 1526 merece estudiarse por revelarnos una faceta poco conocida de la vida espiritual de España.

JACK GIBBS

University of Birmingham

¹ Cirac Estopañán, Sebastián: *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid, 1942.