

LA MUJER EN LAS IMÁGENES Y EN LAS ACUSACIONES
DE BRUJERÍA. REFLEXIONES METODOLÓGICAS
WOMEN IN IMAGES AND ACCUSATIONS OF WITCHCRAFT
METHODOLOGICAL REFLECTIONS

Aurora González Echevarría
Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada
Universitat Autònoma de Barcelona

RESUMEN

En este texto se analizan las conexiones entre Historia y Antropología Social y Cultural a propósito de la brujería histórica, haciendo un breve recorrido crítico por algunas de las aproximaciones sucesivas que van, de la condena de la Iglesia por superstición a quienes creían en la brujería-hechicería pagana, a la construcción de la imagen del hereje (a la que más tarde incorporó la de brujos y brujas) que iba a perseguir, y del escepticismo sobre la existencia de brujas en la Edad Moderna, a la reivindicación en el siglo XIX de la realidad de las brujas, como rebeldes, o como sacerdotisas de una religión precristiana.

Los estudios antropológicos sobre la brujería en sociedades tribales y campesinas permiten otra reivindicación más reciente de la existencia real de la brujería histórica. Defiendo esta tendencia, que me parece la más fructífera, insistiendo en la construcción de un modelo antropológico más inclusivo, que permita elaborar hipótesis que se puedan poner a prueba con documentación histórica. La colaboración entre antropología e historia tiene una larga tradición en el intento de reconstrucción racional de un fenómeno sucesivamente negado, perseguido, mitificado, negado y reivindicado, difícil siempre de aprehender por la propia naturaleza secreta o reservada de sus prácticas y que, en este momento, como en otros del pasado, tratamos de conocer y explicar.

Palabras clave: brujería, hechicería, poder ambivalente, imágenes de brujería, acusaciones de brujería, prácticas de brujería, modelos antropológicos, comparación transcultural.

ABSTRACT

This text analyzes the connections between history and social and cultural anthropology with regard to historical witchcraft, with a brief critical review of some of the successive approaches. These have ranged

from Church condemnation of those believing in pagan witchcraft/sorcery because of superstition to the construction of the image of the heretic (which was later joined by sorcerers and witches) to be pursued, and from scepticism about the existence of witches in the modern age to the nineteenth-century support for the position of witches as rebels or priestesses of a pre-Christian religion.

Anthropological studies of witchcraft in tribal and peasant societies make possible another more recent claim for the actual existence of historical witchcraft. I support this trend, which I think is the most fruitful, stressing the anthropological construction of a more inclusive model that could develop hypotheses that can be tested with historical documentation. Collaboration between anthropology and history has a long tradition in attempting to achieve a rational reconstruction of a phenomenon that has successively been rejected, persecuted, mythologized, denied, and supported. It has always been difficult to understand because of the secret or private nature of the practices involved, which, like others in the past, we now attempt to explain.

Key words: witchcraft, sorcery, ambivalent power, witchcraft pictures, witchcraft accusations, witchcraft practices, anthropological models, cross-cultural comparison.

SUMARIO:

– Conexiones entre Historia y Antropología Cultural: la brujería histórica: - de la condena de la superstición a la construcción de la imagen del hereje y del brujo, - crítica de la construcción y de las persecuciones, - la reivindicación de la existencia real de las brujas, rebeldes o sacerdotisas, - estudios antropológicos sobre la brujería en sociedades tribales y campesinas. – Un modelo antropológico de brujería. - dificultad de separar brujería y hechicería. - ambivalencia del poder del brujo. - discrepancia entre la imagen del brujo y las características de los acusados de brujería. – La mujer en la brujería africana: imágenes y acusaciones. – Conclusiones. – Bibliografía.

Conexiones entre Historia y Antropología Cultural: la brujería histórica

Me he ocupado hace tiempo,¹ un poco a vuela pluma, pero con pretendido rigor y detalle, de la doble realidad de la brujería tradicional europea y de la cambiante imagen culta que de ella se iba construyendo.

1.«Addenda sobre algunos aspectos de la brujería histórica europea: las enseñanzas de Evans-Pritchard», en González Echevarría, 1984

Señalé allí la necesidad de distinguir entre tres brujos. El primero es el **brujo real**, el que puede envidiarnos porque es débil, el que puede dañarnos o curarnos porque tiene poder. El segundo brujo es un **brujo mental**, es la imagen que del brujo se tiene en las sociedades tradicionales. Los contenidos de esta imagen varían. En Inglaterra podía hacer daño a través del contacto físico, del mal de ojo, de la maldición y, menos comúnmente, por el uso de técnicas mágicas: dañar una muñeca que representa a la víctima, escribir su nombre en un papel y quemarlo. De este modo podía enfermar o matar a la gente, entrar en una granja y alterar a los animales o frustrar tareas domésticas como la preparación de mantequilla, queso y cerveza (Thomas, 1970:77).

Si esta imagen se tiene en cuenta a la hora de formular las acusaciones de brujería, y si los acusados son realmente practicantes, es decir, brujos del tipo uno, son problemas de los que me ocuparé más adelante.

En aquellos «Addenda», proponía distinguir, por último, un **tercer brujo** también mental. Es la imagen culta, las múltiples imágenes cultas, de la brujería. Es, a finales del siglo XV, el brujo del *Malleus Maleficarum*, al que la Inquisición persigue. Que puede ser una re-interpretación del brujo dos, el brujo mental. Que puede servir para perseguir al brujo uno, el brujo real, o que se utiliza como pretexto para combatir movimientos o situaciones que ponían en peligro a los poderes establecidos o dificultaban el establecimiento de la supremacía masculina y de la centralización del poder. Son los historiadores, con sus investigaciones sobre las relaciones familiares y las convulsiones sociales de la época, con sus estudios sobre la enfermedad y las prácticas terapéuticas, con las conexiones que establecen entre persecución de la brujería y formación de los estados nacionales y con su análisis de las actuaciones de los tribunales concretos, los que pueden dilucidarlos.

No parece haber dudas, en la historiografía actual, sobre la existencia de una brujería histórica real. Incluso Henningsen, moderno defensor de la tesis de que la brujomanía la generó la Inquisición, recoge, de los informes del inquisidor Salazar sobre el proceso de Logroño abierto en 1609, la existencia de «temores respecto a alguna aislada bruja de pueblo, a la que se creía con poder para hechizar a los vecinos» (Henningsen, 1983:52).

Este poder de hechizar –y de curar– atribuido a alguna bruja aislada en el País Vasco, a especialistas más visitados en la cosmopolita Valencia del siglo XVI (García Cárcel, 1980: 243-260) es producto, al menos, de cuatro tradiciones distintas:

- a) La hebrea. El kashapp (mago, adivino, brujo) es condenado a morir en Éxodo, 22:17. La ley israelita juzgaba que todas aquellas «supersticiones» iban mezcladas con prácticas idolátricas.

- b) La greco-romana. La literatura clásica recoge con mucha frecuencia la imagen del terugo, del mago, del hechicero. (Caro Baroja, 1968; Russell, 1980: 29, 30)
- c) La islámica, conservada por los moriscos (García Cárcel, 1980)
- d) La popular, que en un sentido muy inclusivo abarca las noticias de los códigos legales de los bárbaros (Brown, 1970: 35), y las creencias de los campesinos que conocemos a través de las condenas de la Iglesia (Trevor Roper, 1970: 122 y ss.)

Están perfectamente establecidas las transformaciones de la imagen culta de esta brujería/hechicería pagana. La Iglesia condenó por superstición a quienes creían en su existencia, al tiempo que empezó a construir la imagen del hereje a la que más tarde incorporó al brujo que iba a perseguir: los brujos y brujas adoradores de Satanás, caracterizados por 1) el vuelo nocturno; 2) el pacto con el diablo; 3) la renegación formal del Cristianismo; 4) la asamblea nocturna secreta (que, antes de ser llamada «sabbat» era designada con otro término antijudío, «sinagoga»); 5) la profanación de la Eucaristía; 6) la orgía; 7) el infanticidio sacrificial; y 8) el canibalismo (Cohn, 1970; Brown, 1970; Russell, 1980). En nombre de esta imagen, se realizó la caza de brujas europea.

Los inicios de la moderna visión escéptica, están representados en *De Praestigiis Daemonum*, de Johann Weyer (1563). Sin poner en duda ni el poder del demonio ni la existencia de sus adoradores, sostiene Weyer que los brujos no son los que la Inquisición condena, que las mujeres viejas y melancólicas que se confiesan culpables, sólo confiesan la ilusión creada en ellas por los demonios y la enfermedad. Para Trevor-Roper (o.c.:134 y s.) la obra de Weyer representa la filosofía básica de los escépticos, del mismo modo que el *Malleus Maleficarum* de Instintor y Sprenger (1484) fue el compendio de la demonología que sostuvo la caza de brujos. Pero –añade– el escepticismo podía atacar y contener el mito de los brujos, pero no derrocarlo. Para hacerlo era necesario derrocar toda la estructura intelectual que en torno a él había cristalizado y que la Reforma y la Contrarreforma habían prolongado artificialmente.

Cuando el mito se rompió, la brujería pasó a ser un monstruoso invento de las autoridades eclesiásticas, reforzador por las confesiones que la tortura provocaba. Sería el siglo XIX el que reivindica la existencia real del brujo, o mejor, de la bruja, esta vez como rebelde social, o como sacerdotisa de una vieja religión pre-cristiana. Los textos canónicos son esta vez *La Sorcière* (1867) de Michelet y *The Witch-Cult in Western Europe* (1921), de M. Murray.

Sobre la falta de pruebas que corroboren ambas reconstrucciones, la crítica académica es hoy bastante unánime. Pero subsiste el problema de explicar qué base de

cultura popular, de cultura subalterna, en los términos de Ginsburg, sirvió de pretexto a la persecución y por qué las acusaciones se lanzaron mayoritariamente sobre mujeres, y en muchas de las explicaciones académicas se recurre con frecuencia a la aproximación entre la bruja europea y el brujo o el hechicero o el chamán de las sociedades tribales.

Es cierto que estas explicaciones divergen. Muchas de ellas, influidas por Evans-Pritchard, toman como referencia la brujería subsahariana. Otras enfatizan las conexiones entre ciertas características atribuidas a las brujas y brujos y cultos chamánicos extáticos de origen asiático, es el caso de Ginzburg, 1991. En Ginzburg se trata una extensión de su tesis de 1976 sobre el origen chamánico de la cosmogonía del molinero italiano del S.XVI Menocchio, que daba cuenta del origen del mundo con la metáfora de la leche, el queso y los gusanos. Aunque los datos geográficos, lingüísticos e históricos hagan plausible la hipótesis asiática, lo es aún más la hipótesis (estructural) africana: los estudios de Lisón sobre creencias y prácticas de brujería en Galicia y los de Favret-Saada en la región francesa del Bocage muestran fuertes analogías entre la brujería campesina europea y la brujería subsahariana.

No es fácil elegir entre analogías estructurales y conexiones históricas milenarias, que tienen el valor de buscar los orígenes. Pero desde mi perspectiva de antropóloga me atrevería a decir que no se trata de una cuestión crucial. Lo importante es la disposición a reconocer la existencia de una cultura popular, subalterna, subyacente a los procesos de la Inquisición y de las jurisdicciones civiles. Y lo importante es tener presente que esa cultura folk trató de explicar siempre la enfermedad, la esterilidad, la pérdida de las cosechas o la escasez de los animales, el poder desmedido, y se dotó de instrumentos para luchar contra estas desgracias. Tras símbolos y rituales distintos, chamanismo y brujería africana constituyen cosmovisiones humanistas, que atribuyen a los hombres y a las mujeres, no a los dioses, el poder de causar el bien y el mal.

Un modelo antropológico de brujería

Lisón ha escrito, en 1979, un espléndido libro sobre creencias actuales de brujería en Galicia. Nos habla en él de un universo continuo de significación en cuyos dos extremos se sitúan, como polos, la convivencia y el antagonismo, la salud, el orden, el bien, la vida, frente a la enfermedad y a la muerte. Y en este universo, se definen tres personajes, la «sabia», la «meiga» y la «bruxa». La *sabia*, sanadora, se sitúa en el polo positivo. La *meiga*, sujeto de la envidia y del mal de ojo, en el negativo. La *bruxa*, que combate a la meiga y cura el mal, tiene una posición ambivalente (Lisón, 1979: 424).

Y cuando Lisón se vuelve hacia los protocolos de la Inquisición en Galicia, se encuentra con acusadas que dicen no tener relación con cultos satánicos, pero sí que son curanderas, *sabias* o *bruxas*. Tal vez a más de una, dice, por serlo, sus vecinos la acusarán de *meiga*, aunque lo hicieran en aquel lenguaje de brujería herética que los poderes oficiales le ofrecían (o.c.:9-51). Resultados paralelos son los obtenidos para Inglaterra por Thomas 1970 y Macfarlane 1970, a partir de documentos de los siglos XVI y XVII que recogen acusaciones de brujería vinculadas a conflictos locales.

Se empieza a dibujar así una brujería propia de la Europa moderna que presenta analogías con la brujería africana, con la de la Galicia actual, con la de ciertas comunidades rurales de la India (Epstein, 1967), con la estudiada en forma tan sugerente por Favret-Saada en el Bocage francés, en un trabajo de campo que realizó entre 1969 y 1975. Es aquí donde creo que la colaboración entre Antropología e Historia puede ser más fecunda. Porque la reconstrucción histórica ensancha el campo de la etnografía, y hace posible una comparación transcultural más diversa, más rica. Y porque el modelo antropológico de la brujería puede servir de base a los historiadores para construir hipótesis que deberán poner a prueba con el estudio de los protocolos de los tribunales laicos y episcopales (Kamen, 1983), con el estudio de documentos cuya existencia no soy capaz de imaginar.

Al escribir «modelo antropológico», y tratar de establecer sus rasgos, quiero establecer un contraste entre las manifestaciones concretas de brujería en sus contextos etnográficos y los rasgos comunes a aquellas manifestaciones en las diversas sociedades cuya brujería ha sido estudiada. Desde que, en 1937, Evans-Pritchard publicó *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* se han realizado muchos trabajos de campo en ámbitos diversos, muy especialmente en América y África. Es un error –que Macfarlane comete– tomar a los azande como prototipo de la brujería tribal. Y es un error porque alguna de las aportaciones clásicas de Evans-Pritchard, como la distinción entre brujería y hechicería, han resultado claramente inaplicables cuando se han tratado de extender fuera de la cultura azande.

Los azande distinguen entre *mangu* («witchcraft»: brujería) realizada por los *ira mangu* –poseedores de *mangu*, un poder personal que radica en una substancia material localizada en el vientre– y *ngwa* («magic»: magia) realizada por los *ira ngwa*, personas que utilizan medicinas para alcanzar sus fines. Según las circunstancias, distinguen además entre usos legal y criminal de la magia (*wene* o *gbigbita*) respectivamente.

mangu	gbigbita ngwa wene ngwa
-------	----------------------------

En definitiva, la distinción azande es donde la *gbibgita ngwa* y la *wene ngwa* se distinguen con dificultad: valorar si un acto de magia es bueno o malo depende de la posición estructural de quien lo interprete. Fue Evans-Pritchard el que sustituyó la conceptualización azande por esta otra:

<u>witch</u>	<u>sorcerer</u>	<u>magicien</u>
ira mangu	ira gbigbita ngwa	ira wene ngwa

Aquí, el *ira gbigbita ngwa*, el que practica magia antisocial, se coloca como «sorcerer» (hechicero), complementando y oponiéndose al «witch» (brujo), en el plano de los hacedores de mal.

La discutible interpretación de la etnografía azande en términos de brujería y hechicería se adoptó como categoría analítica en muchos trabajos que siguieron al de Evans-Pritchard, pero ha sido finalmente desechada porque: 1) los distintos pueblos con creencias en brujería distinguen uno, dos o más tipos de hacedores de mal, y 2) las distinciones que operan no son equivalentes a la distinción azande entre *ira mangu* e *ira (gbigbita) ngwa*, ni equivalentes entre sí. En definitiva, las discriminaciones indígenas para hacedores de mal no han resultado lo bastante homogéneas para ser agrupadas en categorías de utilidad científica, y aunque se puede hablar de «ira mangu», de «ira ngwa», de «sabia», o «bruja» o «meiga», en sus contextos etnográficos, para la comparación antropológica se vuelve al término más incluyente, brujería.²

Pero se puede dar un paso más. Hay otro *ira mangu* («hombre con mangu») entre los azande, además del brujo. En un de los capítulos finales de su obra Evans-Pritchard cita al exorcista, uno de los especialistas a los que se recurre cuando alguien se cree embrujado, o víctima de las malas artes de un mago y que, por tanto, tiene una actuación socialmente aceptable. Del exorcista dice Evans-Pritchard que posee *mangu*. Hay pues dos actuaciones –social y antisocial– de *ira mangu* y dos usos –social y antisocial– de la *ngwa*. Mi interpretación del modelo azande sería ésta:

<u>brujo exorcista</u>	<u>mago hechicero</u>
ira mangu	ira ngwa

Se prefigura así lo que más adelante se convertiría en uno de los rasgos centrales del modelo: la ambivalencia del poder, en este caso tanto del *ira mangu* como del *ira ngwa*. El

6. La argumentación de Turner (1964), es concluyente.

error de Evans-Pritchard era más fácil de cometer, por supuesto, en 1935, cuando escribió su monografía sobre los azande, que años más tarde, cuando se pudo contrastar con muchos otros trabajos sobre brujería africana en los que se reitera el segundo rasgo de este modelo antropológico de brujería, una ambivalencia del poder que hace temer a la sanadora, al curandero, porque también pueden matar, o envenenar; que hace tolerar, o incluso respetar al brujo, porque puede usar positivamente sus poderes, porque puede fertilizar, defender y sanar.

Un tercer rasgo que se repite es la discrepancia entre la imagen del brujo y las características de quines son acusados de brujería. De él voy a ocuparme con detalle, para responder a la supuesta oposición entre una brujería femenina europea y una brujería masculina africana.

La mujer en la brujería africana: imágenes y acusaciones

Tengo a la vista el historiograma que ha realizado José Luís de la Torre (1983:52) con los casos de «bruixería» y «superstición» vistos en el tribunal de Barcelona de la Inquisición entre 1560 y 1695. Las mujeres son clara mayoría sobre los hombres en las acusaciones de pacto demoniaco, pero la relación se equilibra si consideramos todos los delitos. Estos, como categorías que utiliza el tribunal, forman parte del brujo tres, de la **imagen culta del brujo** a la que antes aludía. Hay que encontrar también el brujo dos y –si ha existido– el brujo 1. Hay que considerar también la posibilidad –obvia– de que estos brujos uno y dos hayan variado de una a otra época, igual que el brujo tres.

En África, la situación de la mujer en relación con las creencias en brujería varía en las distintas culturas. Sólo algunos ejemplos. Middleton, fiel a las enseñanzas de Evans-Pritchard, ha distinguido para los lugbara de Uganda entre brujos y hechiceros. Los *ofeu* propiamente dichos, que para Middleton son los brujos, causan enfermedades cuando envidian. Son siempre hombres. A los hechiceros los divide en *iba enyanya heni* («gente con veneno de brujería») –que pueden ser tanto hombres como mujeres– y *elofua* (hombres jóvenes que se supone compran y utilizan venenos traídos del sur de Uganda y del Congo (Middleton 1983: 134-138). Pero los lugbara llaman genéricamente *oleu* a brujos y hechiceros, y el término viene de *ole*, que significa «envidia», pero también «indignación»: otra causa de enfermedad es la legítima invocación a los espíritus de los antepasados que realizan ancianos indignados por el mal comportamiento de sus dependientes. Sí es necesario añadir que el *ole* legítimo, el de indignación, se atribuye a hombres, que son cabezas de linaje que en una situación de conflicto y división en segmentos aspiran a serlo.

Volviendo a la supuesta oposición entre bruja europea y brujo africano. Creen los nupe de Nigeria que los brujos son casi siempre mujeres, y que las víctimas son con frecuencia hombres jóvenes, dominados por una mujer mayor. Nadel, que ha realizado entre ellos trabajo de campo, explica estas creencias, que revelan antagonismo social, por la posición estructural de las viejas mujeres nupe, que enriquecidas por el comercio (actividad que detentan), tienen más poder doméstico que el padre. La mujer –escribe Nadel– es «mala» esposa y «mala» madre: abandona a sus hijos, usa anticonceptivos. La contradicción entre el sistema económico, y alguna de sus consecuencias, y las concepciones éticas que condenan estas consecuencias, se resuelve proyectando conflictos internos en agentes externos, imaginarios o reales (Nadel, 1952 [passim] y 1970:172-175).

Imaginarios o reales. No dispongo de cifras sobre quienes son los acusados reales. Nadel no nos las ha proporcionado. Ni dispongo de cifras sobre los acusados reales de los nyakyusa de Tanganika, aunque Monica Wilson, que los ha estudiado, dice que las acusaciones típicas son contra vecinos y esposas, entre co-esposas, y entre compañeros de trabajo en campamentos mineros a los que los nyakyusa emigran temporalmente (Wilson, 1951:108).

Los nupe creen que los brujos son sobre todo mujeres viejas, que hacen de los hombres jóvenes sus víctimas. Los nyakyusa, que son personas que tienen en la barriga serpientes pitón que les permiten dañar a los hombres y al ganado. Se dice que de noche vuelan sobre sus pitones o «en el viento», solos o en grupo, para atacar a las víctimas que han elegido. Sobre la cama no dejan más que la piel. Tan estrecha es la relación del brujo con su pitón que si a ésta se le da muerte, el brujo muere. Se piensa que los hijos heredan la serpiente pitón de uno de los dos progenitores, indistintamente (Wilson, o.c.).

Este brujo de los lugbara –hombre viejo, hombre joven, mujer a veces–, este de los nyakyusa –hombre o mujer con pitón en su vientre–, este de los nupe –mujer vieja y enriquecida, casi siempre–, es el brujo dos, el brujo de la imagen tradicional, que se construye muchas veces por oposición a los caracteres que la cultura considera normales: de aquel oleu lugbara, el genérico, se piensa que es de color blanco, capaz de recorrer en un instante largas distancias, caníbal, que no paga el precio de la novia, que camina sobre su cabeza (Middleton, 1983: 41). (Las analogías con la imagen de los brujos perseguidos por la Inquisición es notable).

Pero un nupe no busca a una mujer vieja cuando acusa a alguien de brujería, ni un nyakyusa a quien tenga pitones en su vientre ni un lugbara a quien no camine sobre sus pies. Aquí Evans-Pritchard parece difícilmente superable. Las acusaciones de brujería son función, no de la imagen que se tenga del brujo, sino de los conflictos interpersonales sin otra

salida dentro de la estructura social. Marwick lo ha establecido con detalle para los cewa de Rodesia, que dicen de los brujos que son «casi todo mujeres». En un estudio de 194 casos, de los cuales en 100 el sexo del acusado de brujo se conocía, encontró que 58 eran hombres y 42 mujeres. Y de estos hombres muchos, según pretende, eran parientes complicados en disputas por la sucesión al cargo de anciano en linajes matrilineales (Marwick, 1965: 103).

Conclusiones

Estos casos, introducidos como ejemplos, y otros que en un estudio más detallado podrían aducirse, nos muestran que, en la etnografía africana, las mujeres pueden aparecer como sujetos de brujería, pero también los hombres, o indistintamente, y que el brujo dos, la imagen tradicional del brujo, no concuerda en estas sociedades con las acusaciones de brujería.

Quedan por realizar trabajos que estudien con detalle:

- quiénes son los acusados en las distintas sociedades, y por qué se les acusa (en este punto los análisis teóricos son poco concluyentes) .Sin ellos, no sabremos en qué tipo de sociedades se atribuye a las mujeres poderes de brujería, ni qué sociedades hacen a las mujeres víctimas de las acusaciones
- a qué características sociales se vinculan los rasgos componentes de la imagen del brujo y con qué se correlaciona el predominio de mujeres o de hombres en las imágenes de brujería.

Son éstos problemas que derivan de la orientación inductivista que durante muchos años ha caracterizado a las ciencias sociales, y entre ellas la Antropología, más ocupada en recopilar informes concretos que sirvieran de base a futuras generalizaciones, que en construir hipótesis teóricas susceptibles de ser puestas a prueba en el trabajo etnográfico y en la comparación intercultural. El resultado es que disponemos de un abundante material no siempre útil para la comparación.

Sí hemos llegado, en cambio, a aislar ciertos rasgos comunes a las sociedades con creencias en brujería:

- la imposibilidad de categorizar a los hacedores de mal en brujería y hechiceros
- la ambivalencia del poder de los especialistas
- la discrepancia entre las imágenes, las acusaciones y las prácticas de brujería
- la diferencia entre las imágenes tradicionales de la brujería y las imágenes cultas.

La consecuencia del choque entre las distintas imágenes produce otro rasgo fundamental en los estudios sobre brujería campesina que se da en África cada vez con más frecuencia: el silencio. Antropólogos como Lisón y Favret-Saada han encontrado en Galicia y en el Bocage análoga resistencia a ser informados. Los campesinos europeos tienen una larga historia de predominio de la biomedicina. Tanto si recurren a terapeutas tradicionales para dolencias específicas como si lo hacen como último recurso, cuando la medicina dominante se declara impotente porque «on sais jamais», como terminaron por decirle a Favret-Saada, miran con desconfianza a los estudiosos, portadores del discurso oficial, porque se saben sospechosos de ignorancia, de superstición, de delirio. Por eso el antropólogo, el folklorista, encuentra tantas veces el silencio. Tal vez con el mismo silencio acallan los historiadores a sus fuentes.

Midelfort (1972) estudió 1258 ejecuciones por brujería en el suroeste de Alemania entre 1562 y 1684: el 82% de los brujos eran mujeres. Este autor estima que en la Alemania de la época un 40% de las mujeres no tenían la protección de un marido, unas porque no se habían casado, un 40% aproximadamente; y entre un 10% y un 20% porque habían enviudado. Aunque muchas de estas mujeres vivían con sus parientes, otras estaban solas; la disolución de los conventos tras la Reforma había acentuado esta situación (citado en Harris, 1980: 206 y en Russell, 1980: 113).

Son similares los resultados obtenidos para la Inglaterra de los siglos XVI y XVII por Thomas, 1970 y Macfarlane, 1970. Descubren en ellos acusaciones de brujería que se relacionan con situaciones de infortunio, con conflictos personales, con relaciones locales que quieren romperse porque se trata de vecinos que «en su indignancia recurren a nosotros en nombre de unas obligaciones comunitarias que ya no queremos cumplir» (Thomas, 1970: 77).

Faltan, entre estos resultados, los que indaguen sobre posibles poderes terapéuticos de las mujeres. Se pone el acento en la situación social que pudo convertirlas en víctimas de las acusaciones pero no se hipotetiza sobre un posible poder de curar y enfermar. Tampoco lo hacen sobre la ambivalencia del poder que pudo llevar a acusaciones de brujería los trabajos de orientación feminista donde, siguiendo el camino de Ehrenreich y English (1981: 15) que señalaron que, en ocasiones, a las brujas se las acusaba precisamente de sanar y ayudar al prójimo, se enfatiza el papel de las mujeres como sanadoras.

Poderes indiferenciados y ambivalentes, distinción entre prácticas, creencias y acusaciones, silencio. Estos son los rasgos del modelo de brujería que hoy puede ofrecer el antropólogo/a a los historiadores. Precauciones metodológicas en la utilización de este modelo, doblemente hipotético, pues lo es respecto a nuestras teorías y a sus datos, es lo que unos y otros podemos demandarnos.

Bibliografía

- AMENGOL, Anna (2002): «Realidades de la brujería en el siglo XVII entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico», *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, Vol. 3, Núm. 6.
- BROWN, Peter (1970): «Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from Late Antiquity in to the Middle Age» en Douglas, Mary (ed. 1970, pp. 17-45)
- CARO BAROJA, Julio (1968) [1961]: *Las brujas y su mundo*. Madrid, Alianza Editorial.
- COHEN, Norman (1970): «The Myth of Satan and his Human Servants», en Douglas, Mary (ed. 1970, pp. 3-16).
- EHRENNEICH, Bárbara y ENGLISH, Deirdre (1981): *Brujas, comadronas y enfermeras. Historia de las sanadoras*. Barcelona, La Sal.
- DOUGLAS, Mary (1970): *Witchcraft Confessions and Accusations*. ASA Mono9. Londres, Tavistock.
- EPSTEIN, Scarlett (1967) [1959]: «A Sociological Analysis of Witch Belief in a Mysiore Village» en Middleton, J. (ed.): *Magic. Witchcraft and Curing*. N.York. The Natural History Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1937): *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Londres. Oxford U.P. (trad. castellana en Anagrama).
- FAVRET-SAADA, Jeane (1977) : *Les mots, la mort et les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris, Gallimard.
- FAVRET-SAADA, Jeane y CONTRERAS, José (1981): *Corps pour les corps. Enquete sur la sorcelleire dans le Bocage*. Paris, Gallimard.
- GINZBURG, Carlo (1981) [1976]: *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Muchnik Editores.
- (1991) [1986]: *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*. Barcelona, Muchnik Editores.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora (1984): *Invencción y castigo del brujo en el África Negra. Teorías sobre la brujería*. Barcelona. Ed. del Serbal.
- (2006): «Etnografía, brujería y tensión social: las tribulaciones de Marwick para poner a prueba la tesis obstétrica matrilineal». *Perifèria*, n. 5, www.periferia.name
- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1980): *Historia y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia 1530-1609*. Barcelona. Península.
- HARRIS; Marvin (1980) [1974]: *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Madrid, Alianza Editorial.
- HENNINGSEN, Gustav (1982): «El mayor proceso de la historia (Navarra 1609-1614)». *Historia* 16, n. 80, pp. 46-53.