

Hacia una hermenéutica de la brujería

Paganismo, discurso punitivo y magia en la Europa renacentista y moderna

Estéfano Efrén Baggiarini

Lo inexpresable, ciertamente, existe.

Se muestra, es lo místico.

Ludwig Wittgenstein

Esta ponencia es el primer esbozo general de una investigación más amplia. Me propongo en ella presentar las posibles alternativas de un acercamiento filosófico al fenómeno de la brujería. Característica de la Europa preindustrial, en la cual comenzaron a gestarse el pensamiento y el hombre modernos, aquellos del *sapere aude* y los ideales de la Revolución Francesa, la persecución encarnizada y despiadada a las brujas ha brillado siempre como un enigma, envuelto en un inexplicable halo de irracionalidad; como *un oasis de horror*, parafraseando (libremente) a Charles Baudelaire, *en medio de un desierto* de racionalidad. El norte, inalcanzable, que guía este trabajo es el desciframiento de ese misterio: ¿cómo pudieron convivir las ideas más revolucionarias, los espíritus más críticos, con una de las masacres más arbitrarias y descabelladas de la historia de Occidente? ¿Qué es lo que ese hombre en el umbral de la Modernidad estaba verdaderamente *quemando* en la hoguera inquisitorial? ¿Qué es lo que ese mundo, sus brujas y sus perseguidores, nos dicen en este misterio? ¿Puede la filosofía descifrar esas letanías y gritos agónicos que, desde los calabozos tardomedievales, renacentistas y modernos, aún hoy reverberan en el estupor del hombre contemporáneo? O, resumidas todas ellas en una sola pregunta: ¿Qué es lo que la brujería tiene para decir a la filosofía?

Parecerá quizá curioso señalar que es la brujería la que tiene algo que decir a la filosofía; tal vez resulte ingenua (o macabra) la idea de la filosofía *escuchando* cual confesor (cual inquisidor) las hebras fantasmales de la voz de un mundo muerto. Pero esa idea ingenua abre una posibilidad interesante: la de que haya un *discurso* de la brujería, *algo* dicho por ella, o *alguien* (*algunos*) que hable(n) a través de ella. El plan, entonces, de un abordaje filosófico a la brujería podría sintetizarse en unas cuantas preguntas: ¿Hay *algo* dicho por la brujería? ¿Qué es lo que *habla* a través de ella? ¿Cómo leer *eso* dicho en clave filosófica? En primer lugar realizaré una breve reseña acerca de la historia del estudio del fenómeno, relevando las perspectivas generales más importantes que lo han guiado desde mediados

del siglo XIX hasta nuestros días. A continuación me abocaré a esclarecer la cuestión acerca de *aquello dicho por la brujería*. Para ello, revisaré los abordajes realizados por dos autores: el de Carlo Guinzburg, claramente historiográfico-antropológico, y el de Michel Foucault, orientado al análisis de los dispositivos interpretativos desde los cuales los inquisidores *construyeron* la imagen de la bruja. Considero que cada uno de estos abordajes devela la emergencia de *voces* distintas que *dicen* de maneras distintas la brujería: el mundo pagano, en Guinzburg, el discurso inquisitorial, en Foucault. Concluiré con una breve reflexión acerca de algunas de las posibilidades que habilita, para la filosofía, problematizar la cuestión de la brujería.

I. El estudio del *fenómeno* de la brujería

La caza de brujas es un fenómeno característicamente moderno; como el estado absolutista, las guerras de religión y la revolución copernicana, pertenece a ese conjunto de fenómenos que marcan la época moderna y la diferencian profundamente de otras. Durante el siglo XVIII, poco después de terminado el furor inquisitorial, la mayoría de los intelectuales consideraba al aquelarre una invención absurda, y la cacería de brujas uno de los mejores ejemplos que podían encontrarse de barbarie y fanatismo. Los estudios con respecto al tema, desde entonces, han oscilado entre dos perspectivas que Robert Muchembled ha dado en llamar interpretación racionalista e interpretación romántica. La primera, de aceptación mayoritaria durante los años que siguieron al fin de la cacería, considera que la brujería es una invención de la alta cultura teologal; la segunda interpretación propone que existían en el campo europeo creencias pre-cristianas que, bajo la denominación de brujería, fueron objeto de represión por parte de la Iglesia entre los siglos XV y XVII¹.

Ambas tradiciones tuvieron, alternativamente, momentos de apogeo. Así, la postura racionalista se mantuvo hegemónica aproximadamente hasta el año 1830, cuando la concepción romántica comenzó a florecer en trabajos como los de Walter Scott², Carl Ernst

¹ Campagne, LX

² Eu obra *Letters on demonology and witchcraft* del año 1830, que guarda puntos de contacto con muchos estudios contemporáneos de folklore europeo, intenta aunar las dos tradiciones, haciendo un esfuerzo romántico por recuperar el patrimonio folklórico inglés, a la vez que interpreta a la brujería, siguiendo a la tradición racionalista, como un delito imaginario creado por las élites clericales.

Jarcke, Franz Josef Mone³ o Jules Michelet⁴. Durante la primera década del siglo XX, la interpretación racionalista recupera vigor gracias a trabajos como los de Henry Charles Lea⁵ y J. Hansen⁶. El decenio siguiente traería consigo la polémica obra de Margaret Murray, que insuflaría aire a la línea romántica⁷. Sus ideas inspiraron muchos trabajos durante la década del '50 y '60, aunque hacia el final de esta última, comenzaron a perder vigencia y a ser criticadas desde las dos tradiciones

Es entonces, justo cuando la tradición romántica parecía haber perdido vigencia, cuando aparecen los estudios del italiano Carlo Ginzburg. *Historia Nocturna*, de 1986, su erudito rastreo de los distintos ritos paganos que se cristalizaron en la imagen del aquelarre, constituyó un aporte fundamental para la tradición romántica, brindando las bases documentales necesarias para sostener la existencia de ritos de fertilidad precristianos. En el trabajo de Ginzburg se trazan los rasgos fundamentales de la cara pagana de la moneda del aquelarre; de ellos (parándonos, claramente, en una perspectiva “romántica”) realizaremos un recorrido a continuación.

II. Ginzburg: la *Historia nocturna* de la brujería

La idea europea de la hechicería nació en un contexto social, cultural y religioso, el de la Baja Edad Media Europea, fuertemente sincrético. La unidad cultural representada por el cristianismo era solo formal: bajo su manto de aparente homogeneidad coexistían las cosmovisiones más dispares. El mundo simbólico en el cual hunden sus raíces las supersticiones y ritos que constituyen la idea de la brujería es muy complejo. En él se

³ Ese mismo año, Carl Ernst Jarcke, profesor de Derecho de la Universidad de Berlín, sostuvo, en los comentarios a las actas de un juicio alemán por brujería del siglo XVII, cuya edición le había encargado una revista especializada, que lo que en aquel entonces era llamado “brujería” no eran más que los resabios de la antigua religión de los germanos paganos. A esta interpretación heterodoxa, que por primera vez relaciona la cacería de brujas con la represión de formas religiosas pre-cristianas aún vigentes en la Europa de la Modernidad, le siguió la del historiador Franz Josef Mone, quien introduce en 1839 una variación de la misma: para él, la brujería no tenía sus raíces en la religión germana sino en los viejos cultos de Hécate y Dionisio.

⁴ En su obra *La Sorcière*, de 1869, se encuentra la representación de la bruja que opera en el inconsciente de la interpretación romántica: en ella la bruja es pintada como la “sacerdotisa de los oprimidos”, y “la misa negra”, como la forma más extrema de contestación simbólica por la cual los siervos desafiaban al régimen que los oprimía.

⁵ *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*

⁶ *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*

⁷ En *The Witch-Cult in Western Europe* (1921) la egiptóloga inglesa sostiene la siguiente tesis, disparatada para algunos de sus contemporáneos e influyente para otros. Para ella, lo que los jueces, laicos y eclesiásticos denominaban sabbath no eran otra cosa que reuniones de culto de una religión cuyo origen se perdía en la noche de los tiempos, pero que aún vivía en la Europa campesina de comienzos de la Edad Moderna. Se trataba del culto al “dios cornudo”, o “dios astado”, del cual el Anubis egipcio, el Minotauro griego y el Cernunos galo serían manifestaciones; en torno a él se realizaban cultos a la fertilidad que incluían sacrificios humanos.

adivinan varios estratos de creencias, de las filiaciones culturales y religiosas más diversas: pueden reconocerse influencias celtas, eslavas, germanas, grecorromanas, orientales, indias, egipcias, persas⁸. Puede pensarse así en la imagen de la brujería, como fue concebida por los canonistas, jueces e inquisidores de los siglos XV-XVII como el resultado de la sedimentación de múltiples capas de creencias, de orígenes tanto paganos como cristianos. Hay unos cuantos relatos que constituyen el *esqueleto* de la brujería, que funcionan como centros gravitatorios en torno a los cuales se despliega el paisaje brujesco. La referencia a una “diosa nocturna” llamada indistintamente Diana, Herodíades, Richella, Oriente, Habonde, es una constante que se repite en gran cantidad de confesiones recogidas a lo largo de la Europa bajo-medieval. Estas misteriosas figuras femeninas, veneradas sobre todo por mujeres, constituyen, como señala Carlo Ginzburg, el esqueleto de un estrato de creencias, sometido a un lento proceso de *diabolización* prolongado a través de los siglos⁹. La primera aparición en la literatura canónica de esta imagen, en la cual puede reconocerse la inspiración para la imagen estereotipada de la bruja, se encuentra posiblemente en el *Canon Episcopi*¹⁰. En este texto, incluido alrededor del año 906 d.c. por Reginone di Prüm en una colección de instrucciones destinadas a los obispos y a sus representantes, se hace alusión por primera vez al vuelo de “...ciertas mujeres malvadas, convertidas en seguidoras de Satanás” que, “seducidas por las fantásticas ilusiones del demonio, sostienen que por la noche cabalgan sobre cierta bestia junto a Diana, diosa de los paganos, y a una gran multitud de mujeres”¹¹. Este texto circuló ampliamente en la literatura canónica, y los ecos del relato de las seguidoras de Diana resuenan en otros textos clericales de la época, en cuyos pasajes se remite explícita o implícitamente, bien a él, bien a creencias relacionadas con él¹². Entre las supersticiones compiladas en los *Sermones* del predicador dominico Johannes Herolt, redactados en 1418¹³, figura la de aquellos que creen que “Diana (...) sale por la noche con su ejército recorriendo grandes distancias”. He aquí una referencia hacia

⁸Zaffaroni p 31

⁹Ginzburg, Carlo, *Historia nocturna, un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, 1991, Muchnik Editores, p.92

¹⁰Guinzburg, 84

¹¹Canon episcopi, en Ginzburg, pag. 84

¹²“...mujeres que afirmaban haber sido obligadas, en determinadas noches, a acompañar a una turba de demonios transformados en mujeres; otras que, en el silencio de la noche, atravesaban las puertas cerradas de sus casas, dejando a sus maridos dormidos dentro y, luego de recorrer distancias indeterminadas junto a otras mujeres víctimas del mismo error, mataban, cocinaban y devoraban hombres bautizados a los que restituían una apariencia de vida rellenándolos de paja o madera; otras que, luego de atravesar la puerta cerrada, volaban junto con otras seguidoras del diablo, combatiendo entre las nubes, recibiendo e infligiendo heridas”. (Ginzburg, p. 84)

¹³Ginzburg p. 93

otra constelación mayor del cielo nocturno de la brujería: la del *ejército furioso*, de posible filiación germánica y escandinava, compuesto por los difuntos implacables, muertos antes de tiempo. Existe quizá un eco de este elemento en las batallas periódicas peleadas en éxtasis por los *benandanti* italianos, contra brujos y brujas, en favor de la fertilidad de los campos¹⁴. En los vuelos nocturnos hacia las reuniones diabólicas aparece también un tema antiquísimo: el viaje extático de los vivos hacia el mundo de los difuntos, idea que constituye el núcleo folclórico del estereotipo del aquelarre. El mapa de la brujería es muy extenso. Lo anterior es un recorrido muy general del territorio, cuya exploración minuciosa, así como el establecimiento de la genealogía simbólica de los elementos folclóricos que tejen su trama, exceden los objetivos de esta ponencia. Baste lo dicho para hacernos una idea de la complejidad de esa estructura simbólica, los estratos culturales que se superponen en ella, y la multitud de voces que reverberan en él.

III. Quiénes *dicen* la brujería

¿Qué es lo que esta caótica red de símbolos quiere decir? ¿Se le puede reclamar siquiera algo así como un *sentido*? El primer paso para desentrañar eso que la brujería tiene para decirnos es determinar quién o quiénes *dicen* la brujería. Para esclarecer este punto, será muy útil introducir una distinción terminológica: la distinción entre hechicería y brujería¹⁵. Según esta, la brujería es un fenómeno de origen culto, producto de la invención de la teología tardomedieval, y que consiste en la creencia en la existencia de una secta de adoradores del demonio, que suelen reunirse en asambleas nocturnas o aquelarres. Denominamos hechicería, en cambio, a aquellos ritos genuinamente populares, campesinos o urbanos, no necesariamente asociados a la invocación de demonios, que pretenden infligir daño, encontrar riquezas ocultas, sanar enfermedades, adivinar el porvenir, o despertar el amor de una persona determinada. El maleficio campesino, no contaminado por ninguna forma de adoración demoníaca, así como la magia amatoria de las ciudades, pueden catalogarse como formas de hechicería. Durante la época de la caza de brujas, reinó la ambigüedad conceptual al respecto; incluso esos mismos ritos paganos sirvieron de

¹⁴ Ginzburg, 128

¹⁵ Campagne, Fabián, en Fray Martín de Castañega *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Estudio Introductorio

inspiración para la construcción del estereotipo de la bruja y del aquelarre¹⁶. Es importante recordar en este punto la *heterogeneidad* de los rituales paganos a los que nos referimos con la palabra *hechicería*. Si bien hemos visto cómo sus relatos comparten el mismo esqueleto argumentativo, sus variaciones locales son muy fuertes. En este sentido, la fuerza homogeneizadora más importante es la caracterización, más o menos indiscriminada, de todos bajo la noción común de *brujería*: aquello que tienen de común es ese *estar fuera* - o, mejor dicho, en las *fronteras*- del mundo cristiano.

Desde esta distinción podemos dar cuenta de la ambivalencia del fenómeno. Si hay algo que *habla* a través de la hechicería, que *se muestra* en los rituales, en las supersticiones, en los elementos que constituyen su universo simbólico, eso es el mundo social subterráneo de la Europa de la transición hacia la Modernidad: en torno a las luces monstruosas proyectadas por los fuegos del aquelarre se agazapa *lo marginal*. Pero hay también otra voz: aquella que habla en los tratados demonológicos como el *Malleus Maleficarum*, que en las confesiones arrancadas por el inquisidor, formado en esos mismos tratados de demonología, tiñe las palabras atormentadas de las acusadas. En esas confesiones, nacidas del suplicio, guiadas y delineadas por el propio inquisidor, reluce una imagen interesante: la de sus propios prejuicios y miedos religiosos, todo su universo simbólico forjado a la luz de la literatura demonológica, escolástica y cristiana, invadiendo el cuerpo de la torturada para proyectarse desde allí en la propia confesión, que en sí misma devela la tensión entre la forma real, efectiva, del ritual, y su interpretación inquisitorial. En esa ambigüedad del acta del juicio, en esa dificultad para discernir cuánto hay del discurso propio de la bruja y cuánto del inquisitorial, se expresa el carácter *borroso* de toda frontera. En la imagen de la brujería, entonces, reverberan al menos dos voces: la del mundo folclórico, pagano, marginal, que es su sustrato simbólico, histórico y material, y la del mundo cristiano, escolástico, inquisitorial, que aporta, también, su propio sustrato simbólico, pero además, toda una tecnología interpretativa, una monstruosa (en varios sentidos) maquinaria conceptual. Desde esta perspectiva, la reflexión acerca de cómo era ese sistema interpretativo que operó, justificando y estructurando la represión y persecución de las brujas, realiza su análisis Michel Foucault.

¹⁶ Campagne, XXXVIII

III. Foucault: la bruja, el demonio y el *error*

Foucault piensa en la brujería como en una “especie de fenómeno periférico” dentro de la llamada segunda ola de cristianización, iniciada entre fines del siglo XV y principios del XVI, situado en sus fronteras exteriores, es decir: más campesino que urbano¹⁷. La persecución, llevada a cabo tanto por el poder eclesiástico como por los juzgados laicos, se desarrolló “en torno de y contra cierta cantidad de formas culturales que las primeras y muy lentas oleadas de cristianización de la Edad Media había dejado, si no intactas, al menos aún vivaces, y esto desde la Antigüedad”.

Una de las nociones estructurantes del discurso demonológico es, naturalmente, la de lo demoníaco. Ella es el centro de la reflexión del ensayo *Las desviaciones religiosas y el saber médico*¹⁸. En ellos, Foucault se pregunta por el estatus ontológico de lo demoníaco y sus modos de manifestación, tales como eran concebidos por tres demonólogos del siglo XVI: Weyer, Molitor y Erastus. Durante ese siglo, “una época en la que lo imaginario no es lo inexistente, ni el cuerpo, ni la naturaleza”¹⁹, lo que estaba sujeto al debate no era la existencia del demonio, sino sus modos de manifestación. Se trata de una discusión que, según Foucault, debe ser interpretada en el contexto del lento relevamiento del discurso eclesiástico por el discurso médico, proceso que no está ligado a la sustitución de lo sobrenatural por lo patológico, sino a la aparición de los poderes de transgresión del cuerpo y de la imaginación²⁰. En otras palabras: no hay en esta discusión un conflicto entre lo natural y lo sobrenatural, sino una difícil polémica sobre las modalidades de verdad de la ilusión.

Existía cierto consenso respecto al carácter espiritual del diablo. Éste “tiene poco poder sobre las cosas y sobre los cuerpos (...) pero tiene mucho poder sobre los espíritus a los que puede engañar y seducir. Estos son en la actualidad el terreno propio de sus maleficios”²¹. De entre ellos, elige a aquellos cuya voluntad y piedad son más frágiles: las mujeres, los melancólicos, los insensatos. El ámbito del demonio, entonces, no será el orden natural, sobre el cual no tiene ninguna influencia directa, sino el espiritual; su acción no tendrá

¹⁷ Foucault, Michel, “Clase del 26 de febrero de 1975”, en *Los Anormales*, Buenos Aires, 2007, Fondo de Cultura Económica, p. 190

¹⁸ Foucault, Michel, ‘Las desviaciones religiosas y el saber médico’, en *Vida de los hombres infames*, La Plata, 1996, Editorial Altamira.

¹⁹ p. 18

²⁰ p.19

²¹ p.15

lugar sobre el mundo mismo sino entre el mundo y el hombre, allí donde la naturaleza se transforma en imagen. Es precisamente esa operación la que el diablo invierte, “no alterando para nada la verdad de la naturaleza, sino confundiendo todas sus apariencias”. El ámbito de la subjetividad, entonces, todo lo que se encuentra dentro de los límites del alma, es el ámbito privilegiado del Demonio. Desde allí, mediante un complicado sistema de complicidades y correspondencias, lo que ve la bruja también se presenta en los espíritus de los espectadores, alcanzando sus cuerpos, sus sentidos y su imaginación. Se ha formado así “una vegetación abigarrada que no deja de ser real por excluir el mundo exterior”.

El orden de los poderes físicos, desde entonces, no es otra cosa que un universo de fantasmas, en el cual Satán es el perpetuo ausente. Es esa misma ausencia, sin embargo, la que asegura su presencia, en una especie de “argumentación ontológica que no va en línea recta de la idea a la existencia, sino de la imagen (fantasma que se aparece al espíritu deslumbrado) hasta la ausencia (ya que se trata de una fantasía), y desde aquí a quien ha abierto el vacío y es “la figura plena de su propia ausencia”²². Lo demoníaco, así, queda fijado a la articulación del alma y el cuerpo, “allí donde nace la imaginación”. Desde allí, gobierna todos los accesos a la verdad: su poder se identifica con la posibilidad misma del error. La experiencia de lo demoníaco, aquello que Weyer y otros demonólogos contemporáneos llamaban *obnubilación del espíritu*, es el gran equívoco de la apariencia y de la verdad, del ser y del no ser.

En la lectura de Foucault vemos desplegarse toda una teoría del mal, identificado 1- con el ámbito de lo subjetivo, de la interioridad, del alma 2- de entre las almas, con aquellas *de piedad y voluntad frágiles* 3- de cada una de esas almas, en particular, ese *lugar* donde se articulan con el mundo físico; el lugar donde tiene lugar el *error*. La sombra del error se cierne así amenazante sobre el hombre de la Edad Media Tardía. Hombre cuyo mundo, a partir, quizá, de la teoría heliocéntrica de Copérnico, comienza a resquebrajarse: con ella, la imagen aparente del mundo - según la cual el sol *gira* en torno a la tierra y se *traslada* por el cielo- y la *realidad* efectiva del mundo -en la cual, contra la apariencia, es la tierra la que se *mueve* en torno al sol- se disocian de forma irreversible. El demonio encarnaría, de esta manera, el temor generado por la conciencia de esa incompatibilidad fundamental entre la realidad y su representación, el espanto ante esa naturaleza que ahora se revela

²² P.16-18

como fantasmagoría. Asistimos quizá al nacimiento del *genio maligno* cartesiano, la sustancia corrosiva definitiva del andamiaje metafísico medieval.

Conclusión: hacia una *hermenéutica* de la brujería

Hemos visto, a lo largo de este recorrido, cómo la trama de la brujería ha sido tejida con las voces de una multiplicidad de actores, pertenecientes a diversos estratos de la *fauna* social y cultural de la Europa preindustrial, un mundo que, por otra parte, comenzaba a resquebrajarse. El inquisidor y el demonólogo, pero también el filósofo/mago y todo un mundo simbólico pagano milenario forjaron la imagen de la bruja. Ella, de forma trágica, no logró componer un discurso legitimador de sí misma: se limitó a brindar el campo mismo de batalla, su cuerpo, en el cual se lucharon esas tensiones; campo en el cual un mundo entero, el escolástico medieval, se inmoló y se desangró. Aunque es injusto decir que ella *brindó* su cuerpo; en verdad, éste le fue *arrebataado, negado; pulverizada* su subjetividad en el éxtasis de la tortura, colonizada su conciencia por la voz inhumana de la Inquisición.

¿Pero qué fue verdaderamente lo que la mentalidad inquisitorial intentó pulverizar junto con la bruja? Hemos aventurado también unas cuantas respuestas: lo pagano, que obstaculizaba la expansión definitiva del cristianismo; lo marginal, que desde los límites exteriores de la sociedad cristiana la socavaba; la posibilidad misma del error. Una forma, en definitiva, de relacionarse con el mundo, con la *verdad*, ajena tanto a la racionalidad escolástica en retirada como a la moderna que comenzaba a relevarla en su lugar hegemónico: el pensamiento *mágico* que jugó durante el momento mismo de la génesis de la cosmovisión moderna, el Renacimiento, un importante papel que la historia del pensamiento posterior negaría, invisibilizaría²³.

Esta forma mágica de concebir la realidad en tanto sistema complejo de elementos/símbolos, que establecen entre ellos relaciones de analogías y correspondencias, ¿no exige una forma *hermenéutica* de relacionarse con ella? ¿no son el adivino, el *magus* y la bruja, *hermeneutas* cuando leen el vuelo de los pájaros, el movimiento de los astros, las vísceras de los animales? Por otra parte, al condenar el rito sabático, al hacer arder a la

²³ Un buen acercamiento a la cuestión de la brujería y la magia durante el Renacimiento es Cohen, Esther, *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*, México D.F., 2003, UNAM.

bruja en el fuego mismo del aquelarre, ¿no se quemó también una forma de religiosidad, *dionisiaca* en la cual la relación con lo sagrado era también una relación directa con el cuerpo del otro²⁴? El fenómeno de la brujería, tal vez, pueda mostrarle a la filosofía facetas de ella misma que *podrían haber sido*, o que han sido reprimidas o subestimadas, o simplemente esquivadas por el derrotero que siguió el pensamiento moderno. Tal vez en el corazón mismo de la filosofía, como en el del universo subterráneo de la brujería, late, también, lo marginal.

²⁴ Acerca de la cuestión de las “orgías de las brujas”, véase Eliade, Mircea, Some observations on European Witchcraft, en *History of religions* 14, (1975), p. 149-72