

# La hechicería y sus sentidos

*Fernando Giobellina Brumana\**

**Resumo.** O artigo revê a literatura antropológica e sociológica e discute os principais modelos teóricos na abordagem da feitiçaria. Segue discorrendo sobre a dinâmica social e a funcionalidade das práticas mágicas comparando achados e exemplos de etnografias com a pesquisa de campo realizada no Brasil. Conclui afirmando o significado da feitiçaria como parte das formas de produção simbólica elaboradas pela sociedade.

**Palavras-chave:** feitiçaria, modelos antropológicos, produção simbólica.

Mis investigaciones en Brasil han hecho que desde comienzos de los '80 me aproximase mucho a creencias y prácticas de hechicería. Al inicio de este largo comercio, me envanidecí con mi experiencia de campo donde desde el primer día me vinculé con hechiceros de todo pelaje y presencié todo tipo de ataques y contraataques místicos. La raíz de tanta inmodestia estaba en el contraste con mis lecturas de una extensa bibliografía producida sobre el tema por antropólogos — en general británicos pero también algunos franceses<sup>1</sup> — a quienes tales contactos les había sido negado. En esa diferencia no veía yo tanto la distancia entre mi lugar de trabajo y los de mis predecesores, cuanto, del lado de éstos, maneras débiles de insertarse en campo y cegueras teóricas que no hacían más que multiplicarse.

---

\* Fernando Giobellina Brumana é professora da Universidad de Cádiz. A Hortensia Caro.

<sup>1</sup> “El hechicero es como la Arlesiana” — palabras de Marc Augé que me complacía yo en citar — “se habla mucho de él, pero nadie lo ve”. También me regocijaba sobremanera una advertencia de Metraux (1958: 243): “Es superfluo decir que jamás he sido invitado a un conjuro mágico o a un encantamiento. Los trabajos que he visto han sido de magia blanca. Debo todos mis testimonios sobre este asunto a diversos informadores”.

Mucho me costó darme cuenta de que estaba yo cometiendo un error simétrico al que criticaba en los antropólogos funcionalistas: si a éstos el hechicero imaginario les ocultaba el de carne y hueso, a mí la relación fácil y frecuente con éste me hacía invisible el primero. Contra mi orgullo supongo ahora que hay hechiceros que deben ser vistos y hechiceros que no pueden ser más que fantasmas.

En términos más generales, distintos son los sistemas a los que los acontecimientos, creencias y prácticas vinculadas a la hechicería pueden remitirse. Uno de ellos, el del conflicto y la exclusión, es el que ponen en primer plano las contribuciones funcionalistas que giran en torno al brujo ausente, producto de las pesadillas de una sociedad; otro, el del orden conceptual que debe ser producido en todo lugar social (con un papel para el brujo presente), es el bosquejado con cierta timidez por Lévi-Strauss.

De una forma titubeante e insegura, en distintos trabajos he esbozado la fusión de ambas perspectivas, o, mejor, la absorción de la primera por la segunda, de la sociología por la semiología, si se quiere. En el trabajo que ahora presento la seguridad no ha aumentado, si no ha disminuido; intento, sin embargo, ordenar los papeles, sistematizar los resultados de lecturas, experiencias y escrituras en un campo abierto, el del sentido de la hechicería.

## 1. EL BRUJO AUSENTE

Los trabajos sobre brujería y hechicería realizados por antropólogos británicos son más abundantes que los de cualquier otro origen. Esta disparidad no puede explicarse por el hecho de que tales creencias y prácticas existiesen sólo o de manera prioritaria en las regiones estudiadas por los ingleses. Para entenderla hay que dirigir la mirada en otra dirección: el papel cumplido por dichos hallazgos etnográficos y los desarrollos teóricos correspondientes en la constitución y normalización disciplinario-corporativa de la Antropología.

El fenómeno en cuestión ofrecía un atractivo muy alto para el enfoque funcionalista; un hecho de absoluta apariencia irracional podía ser convertido en uno de racionalidad absoluta. El carácter aberrante de las creencias en hechiceros, brujos y afines era el elemento básico de la perspectiva asumida por los antropólogos que las encararon; si la falsedad de tales creencias era tan patente cuanto extendida era su vigencia, éstas debían encerrar una razón más profunda que justificase su existencia.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Se podría llegar a pensar que la absorción de las creencias en la hechicería acabaron la tarea de constitución de la antropología como disciplina autónoma, que había sido iniciada por los estudios del parentesco de Morgan. En un caso como en otro, cobraba un sentido lo que hasta el momento parecía carecer de él.

Las intuiciones de Durkheim pudieron entonces ser puestas a prueba de forma sistemática y masiva del otro lado del Canal de la Mancha. El discurso funcionalista sobre la hechicería se tejía con referencias y descripciones de propiedades sociales de la realidad que las albergaban. Esas condiciones sociales se expresaban de tal manera por el bajo nivel científico de las culturas en las que se encontraban<sup>3</sup> y por su baja especialización social.<sup>4</sup> Sea que se enfatizase una u otra de estas características o que se las tomase juntas, las sociedades en la que los antropólogos británicos detectaban creencias en la hechicería eran siempre ‘primitivas’.

Ahora bien, ¿qué hay de aquellas sociedades ‘primitivas’ donde tales creencias no se registran?<sup>5</sup> En la respuesta a esta cuestión, sacada a luz por Nadel (1952:270) en relación a los *korongo*, también se hace presente la aplanadora sociologizante. La hechicería se explica, en su presencia o en su ausencia, por las características de la estructura social en cuestión. Así, M. Douglas (1976:64) respondía a la hipótesis avanzada por Nadel de que la existencia de una fuerte mitología omni-explicatoria en el grupo estudiado por Nadel haría innecesarias creencias en la hechicería que:

Los hombres pueden prescindir de las explicaciones de la desgracia. Pueden vivir en tolerancia y concordia y sin curiosidad metafísica. La condición previa es que sean libres para separarse siempre que surjan tensiones. El precio de esa cosmología es un nivel bajo de organización.

Para los investigadores británicos, este tipo de creencia refleja, por cierto, una realidad por completo diferente a la propia: o se detecta en sociedades ‘primitivas’ exóticas, coto privado de los antropólogos, o en la propia pero en

---

<sup>3</sup> “Las creencias en la brujería florecen en aquellas sociedades que tienen un conocimiento médico insuficiente (...) donde aquellos que caen enfermos no pueden hacer otra cosa que dejar que la enfermedad siga su curso” (Mair, 1969: 9).

<sup>4</sup> Veamos las características de las relaciones sociales imperantes — objetivas y contractuales — de nuestra sociedad que, en apariencia, imposibilitan las creencias en este tipo de amenaza: “(...) una sociedad en la que una amplia proporción de nuestras relaciones cotidianas son impersonales y segmentarias, en la que las tensiones pueden ser aisladas y compartimentadas, y expresadas en formas muy diferentes a aquellas de una sociedad lo bastante pequeña en escala como para ser dominada por la idea de una influencia personal” (Marwick, 1967: 126).

<sup>5</sup> Habría que preguntarse primero qué garantías tenemos en verdad de que las creencias y/o prácticas de hechicería están en realidad ausentes de los grupos en cuestión. Podemos, por el contrario, plantearnos la hipótesis no necesariamente post-moderna de que los antropólogos que trabajaron con ellos ocuparon un lugar que les hacía invisible la hechicería y/o que los convertía en objetos de un respeto incompatible con la obtención de tal información (cf. nota 9).

períodos lejanos, campo del historiador. Nuestra sociedad tiene sus ‘brujos’, pero éstos exigen las comillas porque son metafóricos; tan metafóricos como los de la ‘caza de brujas’ del Senador Mc Carthy, en quien piensa Monica Wilson (1951:263) o Peter Fry (1979:260) al señalar un tipo de chivo emisario contemporáneo.

\* \* \*

La clave del enfoque de los antropólogos funcionalistas sobre el tema es que, para ellos, el brujo no tenía realidad empírica alguna; no existía más que como un fantasma, como la condensación de las ‘pesadillas estandarizadas de un grupo’ en una persona, según la fórmula de Mónica Wilson. El supuesto victimario de estos dramas es su víctima real. Nunca se subrayará lo suficiente este hecho, determinante de la forma en la que se trabajó y pensó sobre el tema durante décadas: la agresión mística tanto cuanto el agresor son fantasías sociales.<sup>6</sup> No hay brujería, sino acusaciones de tal. El foco de interés de los análisis antropológicos se centraba, pues, en la razón de estas irrazonables acusaciones, razón que no podía encontrarse en otro lugar más que en las relaciones sociales entre quienes explican así sus males y aquellos a quienes adjudican el habérselos provocado.

La forma específica en que se manifiestan en una sociedad estas creencias operan, pues, como una suerte de instrumento para medir la tensión que permitiría al observador captar, con mucha más precisión que por las declaraciones de los informantes, las áreas de conflicto del grupo. El estudio de la brujería y la hechicería en una sociedad no es así otra cosa que una herramienta oblicua del estudio de esa sociedad: “(...) estamos justificados para estudiar estas creencias porque tienen concomitancias sociales” (Marwick, 1967:285). Es decir, el vínculo supuesto en un ataque místico imputado esconde y expresa otro tipo de vínculo: “Mientras que la relación entre el supuesto brujo o hechicero y la presunta víctima es usualmente imaginaria, la que existe entre el acusador y el supuesto hechicero o brujo es de la mayor realidad” (idem:285).

Las acusaciones de brujería, pues, no se realizan al azar, sino que obedecen a una selección en la que determinadas líneas de sospecha son mucho más posibles que otras. La tarea que surgió de este paradigma fue la de establecer estas regularidades para cada sociedad. Algunos ejemplos servirán para ilustrar tal procedimiento.

---

<sup>6</sup> Este punto ciego es constante en la antropología británica a pesar del reconocimiento virtual de la hechicería hecho por Evans-Pritchard (1976: 376): “(...) la diferencia entre la hechicería y la brujería corresponde a la diferencia entre una supuesta actividad posible y otra supuesta actividad imposible”.

En el caso de los *mesakin*, un grupo matrilineal de Sudán estudiado por Nadel, las acusaciones de brujería se establecen entre tío materno y sobrino, grado de parentesco que, como se ha detectado desde al menos los trabajos de Junod, tiene características muy peculiares y marcadas para distintos grupos africanos. Los *mesakin* hacen transmitir determinado tipo de herencia — ganado vacuno — de un hombre al hijo de su hermana. De esta herencia, y para determinados efectos, se realiza una suerte de adelanto, el traspaso de un animal; esta costumbre provoca conflictos entre tío y sobrino por más que no dé lugar a ambigüedades jurídicas. Esto tiene como agravante una división de clases de edad poco articulada que hace que la entrega de la cabeza de ganado tenga para el tío la connotación psicológica de pérdida de vigor y juventud a una edad temprana (20/22 años). La aceptación obligada de esta sesión lleva a que el sobrino, a su vez, adquiera sentimientos de culpa que supera acusando a su tío de brujería cada vez que le sobrevenga una desgracia. El sentido contrario de la acusación es en teoría aceptado por los nativos, pero no se registran casos en los que se hayan producido.

Entre los *kuranko*, grupo patrilineal de Sierra Leona analizado por Jackson (1975), “la bruja es o bien una hermana o bien una esposa que, o ataca directamente a su hermano o esposo, o ataca indirectamente al hijo de su hermano o al hijo (o nieto) de su marido” (idem:397). Esta línea de amenaza deriva de la posición estructural ambigua de la mujer en esta sociedad, dividida entre dos lealtades: a su anterior hogar paterno, a su actual hogar marital.

Los *cewa*, grupo matrilineal al que Marwick (1964, 1967) ha dedicado varios estudios, no parecen tener una categorización tan definida; al menos eso es lo que muestran las estadísticas aportadas por el antropólogo nombrado. De todos modos, es entre miembros de cada matrilineaje y no entre éstos, que se producen las acusaciones. ¿Por qué? Porque, aunque esta sociedad pueda mostrar otras formas de conflicto, aquellos surgidos dentro de la matrilinea no tienen mecanismos objetivos de resolución (arbitrio judicial, p. ej.) ni pueden ser expresados en forma abierta.

Ahora bien, las creencias en la hechicería no están ahí sólo para servir de indicador social al observador, sino por necesidades internas de la comunidad. La utilidad que prestan al observador externo deriva de otra interna; cumplen una función o, mejor, varias funciones dependientes de una general. Los antropólogos ingleses han marcado con frecuencia el carácter moral, normativamente positivo de estas creencias, su papel conservador. Una buena síntesis de esta perspectiva nos la brinda Marwick (1967:124):

Es ampliamente sostenido que las creencias en la brujería (y en la hechicería) son un medio efectivo de dramatizar normas sociales y

que proveen, en la figura mística del malhechor, un símbolo de todo aquello que es considerado antisocial e ilegítimo. La función conservadora de creencias de este tipo es puesta en relieve cuando, como resultado del cambio social, los valores indígenas son amenazados por valores intrusos y las relaciones sociales indígenas son desplazadas por otras nuevas o, al menos, alteradas fundamentalmente por nuevas condiciones.

Esta función general se concreta en la vida social en la que las acusaciones de hechicería se producen. Así, el mismo autor citado nos dice, en otro texto, que “estas creencias ponen fin a las relaciones que se han hecho redundantes e insoportables y que, sin embargo, a causa de la inversión emocional que tienen, no pueden disolverse por el simple proceso de romper un contrato” (Marwick, 1964: 293).

Este modelo homeostático tuvo, por cierto, disidentes. Uno, por ejemplo, proveniente no de la antropología, sino de la historia, señala que las creencias en la brujería en la Europa de los siglos XVI y XVII cumplió un papel revolucionario al apoyar el proceso de individuación que contradecía el tipo de cohesión social vigente en las aldeas:

(la caza de brujas) sucedía dentro del contexto de la vida de la aldea, donde había inmensas dificultades enfrentadas a aquellos que deseaban negar la existencia de los lazos de vecindad. (...). No había código al que pudiera apelar una persona que quisiera cortar o reorientar sus relaciones. (...) La persecución de las brujas, por lo tanto, puede haber sido principalmente importante como una fuerza radical que quebró el modelo comunal heredado del período medieval (Macfarlane, 1970: 303).

En otras palabras, las creencias en la brujería son funcionales pero no son conservadoras. Otra voz, ya dentro de la antropología, tendía a marcar algo simétrico e inverso: un conservadurismo no funcional. Nadel (1952:279) admitía que las creencias en la brujería “permiten que una sociedad se mantenga en funcionamiento de una manera dada”, pero, por un lado, aumentan las tensiones sociales y, por el otro, “absuelven a la sociedad de la tarea de algún reajuste social”.

Turner, sin apartarse por completo del modelo clásico, ha propuesto una fórmula más elástica al señalar que las relaciones familiares entre acusador y acusado pueden ser sólo un caso de relaciones más significativas:

El status de parentesco puede resultar (...) tan sólo ‘fenotípico’; lo ‘genotípico’ sería la pertenencia a facciones opuestas de la comunidad local en lucha por la tierra, la autoridad, el privilegio o las riquezas, la

pertenencia a grupos religiosos opuestos, los odios o afinidades existentes entre los actores principales o la combinación de todos estos factores localmente significativos. (...) En situaciones de cambio radical, en las que las 'estructuras' empiezan a desmembrarse, las normas de parentesco tradicionales apenas sirven de guía (Turner, 1980: 293).

Una aproximación tal parecería volver inútil la meticulosa labor de quienes intentaron dar una base social estrecha y unívoca a las creencias en la hechicería. Sin embargo, exige un registro de mayor sensibilidad y menos esquemático que el previo, y una inmersión de mayor profundidad en la vida del grupo, tanto como para captar las líneas de conflicto existentes en él y la unidades que en realidad operan. De tal manera, el resultado puede llegar a estar más directamente enlazado con procesos sociales concretos.

Es así que Turner (1954) mostraba entre los *mdembu* — de igual manera que Middleton (1960) hizo con los *lugbara* — cómo las acusaciones de hechicería se entretajan en forma tal de dar apoyatura a distintas facciones en pugna y a legitimar su separación y la creación de nuevos poblados. Esto, que en apariencia sería antifuncional, no lo es desde una perspectiva ecológica y económica que reafirma la necesidad objetiva de tal escisión.

M. Douglas (1976), en su Introducción a la edición de un seminario sobre el tema, retomaba la cuestión en su totalidad, en vistas de darle un orden sistemático mediante la integración de resultados de investigaciones anteriores, varias de ellos publicadas en el libro al que servía de Introducción. El primer efecto de esta reorganización del campo era pasar de la definición de la relación social entre acusado y víctima a la del lugar social de la amenaza, es decir, en términos de Turner, de lo fenotípico a lo genotípico.

En una forma más refinada que la mayoría de sus predecesores, la autora intentaba construir un modelo que permitiese integrar todo fenómeno posible de hechicería, algo así como una *ley* del correlato social de las creencias en la brujería:

En los casos en los que la relación social recíproca es intensa y está mal definida, es de esperar que encontremos creencias en la brujería. En los casos en los que las relaciones humanas sean escasas y difusas, o en los que los papeles sociales están asignados en forma muy precisa, no es de esperar que encontremos creencias en brujería". (1976: 68)

Según este modelo, "las creencias en la brujería son esencialmente un medio para clarificar y afirmar las definiciones sociales" (1976: 51). Ahora bien, esta clarificación y afirmación se efectúan mediante la detección del

hechicero. Según el lugar del supuesto agresor, la acusación que lo determina cumplirá distintas funciones englobadas en la general de aumentar la definición social.

De esta manera, si el hechicero es una persona exterior al grupo, ya lejano, ya infiltrado en él, “la función de la acusación consiste en reafirmar las fronteras y la solidaridad del grupo”. En el caso de que sea un enemigo interno, nos encontramos ante tres posibilidades: a) miembro de una facción rival (“Función de la acusación: volver a distribuir su jerarquía o dividir la comunidad”), b) desviacionista peligroso (“Función de la acusación: controlar a desviacionistas en nombre de los valores de la comunidad”); c) enemigo interior en contacto con el exterior (“Función de la acusación: promover la rivalidad de facciones, dividir la comunidad y volver a definir la jerarquía”).

Pero la cuestión no acaba aquí. La etnografía y la historia no sólo muestran acusaciones a terceros. Sin embargo, aquellos casos de auto-acusación<sup>7</sup> que se vieron aparecer en los tribunales de la caza de brujas europea, o en diversos pueblos africanos contemporáneos en los que la confesión voluntaria parece dar una fisonomía concreta e indudable al malhechor místico, tienen una integración menos automática en los análisis funcionalistas:

Normalmente los antropólogos han enfocado la brujería desde el punto de vista del acusador, suponiendo siempre que la acusación carecía de fundamento. Esa ha sido la razón de que nos resulte difícil interpretar las confesiones de brujería (...). La idea de que una persona pueda creer sinceramente que es un brujo (...) nos resulta difícil de entender desde el punto de vista de nuestro análisis. (Douglas, 1976: 66)

Difícil, pero no imposible; al menos así lo pretende el breve trabajo de Wyllie (1973) sobre los *effutu* de Ghana y el de Jackson (1975) sobre los *kuranko* de Sierra Leona. Veamos el primero de los casos.

Entre los *effutu*, mucho más común que la acusación de brujería contra un tercero es la propia confesión de serlo. Estas confesiones se dan en un

---

<sup>7</sup> La preocupación por los mecanismos subjetivos que llevan a la confesión no es pertinente en el plano en el que me muevo. Sin embargo, no hay que desdeñar las semejanzas que Henningsen (1983: 67) trae a colación entre el proceso de Logroño y los de Moscú o los procedimientos sufridos por prisioneros americanos en manos chinas. En todos estos casos, frente a una figura dicotómica, los sujetos se recubren con la máscara de lo excluido como medio de ingresar o de reingresar en el centro de exclusión. Cualquiera que sea la verdad histórica de los manejos y resultados del fiscal Vishinsky, hay una verdad poética que debemos al Kostler de *Darkness at Noon* y al Merleau-Ponty de *Humanisme et terreur* según la cual viejos bolcheviques como Bujarin y Kamenev fueron muy conscientes de que su propia condena era el doloroso precio a ellos exigido para proteger la sociedad naciente de la que se convertían en fantoches abominables (cf. Cohen, 1973). La confesión era así una forma de salvación.

marco religioso y en procura de perder esa peligrosidad mística, ya por medios exorcísticos, ya por otras formas de terapia, en manos de agentes de cultos proféticos-curadores — Wyllie no nos aclara si se tratan de agentes evangélicos, aunque todo parece indicarlo — o de sacerdotes tradicionales. Los confesores son, en la abrumadora mayoría de los casos, personas de situación subordinada (mujeres, niños) y el daño del que se acusan casi nunca es dirigido contra sus superiores (maridos, padres), sino contra quienes están en una situación dependiente de su cumplimiento correcto de los roles sociales que les corresponde (hijos, hermanos). La interpretación brindada por Wyllie está en la misma sintonía que la de I. Lewis (1977) sobre los cultos de posesión periféricos: se trata de una suerte de *ritual de rebelión*, “una forma relativamente tibia de protesta y pedido de reconocimiento y respeto por parte de la gente de posición social subordinada”

\* \* \*

En intentos de sociologizar sin más el tema de la brujería, aun los más refinados, dejan sin responder un interrogante: ¿por qué es éste el medio elegido para elaborar los conflictos sociales de un grupo? Este silencio es correlativo, a mi entender, a la perspectiva teórica central del funcionalismo: pensar toda cuestión como si una infraestructura social segregase una superestructura adecuada a su mantenimiento. Por un lado, insisto, queda siempre sin respuesta la pregunta por el carácter, los mecanismos y mediaciones de la adecuación: por el otro, se depende de un postulado metafísico implícito, el de la existencia de una Astucia de la Razón social que todo lo regula.

¿Cómo dudar, sin embargo, del carácter social de las creencias en los poderes místicos? ¿Qué significaría eso? Pero este carácter no es equivalente a ‘funcionalidad’. Si funcionalidad hay, ahí donde la haya, es lógicamente posterior a la existencia de estas creencias y a las prácticas a ellas asociadas: la brujería tiene una entidad y una lógica propias que no derivan de su utilidad social. Para que alguien o algo se exprese mediante el código de la brujería, para que éste cumpla una u otra función, el código debe pre-existir.<sup>8</sup> La dinámica social de la hechicería es mucho más profunda, mucho más nuclear que lo supuesto por los funcionalistas.

---

<sup>8</sup> Retomando el último caso presentado, el de las autoacusaciones entre los *effutu*: la evidencia de que la brujería no se agota en la confesión, de que hay una brujería más allá de la presuntamente ejercida por los auto-inculpados, está en el hecho de que el propio agente que los cura sea él mismo visto como brujo: “(...) ellos tienen que ser brujos; nadie puede curar a la gente de la manera que ellos dicen que hacen sin hierbas ni medicinas a no ser que sea un brujo” (Wyllie, 1973: 79).

Por más reservas que provoquen las elaboraciones teóricas británicas, un aspecto de sus contribuciones es incuestionable: el rigor etnográfico que caracteriza sus trabajos de campo, salvo allí donde — como en el caso de las estadísticas de Marwick que ya comentaré — el sesgo doctrinario haya mutilado la investigación. La imagen del hechicero, la construcción que de ésta hacían los diversos pueblos africanos estudiados, fue centro de atención privilegiada; los resultados de este interés, como establece Lucy Mair (1969: Cap. 2) muestran que la figura del hechicero conjuga signos de transgresión del orden social de todo tipo: excesos o infracciones sexuales (homosexualismo, incesto), apetitos alimenticios desmedidos (p. ej., canibalismo), nocturnidad, actividad externa al poblado (naturaleza vs. cultura), etc. Además, se presentan otras regularidades cuya traducción sociológica es menos transparente. El poder místico es recibido por herencia; remite a peculiaridades orgánicas que la autopsia puede revelar; el brujo tiene animales asociados, en los que, en ciertos casos, puede transformarse.

## 2. EL BRUJO PRESENTE

Buena parte de la información etnográfica, sino toda, que he registrado hasta ahora en este trabajo entra en contradicción con la recogida por mí en las investigaciones que he llevado a cabo en Brasil: cultos surgidos y desarrollados en grandes ciudades industriales, en los cuales el antihechicero/ hechicero es lo bastante activo y poco oculto como para que yo, desde el primer contacto con este universo, lo viera operar castigando a los enemigos suyos y de sus clientes.<sup>9</sup>

Existen más diferencias entre las descripciones clásicas y las nociones existentes entre las gentes con las que he trabajado, o, quizás mejor, la especificidad que el objeto de mi trabajo tiene en los ejes que han servido para hacer tales descripciones. El poder místico aunque a veces sea un don, algo innato, no tiene relación necesaria con la herencia. Es personal y con una historia particular de manifestación que en general pasa por traumas, estigmas, etc.

---

<sup>9</sup> La 'invisibilidad' para el antropólogo del agente que actúa para dañar a otras personas es índice, pienso, del lugar social que adquiere el primero en las comunidades en las que se inserta para 'observar participando'; recordemos, por ejemplo, la cita de Metraux inserta en la nota nº 1. En mi caso me ha sido dado presenciar decenas de acciones rituales en las que el objetivo era 'castigar a los enemigos, a los hijos de puta', y algunas veces he sido invitado a aprovechar la ocasión para castigar a los míos propios. En algunos casos, estas acciones eran disfrazadas muy ligeramente como actos de antihechicería, dejando suponer que se trataban de respuestas a agresiones emprendidas por quienes eran blanco de los rituales. En otros, la operación era emprendida sin ninguna excusa.

Además, no muestra, salvo excepciones, correlatos físicos materializados en animales o detectables en autopsias; es un don exclusivamente espiritual. Por último, no es, en general, un poder auto-suficiente, sino una capacidad de manipular y dejarse manipular por entidades espirituales, reales fuentes de la eficacia mística.

Aparte de estas disparidades o peculiaridades etnográficas, hay otra de significación sin duda mayor. Mientras que en las sociedades africanas, objeto clásico de la literatura británica, la ideología de la hechicería es una teoría del conjunto de la sociedad sobre esa sociedad, en Brasil la hechicería es una teoría recogida en un sector más o menos extenso de la sociedad sobre esa sociedad. Es la manera en la que la sociedad es vista a partir de determinada experiencia regional que esa sociedad posibilita y a la que realimenta esa experiencia. Como he insistido en otros trabajos, las creencias y prácticas de hechicería, los cultos en los que éstas se insertan, son sociologías subalternas.

No hay que dar demasiadas vueltas a la idea funcionalista de que las creencias en la hechicería son incompatibles con sociedades desarrolladas; la evidencia brasileña — entre otras — la echa por tierra. Este error se desprende de una ingenuidad de raíz victoriana unida a una sociologización apresurada. Sin embargo, este traspie de manera alguna puede indicar que el fenómeno carezca de correlatos sociales específicos.

Punto más destacable es el primero que he señalado. Los especialistas en ataques y contrataques místicos están a disposición de quienes quieran solicitar sus servicios, con una gran transparencia y accesibilidad. ¿Cómo aparece el hechicero? ¿Cuáles son sus prácticas?

En mi experiencia de campo he encontrado distintas formas por las que la gente indica al hechicero. El hechicero puede ser revelado en discursos explícitos, con distintas formas de decir que una persona realiza operaciones místicas destinadas a dañar a terceros. Sólo el contexto de la alocución en la que tal referencia se produce permite saber si se trata de una acusación o no, en ciertos casos hasta puede tratarse de una recomendación. No es algo diferente — en una gradación cuya escala no viene al caso ahora dilucidar — a decir que otra persona, o la misma, se dedica al cambio negro, a la prostitución, a realizar abortos, a la venta de droga o al asesinato por encargo. Se sabe que estas acciones no son lícitas ni, la mayoría de ellas, ‘buenas’; sin embargo, todo depende de si uno es o no cliente potencial, a veces en estado de real emergencia. Presentar un buen y eficaz hechicero puede ser un gran favor al eventual cliente, al mismo tiempo que, además del beneficio económico o de otro orden, un halago para el especialista religioso recomendado.

La afirmación puede también ser peyorativa, aunque no quiere decir por necesidad que el acusador piense que la persona así indicada sea en realidad un hechicero; tampoco que él mismo no lo sea. Estamos, muchas veces, ante un ataque denigratorio que utiliza a la hechicería como un estigma, sumado por lo general a otros (drogadicción, ignorancia, miseria, delincuencia, desvío sexual, etc.).

El hechicero puede también ser señalado por dos tipos de prácticas opuestas pero complementarias: el contrato y la evitación. Se contrata al hechicero para determinados fines, contrayendo con él un pacto en el que la defensa y la ayuda son compensadas por algún tipo de retribución (económica, de subordinación, etc.). Se evita al hechicero cuando se corre el riesgo de caer en desgracia con él. Mientras que en el caso de la indicación explícita, el hechicero puede ser ficticio, en los otros dos se trata de alguien bien real, alguien que haya dado pruebas de eficacia.

Las acciones de hechicería<sup>10</sup> pueden apuntar a un arco muy amplio de efectos, a daños de grados muy variados: desde robar el marido (o la mujer, por cierto), hasta provocar la locura, la ceguera, la muerte. Pueden ser acciones desencadenadas por accesos episódicos de ira o por odios antiguos. Ataques que no tienen otra alternativa o reemplazables por agresiones secundarias.<sup>11</sup> Cualquiera que sea el daño, cualquiera que sea el mecanismo de su producción, el circuito entero de la religiosidad subalterna brasileña está a disposición de este esquema: el hechicero está presente por doquier.

Presente por doquier, pero pienso que hay algunos puntos de la topología religiosa brasileña en los que se manifiesta sin disfraz alguno. Uno de estos puntos es el catimbó que, estos últimos tiempos ha abandonado su exclusivismo de los Estados nordestinos para emigrar hacia el ya complejo mercado de ofertas místicas de los Estados más desarrollados.

---

<sup>10</sup> Abundantes descripciones y análisis de este tipo de acciones, así como de su ubicación en el campo religioso brasileño, se encuentran en Giobellina Brumana y González Martínez, 1989 y Giobellina Brumana, 1994.

<sup>11</sup> En un trabajo anterior he relatado la oferta que un agente de un culto brasileño me hizo ante un caso muy visible de ofensa sufrida por mí: "Esto ocurrió en Madrid, donde fui visitado por un *pai-de-santo* del Candomblé. La ofensa en concreto eran los ataques continuos (verbales y hasta en una ocasión físicos) que sufría yo por parte de una anciana perturbada (para no decir 'vieja loca') que vivía en la primera planta de un viejo edificio en el que yo ocupaba la segunda. Durante su permanencia en mi casa, el *pai-de-santo* no sólo presencié alguna de estas escenas, sino que también fue objeto de un tratamiento similar. Doy estos detalles para que se entienda mejor lo que voy a decir, que refleja a la perfección el sentido de buena parte de las acciones de hechicería, al menos en Brasil. La propuesta de represalia mística tenía dos ofertas alternativas: cagar junto a la puerta de mi vecina y ponerle silicona a su cerradura".

El catimbó se presenta, a mi entender, como un extremo en el campo de la religiosidad popular brasileña: su grado cero, su manifestación más salvaje, menos domesticada. Por eso, el 'catimbozeiro' es para los agentes de otras manifestaciones religiosas el personaje en el que puede estar concentrada toda maldad. Esto es más que claro para los médiums del espiritismo de mesa blanca, pero también lo es para los sacerdotes de cultos en los que las acciones 'por mal' no están nunca descartadas, candomblé y umbanda. Pero no porque el catimbó haga nada que no pueda ser — y que no sea — hecho por esas especialista de esos dos cultos.

La diferencia del catimbó es que en él no hay la contrapartida de sistema — si se quiere, la contrapartida *religiosa* — insoslayable en los otros. El catimbozeiro ocupa, pues, el papel de 'hechicero' en el triángulo por el que Weber lo oponía a 'sacerdote', por un lado, y, por el otro, a 'profeta'. Lo ocupa también dentro de la taxonomía de la antropología británica; lo ocupa para el conjunto de los agentes del campo religioso.

Por otro lado — entrando en terreno más conjetural-, el catimbó parece ser la fusión primera de creencias, figuras místicas, ritos, prototipos de agentes, etc., provenientes de tradiciones de origen tan diferente como de similar sintonía: espiritismo pre-kardecista, hechicería ibérica, diversas fuentes africanas, y, tal vez, la 'sabiduría' de chamanes indígenas, todo esto sobre la base de un difuso catolicismo agrario subyacente. Cuando aún no existía el nombre 'umbanda', cuando el candomblé aún no había salido de su gueto étnico, a comienzos de siglo, pululaban en las barriadas periféricas de Recife, João Pessoa o Natal, agentes cuyo accionar era llamado por ellos mismos o por sus clientes 'catimbó, cuando no 'culto dos mestres' o 'de Jurema'. Pero aunque esto no fuese así, el catimbó representa una fusión primaria en un sentido más primordial: sintetiza los rasgos más elementales de los patrimonios que antes he mencionado. Por eso, su tan limitado panteón; por eso también, la facilidad en 'casar' con ellos.

### 3. BRUJO AUSENTE, BRUJO PRESENTE

Una cuestión que permite replantear la coexistencia de un brujo imaginario y un brujo actuante es la de la caza de brujas desatada en buena parte de Europa en los siglos XVI y XVII.<sup>12</sup> Los planteamientos que expondré al res-

<sup>12</sup> M. Douglas, en su breve pasaje por la caza de brujas de los siglos XVI y XVII, llega a dos conclusiones: a) que la creencia de las elites intelectuales de la Europa occidental derivaba de su propia inseguridad social, de su lugar mal definido en las cortes: "Estos eran los intelectuales que no supieron sacudirse de encima las creencias en la brujería. Lógicamente aquellos

pecto son dos.<sup>13</sup> Ante todo, que la creencia popular en la brujería no fue producida por la intervención erudita, sino que preexistía a ésta que la condenó durante siglos. Además, que el ‘brujo’ de unos y otros no es el mismo, no responde al mismo tipo de problemas, opera con principios clasificatorios diferentes.

Se sabe que la creencia en la brujería fue rechazada desde el Estado y desde la Iglesia durante siglos. En su propia consolidación y consecuente extirpación de remanentes religiosos pre-cristianos, la Iglesia anatemizó *la creencia* en la hechicería como un pecado, como un signo de paganismo. El ataque a un supuesto brujo podía llegar a ser — he aquí la intervención del Estado — un delito. Fue sólo a finales del siglo XV cuando la Iglesia comenzó a producir un nuevo tipo de discurso, la elaboración de un ‘brujo’ que se superponía a la imagen mantenida al margen de sus enseñanzas hasta el momento.

Este brujo era, ante todo, quien había firmado un pacto con Satán; era el agente de un poder que amenazaba con dominar al mundo — y que usaba al brujo como un medio para lograrlo-, poder que invertía de manera absoluta al del Bien, al de Dios. Esta oposición total se expresaba en la imagen de este brujo, cuyas prácticas eran el reverso de las de la liturgia católica: la misa invertida, el sortilegio maléfico, la utilización maligna de objetos sagrados (cruces, hostias, etc.), muestran que el brujo es un reflejo invertido del hombre de Iglesia, de la misma manera que el Diablo es la imagen invertida de Dios.

Es esta figura, la del nuevo Diablo, la que sí es introducida por clérigos y eruditos entre los sectores populares, ya por la prédica desde los púlpitos, ya por la multiplicación de imprentas que publican textos en lengua vulgar. El desarrollo y banalización de la figura de Satán están ligados a una mudanza

---

inseguros competidores en su aspiración a las prebendas vieron el universo como una reproducción de su sociedad” (1976:62). y b) que fueron estas elites las que impulsieron el fantasma de la agresión mística en el resto de la población: “La experiencia de la inseguridad, caprichos humanos y competencia desleal, propia de los humanistas, se extendió al resto de la población” (1976: 63). Como queda claro en el cuerpo del texto, mi posición es exactamente la contraria a esta supresión de distancia, de mediación, entre la situación de los intelectuales y su respuesta ‘superestructural’, a la suposición de que su visión del mundo no era más que una reproducción directa de su situación social.

<sup>13</sup> En el prólogo de su libro sobre los juicios de hechicería en la Francia del siglo XVII, Mandrou dice que la bibliografía crítica sobre la cuestión atestaría al menos tres gruesos volúmenes. La lista de mis lecturas, por el contrario, apenas alcanzaría uno o dos folios. La composición de lugar que me he hecho y que formulo en las páginas que siguen está basada en un puñado de obras cuya crítica documental no estoy en condiciones de realizar. Mandrou, Guinzburg, Trevor-Roper, Henningsen, Cohn, Baroja, Lerner, Macfarlane, Thomas, son los principales autores por los que me he guiado; en beneficio de la comodidad de la lectura, he preferido minimizar las citas.

en la demonología cristiana. Se pasó de un Demonio inmaterial que ejercía su influencia en los hombres por ensueños y tentaciones subjetivas, a uno de materialidad absoluta.

Asistimos entonces a dos discursos paralelos sobre brujería. El que siempre había existido en las aldeas y que hasta entonces no había encontrado eco, sino todo lo contrario, en la teoría y en la práctica de Iglesia y Estado; el que se gestó en ese momento en el seno de estas instituciones. Esta duplicidad es la que ha dado lugar a interpretaciones encontradas de la 'witch-craze'. Según una, sostenida p.ej. por Trevor-Roper (en cuyo trabajo, por otro lado, se basa M. Douglas) centrada más que nada en el discurso erudito, la caza de brujas es, esquemáticamente, una persecución religiosa montada desde la superestructura. Según la otra, mantenida por Macfarlane (que analiza con perspectiva antropológica los acontecimientos de las aldeas de Essen en este periodo) es la propia dinámica lugareña lo que estaba por detrás de los juicios de brujería.<sup>14</sup>

Si aceptamos la evidencia presentada por este último autor, los brujos no eran producto de la inventiva de los jueces, sino de la acusación de sus propios vecinos. Pero aunque esto fuera cierto, su imagen, la conjunción de sus poderes y tropelías tal como se expresaba en la ideología jurídica y teológica, era un elemento sobreimpuesto a la imaginación campesina. Tendríamos, así, por un lado un universo campesino voltado sobre sí mismo en el que las creencias seculares en el poder místico que algunos tienen para dañar estaban articulados como un sistema de partes y contrapartes, un sistema que daña tanto cuanto repara. con lugares atribuidos para sus distintos protagonistas: brujos malos que provocan enfermedad en los ganados y brujos buenos que curan o ayudan a encontrar objetos perdidos, adivinos que señalan el lugar de donde el mal ha sido enviado, personas que anuncian que un daño en apariencia sin

<sup>14</sup> De todos modos, resultan algo dudosas las interpretaciones calcadas de las de la antropología funcionalista hecha por Macfarlane. ¿Cómo saber *realmente* que ha habido brotes de caza de brujas en tal o cual época si lo único que tenemos como prueba es la intervención oficial en las aldeas? Los archivos judiciales nada nos dicen sobre lo que ocurría a nivel popular respecto a la brujería en tal o cual época, sino, de manera exclusiva, cuál ha sido la actitud de la judicatura al respecto. Christina Larner (1984: 22) piensa lo mismo: "Hay tres partes en un juicio por brujería: el acusador, el acusado y el juez; el papel de este último es lo que se tiende a dejar de lado en las explicaciones que apelan a las tensiones sociales". Hay aquí otra cuestión de tipo metodológico. Para un antropólogo que tiene en sus archivos un par de miles de páginas de transcripciones de entrevistas, es acongojante la miseria documental sobre la que muchas veces el historiador basa su labor. Frente a una cuestión por completo diferente, y en un período anterior, véase en el delicioso libro de Duby (1992: 47ss) una lección de lectura de un manuscrito.

sentido en realidad lo tiene.<sup>15</sup> El estereotipo popular fue ahogado, manipulado y reinterpretado por el estereotipo erudito, condensado en libros que, como el *Martillo de los brujos*, eran la guía de la investigación judicial, el verdadero instrumento de homogeneización de las confesiones.<sup>16</sup>

La diferencia esencial entre las creencias campesinas — con las acusaciones que éstas conllevaban — y las de jueces y teólogos es que mientras que para los primeros lo que está en juego es la seguridad individual, salud, amor, propiedades estrictamente limitadas por fronteras personales, familiares o, en casos extremos, comunales, para los segundos lo que es amenazado es el propio orden del universo, mucho más allá de sus propias personas nunca puestas en cuestión. En otras palabras, si en lo primero estamos frente a la dinámica micropolítica de una sociedad civil, en lo segundo, lo que sale a luz es una cuestión macro-política, una cuestión de Estado: dos ámbitos heterogéneos de orden y desorden.

Ahora bien, si el desorden aldeano podía ser absorbido — como lo fue antes y después de este período — por la articulación de una serie de instancias propias, si este desorden no era más que un momento del orden, la ‘alianza’ entre ideología erudita y popular hizo estallar el sistema.<sup>17</sup> Quien se consideraba víctima de la hechicería no tenía ya a su disposición los instrumentos tradicionales y subalternos de reparación, sino los nuevos y eruditos de represalia. La detección del agresor místico no era ya un momento de la curación, un eslabón de un proceso autónomo y oculto a la mirada de ‘los de arriba’, sino una parte

<sup>15</sup> Veamos la descripción muy vívida de un escritor inglés del siglo XVI: “Una mujer se querella enconadamente con su vecino, a lo que sigue un daño grave. (...) En el curso de muy pocos años riñe con otro vecino, al que también le ocurre una desgracia. (...) Los rumores sobre el asunto aumentan día en día. (...) Poco después, un hombre cae enfermo y languidece. Los vecinos van a visitarlo, ‘¿Qué, muchacho?’ — dice uno de ellos — ‘¿todavía no sospechas de que la causa de tu sufrimiento esta en la venganza de una persona perversa? ¿Por casualidad no molestaste a la tía W.?’” (cit. en Mair, 1969). Creencias seculares que ni siquiera hoy han desaparecido. En el trabajo de J.Fabret-Saada (1977) sobre el Bocage — una región de la Normandía — podría escucharse el diálogo transcrito entre la víctima y lo que la autora llama *l'annonciateur*, aquel que ayuda a interpretar el mal echando mano de un código místico y a acceder a los contrapoderes que puedan vencerlo.

<sup>16</sup> Sobre el contenido mixto de queja campesina y acusación erudita, dice Mandrou (1979: 104): “(...) las piezas de los procesos revelan una acumulación de quejas aldeanas clásicas (hechizo, enfermedad y muertes de animales) y la acusación mayor de renegar de Dios, la Virgen y los Santos y su bautizo, de olvidar Pater, Ave y Credo para ir a la Sinagoga y entregarse al Diablo”.

<sup>17</sup> “La brujomanía (= la *persecución oficial de la brujería*) no posee función reguladora y conservadora de la sociedad, al menos a nivel local, todo lo contrario, es destructiva y carece de función” (Henningsen, 1983: 346).

de una guerra que éstos sostenían contra sus propios fantasmas, guerra en la que los muertos la mayor parte de las veces los pusieron otros, los ‘de abajo’, en una hoguera que iluminó macabramente a Europa durante doscientos años. De aquí, dos cosas.

La primera. Este siglo, el nuestro, ha sido rico en muestras de guerras entre fracciones eruditas en las que al menos uno de los contrincantes ha tenido como ejército voluntario a sectores subalternos. Este no fue el caso de la *witchcraze*. Cuando la inercia retórica de la máquina puesta en juego amenazó con desembocar en esto, todos se pusieron de acuerdo en pararla. Este momento límite fue, al menos en Francia, el de los juicios de Aix, Loudon y Louviers.<sup>18</sup>

En estos procesos sensacionales, se produjo una mudanza del código usado hasta el momento. El Diablo ya no aparecía sólo en el discurso arrancado en el potro y amoldado en los breviaros demonológicos de los interrogadores, sino en el propio cuerpo de quienes se interrogaba. Fue el gran momento de la posesión demoníaca, y Juana de los Angeles desaparecía de la sala del tribunal para que por su boca hablasen directamente las legiones enviadas por Satán para señalar como cómplices suyos no ya a viejas miserables o campesinos sin posesiones, sino a señores. No significa esto que la posesión demoníaca no existiese en teoría y práctica antes, sino que nunca había tenido una expresión Judicial, nunca se había yuxtapuesto con el ejercicio del poder.

Ambos extremos fusionados, ambas novedades, este código introducido por primera vez en la escena judicial sumado al nuevo tipo de prometido a la hoguera, parecen haber sido el umbral que permitió que otro discurso erudito fuese convirtiéndose en el oficial, el de la disolución de la brujería en un diagnóstico psiquiátrico y/o sociológico y, al mismo tiempo, la mudanza de actitud de la judicatura iniciada en su punto más prestigioso: el Parlamento de París.

La segunda. Como ya he señalado, los fantasmas contra los que luchaban estas elites no eran tanto los de su inseguridad personal, sino más bien los de un universo social en expansión, de Estados en procesos de consolidación que dimensionaban su potencia muy por encima de las cotas alcanzadas hasta entonces. No es en la microsociología de las cortes renacentistas donde estaba

---

<sup>18</sup> Hay, sin embargo, juicios contra nobles en los que intervino la acusación de brujería. Este fue el caso de los promovidos por James 6<sup>o</sup> de Escocia, posteriormente 1<sup>o</sup> de Inglaterra. Pero la ferocidad de estos Juicios no se debió a que sus encausados lo fuesen en realidad por brujería; ésta sólo fue un tema adicional de juicios por traición contra el monarca, un medio de desacreditar a los acusados, no un delito perseguido judicialmente en sí mismo. Como dice C. Lerner (1984: 10): “cuando la persecución de la brujería se volvió un fin en sí mismo, los juicios fueron principalmente de gente desconocida”

el secreto de Bodino o de del Rio, sino en este universo impersonal de leyes que estaba siendo construido por los propios juristas que mandaron millares a la pira. La brujería de las elites no era una mera aberración irracional, sino un momento de la construcción de la racionalidad.

Más aún. Ahí donde esta racionalidad hubo llegado a su punto más alto, ahí donde el nivel de objetividad institucional fue logrado, la caza de brujos no existió. España, el primer Estado moderno, protegió a los acusados en las aldeas de brujos contra la furia de sus vecinos. En otras palabras, les impuso penas leves — multas, azotes, expulsión de la aldea — que conformaban a la parte supuestamente dañada, manteniendo así la legitimidad del poder, sin castigar en forma extrema a quienes los detentores del poder político y religioso — intervino aquí “el escepticismo de una minoría de burócratas españoles”, del que habla Henningsen (1983:342) — pensaban que, a pesar de la autoacusación, no podían ser culpables de algo que suponían no existir.<sup>19</sup>

Los intelectuales de los siglos XVI y XVII creyeron en la brujería pero en forma distinta a la de sus coetáneos aldeanos: como una manifestación del poder del Diablo en el mundo. En los siglos anteriores no habían tomado en serio a ese personaje, el brujo, que, con una malignidad mucho menos nítida, se recluyó en la vida campesina. En los siglos posteriores, tampoco. ¿Era más segura la vida de los intelectuales en las cortes de los siglos XIV o XV? ¿Lo fue en el siglo XVIII?

#### 4. BRUJO EN SISTEMA

Entre los azande estudiados en los años ‘30 por Evans-Pritchard se distinguen dos tipos de amenaza mística provenientes de seres humanos: una no depende de la voluntad de la persona que la produce, es hereditaria y se origina en una substancia física oculta en su cuerpo; la otra es voluntaria y se efectúa por la manipulación de ciertos objetos, ‘medicinas’. Evans-Pritchard tradujo el término nativo empleado para designar a la primera como *witchcraft* — ‘brujería’ — y el usado para la segunda como *sorcery* - ‘hechicería’.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> “La intervención de la Inquisición (*en el dominio*) de la ilusión demoníaca es una táctica adoptada a un objetivo fluctuante: el mantenimiento del orden religioso (...). Aunque fueran juzgadas como desobedientes, no por ello dejaban de plantear un problema. ¿Y si fueran locas?, se interroga el Tribunal. No es la acusada que se defiende así. Es la Iglesia y la Inquisición quienes recurren al argumento de la locura. (...) Así, el Santo Oficio español hace de la bruja una variedad de ilusa, no más temible y poderosa, sino loca y estúpida” (C. Guilhem, 1981: 207; cf. también, Baroja, 1966 y Kamen, 1977).

<sup>20</sup> Hasta ahora he usado ‘brujería’ y ‘hechicería’ en forma indistinta o ambos términos juntos; seguiré ignorando la diferencia, salvo en referencias específicas a E. P. y sus continuadores.

Esta oposición entre un poder dañino ejercido de manera involuntaria y uno voluntario cautivó la imaginación de los antropólogos británicos durante décadas. De todas formas, ni siquiera en la forma establecida por los continuadores de Evans-Pritchard las cosas estaban claras. Este estado de confusión llevó a que Turner (1980 [1964]: 124) intentase mostrar, ante todo, que la división *w./s.* no sólo no era la antítesis universal en la que se la había convertido, sino que se trataba de una excepción; en segundo lugar, que algunos autores estaban utilizando esas categorías en forma errónea y, a veces, inversa; por último y como conclusión, que el ‘paradigma’ de la distinción entre un y otro tipo de acción mística no sólo estaba ya agotado, sino que ahogaba los estudios del tema.

M. Douglas, sin embargo, era sensible al mantenimiento de la diferencia y, años después del artículo de su colega, insistía en ella y se proponía encontrarle un sentido. “En las sociedades que reconocen dos tipos de brujería” — dice la autora — “es de esperar (...) que las formas de brujería expresen alguna característica de la situación social” (1976 [1970]: 58). La sugerencia de la autora es que lo tradicionalmente llamado ‘brujería’ corresponde a la amenaza del ‘desviacionista peligroso’, en la terminología del esquema presentado páginas atrás. Más fructífera que esta referencia, sin embargo es el planteamiento formulado en *Purity and danger*. La autora intentaba aquí trazar el mapa de los poderes y peligros que se encuentran en una sociedad ‘primitiva’. Sigamos su razonamiento.

La única ‘substancia’ de la que pueden estar hechos estos poderes y peligros es la que les da la propia estructura social en la que se insertan. Poderes y peligros no son más que el registro social de los éxitos y fracasos que determinadas personas pueden tener en el desempeño de los roles derivados de los lugares ocupadas por ellas en la topología social. En forma de *feedback* positivo, el éxito produce más éxito así como el fracaso genera más fracaso. El éxito se vincula con la reputación de poderes positivos mientras que el fracaso da lugar a la de poderes negativos y peligrosos. En caso de que el lugar social de la persona exitosa sea central, vinculada al ejercicio de la autoridad, se considerará que estos poderes son mantenidos bajo control (mana, hechicería), en caso contrario serán vistos como incontrolados (baraka, brujería). Si la autora se hubiese dejado llevar por sus lecturas de Lévi-Strauss habría podido presentar su mapa en forma de matriz combinatoria:

		EXITO	FRACASO
A			
U			
T	+	<b>mana hechicería</b>	
O			
R			
I			
D	—	<b>baraka</b>	<b>brujería</b>
A			
D			

Seduca la elegancia del esquema; no lo suficiente, sin embargo, como para apartar las dudas. La primera es la ya señalada de que, con ‘hechicería’ y ‘brujería’ no se está hablando de prácticas, sino de acusaciones. La segunda apunta a la concordancia del esquema con los datos etnográficos; ¿desde cuándo ‘hechicería’ está vinculada a la autoridad? ¿Acaso el propio ejemplo *zande* no indica lo contrario? Por último, estamos ante un ‘objeto’ comparatista, un producto de gabinete — dicho con el mayor de los respetos — que no habla de la distribución de poderes y peligros en una sociedad específica, sino de un repertorio universal virtual. El mérito mayor de la propuesta de M. Douglas es la de plantear la cuestión del ‘objeto’ en un juego de oposiciones e inversiones.

La revisión de los distintos autores que he abordado deja ya suponer que el ‘objeto’ está mal definido, que se lo ha recortado en forma indebida de otro más amplio. Esta es la posición de Hald (1986) quien exige integrar las acusaciones de brujería en el ‘contexto general de crimen y control social’ por lo que equipara, en un estudio sobre los *gisu* (Uganda), la caza de brujas con la de ladrones. ¿Convierte esto al ladrón en un ser tan imaginario como el brujo o, por el contrario, torna al brujo tan real como el ladrón? La respuesta es, por cierto, la primera: “Con frecuencia, hay tan poca evidencia objetiva que vincula una persona con un robo (...) como en las acusaciones de brujería” (1986: 67).

Aceptado o no el análisis de Hald, queda un interrogante: ¿la brujería es un objeto autónomo que puede ser encarado en sí mismo o exige formar sistema con algo más? Como he mostrado, hay varias respuestas: o tomarlo como un objeto independiente y único, como uno desdoblado (*w. and s.*), como uno integrado en un sistema de poderes y peligros, como parte de los mecanismos de control social.

Hay otra posibilidad, en general no reconocida por los antropólogos funcionalistas. Podemos ver a la amenaza mística formando sistema con los

mecanismos puestos en operación para deshacer, controlar o neutralizar sus efectos, es decir, con las formas simbólicas de terapia. Podemos suponer que no puede existir la primera sin la segunda y que sólo pueden explicarse en conjunto. Curiosamente, quien primero nos ha dado la pista de esta vía alternativa es aquel cuyo paradigma fue en apariencia seguido por todo el mundo desde 1937: Evans-Pritchard. Veamos lo central de su descripción.

Los *azande* disponen de un complejo sistema de amenazas, diagnósticos, curaciones y represalias místicas, en el que intervienen distintos mecanismos y agentes. Una desgracia puede ser diagnosticada mediante distintos oráculos o por exorcistas como provocada por la brujería de otra persona o como resultado de una acción de hechicería, que puede ser ilegítima, es decir, un ataque inmotivado, o legítima, una agresión contra un brujo al que no se puede atacar por otros medios. De esta manera, la víctima puede llegar a ser considerada ella misma agresora.

El sistema tiene así tres planos: uno de diagnóstico, en manos del príncipe, de particulares o de exorcistas; otro de terapia, campo de los exorcistas; un último de punición, a cargo de sociedades secretas cuyo status es ambiguo, ya que están compuestas por anti-hechiceros que castigan las agresiones místicas ajenas, con lo que su acción puede ser interpretada como de hechicería directa:

Diagnóstico	Punición
del príncipe	antihechiceros/ hechiceros
oráculos	
de particulares	
exorcistas	Terapia exorcistas

El sistema no se cierra, cuando tenía todo para hacerlo. ¿Por qué? Porque a pesar del rigor de sus descripciones, Evans — Pritchard tropezó con el carácter mistificador de los exorcistas y no aceptó que sus trucos de prestidigitación, sus modos circenses, tuviesen — no a pesar, sino justamente por el mismo hecho de ser circenses — valor curativo. Pensaba que el sistema sólo servía como principio explicatorio de aflicciones personales; lejos de sí la idea de que, por ejemplo, tales explicaciones fuesen una herramienta terapéutica.

Se trataba, para él, de un mecanismo para satisfacer la curiosidad y descargar en otros la responsabilidad de las desgracias que a uno le suceden. En otras palabras, el *sentido* le parecía un dominio sólo mental.

De esta manera ha resultado fácil convertirlo en un aparato de autorregulación social, ya en forma tan ingenua como la de Gluksman o en la más sofisticada de Douglas, quien — seguramente con razón — suponía que el problema central de Evans-Pritchard era el de cómo se hace que una teoría inconsistente (la creencia en la brujería) se torne consistente en vistas de favorecer la estabilidad social:

(...) aparecen huecos en el sistema de pensamiento *azande*, pero las instituciones están integradas. Los huecos del pensamiento garantizan la interrelación de las instituciones. Ahí donde se produce alguna presión para poner orden en la conducta social se desarrollan ideas reguladoras, pero así que se logra aplicar un juego de regulaciones, se crean otras áreas en las que la incertidumbre necesita ser reducida. Para hacer funcionar a las instituciones, se producen nuevas ideas que ensamblan coherentemente las piezas o mantienen la credibilidad del conjunto (M. Douglas, 1980: 58/59)

En otras palabras, la creencia en brujería-hechicería-oráculos, etc. es una racionalidad indirecta; no una racionalidad explícita como la nuestra, compatible con la ciencia. Es una irracionalidad como sistema de pensamiento que se muestra como racional por un ajuste oblicuo de la realidad, no del enfermo por medio del diagnóstico y de la terapia, sino del aparato social; no por lo que sus protagonistas creen hacer, sino por lo que hacen sin saber.

El desdén de Evans-Pritchard respecto al aspecto terapéutico del sistema se vio multiplicado en otros autores. Marwick, por ejemplo, en sus estadísticas sobre efectos supuestos de agresión mística sólo tomó en cuenta las muertes, no las enfermedades u otras desgracias. Nadie sabe qué resultados podrían haberse obtenido contabilizando ganado perdido, abandonos de la pareja, esterilidad, incendio de chozas, huesos rotos, etc. Además, el que trabajase sólo sobre casos fatales y no — como reconoce podría haber hecho — sobre casos menores obligaba a que la 'creencia' fuese vista sólo en su carácter explicatorio, no en el operativo: la muerte, a diferencia de la enfermedad u otro tipo de pérdida, es irreparable aun para el más poderoso de los hechiceros. Otros autores, sin embargo, han destacado la faz terapéutica.

Robin Fox (1967) iniciaba su exposición sobre su investigación entre los *cochiti*, un grupo Pueblo de Nuevo México, con una observación de gran interés. A diferencia de Evans-Pritchard, que parecía entender por enfermedad sólo aquello que un médico inglés diagnosticase como tal, este autor

subrayaba el carácter social, cultural, de la dolencia; su definición varía de sociedad en sociedad. Los *cochiti* clasifican las enfermedades en dos grupos: aquellas `naturales` de jurisdicción de la medicina oficial y las provocadas por brujería. Las segundas se dividen entre las que son agudas y las que no lo son. Estas últimas son encaradas con una especie de `terapia de clan` por medio de la cual el enfermo es adoptado por un clan y re-adaptado a la sociedad. Las primeras son objeto de las prácticas de asociaciones de cura especializadas según el tipo de caso. Veamos rápidamente como operan.

La división entre agresión mística voluntaria e involuntaria no es demasiado clara entre los *cochiti*. Sí lo es la que hay entre las dos posibles formas por las que los brujos provocan daño: o bien arrojan objetos dentro del cuerpo de la víctima, o bien roban su corazón. Según el diagnóstico sea uno u otro, los curadores “deben succionar los objetos del cuerpo o recobrar el corazón luchando contra los brujos” (1967: 265). El primer caso, de menor gravedad, requiere la intervención de sólo un miembro de la asociación de cura; el segundo, la de la asociación en su conjunto. En este último caso se ve con mayor claridad el principio en el que se basa la acción terapéutica.

En una ceremonia que dura hasta ocho días, la asociación dramatiza una lucha contra los brujos cuyo resultado está hasta último momento en duda, lo que aumenta el temor y la ansiedad del paciente. Es decir, la práctica curadora opera por un reforzamiento límite del código en el que el diagnóstico ha sido efectuado. La victoria final de los miembros de la asociación sobre los brujos y la recuperación del corazón del cliente se convierte para éste en una victoria sobre su enfermedad y en la recuperación de su salud.

Trabajos como el de Fox avalan la hipótesis de que la amenaza mística nunca se presenta sin una contrapartida defensiva. Como dice Metraux (1958:238): “Al menos, la magia tiene la ventaja de ser un mal contra el que el hombre no está totalmente impotente”. En otras palabras, no hay hechicería o brujería sin una instancia que la combata y permita paliar los supuestos daños que ésta provoca.

## 5. EL SENTIDO DE LA BRUJERÍA

Tomar en serio la capacidad terapéutica de la acción ritual, significa aceptar que la palabra es de alguna manera hecha carne, que tiene el poder de actuar sobre el cuerpo.<sup>21</sup> Es bien conocido el trabajo de Lévi-Strauss (1958) en el

<sup>21</sup> Ha habido intentos no muy fructíferos de avanzar sobre los mecanismos neurofisiológicos a través de los cuales se efectúa este pasaje, aunque no tanto en relación a la cura como a la producción de daño. Esta cuestión, que se ha dado en llamar ‘muerte vudu’ está estudiada, entre otros por Cannon (1942), Lex (1974) y Eastwell (1982).

que, basándose en el análisis de un largo canto usado por un chamán *cuna* para auxiliar un parto dificultoso, concluye que su propósito es el de volver conceptualmente controlable el trastorno orgánico. En esta operación, el desorden representado por la enfermedad se canaliza hacia un orden que lo integra, que le da sentido; así se permite el desbloqueo de la situación orgánica. El canto del chamán de esta manera da expresión a algo que no lo tiene de por sí; torna pensable aquello que pertenece al nivel de lo vivido como sensación y afectividad; ofrece un lenguaje sin el cual el estado del paciente permanecería inenunciable.<sup>22</sup>

El agente místico, el código que sustenta su accionar, proporciona un sentido; he ahí la clave de su intervención y operación. Desde mi perspectiva, sin embargo, la forma en la que esto se produce, la forma en la que se reorganiza la aflicción del paciente no pasa tanto por *nombrarla*, por dar a ésta un nombre — estableciéndose en un plano atómico de la significación —, sino por *narrarla*, por integrarla en una historia, en un relato.<sup>23</sup> La terapia mística, pues,

<sup>22</sup> M. Douglas acepta este análisis. En un texto suyo (1967: Cap. 3) que desemboca en la mención de este trabajo de Lévi-Strauss y de un ejemplo similar brindado por Turner, se dedicaba a mostrar cómo los rituales de las sociedades ‘primitivas’ no son gestos sin sentido, sino mecanismos puestos en operación para enmarcar y producir experiencia, hasta un punto tal que llegan a producir efectos corporales. En este texto de M. Douglas, como en otros de diferentes autores, se mantiene la comparación establecida por Lévi-Strauss entre terapia mística y psicoanálisis. Es indudable que poner una y otro en el mismo eje ha permitido una revolución copernicana en el estudio de estos fenómenos, sin embargo, es hora ya de establecer las diferencias para avanzar en entendimiento de una y otra reordenación: “El accionar psicoanalítico, al menos como modelo teórico, fuera de las prácticas analíticas concretas, apunta no a producir un mito sino exactamente a lo contrario, a des-productirlo recorriendo en forma inversa la ‘novela familiar del neurótico’ para desmontarla: es cortar los efectos sintomáticos de lo simbólico; al mismo tiempo que el sentido es revelado, es disuelto. Por el contrario, la acción chamánica se basa en los efectos materiales producidos por un mito construido o reconstruido. De esta manera, allí donde la cura se efectúa estaríamos ante una situación que podría condensarse en esta fórmula altamente paradójica: el agente místico cura enfermando. En efecto, si nuestra hipótesis no es falsa, la desaparición del síntoma no sería tanto la reabsorción del trastorno en un orden restaurado cuanto la producción de un síntoma de sentido inverso al del daño, de un ‘contra-síntoma’, derivado de la ‘novela’ a la que el cliente ha sido integrado por el discurso del agente” (Giobellina Brumana, 1988).

<sup>23</sup> Simplifico, por cierto, mi planteamiento. El propio título del escrito citado en la nota anterior, *La metáfora rota*, indica un elemento clave de la producción de efectos corporales que aquí elido, el de la opacidad de la referencia de significación entre el desarreglo del paciente y la narración práctica que cura. Se trata de “(...) una acción en la que (*la etiología de la aflicción*) sea un referente significado y en la que la huella de la significación quede borrada, un discurso práctico y/o una práctica discursiva de un plano diferente a aquel en el que la historia ha sido contada, cuyo lazo con ella es hecho invisible” (Giobellina Brumana,

convierte al paciente y a su daño en protagonistas de un relato; de esto deriva su eficacia. Pero esto no es todo.

La acción de hechicería narra por medios rituales lo que ha de sucederle al blanco de la agresión, de la misma manera que el ritual de anti-hechicería relata en forma invertida la acción del ofensor para así borrar sus secuelas. Al mismo tiempo, existe una contrapartida a los discursos prácticos; el relato vivido en las acciones y reacciones de la hechicería tiene su expresión explícita en el relato hablado. Este plano verbal es el de una infinidad de discursos, más mutilados algunos, más plenos otros, emitidos por víctimas, por verdugos, por testigos, por todos aquellos, en fin, que hayan tenido, que piensen haber tenido, algo que ver con alguna acción de hechicería, en los que es cuestión de las distintas secuencias y consecuencias de las acciones y de las pasiones de ésta.

No se trata, sin embargo, de una distinción demasiado significativa. Relato hablado y relato vivido se reflejan uno al otro y se potencian, pero no sólo esto. El pasaje entre uno y otro es muchas veces imperceptible; su separación es casi un ardid analítico. La frontera se desdibuja en la fórmula transmitida, en el diagnóstico del agente de cura, en el consejo de evitación. Ambos tipos de relato son variaciones de un mismo acontecimiento. Estamos ante una serie de registros, de prácticas y alocuciones de diversa índole, que se nos presentan como fragmentos, segmentos dispares que parecen converger en un foco virtual, un todo sintético que como tal no aparece nunca: la matriz discursiva de la hechicería. ¿De qué habla este discurso condensado? ¿Cómo lo hace? Comencemos por la primera cuestión.

La afirmación de Nadel, a la que ya hice referencia, que oponía sociedades con mitología a sociedades con creencia en brujería se suma a la observa-

---

1988). El carácter narrativo de la acción mística aparece también en los resultados de otros investigadores. Wolf Bleek ha intentado desplazar la cuestión de las líneas por las que la antropología británica había pensado la cuestión, movido por la perplejidad que le causaba el hecho de que las acusaciones “tenden a ocurrir entre parientes muy próximos” (1976: 529). Esta concentración de las acusaciones es uno de los elementos que permite incluirlas dentro de la categoría de *cotilleo* y abordarlas desde esa perspectiva (cf. Handelman, 1973). Su caso específico, un grupo de Ghana, los *kwalu*, revela que: 1) la acusación no traduce necesariamente un conflicto social — puede haber conflicto sin acusación y acusación sin conflicto —, y, 2) el acusado no pertenece a un estamento social inferior, sino superior. Mucho más interesante, que estas diferencias con la ortodoxia, desde mi punto de vista, son algunas de las observaciones de Bleek, por desgracia poco desarrolladas. Ante todo, la ubicación de la acusación de agresión mística dentro de lo que es una forma específica de discurso, el *cotilleo*. Además, la indicación de que la explicación proporcionada por la brujería no sólo brinda una ‘explicación socialmente relevante’, como suponía Evans-Pritchard, sino ‘una explicación dramática y excitante’ (1976: 536), implícita en la ‘manera teatral’ en la que se expone la acusación.

ción de Metraux<sup>24</sup> sobre la inexistencia de una mitología *vudu* — culto en el que las acciones de hechicería y anti-hechicería tienen un papel central — y a mi propia experiencia en relación al campo religioso brasileño, tan parco en relatos míticos. En estos tres casos pareciera que el silencio de la mitología es compensado por otra palabra, es como si otro discurso fuese a ocupar ese lugar dejado vacante. O, mejor, como si el orden conceptual que el mito produce pudiese ser generado de manera equivalente por la productividad mística.

Esta alternativa es la que me impulsó a sostener, en *Spirits from de Margin*, que la hechicería debía ser abordada como un Mito que resuelve en el plano simbólico una contradicción irresoluble en el plano de la realidad. En un texto de la misma época, que entonces preferí dejar inédito, esto se explicaba de la siguiente manera:

¿Cuál es esta contradicción? La condición de quienes son iguales sociales pero carecen de instrumentos institucionales que sostengan esa igualdad. La hechicería elabora simbólicamente, desde este punto de vista, relaciones sociales entre pares a quienes esta paridad les resulta costosamente mantenable por no basarse en un principio asumido como obligatorio. Estar juntos y no estarlo, la situación de atracción-repulsión es la contradicción expresada en la hechicería.

El significado de la hechicería no puede ser detectado como mecanismos de autorregulación de la sociedad ni como expresión directa de ciertas condiciones sociales, sino como parte de las formas de producción de sentido y de control de la realidad de determinados sectores de una sociedad.<sup>25</sup> Este senti-

<sup>24</sup> “La mitología (...) ha sido rebajada al nivel del comadreo, de los chismes de aldea; se interesa menos en la vida personal de los espíritus que en sus relaciones con los fieles. Su leyenda dorada está formada por relatos de una uniformidad fastidiosa. La mayoría tiene por tema bien las intervenciones de los *loa* (*espíritus*) en favor de sus servidores, bien los castigos que infligen a quienes los descuidan” (Metraux, 1958: 81). Ya Mauss (1950: 78) había advertido que “(...) aunque la magia tenga mitos, éstos son muy rudimentarios, muy objetivos, relacionados únicamente con cosas y no con personas espirituales. La magia es poco poética, no ha querido hacer la historia de sus demonios”.

<sup>25</sup> Léase también entrecomillado otro fragmento del mismo texto: “El código corporal es utilizado por aquellos que no tienen más que, o tienen muy poco más que, su propio cuerpo como área del mundo controlada, a diferencia de aquellos que dominan sectores de la realidad más amplios, más abstractos, más generales. En otras palabras, la hechicería ocupa lugares marginales de lo que, en términos generales, podemos llamar ‘campo religioso’, está vinculada a lo que Lewis (1977) denomina ‘cultos periféricos’, así como en términos sociales corresponde a los sectores subalternos”. Esta nota debería también tenerse en cuenta en el próximo párrafo referido a la dinámica ‘cuerpo/sociedad’. La cuestión de la subalternidad, que tanto

do y este control tienen como efecto la elaboración simbólica del propio lugar social y las relaciones con aquellos que ocupan uno equivalente.

Al mismo tiempo, su contrafigura, la anti-hechicería, sus prácticas terapéuticas, reorganiza el desorden del enfermo víctima supuesta de la hechicería, echando mano al mismo código que ésta. Más que nunca, se puede decir entonces, que la enfermedad es social. La dolencia es producto del conflicto que la víctima tiene con sus pares; su resolución pasa, la mayoría de las veces, por transferir simbólicamente el mal a la sociedad, contratando al hechicero. Cuerpo y sociedad se convierten así, por la acción de la hechicería y de la anti-hechicería, en un campo semántico único y homogéneo”.

La hechicería, la creencia en su realidad, su propia práctica, abre el pasaje entre sociedad y cuerpo. Interpretación que a un Evans-Pritchard, al sentido común que lo albergaba, no se le podía ocurrir pero que hoy en día no parece tan absurda al sentido común de nuestras sociedades moldeadas por el psicoanálisis y la *new-age*. Cada uno *merece* las enfermedades que tiene, ¿no es eso lo que piensa tanto el cliente del exorcista *zande* cuanto el médico para quien su paciente *ha hecho* un cáncer, expresión que no es raro escuchar en nuestro medio? La ciega casualidad como corte aleatorio de líneas causales — lo que estaba detrás del ejemplo *zande* del granero carcomido por las termitas que se derrumba sobre una persona y la mata — ha dejado lugar entre los propios sectores eruditos a una tentación interpretativa no tan ajena a la ‘mentalidad primitiva’. Eso refuerza, dicho sea de paso, la idea de que o bien todos somos primitivos o los primitivos no existen.

De todos modos, siento frente al texto que acabo de citar cierta incomodidad; por algo lo he entrecomillado y no lo he absorbido sin más en este artículo. Aunque, fuera de ciertas imprudencias de estilo, nada tengo que oponer a lo que escribía entonces.

Nada, salvo su insuficiencia. La hechicería elabora simbólicamente la situación de sectores subalternos para los cuales la Ley es sólo una voluntad ajena y arbitraria. Pues sí, ¿pero entonces, qué? En el mejor de los casos, se ha

---

me ha interesado en las descripciones e interpretaciones de mis trabajos de campo, ha sido dejada de lado en este texto. Esta estrategia expositiva no debe hacer olvidar que esta es la cuestión clave en la investigación de casos concretos de hechicería y, en este sentido, inevitable al menos como primer paso de la elaboración teórica. Las viejas ideas de Mauss y sus compañeros de *L'année sociologique* sobre la relación ‘religión/magia’ pueden así ser recuperadas. Público (religión) y privado (magia) no se oponen, desde este punto de vista, como lo colectivo y lo individual, sino como lo legítimo y lo ilegítimo, cualquiera que sea la cantidad de gente que esté involucrada en uno y otro: la cuestión es la posición relativa al ‘centro’ de la sociedad.

resuelto así la pregunta de ‘¿qué dice la hechicería?’, pero no la de por qué lo dice de tal manera y no de otra. Es en el ‘cómo’, la segunda pregunta que me planteaba poco antes, donde esta cuestión debe ser establecida.

Toda narración es un modelo a escala reducida (Giobellina Brumana, 1990: Cap.III) de un universo siempre desbordante; es decir, un recorte, una apropiación conceptual, una carta de navegación, un manual de instrucciones. Ya he adelantado la premisa menor del predictable silogismo: en su práctica y en su teoría, el sistema de productividad mística (hechicería, anti-hechicería, terapia), o ‘magia’ — para volver a la denominación que este acontecimiento simbólico tiene en el trabajo de Mauss y Hubert (1950 [1902]) en el que voy ahora a apoyarme — es narrativo. Si Sócrates es mortal, nada impide encarar la magia como un modelo a escala reducida. No un modelo cualquiera ni una escala cualquiera. Se trata, esa es mi hipótesis, del modelo más operacional y, por ende, de la escala más reducida.

En síntesis: la magia traza un círculo en el que encierra una serie limitada de piezas sin distancia entre sí; entre ellas no hay aire, no hay juego. Modelo mínimo del mundo la solidaridad de cuyos elementos permite transmitir un movimiento entre una fuente y un destino; la determinación aquí es absoluta.<sup>26</sup> La exigencia de totalidad — como decía Lévi-Strauss (1950: XLIV) — está cumplida de la manera más perfecta.

El arte mágico, el conocimiento y habilidad requeridos al agente místico, o mejor el código que lo hace real, esperable y necesario, pasa, primero, por

---

<sup>26</sup> La sociologización de esta hipótesis puede ser inmediata, cualquiera que sea la ventaja que así se obtenga. En ese texto inédito mío al que ya he hecho referencia se afirmaba algo que hoy no me parece falso pero sí secundario: “Los distintos tipos de modelo reducido de la realidad que diferentes pensamientos y prácticas míticas construyen tienen una heterogeneidad cuantitativa que produce un salto cualitativo, como dirían los viejos dialécticos. En otras palabras, a pesar de que lo que se llama ‘magia’ y lo que se llama ‘religión’ son, en un plano, sistemas equivalentes o indiscernibles, existe otro plano en el que la diferencia es marcada y evidente. Aun cuando todo sistema místico comporte elementos ‘religiosos’ y ‘mágicos’ en distintas proporciones, existen polos definidos tanto en términos de la naturaleza de los sistemas cuanto de los lugares sociales de su emisión y/o consumo, aunque no haya un punto claro de ruptura entre ambos. Cuanto más eruditos y centrales sean los sistemas conceptuales en juego más indeterminado será el sistema constituido, más espacio habrá entre sus distintas piezas, menos manipulable será. Cuanto más periféricos, cuanto más subalternos, más mecánico será el sistema, más próximos estarán sus componentes de manera tal que lo producido en un punto del mismo producirá efectos en cualquier otro punto. Es decir, no habrá espacio entre sus componentes, más determinada será cualquier acción y, por lo tanto, más manipulable será el sistema. Por detrás de esto, se podría ver un mecanismo compensatorio que da más control místico de la realidad a quienes menos control empírico poseen sobre ella; aquellos que la controlan ‘de verdad’, menos necesidad tienen de sujetarla simbólicamente”.

producir esa abstracción radical; mejor aún: crear el ámbito sólo en el cual tal abstracción es posible. Pero hay más. Al mismo tiempo que el gesto del agente místico establece ese ámbito abstracto, desencadena una fuerza que se desplaza por un itinerario único, inevitable y opaco, cuyos hitos están establecidos por procedimientos metafóricos y metonímicos, la *simpatía* de la que se hablaba en tiempos de Frazer.<sup>27</sup> Esta suposición, por cierto, no es demasiado diferente a la propuesta en el *Esbozo de una Teoría General de la Magia* de Mauss y Hubert; o, mejor, encuentra su espacio en el vaivén entre los hallazgos de ese texto y la crítica realizada por Lévi-Strauss (1950) medio siglo más tarde.

¿Qué encontramos en el texto de 1902? Ante todo, un par de anticipaciones básicas de elementos que sólo décadas más tarde serían redescubiertos, a veces sin conciencia de que ya estaban en Mauss. Por un lado, la idea de que la magia no se define por características de sus acciones o por contenidos de las creencias vinculadas a ella, sino por su lugar social.<sup>28</sup> Por el otro, la indicación de que el hechicero es un ser del margen, lo que M. Douglas llamaría una ‘anomalía clasificatoria’.<sup>29</sup> Pero esto es sólo una parte.

El texto encierra además la búsqueda de algo que dé fundamento a las ideas y prácticas mágicas. Dentro del programa de *L'année...*, eso no podía querer decir otra cosa que ir tras una de esas lunas muertas de las que hablaba Mauss, una categoría. *Mana*, *orenda*, *manitu*, (también *axê*, en las religiones brasileñas que he estudiado) son nombres que diversas culturas han dado a esta noción aunque, por cierto, no hayan llegado a una formulación explícita; otros pueblos ni siquiera han llegado a atribuirle nombre, por más que operasen con prácticas y representaciones que la suponían de manera implícita. ¿Qué valor semántico tiene esa categoría, explícita o implícita? ¿Cómo se traduce a términos inteligibles por nosotros?

<sup>27</sup> Los narradores eruditos pueden tomar conciencia del vínculo entre su arte y la magia ajena, al menos como programa propio. Veamos unas palabras de Octavio Paz (1974: 51) en respuesta a un cuestionario de André Breton sobre el ‘arte mágico’: “(...) volver a la magia no quiere decir restaurar los ritos de fertilidad o danzar en coro para atraer la lluvia, sino usar de nuevo los poderes de exorcismo de la vida: restablecer nuestro contacto con el todo y tornar erótica, eléctrica, nuestra relación con el mundo. *Tocar con el pensamiento y pensar con el cuerpo*” (énfasis de O. P.).

<sup>28</sup> “(...) no definimos la magia por la forma de sus ritos, sino por las condiciones en las que éstos se producen y que marcan el lugar que ocupan en el conjunto de los hábitos sociales” (Mauss, 1950: 16).

<sup>29</sup> “Se puede decir que (...) los poderes mágicos han sido definidos topográficamente. (...) el mago tiene, en cuanto tal, una situación socialmente definida como anormal” (Mauss, 1950: 23-24).

Maus (1950: 92) dice que “a la idea de simpatía se superponen claramente, por una parte, la idea de una emisión (*dégagement*) de fuerza y, por otra parte, la de un medio mágico”. En la treintena de páginas que siguen a esta cita, no se va mucho más lejos en el esclarecimiento de *mana* y sus equivalentes. Lo que importaba a los entonces jóvenes colaboradores de Durkheim, adelantándose a las incursiones que éste hizo diez años más tarde en *Las formas elementales de la vida religiosa*, era, primero, mostrar el carácter social de la magia y, segundo, establecer su vinculación con la religión, superando el corte rígido que entre ambas instancias místicas habían visto sus antecesores.<sup>30</sup> Mostrar que las prácticas místicas poseían una eficacia simbólica fundamentada en una categoría, en un componente del ‘esqueleto del entendimiento’, era ya un logro suficiente.

‘Trasmisión de fuerza + ámbito diferencial’, he aquí, pues, el punto de partida y de llegada en la exploración maussiana del significado de las creencias y prácticas mágicas. He aquí también el punto donde Lévi-Strauss (1950: XLIV ss.) se enfrenta a su maestro putativo. No nos basta, dice aquel, la mera referencia a una categoría; hay que bucear en su índole semántica.

Se desencadena aquí uno de los pasajes más ricos — aunque menos aprovechados — de la escritura levi-straussiana que postula la abrupta irrupción adámica de la significación y el surgimiento, de una vez para siempre, de una masa de significantes sin una masa de significados que le correspondan biunívocamente; esta disparidad deja así un margen vacante de significación no cumplida, el *significante flotante*. Existen, de esta manera, términos sin significado que cumplen la función de representar al mismo tiempo que absorber tal contradicción. *Mana* o *hau* se identifican por pertenecer a esta clase de términos, en el plano más general, aunque puedan diferir en planos más concretos.

Ahora bien, lo único que este abordaje revela es que nociones de este tipo significan, más allá de lo que legítimamente les es debido. Nada avanza sobre los campos específicos abiertos por esos remedos de significación, nada sobre aquello de lo que *quieren* hablar sin poder en verdad hacerlo.

El punto que permite salir de este nivel de abstracción es un complemento a algo dicho páginas atrás cuando discutía la concepción lévi-straussiana sobre terapia mística. La sobresignificación no se produce en el eje paradig-

---

<sup>30</sup> Más allá de la enorme erudición puesta en juego en la tarea, tanto en este texto como en otros recogidos en la recopilación de Karady, la semejanza y diferencia entre ‘religión’ y ‘magia’ podía ser formulada de una manera muy sintética, como lo muestra este resumen del curso de 1903-1904 de la *Ecole des Hautes Études*: “(...) se ha concluido provisoriamente que la magia es un fenómeno religioso, pero que se distingue de la religión propiamente dicha en que es inorgánica y no está determinada de manera obligatoria” (Mauss, 1974:390).

mático ‘significante/significado’, sino en el sintagmático de la narración. Es en ese sentido en el que puede verse a la producción mística, a la magia, a la hechicería, a la contra-hechicería, como “el símbolo en estado puro”. No porque pueda estar disponible para cualquier contenido, sino porque es la matriz de toda producción de sentido; las ideas de *totalidad* y de *sujeto*<sup>31</sup> tienen aquí su manifestación modélica. La magia, así, no anticipa la ciencia — como suponían tanto Mauss cuanto Lévi-Strauss-; es la matriz de toda práctica y de toda palabra — de Borges a Hitler — que pende del ‘árbol verde de la vida’.

#### ABSTRACT

*This article deals with the anthropological and sociological literature and the main theoretical models for the approach of sorcery. It discusses the social dynamics and the functionality of magical practices, comparing findings and examples of classical ethnographies with the field research made in Brazil. It concludes asserting the meaning of sorcery as a part of the forms of the society's symbolic production.*

#### RÉSUMÉ

*L'article fait une lecture des modèles anthropologiques et sociologiques utilisés pour l'analyse de la sorcellerie. Il discute la dynamique sociale et la fonctionnalité des pratiques magiques, et compare des trouvailles et des exemples d'ethnographies classiques avec le travail de champs réalisé au Brésil. En conclusion, il affirme la signification de la sorcellerie en tout qu'une partie des formes de la production symbolique élaborées par la société.*

---

<sup>31</sup> Supongo que tanto la idea de *totalidad* cuanto la de *sujeto* son exigencias simbólicas, hechos de *sentido*, no de *conocimiento*. Supongo también, por lo tanto, que una Sociología que se base en esas categorías — y no que las estudie como objeto de conocimiento — está aún presa del pensamiento mágico, no ha dado su ‘corte epistemológico’. Como se ve, es mucho suponer y no es éste el lugar adecuado para mayores desarrollos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Auge, M. (1978). 'As crenças na feitiçaria' in *A construção do mundo*. Lisboa: Edições 70.
- Cannon, C. (1942). 'Voodoo death' *American Anthropologist* Vol. 44.
- Caro Baroja, J. (1966). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- . (1985). *Las formas complejas de la vida religiosa*. Madrid: Sarpe.
- Cassirer, Ernst (1972). *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva.
- Cohen, J. (1973). *Bujarin y la revolucion bolchevique*. Madrid: Siglo XXI
- Cohn, N. *Los demonios familiares de Europa*. Madrid: Alianza Universidad.
- Douglas, M. (1967). *Purity and danger*. London: Penguin.
- . (1970). *Natural Symbols*. London: Penguin.
- . (1976). 'Brujería: el estado actual de la cuestión' in *Ciencia y brujería*. Barcelona: Ed. Anagrama.
- . (1980). *Evans-Pritchard*. Glasgow: Fontana Paperbacks.
- Durby, G. (1992). *La historia continua*. Madrid: Debate.
- Eastwell, H. (1982). "'Voodoo Death' and the Mechanism for Dispatch of the Dying in East Arnhem, Australia" *American Anthropologist*.
- Evans-Pritchard, E. P. (1976). *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama.
- Fabret-Saada, J. (1977). *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.
- Fox, R. (1967). "Witchcraft and Clanship in Cochiti Therapy" *Magic, Witchcraft and Curing* Ed. by J.Middleton. New York: The Natural History Press.
- Fry, P. (1979). "Evans-Pritchard. Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande" *Religião e Sociedade*.
- Giobellina Brumana, F. (1988). "La metáfora rota. Acerca de los mecanismos lingüísticos de producción de efectos corporales" *Asclepio* C.S.I.C.
- . (1990). *Sentido y Orden. Estudios sobre clasificaciones simbólicas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- . (1994). *Las formas de los dioses. Sistema de clasificaciones y categorías en el Candomblé*. Universidad de Cádiz.
- Giobellina Brumana, F./ Gonzalez Martinez, E. (1989) *Spirits from the margin. Umbanda in Sao Paulo: a study on popular religion and social experience* Uppsala Studies in Cultural Anthropology. Acta Universitatis Upsaliensis.
- Glukman, M. (1963). *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London: Cohen-West.
- Guilhem, P. (1981). "La Inquisición y la devaluación del verbo femenino" in *Inquisición española: poder político y control social*. Bartolomé Bennassar (ed.). Barcelona: Grijalbo.
- Guinzburg, C. (1986). *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras.
- . (1988). *Os andarilhos do bem. Feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- . (1991). *História noturna. Descifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Hald, S. (1986). "Witches and thieves: deviant motivations in gisu society" *Man* 21.1.
- Handelman, D. (1973). "Gossip in encounters: The transmission of information in a bounded social setting" *Man* 8.2.

- Henningsen, G. (1983). *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza Universidad
- Jackson, M. (1975). "Structure and Event: witch confession among the Kuranko" *Man* 10.8.
- Kamen, H. (1977). *Historia de la Inquisición española*. Barcelona: Grijalho.
- Larner, C. (1984). *Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief*. London: Basil Blackwell.
- Lévi-Strauss (1950). 'Introduction' a Marcel Mauss, 1950. Paris: PUF
- . (1958). "L'efficacité symbolique" *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- Lewis, I. (1971). *Static religion*. London: Penguin.
- Lex, B. (1974). "WooDoo Death: New Thoughts on an Old Explanation" *American Anthropologist* 76.
- Macfarlane, A. (1970). *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. London: Routledge & Kegan Paul
- Mair, L. (1959). *La brujería en los pueblos primitivos actuales*. Madrid: Guadarrama
- Mandrou, R. (1979) *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Marwick, M. (1964). "Witchcraft as a social Strain-Gauge" *Australian Journal of Science*, Vol. 26.
- . (1967). "The sociology of sorcery in a central african tribe" *Magic, Witchcraft and Curing*. New York: Ed. by J.Middleton.
- Mauss, M. (1950). *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.
- . (1974). *Oeuvres. 2. représentations collectives et diversité des civilisations*. Paris: Minuit.
- Metraux, A. (1958). *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard.
- Messing, S. (1967). "Group Therapy and Social Status in the Zar Cult of Ethiopia" *Magic, Witchcraft and Curing*. J.Middleton (Ed.). New York: The Natural History Press.
- Middleton, J. (1960) *Lugbara religion*. Londres: Oxford University Press
- Nadel, (1952). "Witchcraft in Four African Societies". *American Anthropologist* Vol.54
- Paz, O. (1974). *La búsqueda del comienzo (escritos sobre el surrealismo)*. Madrid: Espiral.
- Turner, V. (1972) *Schism and continuity in an African society. A study of Ndembu village life*. Manchester: Manchester University Press
- . (1980) *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Wilson, M. (1951). "Witch-Beliefs and Social Structure" *American Journal of Sociology*, Vol. 36.
- Wyllie, R. (1973). "Introspective Witchcraft among the Effutu of Southern Ghana" *Man* Vol. 8.