

INVITACIÓN AL AQUELARRE: ¿HACIA DÓNDE VA LA HISTORIA DE LA BRUJERÍA?

JAMES S. AMELANG
(Universidad Autónoma de Madrid)

Quisiera comenzar con una declaración de fe. Estoy convencido de que el estudio de la brujería no es sólo uno de los temas más interesantes de la historia de los siglos XVI y XVII, sino que también es una de las áreas que ha experimentado cambios conceptuales y metodológicos más significativos. Como dicen los antropólogos, es una problemática muy «buena para pensar» sobre una multitud de cuestiones y particularmente, hacia dónde va la disciplina de la historia en general.

Plantear esta pregunta —hacia dónde vamos en la historia en relación con los estudios sobre brujería y magia— es precisamente la tarea que he propuesto para esta breve intervención. En vez de emplear este espacio para hacer una exposición clásica del estado de la cuestión, intentaré resumir para un público mayoritariamente compuesto de personas que no son historiadores lo que los historiadores hemos estado haciendo en el análisis de estos temas. Eso quiere decir plantear cuáles son los temas y las aproximaciones predilectos en este momento historiográfico y cuáles parecen ser los más prometedores en el futuro inmediato. No dispongo de ninguna bola de cristal. Pero creo que uno puede vislumbrar e identificar ciertos temas y ciertas preocupaciones conceptuales y metodológicas características del

estudio de la brujería y la magia modernas, y que sería de interés intentar resumir y comentarlas.¹

Esta intervención se divide en tres partes. Empiezo con una breve presentación de algunos cambios generales en los estudios históricos de la magia y la brujería. A continuación intentaré resumir lo que hemos aprendido sobre la brujería de la Edad Moderna en los últimos años. La tercera parte estará dedicada a hablar del futuro: hacia qué rumbo vamos, cuáles son los temas que precisan más atención, etc. Evidentemente todo esto recoge apreciaciones personales mías, pero creo que guardan alguna relación con las opiniones de otros colegas que saben más y que han investigado más sobre estos temas que tanto interés despiertan. Casi todas mis observaciones se referirán a estudios realizados fuera de España, donde la historiografía sobre brujería ha sido más nutrida, aunque sólo una pequeña parte de esos trabajos están disponibles en español.

I. A mi modo de ver, últimamente se han registrado cuatro grandes cambios en la orientación de los estudios sobre la magia y la brujería durante la Edad Moderna. Estos son:

1. Un desplazamiento fundamental del centro de gravedad de la investigación desde el campo de la historia social hacia el de la historia cultural.

Para poder apreciar la importancia de este cambio hay que retrotraerse en el tiempo un poco. Los primeros estudios de lo que llegó a llamarse «nueva» historia de la brujería datan de finales de la década de 1960 y comienzos de la de 1970. Los trabajos realizados con anterioridad a esa fecha apenas tuvieron visibilidad en el mundo académico. Sus autores incluían pastores protestantes, psiquiatras y eruditos locales, pero no profesores universitarios. La aceptación de esta temática en la historia profesional requirió un esfuerzo importante por parte de investigadores de varios países, entre los que destacan tres estudiosos británicos. El primero fue Hugh Trevor-Roper, que publicó en 1967 un memorable ensayo escrito desde la tradicional historia de las ideas que sirvió para introducir el tema de la brujería a una amplia audiencia.² Después vino Keith Thomas,

¹ Ha habido varios intentos de resumir la historiografía de la brujería, empezando con E. William Monter, «The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects», *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 2 (1972), págs. 435-51. Véanse también: Stuart Clark, «Brujería e imaginación histórica: Nuevas interpretaciones de la demonología de la Edad Moderna» en M. Tausiet y J. S. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons, 2004, págs. 21-44; John Demos, «Killed by the Panic», *New York Review of Books*, 21 diciembre 2006, págs. 66-9; y en particular Diane Purkiss, *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-Century Representations*, Nueva York: Routledge, 1996. Para una bibliografía más detallada, véase http://www.uam.es/personal_pdi/filoyletras/amelang/witchbib.htm

² H. R. Trevor-Roper, «The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries» en su *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays*, Nueva York: Harper, 1969, págs. 90-192 (trad. esp. 1985).

cuyo extraordinario libro *Religion and the Decline of Magic* (1971) supuso un auténtico punto de inflexión en el estudio de esta temática.³ Al mismo tiempo un alumno de Thomas, el antropólogo Alan Macfarlane, publicó los resultados de su tesis doctoral sobre brujería en el condado de Essex entre 1560 y 1680.⁴ Consideradas conjuntamente, estas contribuciones aportan tanto una investigación detallada sobre un tema monográfico como una serie de afirmaciones conceptuales y metodológicas de gran trascendencia. Thomas y especialmente Macfarlane son ejemplos de una aproximación decididamente, aunque no exclusivamente, social al tema de la brujería. Thomas —cuyo trabajo fue claramente el más ambicioso de los tres— presentó la magia y la brujería como un conjunto de creencias que debían ser estudiadas como parte de la historia intelectual tradicional, tal y como había hecho Trevor-Roper. Pero a diferencia de su antecesor, Thomas no circunscribió su aproximación a ese ámbito, sino que también resaltó la relación entre la caza de brujas y los grandes cambios sociales y económicos de la época. Siguiendo las pautas de la llamada «teoría de la modernización», Thomas subrayó que la «decadencia de la magia» del siglo XVII formaba parte de la «gran transformación» de la historia occidental, un cambio que dio origen a la Ilustración, la secularización y al triunfo de la Revolución Científica. Según él, esta nueva *Weltanschauung* se debía en gran medida a los múltiples cambios sociales que fueron asentándose, tales como las nuevas relaciones mercantiles y un comportamiento más individualista desde el punto de vista económico.⁵ La perspectiva de Thomas se basó en, al menos, dos tradiciones intelectuales: la sociología histórica de Max Weber y la antropología social, y muy especialmente el estructuralismo funcionalista británico asociado a la llamada «Escuela de Manchester». Thomas solía acompañar sus investigaciones históricas de invitaciones a sus colegas a estudiar más teoría antropológica, con lo que no sólo resaltaba la importancia de factores sociales como causa de las acusaciones de

³ Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1971.

⁴ *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study*, Nueva York: Harper, 1970. Una edición revisada con una nueva introducción de James Sharpe se publicó en Londres por Routledge en 1999.

⁵ Para una lectura solidaria pero crítica con este esquema analítico, véase Lawrence Stone, «Magia, religión y razón», en su *El pasado y el presente*, Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1986 [ed. orig. 1981], págs. 179-200. Un resumen excelente de la contribución de Thomas a la historia de la magia se encuentra en Jonathan Barry, «Introduction: Keith Thomas and the Problem of Witchcraft» en J. Barry, M. Hester y G. Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Belief and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, págs. 1-47. Véanse también los comentarios de Katharine Hodgkin en su «Historians and Witches», *History Workshop Journal*, vol. 45 (1998), págs. 271-77.

brujería, sino que también allanaba el camino para lo que él esperaba que fuera una fructífera colaboración interdisciplinaria en torno a este tema⁶.

Si uno compara aquel momento historiográfico con la situación actual, se sorprendería de la poca atención que la investigación de hoy en día otorga a los facetas económicas y sociales de la brujería que Thomas y sus seguidores consideraron de máxima importancia. Por supuesto que aún se llevan a cabo trabajos valiosos en esta línea, como, por ejemplo, el estudio de Robin Briggs sobre la región de Lorena, que analiza las acusaciones de brujería en el contexto de los patrones locales de sociabilidad, especialmente en el ámbito de familiares y vecinos.⁷ Sin embargo, es difícil evitar la conclusión de que la hora de la historia social ya ha pasado. Su momento álgido se sitúa a mediados de la década de 1970, con la publicación de *Salem Possessed*, de Paul Boyer y Stephen Nissenbaum, sobre los conocidos casos de brujería de Massachusetts en 1692.⁸ Este impresionante estudio, que aún hoy constituye uno de los mejores trabajos de la riquísima historia social de la Norteamérica colonial, intentó explicar aquellos procesos a través de una reconstrucción exhaustiva de la microhistoria de las comunidades en las que se celebraron. En retrospectiva, lo que en aquellos momentos pareció la culminación de una ambiciosa «nueva historia social», parece ahora un canto de sirena cuyas ambiciones resultan ahora menos convincentes de lo que prometían hace 30 años.

Lo que hoy triunfa es la historia cultural. Pero cuidado, que esto no es la tradicional historia de las ideas que Trevor-Roper concibió como la forma más adecuada de descifrar el rompecabezas de la brujería. A lo que aquí nos referimos

⁶ Véase su «Historia y antropología», *Historia Social*, vol. 3 (invierno 1989), págs. 62-80 (publicada originalmente en *Past and Present* en 1963), y «The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft» en M. Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londres: Tavistock, 1970, págs. 47-79. Las reticencias de los antropólogos hacia su proyecto se hicieron explícitas en la respuesta crítica de Hildred Geertz en su «An Anthropology of Religion and Magic, I», *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 6 (1975), págs. 71-89. La réplica de Thomas figura a continuación, en las págs. 91-109 del mismo número.

⁷ Como en Robin Briggs, *Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Nueva York: Viking Penguin, 1996 [ed. rev. Oxford: Blackwell, 2002]. Véanse además: Richard A. Horsley, «Who Were the Witches? The Social Roles of the Accused in the European Witch Trials», *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 9 (1979), págs. 689-715; H. C. Erik Midelfort, «Social History and Biblical Exegesis: Community, Family and Witchcraft in Sixteenth-Century Germany» en D. C. Steinmetz (ed.), *The Bible in the Sixteenth Century*, Durham NC: Duke University Press, 1990, págs. 7-20; Annabel Gregory, «Witchcraft, Politics and “Good Neighbourhood” in Early Seventeenth-Century Rye», *Past and Present*, núm. 133 (1991), págs. 31-66; Anne Reiber de Windt, «Witchcraft and Conflicting Visions of the Ideal Village Community», *Journal of British Studies*, vol. 34 (1995), págs. 427-63; y Alison Rowlands, «Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany», *Past and Present*, núm. 173 (2001), págs. 50-89.

⁸ *Salem Possessed: The Social Origins of Witchcraft*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1974.

es la (otra vez) «nueva historia cultural» que se desarrolla a partir de la década de los años ochenta. Esta nueva aproximación se distingue de la historia cultural practicada con anterioridad por su decidida y explícita absorción de la teoría cultural importada principalmente de los estudios literarios. Quizás la mayor novedad de esta aproximación fuera su insistencia en la necesidad de reconstruir no sólo la experiencia sino también las creencias individuales y colectivas de los individuos que participaban en los procesos de brujería. Esto supuso un cambio desde la aproximación de la «historia desde abajo» —el gran lema del movimiento de renovación temática y metodológica de la historia social de los años 60 y 70— hacia una nueva meta, una «historia desde dentro», es decir, una historia dedicada sobre todo a la reconstrucción de la percepción de la experiencia histórica por parte de los mismos actores involucrados en ella.⁹

2. En el contexto de esta nueva historia cultural de la brujería destacan algunos temas. Tres son particularmente visibles:

a. La religión.¹⁰ Irónicamente, el renovado interés en la teología y otros aspectos espirituales de la brujería representan un retorno al punto de partida del estudio científico moderno de este tema, aunque ahora con conceptualizaciones y postulados muy diferentes. Los primeros grandes estudiosos de la brujería de finales del siglo XIX —sobre todo Henry Charles Lea, Joseph Hansen y Wilhelm Gottlieb Soldan—, fueron militantes anticlericales que concibieron la persecución de la magia negra como un ejemplo de la irracionalidad e intolerancia de las sociedades confesionales tanto católicas como protestantes. Sin embargo, muy poco de este combativo espíritu se encuentra entre los investigadores actuales que estudian el armazón teológico que moldeaba la percepción de la magia durante el medioevo y la época moderna. Quizás el aspecto más destacado de esta nueva aproximación a la historia religiosa es su enfoque en la centralidad del demonio en las interpretaciones contemporáneas de la magia y de la brujería. Este nuevo énfasis queda reflejado en la que sin duda ha sido la más importante publicación sobre brujería de la última década, el libro de Stuart Clark *Thinking with Demons* (1997). Esta obra remarcable aborda otros campos además del de la teología, como el del derecho, la medicina o la ciencia para demostrar hasta

⁹ Para algunos análisis de la «nueva historia cultural», véanse: Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1989; Peter Burke, *Formas de historia cultural*, trad. B. Urrutia, Madrid: Alianza, 2000; y Justo Serna y Anacleto Pons, *La historia cultural*, Madrid: Akal, 2005.

¹⁰ La reaparición en general de la religión como objeto del estudio histórico es comentado por Lamin Sanneh en su «Religion's Return», *Times Literary Supplement*, 13 october 2006, págs. 13-4. Randall Styers, *Making Magic: Religion, Magic, and Science in the Modern World*, Oxford: Oxford University Press, 2004, da un excelente repaso de las relaciones entre el estudio especializado de la religión y el de la magia.

qué punto la creencia en la existencia del demonio caló en prácticamente todos los aspectos de la vida intelectual de la Edad Moderna.¹¹

b. Género. El segundo de los cambios más evidentes que se han registrado en los últimos años es cómo cuestiones de género se han desplazado desde la periferia hasta el centro —o casi— del campo temático. Y es que, aunque no creo que se pueda afirmar que la mayor parte de los trabajos actuales tengan como enfoque central el género, sí tengo la impresión de que muchos de los estudios más interesantes y más innovadores sí tratan esta cuestión. También es evidente que son pocos los estudios que hoy en día ignoran cuestiones de género tal y como ocurría no hace mucho tiempo.

Pero también hay que reconocer que *dentro* de esta línea de investigación ha habido una transformación importante. Por ejemplo, hoy se ha superado esa antigua visión simplista que veía la brujería como una historia diáfana de la opresión de las mujeres por parte de los hombres a través de la violencia legal de la caza de brujas.¹² Han sido las mismas historiadoras feministas las que han abierto perspectivas nuevas y más matizadas, entre ellas la sugerencia de que buena parte de la historia de la magia tenía que ver con las relaciones conflictivas entre las mismas mujeres. Mucha de esta conflictividad inter-femenina, si se puede llamar así, estaba motivada por disputas en torno a los atributos y papeles sociales tradicionalmente atribuidos a las mujeres, y en particular la maternidad. Aquí las aportaciones de Lyndal Roper, Marianne Hester y otras historiadoras (e historiadores) sensibles a la dimensión psicológica además de social de la cuestión de la brujería han sido particularmente notables.¹³ Además,

¹¹ *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford: Clarendon, 1997. Un interesante juicio sobre esta obra se encuentra en John Bossy, «Thinking with Clark», *Past and Present*, núm. 166 (2000), págs. 242-50. Otros estudios de los tratados demonológicos y anti-supersticiosos incluyen: Fernando Cervantes, *El diablo del Nuevo Mundo. El impacto de diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, trad. N. d' Amonville, Barcelona: Herder, 1996; Jean-Paul Duviols y Annie Molinié-Bertrand (eds.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, París: Presses Universitaires de France, 1996; Armando Maggi, *Satan's Rhetoric: A Study of Renaissance Demonology*, Chicago: University of Chicago Press, 2001; Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos xv a xviii*, ed. J. E. Burucúa, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2002; y Nathan Johnstone, *The Devil and Demonism in Early Modern England*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

¹² Al estilo de Barbara Ehrenreich y Deidre English, *Brujas, comadronas y enfermeras. Historia de las sanadoras*, Barcelona: La Sal, 1981 [ed. orig. 1973], y más recientemente, Anne Llewellyn Barstow, *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts*, San Francisco: Pandora Books, 1994.

¹³ Algunos ejemplos de los numerosos estudios de los aspectos de género de la magia y la brujería son: Ruth Behar, «Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico», *American Ethnologist*, vol. 14 (1987), págs. 34-54; Carol Karlsen, *The Devil in the Shape of a Woman: Witchcraft in Colonial New England*, Nueva York: Vintage, 1987; David Harley, «Historians as Demonologists: The Myth of the Midwife-Witch», *Journal of the Society for the Social History of Medicine*, vol. 3 (1990), págs. 1-26; Robin Briggs, «Women as Victims? Witches, Judges, and the Community», *French History*,

la perspectiva más amplia de los estudios de género ha logrado que se preste más atención al papel específico jugado por los hombres en la práctica de la magia, un tema poco analizado en el pasado.¹⁴

c. Un tercer cambio «interno» es el estudio cada vez más intensivo de las representaciones literarias y artísticas de la brujería.¹⁵ Quizá merezca la pena

vol. 5 (1991), págs. 438-50; Stuart Clark, «The “Gendering” of Witchcraft in French Demonology: Misogyny or Polarity?» *French History*, vol. 5 (1991), págs. 426-37; Marianne Hester, *Lewd Women and Wicked Witches: A Study of the Dynamics of Male Domination*, Londres: Routledge, 1992; Clive Holmes, «Women: Witnesses and Witches», *Past and Present*, núm. 140 (1993), págs. 45-78; Louise Jackson, «Witches, Wives and Mothers: Witchcraft Persecution and Women’s Confessions in Seventeenth-Century England», *Women’s History Review*, vol. 4 (1995), págs. 63-83; Diane Purkiss, «Women’s Stories of Witchcraft in Early Modern England: The House, the Body, the Child», *Gender and History*, vol. 7 (1995), págs. 408-32; Elspeth Whitney, «The Witch “She”/The Historian “He”: Gender and the Historiography of the European Witch Hunts», *Journal of Women’s History*, vol. 7 (Fall 1995), págs. 77-101; Sigrid Brauner, *Fearless Wives and Frightened Shrews: The Construction of the Witch in Early Modern Germany*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1995; María Tausiet Carlés, «Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: Mito y realidad», *Manuscripts*, núm. 15 (1997), págs. 377-92; Willem de Blécourt, «The Making of the Female Witch: Reflections on Witchcraft and Gender in the Early Modern Period», *Gender and History*, vol. 12 (2000), págs. 287-309; y Tamar Herzog, «The Demon’s Reaction to Sodomy: Witchcraft and Homosexuality in Gianfrancesco Pico della Mirandola’s *Strix*», *Sixteenth Century Journal*, vol. 34 (2003), págs. 53-72.

¹⁴ Como en la obra de William Monter, «Toads and Eucharists: The Male Witches of Normandy, 1564-1660», *French Historical Studies*, vol. 20 (1997), págs. 563-96; Lara Apps y Andrew Gow, *Male Witches in Early Modern Europe*, Londres: Palgrave, 2003; y Valerie A. Kivelson, «Male Witches and Gendered Categories in Seventeenth-Century Russia», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 45 (2003), págs. 606-31.

¹⁵ Algunos estudios de la literatura inglesa son: Anthony Harris, *Night’s Black Agents: Witchcraft and Magic in Seventeenth-Century English Drama*, Manchester: Manchester University Press, 1980; Stephen J. Greenblatt, «Shakespeare Bewitched» en J. N. Cox y L. J. Reynolds (eds.), *New Historical Literary Study: Essays on Reproducing Texts, Representing History*, Princeton: Princeton University Press, 1993, págs. 108-35; Gary Wills, *Witches and Jesuits: Shakespeare’s Macbeth*, Nueva York: Oxford University Press, 1994; y Gareth Roberts, «The Descendants of Circe: Witches and Renaissance Fictions» en J. Barry, M. Hester y G. Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Belief and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, págs. 183-206. Para Francia, véase Marianne Closson, *L’Imaginaire démoniaque en France, 1550-1650. Genèse de la littérature fantastique*, Ginebra: Droz, 2000.

Entre los numerosos análisis de la iconografía de la magia y la brujería destacan: Jane P. Davidson, *The Witch in Northern European Art, 1470-1750*, Freren: Luca Verlag, 1987; Linda Hults, «Baldung and the Witches of Freiburg: The Evidence of Images», *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 18 (1987), págs. 249-76, y su *The Witch as Muse: Art, Gender, and Power in Early Modern Europe*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2005; Margaret A. Sullivan, «The Witches of Dürer and Hans Baldung Grien», *Renaissance Quarterly*, vol. 53 (2000), págs. 332-401; Charles Francis Zika, *Exorcising Our Demons: Witchcraft and Visual Culture in Early Modern Europe*, Boston-Leiden: Brill, 2003, y *Appearances of Witchcraft: Visual Culture and Print in Sixteenth-Century Europe*, Boston: Routledge, 2005; Claudia Swan, *Art, Science, and Witchcraft in Early Modern Holland: Jacques de Gheyn, 1565-1629*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005; y Lorenzo Lorenzi, *La strega: viaggio nell’iconografia di maghe, malefiche e fattucchiere*, Florencia: Centro Di, 2005.

resaltar en relación con este punto que en muchas ocasiones las representaciones de magia y brujería no son estudiadas tanto por los conocimientos que nos puedan aportar sobre literatura y arte. Más bien, encontramos que muchos historiadores e historiadores de arte y literatura analizan estas representaciones para obtener otro tipo de información, como pueda ser las actitudes respecto a las mujeres o aspectos teológicos como los límites del libre albedrío. En términos prácticos esto significa que historiadores y estudiosos de otras disciplinas relacionadas encuentran en la magia y la brujería una amplia área de interés común y rica en sugerencias para la historia cultural de la época. Y nunca como ahora ha habido manifestaciones tan explícitas del interés que suscitan estos temas.

3. Esta última observación trae a colación otro asunto íntimamente relacionado con el anterior, como es la cuestión del estímulo teórico externo. Y permítaseme explicarme, por si alguien no lo supiera: la historia es la ciencia de lo particular, no de lo general. Los historiadores no construimos un cuerpo de conocimiento al que todo el mundo se refiere como «la teoría». La realidad es que nosotros somos más bien alérgicos a ello. Por este motivo, cuando necesitamos echar mano de la teoría —como ocurre de cuando en cuando— tenemos que tomarla prestada de otras disciplinas, lo que significa que tenemos una relación casi parasitaria con ellas.

El cambio al que me refiero tiene que ver con el desplazamiento desde la antropología y otras ciencias sociales como fuente principal de inspiración analítica hacia los estudios literarios. La antropología continúa siendo importante para nosotros, tal y como lo fue para Keith Thomas y otros autores pioneros de la nueva historia de la brujería de la década de los 60.¹⁶ Pero recientemente ha sido mucho más acusado el impacto de la teoría literaria. Esto ha llevado a un cierto grado de convergencia entre la historia y la historia de la literatura en torno a un doble objetivo: por un lado, y como ya he apuntado, prestar una atención especial a las dimensiones más específicamente culturales del fenómeno de la magia; por otro lado, realizar una lectura cada vez más «textualista» de las fuentes históricas. Esto significa en la práctica que nuestra aproximación a, por ejemplo, la documentación procesal de los tribunales, tiende a reconocer e incluso enfatizar su dimensión literaria.

Dicho en otras palabras, nosotros los historiadores estamos intentando aprender a hacer las cosas que los estudiosos de la literatura llevan mucho tiempo haciendo a nivel cotidiano. Hasta ahora, el resultado ha sido —unas cuantas mededuras de pata aparte— una nueva disposición por parte de los historiadores de reconocer la construcción retórica de nuestras fuentes —y eso a pesar de que los

¹⁶ Una precoz y muy prometedora antología que reunió la obra de historiadores y antropólogos es Max Marwick (ed.), *Witchcraft and Sorcery*, Harmondsworth: Penguin, 1970.

historiadores solemos ser gente bastante insensible a estas cosas—. Poco a poco hemos dejado de leerlas como si fueran textos transparentes y cada vez percibimos en ellas una mayor complejidad textual que antes habíamos ignorado.¹⁷

4. La predilección por un enfoque microhistórico. Aunque naturalmente aún siguen escribiéndose síntesis, éstas tienden a tratar los aspectos legales o políticos de la brujería, como, por ejemplo, la caza de brujas.¹⁸ (Aprovecho para resaltar el hecho de que no existen esos trabajos de síntesis sobre el particularmente difícil tema de la experiencia popular de la magia). En el contexto de la nueva historia cultural sobre la brujería y la magia el énfasis suele ser mayoritariamente monográfico y concreto. Un estudio típico de estas características analiza episodios específicos. Esto es cierto aun en el caso de los estudios amplios, escritos con preocupaciones culturales en mente, tales como los de Lyndal Roper en su *Witchcraze* (2004), que es en gran medida una recolección de casos individuales.¹⁹ En realidad, muchos de los trabajos recientes comparten este énfasis en lo monográfico, bien sea a través del estudio de juicios especialmente relevantes, de personajes particularmente interesantes o de los textos más sugerentes.²⁰ Esto

¹⁷ Ejemplos de esta sensibilidad textual se encuentran en: Gerhild Scholz Williams, *Defining Dominion: The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995, que enfoca sobre los tratados demonológicos; Frances E. Dolan, «“Ridiculous Fictions”: Making Distinctions in the Discourses of Witchcraft», *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 7 (1995), págs. 82-110; Marion Gibson, *Reading Witchcraft: Stories of Early English Witches*, Londres: Routledge, 1999, y la antología de textos contemporáneos que ella editó, *Early Modern Witches: Witchcraft Cases in Contemporary Writing*, Londres: Routledge, 2000; Stuart Clark (ed.), *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology, and Meaning in Early Modern Culture*, Nueva York: St. Martin's, 2001; y Alison Rowlands, *Witchcraft Narratives in Germany: Rothenburg, 1561-1652*, Manchester: Manchester University Press, 2003.

¹⁸ Para mi gusto la mejor introducción general es la de Brian Levack, *La caza de brujas en la Europa Moderna*, trad. J. L. Gil Aristu, Madrid: Alianza, 1995 [ed. orig. 1987], aunque véase también Wolfgang Behringer, *Witches and Witch-Hunts: A Global History*, Cambridge: Polity, 2004.

¹⁹ Lyndal Roper, *Witch Craze: Terror and Fantasy in Baroque Germany*, New Haven: Yale University Press, 2004.

²⁰ Algunos ejemplos de estos estudios incluyen: Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española*, trad. M. Rey-Henningsen, Madrid: Alianza, 1983 [ed. orig. 1980], un estudio de los famosos procesos navarros de 1609-1614; Michel de Certeau, *La possession du Loudon*, París: Gallimard, 1990 [3ª ed.], y Robert Rapley, *A Case of Witchcraft: The Trial of Urbain Grandier*, Montreal-Kingston: McGill-Queen's University Press, 1998, sobre la posesión colectiva de Loudun (Francia) en los años 1630; Elaine G. Breslaw, *Tituba, Reluctant Witch of Salem: Devilish Indians and Puritan Fantasies*, Nueva York: New York University Press, 1996, y Mary Beth Norton, *In the Devil's Snare: The Salem Witchcraft Crisis of 1692*, Nueva York: Knopf, 2002, entre los numerosos estudios de los procesos de Salem; Silvia Nannipieri, *Caterina e il Diavolo: Una storia di streghe e inquisitori nella campagna pisana del Seicento*, Pisa: Edizioni ETS, 1999, con una excelente introducción de Adriano Proserpi; Wolfgang Behringer, *Shaman of Oberstdorf: Chonrad Stoecklin and the Phantoms of the Night*, trad. H. C. Erik Midelfort, Charlottesville: University of Virginia Press, 1998; James Sharpe, *The*

supone un cambio importante respecto a los amplios trabajos de síntesis que dominaban esta área temática a partir de los años 60.

II. Intentaré resumir rápidamente lo que todo esto nos ha enseñado indicando cómo han ido cambiando a lo largo de las últimas décadas nuestras ideas acerca de la brujería moderna. En este sentido destacaré tres cambios importantes. En primer lugar, ahora sabemos que no existía un modelo único de brujería, sino que (a lo largo del tiempo) prevalecieron una multiplicidad de pautas de creencias y comportamientos que dieron lugar a una topografía y una fisionomía del fenómeno mágico muy variadas. Y de la misma manera que hemos descartado el modelo único de brujería, descartamos también, por motivos similares los esquemas monocausales que predominaban antes. Tres en particular han sido desechados. El primero es la antigua explicación histórico-social que atribuía las acusaciones de brujería y hechicería a la negación de la caridad y otros ejemplos de la falta de observancia de las obligaciones familiares y vecinales. (No ha desaparecido completamente, pero ahora se aplica a un número de casos relativamente limitado).²¹ Otra explicación íntimamente relacionada con ésta de que las acusaciones de brujería eran una respuesta al cambio social traumático también ha desaparecido prácticamente. Menor ha sido el abandono de la interpretación de las cazas de brujas como una forma de conspiración. Los primeros estudios modernos de la brujería del siglo XIX interpretaron la caza de brujas como una conspiración del clero contra el resto de la sociedad. Este esquema fue actualizado posteriormente como una imposición de creencias teológicas esencialmente nuevas —especialmente las relacionadas con los poderes del diablo— sobre la cultura popular. En su encarnación más reciente ha sido absorbida dentro de la tesis que vincula la persecución de la magia al disciplinamiento de las clases subalternas por las autoridades estatales y confesionales.²² Esta última tesis tiene un cierto grado de plausibilidad, pero pasa por alto varios hechos poco convenientes, como por ejemplo que en muchos lugares el clero y los oficiales del Estado y sus instituciones sirvieron como fuerzas moderadoras contra la persecución de brujas. (Desde luego el caso de España era así). Final-

Bewitching of Anne Gunter: A Horrible and True Story of Deception, Witchcraft, Murder and the King of England, Nueva York: Routledge, 2000; y Malcolm Gaskill, *Witchfinders: A Seventeenth-Century English Tragedy*, Cambridge MA: Harvard University Press, 2005, sobre la notoria caza de brujas llevada a cabo por Matthew Hopkins en Essex durante la década de 1640.

²¹ El *locus classicus* que explica cómo la negación de la caridad llevaba a acusaciones de brujería fue el tratado de Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, Londres: William Brome, 1584 (véase, por ejemplo, págs. 4-5 de la edición de Montague Summers, Nueva York: Dover, 1972). Thomas y Macfarlane en particular posteriormente lo convirtieron en el argumento central de su explicación histórico-social.

²² Como en la obra de Robert Muchembled. Véase por ejemplo su *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (xve-xviiè siècles)*, París: Flammarion, 1978 [ed. rev. 1991].

mente, como he mencionado antes, cada vez menos historiadores e historiadoras describen la brujería moderna como una simple conspiración de hombres contra mujeres. Nadie pone en duda que la figura de la bruja fue concebida como mujer; la existencia de una minoría de hombres brujos no contradice esta realidad en absoluto. Pero dicho esto, el hecho de que la gran mayoría de las víctimas de las acusaciones de ser brujas fueran mujeres no es algo que en sí explique la brujería. Más bien, es algo que dista de ser obvio, y que requiere explicación en sí. Y como he sugerido anteriormente, gran parte del trabajo más innovador en este campo trata de explicar precisamente por qué se produjo esta casi universal identificación entre la brujería y lo femenino.

El segundo cambio sobre el cual llamaría la atención se refiere al abandono de los esquemas dualistas más simples, entre los que destaca la distinción entre hechicería y brujería diabólica, con la que se intentaba diferenciar la experiencia de Inglaterra de la de la Europa continental. No obstante, es de rigor señalar que existió una profunda división entre la trayectoria histórica del corazón de Europa —es decir, Alemania, Francia, Suiza y los Países Bajos, donde tuvieron lugar la mayoría de las cazas de brujas— y la periferia, donde las persecuciones a gran escala fueron mucho menos frecuentes. E incluso hubo importantes diferencias dentro de estos dos grandes bloques, lo cual convierte la cuestión de la geografía de la brujería en algo más compleja, por no decir enigmática.

El último cambio —o mejor dicho, una de las últimas lecciones que hemos aprendido— ha sido el de dar un reconocimiento adecuado al factor de la escala. Esto significa distinguir firmemente entre las cazas de brujas y la distinta dinámica de lo que podríamos llamar «magia cotidiana». Ahora nos damos cuenta de que mientras las cazas de brujas implicaban mayores números de víctimas, éstas no representaban la típica experiencia de la hechicería para la mayoría de los europeos modernos. Especialmente porque estos episodios eran muy idiosincráticos. Sus aspectos menos predecibles incluían los tipos de personas acusadas. Prácticamente la única circunstancia en la que miembros de las élites podían ser identificados como brujos o brujas era durante la caza de brujas, gracias sobre todo a la aplicación indiscriminada de la tortura y otros mecanismos coercitivos destinados a producir confesiones. Ahora entendemos que la caza de brujas no representaba lo que podemos llamar brujería «normal», que se centraba más en la *maleficia* o hechicería, y mucho menos en la mitología de los aquelarres satánicos que formaban parte de las persecuciones de brujas a gran escala.

III. ¿Hacia dónde nos dirigimos? ¿Qué puede y debe hacerse para arrojar más luz sobre este tema particularmente complejo?

Existen varias maneras de contestar a estos interrogantes. Una es intentar seguir la estela de los estudios recientes que han suscitado debates particularmente fructíferos. Entre los muchos candidatos, yo destacaría en particular la

obra de Carlo Ginzburg. Empezando por su primer libro, *I benandanti* (1966), y a través de muchas otras obras que culminan en su extenso *Historia nocturna* (1989), Ginzburg ha introducido una visión radicalmente nueva sobre la brujería que se ha basado en rechazar los puntos de vista tradicionales que lo veían como una simple imposición de creencias de origen letrada sobre unas clases populares pasivas.²³ Por contra, le ha concedido mucha importancia al hecho de que el concepto de brujería diabólica que surgió a finales de la Edad Media incorporaba elementos cruciales de tradiciones populares folklóricas milenarias, y se fusionaron con otras creencias más formales y eruditas, creando una construcción cultural dotada de un impresionante poder de evocación. Los argumentos específicos de Ginzburg a menudo han resultado controvertidos, y su alta visibilidad le ha propinado muchas críticas.²⁴ No obstante, y a pesar de que cuente con relativamente pocos imitadores, pocos dudan de que su amplia evocación de elementos culturales arraigados en el folklore y la mitología comparativa, junto a su hábil reinterpretación de muchos de los textos e incidentes de la historia de la brujería estándar, han abierto paso a nuevas perspectivas. Además, éstas han enriquecido considerablemente nuestro entendimiento acerca de la brujería en términos tanto de coherencia intelectual como de las múltiples formas de penetración de estas creencias en todos los niveles sociales. Tanto es así que, de hecho, uno recurre a estudiosos como Ginzburg para vislumbrar algo de lo que se podrían llamar los límites exteriores de la interpretación de la brujería y la magia.

Otra aproximación sería la de pensar en los aspectos de estos temas que los especialistas consideran que no han recibido atención suficiente, es decir, a lo que podríamos llamar las asignaturas pendientes. Hay muchas cuestiones que aún esperan ser exploradas sistemáticamente. Algunas de éstas incluyen:

²³ Véase su *I benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turín: Einaudi, 1972 [ed. rev.], e *Historia nocturna*, trad. A. Clavería Ibáñez, Barcelona: Muchnik, 1991 [ed. orig. 1989].

²⁴ Para reacciones al trabajo de Ginzburg, véase: Robert Rowland, «“Fantasticall and Devilishe Persons”: European Witch-Beliefs in Comparative Perspective» en B. Ankarloo y G. Henningsen (eds.), *Early Modern Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford: Clarendon, 1990, especialmente págs. 182-88; Robert Bartlett, «Witch Hunting», *New York Review of Books*, June 13 1991, págs. 37-8; Cristiano Grottanelli, Pietro Clemente, Fabio Dei y Alessandro Simonicca, «Discussione su “Storia notturna”», *Quaderni di storia*, vol. 17 (1991), págs. 103-29; John Martin, «Journeys to the World of the Dead: The Work of Carlo Ginzburg», *Journal of Social History*, vol. 25 (1992), págs. 613-26; Andrea del Col, *Domenico Scandella Known as Menocchio: His Trials Before the Inquisition, 1583-1599*, trad. J. y A. C. Tedeschi, Tempe AZ: Medieval and Renaissance Texts and Studies, vol. 139, 1997, y Franco Nardon, *Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento*, Trieste: Univ. Trieste-Centro Studi Storici Menocchio, Montebelluna Valcellina, 1999.

a. La convergencia con la antropología. A pesar de todas las formas obvias en las que la antropología y la historia han aplicado sus diferentes fuerzas analíticas para profundizar en el estudio de la magia y hechicería —piénsese, por ejemplo, en el papel central que la temática de la magia ha jugado en el desarrollo de la antropología como disciplina— ha habido aún demasiada poca interacción entre ellas en términos de investigación práctica. El sueño de Keith Thomas de una antropología histórica —o una historia antropológica— de la magia se topó con más indiferencia que interés por parte de ambas disciplinas. A pesar de ello, no toda la esperanza está perdida. Un artículo reciente de Ronald Hutton ha abogado de una forma inteligente por una nueva convergencia entre estas dos disciplinas. A su modo de ver, estudiar brujería a partir de este tipo de interacción tiene un futuro prometedor, si tanto historiadores como antropólogos se mueven, como parece ser que algunos están haciendo, más allá de las viejas banalidades del ahora completamente desacreditado funcionalismo que una vez predominó dentro de ambas disciplinas.²⁵ Hutton ofrece una propuesta específica para una colaboración interdisciplinaria basada en una definición mínima de los atributos simbólicos y la identificación social de las brujas; está por ver si tanto los historiadores como los antropólogos recogerán este guante.²⁶

b. Los aspectos psicológicos de la brujería. Aquí se da prácticamente la misma situación, en tanto que la convergencia entre las disciplinas de la historia y la psicología es todavía más un sueño que una realidad. Lo cual sorprende bastante, dado el reconocimiento casi universal de la existencia de poderosos factores y fuerzas psicológicos en la historia de la brujería. No es ninguna casualidad que gran parte de los escritos sobre brujería moderna subrayaran su relación con fenómenos que hoy relacionaríamos con enfermedades mentales y que entonces se denominaba melancolía. ¿Cómo, entonces, puede explicarse la escasa atención prestada a esta importantísima dimensión de creencias y prácticas mágicas? Me temo que parte de la respuesta a esta pregunta provenga de la decepcionante calidad de mucho de lo que ha sido publicado acerca de la «psicohistoria» de la brujería. Quizás el problema más manifiesto aquí sea la tendencia a aplicar mecánicamente las categorías psicoanalíticas clásicas, como por ejemplo en el propio ensayo de Freud sobre la posesión demoníaca del pintor bávaro Christoph

²⁵ Para una visión de cómo los marcos interpretativos cambiantes han afectado a los estudios antropológicos de la brujería, véase Mary Douglas, «Brujería: el estado actual de la cuestión», en *Ciencia y brujería*, trad. C. Manzano, Barcelona: Anagrama, 1988, págs. 31-72 [ed. orig. 1970]. Para una visión general desde el campo vecino de la sociología, véase Andrew Sanders, *A Deed Without a Name: The Witch in Society and History*, Oxford: Berg, 1995.

²⁶ Ronald Hutton, «Anthropological and Historical Approaches to Witchcraft: Potential for a New Collaboration?», *Historical Journal*, vol. 47 (2004), págs. 413-34.

Haizmann.²⁷ Ha habido relativamente pocos trabajos que han intentado aplicar categorías analíticas sacadas de otras aproximaciones y escuelas psicológicas, o incluso perspectivas post-freudianas dentro del psicoanálisis, como por ejemplo la obra de Melanie Klein.²⁸ Hay, sin embargo, algunas señales esperanzadoras de cambio, como la serie de estudios interesantes de Edward Bever sobre el «psico-drama» de las acusaciones de brujería.²⁹ A juzgar por mi propia experiencia en el aula —llevo varios años enseñando una asignatura sobre brujería y magia en la Europa moderna— el peso psicológico de la creencia en la brujería es una de las cuestiones que más intriga a los alumnos y alumnas. Espero que nosotros, los historiadores e historiadoras, sepamos cómo responder a tales oportunidades cuando llamen a nuestra puerta.

c. *El lado material de la magia.* Una vez más, recientemente ha habido algo de reconocimiento de la importancia de esta cuestión, pero se ha limitado a un abanico relativamente reducido de temáticas. Como era de esperar, la generación de la década de 1960 estuvo profundamente interesada en el tema concreto del uso de las drogas, sobre todo en la forma de ungüentos, para inducir trances en preparación para el aquelarre. Y aunque últimamente haya habido una disminu-

²⁷ Freud publicó «Una neurosis de posesión demoníaca en el siglo XVII» en 1923. Existe un gran corpus de comentarios acerca de este caso, entre los cuales se encuentran: *Schizophrenia 1677: A Psychiatric Study of an Illustrated Autobiographical Record of Demoniacal Possession*, eds. y trad. I. Macalpine y R. Hunter, Londres: William Dawson and Sons, 1956; Michel de Certeau, «What Freud Makes of History: A Seventeenth-Century Demonological Neurosis», en su *The Writing of History*, trad. T. Conley, Nueva York: Columbia University Press, 1988, págs. 287-307; y David H. Thurn, «Fideikommissbibliothek: Freud's "Demonological Neurosis"», *Modern Language Notes*, vol. 108 (1993), págs. 849-74. Para un ejemplo de un trabajo que aplica las categorías freudianas al estudio de la brujería, véase Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid: Alianza, 1980 [ed. orig. 1977].

²⁸ Excepciones bien recibidas a esta regla incluyen Deborah Willis, *Malevolent Nurture: Witch-Hunting and Maternal Power in Early Modern England*, Ithaca: Cornell University Press, 1995, y Michelle Stephen, «Witchcraft, Grief, and the Ambivalence of Emotions», *American Ethnologist*, vol. 26 (2000), págs. 711-37. Véase también Lyndal Roper, «Witchcraft and Fantasy in Early Modern Germany», *History Workshop Journal*, núm. 32 (1991), págs. 19-43, y su *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality, and Religion in Early Modern Europe*, Londres: Routledge, 1994.

²⁹ Véase su «Witchcraft Fears and Psychosocial Factors in Disease», *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 30 (2000), págs. 573-90; «Witchcraft, Female Aggression, and Power in the Early Modern Community», *Journal of Social History*, vol. 35 (2002), págs. 955-88; y «The Crisis of Confidence in Witchcraft and the Crisis of Authority» en P. Benedict y M. P. Gutmann (eds.), *Early Modern Europe: From Crisis to Stability*, Newark: University of Delaware Press, 2005, págs. 139-67. Véase también el más antiguo pero altamente relevante artículo de Thomas J. Schoeneman, «The Role of Mental Illness in the European Witch Hunts of the Sixteenth and Seventeenth Centuries: An Assessment», *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, vol. 13 (1977), págs. 337-51, además de David Harley, «Explaining Salem: Calvinist Psychology and the Diagnosis of Possession», *American Historical Review*, vol. 101 (1996), págs. 307-30. Yo trato algunas de las posibilidades para el estudio de los aspectos psicológicos de la brujería en mi «Durmiendo con el enemigo: el diablo en los sueños» en M. Tausiet y J. S. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons, 2004, págs. 327-56.

ción de la atención prestada a lo que podríamos llamar el lado psicotrópico de la brujería, puede que reaparezca bajo otras formas. Nótese, por ejemplo, cómo en parte, la discusión moderna de la brujería se cruza con la preocupación actual por la historia del cuerpo, por no mencionar otros aspectos de la aproximación «cultural materialista» ahora en boga. De hecho, el tema de la corporalidad de los espíritus ha vuelto con saña a la vanguardia de la historia intelectual de las creencias relacionadas con la brujería. Esto ha quedado demostrado sobre todo en el libro *Demon Lovers* (2002) de Walter Stephens, que ofrece el provocador argumento de que la obsesiva discusión moderna sobre la posibilidad de mantener relaciones sexuales con demonios reflejaba profundas ansiedades relacionadas con la existencia del diablo y otros espíritus, cuya existencia podría probarse definitivamente a través del contacto íntimo con seres humanos.³⁰

d. La historia social de la magia y la brujería. Como he sugerido más arriba, aún queda trabajo por hacer relacionado con la historia social de la magia y la brujería, tanto a escala micro como macro. En términos de la primera, cuando uno empieza a pensar en los diferentes papeles interpretados dentro del drama social de la persecución de las brujas, parece claro que prácticamente toda la atención se ha centrado en dos categorías, la de los acusadores y la de los acusados. Sabemos muy poco sobre las demás personas involucradas: testigos, jueces, y el resto de la comunidad, cuyas actitudes y reacciones ante los procesos no carecían de importancia. En cuanto a las macro-cuestiones, hay muchas cosas básicas sobre la brujería moderna relacionadas con sus aspectos sociales y económicos que aún no conocemos. Por ejemplo, carecemos de algo tan básico como un atlas fiable de la distribución espacial y temporal de las creencias mágicas definidas en términos morfológicos precisos. En el caso de España, nos tenemos que conformar con tópicos vagos sobre la diferencia entre el norte (donde la creencia en brujería diabólica floreció) y el sur (donde la hechicería estaba más a la orden del día). Donde la cuestión de la variación local y regional ha sido estudiada con mayor precisión ha sido en Alemania, gracias especialmente a la desconcertante y a menudo impredecible diversidad de prácticas judiciales en la altamente fragmentada estructura del Imperio. Pero queda mucho trabajo por hacer sobre la topografía social, etc. de la brujería, que tanto en las zonas de habla alemana como allende no puede ser reducida, como se hace tan a menudo, estrictamente a una cuestión de diferencias confesionales. Yo, de hecho, estaría dispuesto a predecir que dentro de poco veremos un cierto retorno y una reafirmación de la historia social de la brujería, seguramente motivada en parte

³⁰ *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*, Chicago: University of Chicago Press, 2002.

por una reacción a lo que será visto como insuficiencias en la historia cultural que predomina en el presente.³¹

Este último punto sirve para recordarnos que todavía quedan muchos enigmas en la historia de la magia moderna. Dos que se me vienen a la cabeza son los dos grandes excepcionalismos de esta historia. El primero es el hecho de que la brujería era un crimen localizado casi exclusivamente en zonas rurales en oposición a núcleos urbanos.³² El segundo —el cual he mencionado antes— es que la persecución de la brujería fue más rigurosa en Europa central que en la periferia, incluidas en esta última, Escandinavia, Europa del este, la mayoría de las islas británicas y el Mediterráneo.³³ ¿Y qué lugar ocupó España en todo esto? Espero que pronto podamos remediar la relativa ausencia de España —junto a su relativa ausencia de brujas— dentro de la visión europea de la magia y brujería. Tal desiderátum es algo que coloquios como éste pueden ayudar a convertir en realidad.

Un último apunte. Me parece que estamos viviendo un momento muy especial. Y es que, si bien estas observaciones han puesto énfasis sobre el efecto acumulativo de los cambios ocurridos durante los últimos años, también se deben señalar las muchas continuidades. Entre las muchas tendencias que se han mantenido intactas dos me parecen particularmente dignas de mención. La primera es la separación, por no decir divorcio, entre el estudio de la magia por un lado y el de la brujería por otro. Resulta chocante ver que esta distinción ya existiera durante la mismísima Edad Moderna. La magia estaba ampliamente concebida entonces como una actividad más o menos elitista, marcada por textos y medios de comunicación elitistas, y generalmente atribuida a los hombres. La brujería, por otro lado, se veía como un producto de la cultura popular, y se concebía explícitamente como una actividad femenina. En términos generales estas líneas de división todavía sostienen las pautas actuales de investigación

³¹ Un intento interesante de ver las prácticas mágicas modernas en el contexto de la vida cotidiana es Stephen Wilson, *The Magical Universe: Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe*, Londres-Nueva York: Hambledon and London, 2004.

³² La magia urbana es una temática muy poco estudiada. Entre el puñado de trabajos que hay, destacan los siguientes: Ruth Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550-1650*, Nueva York: Blackwell, 1989; Guido Ruggiero, *Binding Passions: Tales of Magic, Marriage, and Power at the End of the Renaissance*, Nueva York: Oxford University Press, 1993; y Owen Davies, «Urbanization and the Decline of Witchcraft: An Examination of London», *Journal of Social History*, vol. 30 (1997), págs. 597-617. El *Abacadabra omnipotens: Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, de María Tausiet, Madrid: Siglo Veintiuno, 2007, es hasta la fecha la única monografía extensiva sobre magia urbana en España.

³³ Véanse las interesantes observaciones sobre este tema en Bengt Ankarloo y Gustav Henningsson (eds.), *Early Modern Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford: Clarendon, 1990, incluyendo la llamada específica en favor de una aproximación comparativa en la contribución de Peter Burke en las págs. 435-42.

y análisis, con una excepción significativa: el fuerte reconocimiento otorgado entonces y ahora a las mujeres sanadoras, es decir, a las practicantes de un tipo de magia específicamente popular y femenina que no siempre se entendía que era diabólica.

La otra continuidad con el pasado que merece la pena resaltar es que, a pesar de su inédita aceptación y del impresionante nivel y cantidad de investigación y publicaciones sobre estas cuestiones, el estudio de la brujería y de la magia todavía ocupa la periferia, y no el centro, de los estudios históricos. Varios factores contribuyen a esta situación. Uno es la persistencia, e incluso inercia, de antiguas jerarquías de importancia entre las distintas temáticas historiográficas. En este sentido se aprecia una situación muy curiosa, como es la relativa insignificancia del estudio de estos temas en la cultura académica y el enorme interés público en ellos. Desde el punto de vista de un historiador profesional, esto representa un arma de doble filo. Por un lado, este interés popular ha generado mucha mitología. Cualquier especialista que enseña sobre estos temas sabe que uno tiene que estar combatiendo constantemente los tópicos sobre brujas celtas, aquelarres vascos, druidas, faunos, davincis y otras cosas por el estilo. Por no hablar de otros fenómenos contemporáneos que interfieren menos en la didáctica, pero que ejercen una influencia parecida. Me refiero por ejemplo a la aparición reciente de turismo mágico, del estilo de la cueva de Zugarramurdi en Navarra o el pueblo de Salem en Massachusetts. Estos ejemplos responden al gran interés popular por estar en lugares asociados con templarios, merlines y toda la demás abracadabra. En el fondo todo esto es bueno; desde luego es una suerte poco común poder enseñar algo que interesa a los alumnos. Pero al mismo tiempo plantea un reto difícil, que es el de intentar canalizar este interés difuso hacia formas razonables, y yo diría racionalistas, de entender estos fenómenos. Bien, todo esto representa un desafío interesante y (espero) fructífero. Es, más que nada, una invitación a un aquelarre que nos espera a todos y todas.

(Traducción: Daniel Amelang López)