

**RELATOS DE BRUJAS EN ZARAGOZA, ANTIOQUIA. IMAGINARIO,  
SIMBOLO Y REPRESENTACIÓN**

Presentado por:

MARÍA ALEJANDRA MAZO ÁLVAREZ

Asesor:

JUAN CARLOS ORREGO ARISMENDI

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE ANTROPÓLOGA

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

MEDELLÍN

2014

## ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	10
1. BRUJA, MITO Y SÍMBOLO.....	16
1.1 Acercamiento desde las ciencias sociales a la tradición oral, la representación y el símbolo.....	16
1.2 Acercamiento desde las ciencias sociales a la magia, la brujería y las brujas.....	16
2. RELATOS DE BRUJAS, UN RECORRIDO HISTÓRICO.....	26
2.1 Brujas y mitología.....	26
2.2 Brujas romanas.....	47
2.3 Construcciones sociales sobre la brujería y las mujeres en el Medioevo europeo.....	50
2.4 Colonización: mestizaje de las brujas europeas y las creencias mágicas americanas y africanas.....	57
2.5 Brujas colombianas.....	63
3. ZARAGOZA Y SUS RELATOS.....	75
3.1 Contextualización geográfica e histórica.....	75
3.2 Brujas de Zaragoza: antecedentes.....	81
3.3 Las brujas, según los zaragozanos.....	86
3.4 Brujas, relaciones de poder y género. ....	95
3.5 Teriomorfismo y otras travesuras. ....	101
3.6 Maleficios. ....	106
3.7 Sobre los relatos de brujas de Zaragoza.....	110

4. RELATOS DE BRUJAS EN ZARAGOZA. IMAGINARIO, SIMBOLO Y REPRESENTACIÓN.....	112
4.1 Brujas como símbolo dentro de la cultura zaragozana.....	112
4.2 Relatos de brujas en Zaragoza, importancia y funciones.....	121
CONCLUSIONES.....	138
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	142

## TABLA DE ILUSTRACIONES

Figura 1. Ilustración perteneciente al Libro de San Cipriano.....	9
Figura 2. <i>Invocation</i> . Ilustración de Santiago Caruso.....	15
Figura 3. <i>Pharmacopea Harlemensis</i> . Ilustración de Petrum van Assendelft.....	39
Figura 4. <i>Sin título</i> . Ilustración de Jan de Bisshop.....	74
Figura 5. Mapa de contextualización, ubicación del municipio de Zaragoza dentro del departamento de Antioquia, Colombia.....	75
Figura 6. Mapa político del municipio de Zaragoza.....	76
Figura 7. <i>Hilan Delgado</i> . Caprichos. Ilustración de Francisco de Goya.....	111
Figura 8. <i>Witches from Geiler</i> . Ilustración perteneciente a <i>Hexen und Hexenverfolgung im deutschen Südwesten</i> .....	137
Anexo 1. Mapa de Zaragoza. Ubicación de la Escuela de Brujas, la Calle Tacamocho y la Cancha Santa Elena.....	152
Anexo 2. Ubicación del cementerio de Zaragoza, Plan de la Loca y Calle Córdoba.....	151

## AGRADECIMIENTOS

“La rebelión consiste en mirar una rosa  
hasta pulverizarse los ojos”.

*Árbol de Diana*, Alejandra Pizarnik

En primer lugar, quiero agradecer a lo ininteligible, a *Sophia Perenne*, la *Magna Máter*, a las fuerzas que me han permitido y alentado a culminar este proceso, al ansia de conocimiento, de perfeccionamiento y a la inspiración que me han brindado.

Quiero agradecer a mi familia. A mis tíos, Darío, Lelly, Hildebrando, Patricia, por todo su apoyo, moral y económico, su guía, sus consejos y su eterno cariño hacia mí. A mi abuela, Nelly, porque heredé de ella esa necesidad, ese interés, por -como dice ella mirándome con ojos brillantes- “conservar las cosas viejas”, por las tardes de relatos de su juventud y las recetas de su tierra. A mi madre, María Zeneida Álvarez Benítez, pilar único, soporte inquebrantable, creadora de mi ser físico y moral, mi mayor crítica, colaboradora y admiradora, la que siempre se entusiasmó y me ayudó con todas las empresas quiméricas, locuras artísticas y arrebatos intelectuales que, básicamente desde que aprendí a hablar y a caminar, han sido el común denominador de mi vida. Ha sido ella quien me ha enseñado y legado todo lo que soy, refugio durante las tormentas de la vida, por lo que creo que nunca terminaré de agradecer, ni siquiera pensar en pagar, todo lo que ha hecho por mí. No tienen precio la extensión de su ardua labor y su sacrificio solo por proporcionarme una vida digna, un entorno seguro donde crecer, desarrollarme y aprender, y todo el amor que ha derramado en mí sin condiciones ni pretensiones, apenas pidiéndome a cambio que crezca procurando ser siempre la mejor persona que pueda ser.

Agradezco a la Universidad de Antioquia, mi otra madre, mi segundo hogar. A los profesores que me han formado durante mi viaje como aprendiz de antropóloga, y especialmente a mi asesor en este trabajo de grado, el profesor Juan Carlos Orrego, por su paciencia, sus consejos siempre acertados en el ánimo de que mi escritura siempre mejore, y la confianza que me otorgó durante todo el proceso de elaboración de esta monografía.

Agradezco a María Eusebia Zapata Toro y su hija Paola Andrea Marín Zapata, que nos han acogido en su hogar en cada ocasión que hemos ido a Zaragoza, honrando y manteniendo el cariño que Rafaela Toro y Luciano Zapata, matriarca y patriarca, tenían por la familia Álvarez Benítez; les agradezco por la disposición de ánimo siempre atento y toda la ayuda invaluable que dieron a esta investigación. A Alvaro Murillo Domínguez, colaborador que me acompañó y guio durante uno de los viajes etnográficos. Y hago un agradecimiento extensivo a todos los zaragozanos y zaragozanas residentes en el municipio que me acogieron en su hogar y me confiaron pedacitos de sus vidas y sus memorias; también a la colonia zaragozana en Medellín que me abrió las puertas de su casa y me contó sus historias con toda la buena voluntad de lograr que este trabajo reflejara la cultura y las creencias de los habitantes de Zaragoza.

## **RESUMEN**

El presente trabajo analizará el lugar y la importancia de las brujas y de los relatos de brujas en las estructuras sociales y culturales del municipio de Zaragoza, nordeste de Antioquia. En primer lugar indaga en los referentes teóricos que establecen la importancia del relato y de la replicación, la re-creación y representación de los símbolos del imaginario cultural en los grupos humanos. Luego, a modo de contexto histórico, hace un recorrido por los relatos sobre brujas y brujería en Grecia, Roma, Europa medieval, América colonial y Colombia republicana y contemporánea. Posteriormente presenta y explora un corpus de relatos de brujas que fue recopilado durante el trabajo de campo etnográfico en Zaragoza, y con la colonia zaragozana en Medellín, con lo cual se aporta a la comprensión del universo social de los habitantes del municipio.

## **PALABRAS CLAVE**

Brujas, historia de la brujería, símbolos, relatos orales, imaginario cultural, Zaragoza (Antioquia)

“Todo lo hasta entonces oído, que tanto me encantara, se me volvió una vulgaridad. ¡Brujas!... ¡Eso sí era la atracción de la belleza! ¡Eso sí merecía que uno le consagrara todita su vida en cuerpo y alma!”

*Simón el mago*, Tomás Carrasquilla.



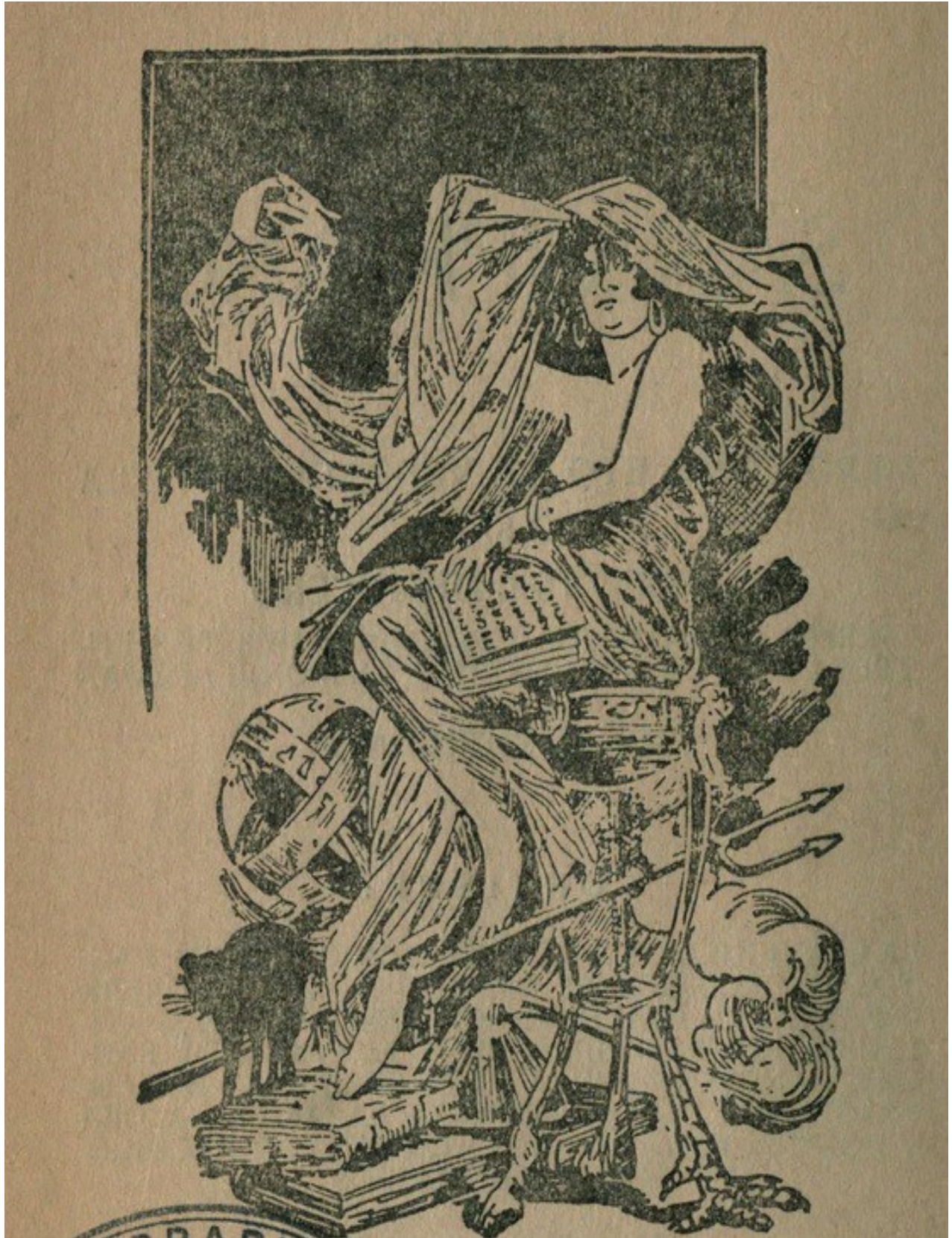


Ilustración perteneciente al Libro de San Cipriano.

## INTRODUCCIÓN

“La magia, como la poesía, se maneja por una conversión simbólica de todo el universo”

Olga Orozco.

Siempre encontré fascinantes las historias en que lo misterioso, numinoso, sacro y sobrenatural se conjugan, y casi desde que aprendí a leer buscaba material que tuviera que ver con duendes, espantos y aparecidos, mitos y leyendas de Colombia y otros países; mitología griega, sobre todo sus diosas, e incluso un libro sobre advocaciones marianas de Latinoamérica, el cual me aprendí casi de cabo a rabo. El descubrimiento de lo sagrado, lo religioso y lo mágico, en que las mujeres son las actrices principales y las protagonistas, me fascinó y en gran medida forjó mis intereses académicos y personales a futuro. El extrañamiento de saberme y reconocirme de género femenino estaba mediado por el interrogante de por qué en el sistema de cosas en que mi infancia se desenvolvía, se establecía con cierta rigidez -aunque no de parte de mi familia, por cierto, sino del entorno escolar- un solo modelo posible de femineidad. Necesitaba comprender ese gran misterio de haber nacido mujer y sentir de alguna manera que era injusto o poco satisfactorio que sólo existiera una manera de ser mujer y unas únicas virtudes por obtener. Quería saber todas las cosas que podían ser y hacer las mujeres, y aunque no lo estructuraba en mi pensamiento de una manera sofisticada, ciertamente me divertía y me fascinaba, y con ello era suficiente para mantener mi atención y mi imaginación fijas en dichos temas.

Athena, diosa de la *techné*, la técnica, la sabiduría y la guerra; Innana-Ishtar, diosas de la fertilidad y el deseo sexual, Artemisa, diosa lunar de la cacería, la virginidad y la juventud. Ereshkigal y Perséfone, reinas del Inframundo. Démeter, Ceres, Isis, diosas-madre. Bastet y Sekhmet, diosas gata-leona. Gaia, origen de todo lo viviente, Nyx, noche perpetua. Hécate, señora de las encrucijadas, la de las tres caras; Itzpapalotl, mariposa de obsidiana de los mexicas, señora de los muertos y los demonios femeninos, Tlazoltéotl, la comedora de pecados, diosa del deseo sexual, la enfermedad venérea, el parto y la sabiduría en farmacopea, Lilith, primera esposa de Adán, madre monstruosa de los demonios del misticismo judío. A todas ellas busqué con insistencia en relatos, ensayos académicos y obras literarias. Luego fueron los monstruos-

femeninos. Lamias, empusas, estriges. La esfinge, Escila, Caribdis. Medusa y sus hermanas, las Gorgonas. La Patasola, la Madremonte, la Llorona.

Las brujas, a medio camino entre lo sagrado y lo monstruoso, hicieron su triunfal aparición en mi mente joven a través de los relatos que, a veces a hurtadillas, escuchaba a mi madre y a sus coterráneos compartir en reuniones a las que yo, por ser muy pequeña, no estaba invitada pero a las que de todas maneras asistía rehusándome a dormir. Para entretenerme, educarme y como legado, mi madre, desde que estaba muy niña, me había contado historias sobre los milagros y el origen del Santo Cristo de Zaragoza, reliquia católica que es objeto de la más profunda devoción por parte de mi familia materna. Sin embargo, las brujas y sus artes ejercieron en mi mente un hechizo más duradero. ¿Quiénes eran? ¿De dónde venían sus poderes, cómo los obtenían? ¿Por qué existían? ¿Qué hacían? Esas eran las preguntas que intentaba contestarme a través de la búsqueda y la lectura insistente de historias que tuvieran que ver con ellas, en que participaran o fueran protagonistas. Los cuentos del folklore europeo más conocidos, la reina-bruja de Blancanieves, Morgana LeFay de las leyendas artúricas y otras tradiciones no tan conocidas como las que involucran a la anciana caníbal de los bosques rusos, Baba Yaga, todo eso me mostró los mil y un rostros de las brujas europeas. Elaboraciones literarias más recientes, sin embargo, me introdujeron en la reflexión del fenómeno de la brujería femenina como rebelión social y religiosa.

La obra de Jules Michelet, *La sorcière*, es un retrato romántico de la Bruja como seguidora de las “inocentes” religiones europeas precristianas, más equiparable a la sibila griega o la vestal romana en sus inicios. Tras la llegada del cristianismo, del sistema feudal, de la pobreza y las enfermedades, que degeneraron su carácter, se convirtió (y la convirtieron) en el azote de la humanidad, la plaga por eliminar, y la empujaron a buscar a Satanás para vengarse de aquellos que la habían dañado y subvertir el orden de cosas en que la existencia de los desvalidos se desarrollaba en medio de penurias. La misma reflexión puede extraerse de la Dama de Urtubi, de Pío Caro Baroja: las brujas, poseedoras de saberes marginales al catolicismo imperante, eran también marginadas, estandartes de la causa de los pobres, los despreciados, y sus aquelarres eran lugares donde se podía acudir en búsqueda de placer, liberación emocional, retribución, refugio y consuelo: nivelación de las cargas sociales por medio del embrujo y el hechizo.

Siempre las tuve muy presentes durante mi formación académica, y al llegar el momento de elegir un tema para mi tesis de pregrado, supe que quería y que debía hacerlo sobre esos relatos de brujas que de manera tan poderosa y vívida habían permanecido en mi imaginación durante tantos años. Lo que me interesa de las brujas es lo que se dice de ellas, sus proezas y sus maleficios, lo que las construye como colectivo y como individuos inscritos en la memoria de los pueblos. Más que un *hobbie*, leer e investigar sobre ellas, para mí, es un tema de estudio; y que si me era posible, indagaría por las brujas zaragozanas, esas grandes conocidas-desconocidas del folklore antioqueño. La primera vez que viajé a Zaragoza, con mis padres, tenía seis años y corría el mes de enero del año 1997. Visitaba el pueblo de nacimiento de mi madre y mis tíos, y donde vivieron su infancia y adolescencia, que recuerdan de una manera casi idílica. Aunque yo ya había escuchado algunos cuentos de brujas del municipio, sentí una gran curiosidad que hasta el día de hoy sigue insaciable, lo cual me ha generado una serie de interrogantes: ¿por qué hay tantos relatos de brujas en Zaragoza? ¿Por qué la prevalencia, la asociación de dichos relatos con la vida cotidiana del municipio?

En este trabajo se tiene como objetivo general responder a la pregunta de cuál es la función de las brujas y de los relatos de brujas en el municipio de Zaragoza, Antioquia. Asimismo, son objetivos específicos recopilar un corpus de relatos de brujas en ese municipio, analizar sus contenidos y relacionarlos con algunas teorías de las ciencias sociales afines al tema, así como con fuentes literarias y trabajos de contextualización histórica. Otro objetivo específico, al que quiero aludir de modo particular, es el de transcribir los relatos orales recopilados para este trabajo siguiendo las directrices (especialmente el anonimato de las fuentes y los involucrados en ellos) que fueron establecidas como condición primera, y adjuntarlos a éste, para que puedan ser consultados, leídos y, por qué no, disfrutados, y para que queden disponibles para quien desee leerlos. Esos relatos de brujas fueron recogidos durante el trabajo de campo en el municipio de Zaragoza llevado a cabo en los meses de septiembre de 2012, posteriormente, mayo de 2013 y durante el transcurso del año 2014, además de los que fueron registrados a lo largo del tiempo compartido con zaragozanos residentes en la ciudad de Medellín

Para ello, usando un enfoque metodológico cualitativo, se realizó en primera instancia una investigación de carácter etnográfico que involucró trabajo de campo en terreno en el mes de septiembre de 2012, durante el cual se concretó la idea de trabajar con los relatos de brujas del municipio y se establecieron algunos contactos útiles para la investigación, y nuevamente en mayo del año 2013, durante el cual se recogieron una gran parte de los relatos utilizando la

perspectiva cualitativa de investigación etnográfica que permite una inmersión afectiva y efectiva dentro de la cultura de la que se desean investigar y entender algunos aspectos, teniendo en cuenta que, aparte del trabajo de campo etnográfico propiamente dicho, el acercamiento con la comunidad zaragozana data de casi dos décadas atrás; además, durante el año 2014 se siguieron recogiendo relatos en reuniones con personas pertenecientes a la colonia zaragozana en Medellín. Como herramientas se usaron las entrevistas no estructuradas, las historias de vida, y el soporte de audio (con algunas excepciones), y es para tenerse en cuenta que el rango etario de las personas entrevistadas comprendió edades desde los veintitrés hasta los setenta años y que los relatos transcurrieron en diferentes momentos de la historia del municipio, desde principios del siglo XX hasta hace aproximadamente tres años. Durante el trabajo de campo y con ayuda de mi familia e informantes, se pudo ir construyendo, partiendo de la información consignada en los relatos, todo un universo de relaciones sociales que, lastimosamente, no quedará claramente consignado en el presente trabajo debido a la insistencia de los entrevistados en mantener, tanto el anonimato propio, como de aquellas mujeres involucradas en los relatos bajo el rótulo de “brujas”, con algunas excepciones en las que se consideró, por la abundancia de testimonios sobre algunas de ellas, que no era necesario esconder sus identidades.

En segunda instancia, y paralelamente con el trabajo etnográfico, se incursionó en una búsqueda bibliográfica que pudiera proporcionar elementos, tanto teóricos como literarios, al análisis de los relatos de brujas como fenómeno de representación de símbolos inscritos en imaginarios culturales a través del tiempo y del espacio.

En el presente trabajo el lector encontrará, en cinco secciones, los temas tratados. El primer capítulo atiende la necesidad de construir una “caja de herramientas” conceptuales y teóricas que permitan la comprensión de la presencia de las brujas y los relatos sobre las mismas a través de la definición de varios conceptos clave (relato, tradición oral, historia oral, representación y símbolo); también, un acercamiento a la comprensión de la magia y la brujería desde las ciencias sociales, con la idea de delinear la definición de “bruja” y su relación con lo femenino. Esta “caja de herramientas” propuesta tiene como objetivo proporcionar al lector una comprensión adecuada de conceptos del discurso antropológico a los que se aludirá a lo largo del presente trabajo; más adelante, durante el desarrollo del cuarto capítulo, se apelará sólo a algunos de esos



conceptos y se traerán a colación conceptos y herramientas nuevas, según las necesidades analíticas visualizadas en los capítulos siguientes, que son de exposición de los datos.

En el segundo capítulo, y como proceso de contextualización para los capítulos posteriores, se hará un recorrido por algunos relatos, literatura, documentos legales, bulas papales católicas, manuales y procesos inquisitoriales, crónicas y registros históricos, en que participan y son protagonistas las brujas, contextualizados dentro de los momentos históricos y lugares de los que proceden, así, se invita a un recorrido por los relatos de brujas en la mitología griega, la literatura romana, la legislación católica y secular concerniente a las brujas en el medioevo europeo, los procesos inquisitoriales llevados a cabo a brujas y practicantes de artes mágicas y médicas mestizas en la época colonial americana, y los relatos y registros históricos sobre brujas en Colombia, durante la época colonial, decimonónica y contemporánea del país.

En el tercer capítulo, se hará un trabajo de contextualización geográfica, histórica y en menor medida, social, del municipio de Zaragoza, Antioquia, y de su historial como lugar en que las brujas y los relatos sobre ellas han estado involucrados en los procesos sociales desde una fecha tan temprana como cuarenta años después de la fundación del municipio en el año 1581, gracias a la investigación hecha por la historiadora Adriana Maya Restrepo; tras esta puesta en contexto, se procederá a agrupar bajo algunas categorías por orden de similitud, los relatos recopilados. Estas categorías son: *brujas según los zaragozanos*, en la que se ofrece una suerte de recorrido por la experiencia vital de la bruja zaragozana en los relatos, desde su aprendizaje hasta su muerte; *brujas y sus relaciones de poder y género*, en el que se evidencia la manera en que las brujas utilizaban sus poderes para mejorar o cambiar su situación social, o eran víctimas de los mismos; *teriomorfismo y otras travesuras*, sección en la que se agrupan los relatos que hablan de las brujas-animales y su búsqueda de diversión a costa ajena; y *maleficios*, en que se consignan los relatos en que las brujas zaragozanas mostraban su lado más oscuro.

En el cuarto capítulo, se concatenará teoría y campo, de tal manera que sea posible contestar a las preguntas de investigación que motivaron este trabajo de grado. Y en el quinto capítulo, se elaborarán las conclusiones finales. Además, se adjuntarán (al medio electrónico que contenga el trabajo) los relatos de brujas en Zaragoza transcritos, conservando su estructura original, omitiendo sólo los nombres de los narradores y los involucrados.



*Invocation*, ilustración de Santiago Caruso.

# 1. BRUJA, SÍMBOLO Y MITO

“Nómbrala con el nombre de lo deshabitado.

Nómbrala.

Nómbrala con el frío y el ardor”

*Para destruir a la enemiga, Olga Orozco.*

## 1.1 Acercamiento desde las ciencias sociales a la tradición oral, la representación y el símbolo

El ser humano es, indudablemente, una criatura oral. Durante mucho tiempo y antes de algunos recientes descubrimientos en el campo de la etología animal, se consideró que la diferencia entre *Homo sapiens* y las demás especies es la capacidad de los primeros de elaborar complejas estructuras gramaticales, contar historias, crear arte, con el uso combinado de su aparato fonador y su cerebro. Julio A. Bech en su artículo *Conceptos básicos para una teoría de la comunicación* (2008) explica que:

La necesidad de la comunicación humana hace pasar lo real a la dimensión del lenguaje, a la forma del discurso. Las relaciones humanas están mediadas por el discurso. Esto supone la interpretación de la experiencia y su traducción a imágenes mentales de las cuales se derivarán un conjunto de respuestas que harán uso de todos los diversos códigos de comunicación. Nuestras relaciones con el mundo son, en ese sentido, discursivas. (Bech, 2008, p. 26)

Las más antiguas formas de concebir y explicar el mundo que nos rodea son orales: el lenguaje proporciona al hombre, y el hombre le proporciona al lenguaje, imágenes, signos y símbolos que le permiten entender lo que le rodea y a la vez transmitir dicho conocimiento, orientar la acción propia y ajena:

En las culturas predominantemente orales, las palabras están estrechamente vinculadas a la acción, derivan de ella, en función de lo cual se las asocia con un poder sobre la gente y las cosas; creencia que se apoya sobre un sustrato mítico más profundo. (...) la importancia de la comunicación cara a cara y de la intersubjetividad es decisiva, pues la continuidad del pensamiento, del conocimiento colectivo y de toda la cultura se sostiene sobre la comunicación interpersonal. (Bech, 2008, p. 34)



Mito y creencia son las expresiones primeras –y de una importancia extrema- de estos sistemas de expresión de la vida mental humana a través de la oralidad: “la razón nunca trabaja sola, lo hace en el interior de un conjunto de relaciones complejas en las que se conjuga con el mito y la creencia” (Castaingts, 2011, p. 37); y los mitos y creencias, antes, durante y después de la aparición de la escritura, se han transmitido de un individuo a otro, de una generación a otra, de una cultura a otra, a través de la canción, el himno, el poema, la narración oral, del relato, que posee su propia semiótica y genera un conjunto de significados que le son propios (Castaingts, 2011).

Para A. Greimas, “el relato es un juego de sujetos (o actantes) que en unión con un objeto o virtud, pueden pasar por medio de la acción a un estado de desunión con el objeto de valor, debido a la renuncia, despojo o intercambio”(citado en Castaingts, 2011, p. 157-158) Para Roland Barthes (1977), el relato, sea cual sea la forma en la que está narrado, es una combinación de hechos que requiere de un sistema de reglas para funcionar adecuadamente y transmitir sentido. El relato tiene tres niveles: las funciones –siendo la función “toda aquella acción de un personaje definida desde el punto de vista de su significación para el desarrollo del cuento en su totalidad” (Propp, 1968, p. 20)-, las acciones –en el sentido de los acontecimientos sucedidos a y llevados a cabo por los personajes, es decir los actantes de Greimas)- y la narración, en el sentido de discurso propuesto por Todorov (1971), en el que se analiza desde qué punto de vista está contado el relato, personal o apersonal.

Básicamente, un relato es una narración en la que intervienen unos personajes inmersos en ciertos hechos, sin importar que los hechos provengan de la imaginación del narrador o que esté contando sucesos acaecidos en el plano de lo real a personas reales; el relato estará empapado de la semiótica cultural del grupo humano en que fueron generados y de los cuales hacen parte, debido a que son contados por personas reales inmersas en una cultura: “el individuo al nacer en una sociedad, hereda la cultura que le viene dada como un todo y por ende, toma de ella sus signos, sus valores, las relaciones gramaticales entre ellos y sus sistemas interpretativos” (Castaingts, 2011, p. 147). Sin embargo, Castaingts hace hincapié en la *memoria autobiográfica* de los individuos como fuente de diversificación de los relatos, pues en ella habitan (y combinadas de manera única en cada persona) las directrices y herencias culturales y sociales y, además, los recuerdos de cada individuo, lo que le da un punto de vista único del mundo: “estoy

convencido de que los individuos (...) no adquieren toda la cultura que se les propone sino que cada individuo adquiere y hace suyo un solo subconjunto más o menos amplio del universo cultural en el cual nace” (ibíd. p. 149).

El relato, aún con las aportaciones con que cada persona lo enriquece al transmitírselo a otra, es la unidad mínima de la tradición oral, construida por un universo de relatos interconectados que contienen en sí las directrices morales, sociales, religiosas, incluso técnicas, de los pueblos. Mauricio Caballero *et al*, en *Mitos y Leyendas de Colombia: tradición oral indígena y campesina*, explica que “La tradición oral es el conjunto de representaciones colectivas elaboradas por una cultura a través del tiempo y transmitidas de generación en generación por medio del lenguaje oral” (2003, p. 19). Jan Vansina (1966) sostiene que la tradición oral está constituida de todos los relatos, como una gran cadena de testimonios, que son transmitidos por vía oral a partir de la interacción entre un narrador y sus escuchas. Así, el relato oral vendría siendo entonces la unidad mínima de la tradición oral, compuesta por un corpus de relatos e instrucciones concernientes a la vida diaria.

Edward Sapir (1921) explicaba en *Lenguaje: introducción al estudio del habla* que cada grupo cultural construye su realidad sobre la base de sus hábitos lingüísticos: el lenguaje, y las estructuras del lenguaje, nacieron para Sapir de la necesidad de expresión de imágenes mentales arquetípicas, “el lenguaje es un método exclusivamente humano, y no instintivo, de comunicar ideas, emociones y deseos por medio de símbolos producidos de manera deliberada” (1921, p. 14); el lenguaje constituye la expresión primera de la realidad vivencial de un grupo humano, expresado en la forma en que morfemas y fonemas se agrupan y adquieren diversos significados.

Este fenómeno –la agrupación no aleatoria de fonemas con significados y la manera en que estas asociaciones hacen parte de los mitos- es mencionado por Claude Lévi-Strauss como una fuente de intriga para antropólogos, sociólogos, filólogos y lingüistas que se han dedicado a analizar mitos desde la lingüística de los idiomas de sus grupos culturales de origen. Para Lévi-Strauss, el análisis del mito debe hacerse desde unas unidades de sentido más grandes y abarcentes que fonemas y morfemas: él llama a estas grandes unidades *mitemas* (1995, p. 233) y propone que ubicando los mitemas de manera sincrónica y diacrónica puede llegar a comprenderse de manera cabal un mito y un conjunto de mitos en los que una figura o secuencia se duplica, triplica o cuadruplica, evidenciando con esta repetición la estructura del mito, y que explicita una

intencionalidad generada desde las mismas estructuras de la sociedad que lo produce: “el mito es un ente verbal que ocupa, en el dominio del habla, un lugar comparable al del cristal en el mundo de la materia física” (1995, p. 252) evidenciando dichas estructuras y transparentándolas de modo que sea posible extraer de dichos mitos una semblanza más o menos acertada de cómo las asociaciones de pensamiento funcionan en una cultura dada, por lo cual, el análisis del mito (y la literatura oral) ocupa un lugar fundamental.

Nina de Friedemann (1997, p. 21) cita a A. Hampaté Ba, cuando observa que “la tradición oral no se limita a cuentos y leyendas o relatos míticos e históricos. La tradición oral es, conforme al mismo autor, la gran escuela de la vida. Es religión, historia, recreación y diversión.” El corpus de conocimientos transmitido por la tradición oral puede contener una gran variedad de temas, aquellos que sólo son transmitidos a ciertos iniciados o elegidos, conocimientos esotéricos y ocultos; y otros que deben y pueden ser conocidos por todos los integrantes de la sociedad, y que generalmente son construcciones grupales en las que el individuo participa al apearse o no apearse a ellas, transmitiéndolas o no transmitiéndolas, modificando así los imaginarios y las normas: “(...) los códigos culturales también funcionan como un sistema de control social y político(...) Cada cultura crea sistemas de códigos comunitarios que establecen una relación entre imaginario, colectivo y control político, que oscilan entre la coerción y la adhesión voluntaria” (Bech, 2008, p. 22). Jan Vansina en *La tradición oral* (1966) hace notar que entre más regulada esté la transmisión de la tradición oral, habrá aspectos de la misma que se conservarán intactos durante más tiempo, y que la importancia de regular dicha tradición está en que cumple varias funciones simultáneamente, transmitir el saber práctico, el religioso, espiritual y cosmogónico, la ética, estética, la identidad y la historia (Vansina, 1966, p. 7).

La forma más antigua de transmisión del conocimiento es la tradición oral y, aún con la aparición de la escritura, esta no desapareció completamente: muchos pueblos alrededor del mundo, hasta hace poco tiempo, desconocían los sistemas de escritura y confiaban su sabiduría y noción de la realidad social a la oralidad. Vansina señala que “los pueblos sin escritura tienen una memoria sólidamente desarrollada y transmiten sus tradiciones en una forma oral fuertemente encadenada (o estibada) por fórmulas” (1966, p.16). En complejos culturales como las africanas, dichas fórmulas son celosamente enseñadas, aprendidas y custodiadas por un *griot*, que, si es hábil, ejerce las veces de cortesano, embajador, genealogista y poeta a la vez (Friedemann, 1997, p.

23). Sin embargo, desde la aparición de los sistemas de registro “permanente”, los pueblos que los usaban como único soporte cultural eran vistos por los que incluían en sus mnemotecnias a la escritura como atrasados e “incultos”; ésta tendencia se volvió global desde el auge del colonialismo europeo, como un fenómeno de desprestigio de lo oral, que lo mostraba como una forma baja, primitiva e ignorante de transmisión del saber, y favorecimiento de la palabra escrita como único vehículo fiable, “civilizado” y *científico*.

La palabra escrita se convirtió en el único vehículo fiable de las historias, que se convirtieron en la *Historia*, en una única versión legitimada por aquellos que poseían acceso a la lectura y a la escritura desde una posición social hegemónica: grandes sectores sociales cuyo acceso a las técnicas de la lectura y la escritura fue mínimo, por no decir, vedado, debieron valerse de la tradición oral para transmitir sus conocimientos y experiencias vitales, sus historias y sus luchas desde su propio punto de vista, de una generación a otra a través de la oralidad, por lo cual es vital que sean incluidas dentro de los metarrelatos de la “Historia” hegemónica: ésta ha sido una de las tareas más antiguas de la antropología, la conservación de la tradición oral en clave de *patrimonio oral e inmaterial*, entendido bajo los cánones que la UNESCO ha determinado para incluir o no, bajo esta etiqueta, a las manifestaciones de las culturas:

tradiciones o expresiones vivas heredadas de nuestros antepasados y transmitidas a nuestros descendientes, como tradiciones orales, artes del espectáculo, usos sociales, rituales, actos festivos, conocimientos y prácticas relativos a la naturaleza y el universo, y saberes y técnicas vinculados a la artesanía tradicional (UNESCO 2014).

Patrimonio oral e inmaterial que también ha sido objeto de estudio de la historia como historiografía, que ha pasado de hablar de tradición oral a historial oral. Garcés define historia oral y local como “las diversas iniciativas que se proponen elaborar la historia de una persona o grupos de personas que comparten un determinado territorio” (2002, p. 24). Una persona puede elegir añadir o quitar contenido a los relatos; una comunidad puede elegir elaborar su propia historia, re-crear a través del relato los recuerdos, puesto que las actividades del día a día, la vida religiosa, moral, social y en general todos los aspectos de la existencia comunitaria se perpetúan gracias a “aquel proceso en el cual el hombre no sólo repite su experiencia pasada sino que la reconstruye; la imaginación se convierte en un elemento necesario del genuino recordar”(Cassirer, 1983, p. 91). En este sentido, imaginar, y la formación del imaginario

colectivo, son procesos complejos en los que intervienen los factores sociales que han influenciado el crecimiento y el desarrollo de las personas dentro de una comunidad, los hechos históricos, todas las formas de producción y aprehensión del saber comunitario y personal: el imaginario cultural es el material y la trama con la que se tejen las experiencias de lo real y lo ideal en una cultura: participa de la pluralidad de dimensiones de la realidad (Bech, 2008, p.28). Este imaginario cultural se compone de representaciones y símbolos, o imágenes por representar.

Stuart Hall, en *Representation: Cultural representation and signifying practices* (1997), define la representación como una conexión, puesto que

Conecta el sentido al lenguaje y a la cultura (...) representación significa usar el lenguaje para decir algo con sentido sobre, o, para representar de manera significativa el mensaje a otras personas, “es una de las prácticas centrales que producen cultura (...) y la cultura se trata de <<significados compartidos>>. El lenguaje es el medio privilegiado en el que podemos <<encontrar sentido>> a las cosas, en el que el significado es producido e intercambiado (...) el lenguaje opera como un sistema representacional. (1997, p. 1)

En el centro del argumento de Stuart Hall (1997) sobre la representación yace el signo, comprendido como códigos que permiten expresar a otras personas conceptos, ideas o sentimientos, de tal manera que esos otros puedan interpretar su significado en un contexto casi igual o parecido al nuestro. Stuart Hall toma de Saussure los conceptos de significado y significante y la abstracción que sucede entre ellos para ayudar a comprender cómo funciona la representación en un nivel muy básico. Grosso modo, Ferdinand de Saussure, lingüista suizo, consideró que para que cualquier comunicación humana existiera, se debía pasar por un proceso para todos y cada uno de sus vocablos y signos interconectados: debía existir un significado y un significante<sup>1</sup>. Una definición y una imagen. Definiciones e imágenes, sin embargo, son absolutamente mutables e independientes uno de otro: silla, /chair/, /chaise/, /karékla/, /alaga/ e /isu/ son palabras (significado) que recrean en la mente la imagen de un objeto con una tabla horizontal, patas verticales y un respaldo en uno de sus lados en el que las personas se sientan – pero puede que dicho asiento no corresponda con tal descripción-. Significado para Saussure, lingüista suizo, es el objeto, concepto, cosa, que se quiere nombrar, lo que se ve o “conjura” en la

---

1 Saussure, Ferdinand. (1916) *Curso de lingüística general*. Editorial Losada. S.A. Moreno 3362 Buenos Aires. 1945.

mente; significante es la palabra, la unión de fonemas, que usamos para nombrar dicha cosa, objeto o concepto.

Hall explica que él opina, al igual que Saussure, que las palabras y los objetos no cargan dentro de sí los significados ni significantes, sino que éstos son socialmente y arbitrariamente asignados, tanto las asociaciones entre los objetos, conceptos y cosas, como entre los sistemas de significantes. En un idioma dado, como el japonés, por ejemplo, el vocablo /*shi*/ hace referencia al número cuatro, y a la vez, al concepto *muerte*. Morirse, en japonés, se dice /*shinu*/, y por eso el número cuatro está relacionado con la mala suerte y el mundo de lo ultraterreno. En inglés, /*death*/ y /*four*/ no tienen ninguna relación.

Hall analiza también los distintos enfoques que explican el significado. Uno de ellos es el enfoque reflexivo, que considera que en la naturaleza misma del objeto se encuentra su definición, siguiendo la idea griega de *mimesis* del pensamiento hacia los objetos y los conceptos –un ejemplo de esto, es el vocablo egipcio antiguo para la palabra gato, /*mau*/, es claramente una onomatopeya, imitando el llamado de un felino; sin embargo, con infinidad de ejemplos para demostrarlo, nos es claro que en la palabra “oveja” no hay nada que sea mimético con las características de dicho ovino lanudo.

El segundo enfoque que analiza Hall es el llamado *enfoque intencional*, en el que cambia la perspectiva del significado, y el sujeto hablante atribuye arbitrariamente su propio sentido al objeto o concepto al que está refiriéndose, sin embargo, este sería el caso del inventor de una lengua y un sistema de entender el mundo que le rodea completamente desconocidos para los demás.

El tercer enfoque que analiza Hall, es el enfoque constructorista, el cual defiende y amplía a lo largo de *El trabajo de la representación* (1997), que el significado es construido socialmente: “son los actores sociales quienes usan los sistemas conceptuales de sus respectivas culturas y otros sistemas representacionales y lingüísticos para construir significados, para hacer del mundo algo aprehensible y para comunicar acerca de ese mundo, con sentido, a otras personas” (1997, p. 25). Stuart Hall toma de Lévi-Strauss, Roland Barthes y Michel Foucault aportes valiosos al concepto de representación, al buscar la lectura de los hechos sociales como si fueran signos lingüísticos dentro de un contexto único que es la comunidad de la cual provienen, además de

como dichas representaciones se convierten en discursos que posibilitan la existencia de hegemonías y de relaciones desiguales de poder-saber y regímenes de la verdad. Finalmente, Hall insiste en que los significados de las cosas y conceptos siempre, imperceptiblemente, cambiarán, de una cultura a otra o de un periodo de tiempo a otro; por lo tanto es importante que se tenga en cuenta que en la idea de representación hay una leve aceptación de relativismo cultural entre una y otra cultura, cierta falta de equivalencia, y por lo tanto una necesidad de traducción cuando nos movemos del *mindset* del universo conceptual de una cultura a otra (1997, p. 61), y que incluso los modelos de representación que él describe están abiertos a discusión y mejoramiento.

Moscovici (1979) enfatizó en la función epistemológica de la representación considerándola una modalidad de conocimiento, un corpus organizado de conocimientos que permite a las personas la comunicación y hace inteligible la realidad física y social a través de intercambios sociales, énfasis que Farr también desarrolla llamando a la representación “teorías de conocimiento con derechos propios para el descubrimiento y la organización de la realidad” (Farr, 1983, p. 655), con función doble, la de permitir a las personas orientarse en el mundo físico y comunitario que habitan y dominarlo, y de hacer posible la comunicación entre personas proporcionando códigos y decodificadores. Corine Eaudineau propone que la representación es expresión de imágenes y construcción de imaginarios desde los diversos estratos que conforman a una población, “con el fin de darse a conocer, ocupar la ausencia, el silencio o el olvido” (1999, p. 134). Para Julio A. Bech “la representación es un mapa imaginario de la realidad. Todas las formas diversas de conocimiento a través de las cuales se produce el pensamiento humano están compuestas de unidades elementales que podemos llamar imágenes.”(2008, p. 17). Estas imágenes son herramientas cognitivas que nos permiten aprehender todos los aspectos de lo real y en palabras de Bech “trabajarlos simbólicamente” (*ibíd.*).

Hasta ahora, los enfoques en la representación considerados la conciben como la construcción-constructora de la realidad de los sujetos, individuos o comunidades, en que convergen diversas formas de comunicación. Representar es verter en las producciones culturales de cualquier índole toda la carga simbólica de una comunidad o sociedad. Dicha carga simbólica se compone de su universo social, técnico, religioso; de su ideología, categorías cognitivas, discursos hegemónicos y contra-hegemónicos. Además, los individuos también aportan desde su mismo imaginario

íntimo y autobiográfico a estas cargas simbólicas al participar en la representación y al haber sido influenciado por la misma al crecer.

Al contar un relato, los personajes, sus habilidades, suerte y desenlace final, estarán en mayor o menor medida permeados por el universo simbólico del cual provienen, y estos relatos se convertirán en parte de la tradición o historia oral con el paso del tiempo, si tienen la suficiente repercusión o tratan de personajes mitológicos o legendarios, que perviven en los imaginarios culturales como imágenes de lo ideal o lo nefando, como símbolos ya sea positivos o negativos, de la moralidad, la ética y en general el *ethos* de una comunidad; la tradición oral, y en ese sentido los relatos, funcionan como estrategias de transmisión de valores e historia, aleccionadoras y lúdicas al mismo tiempo.

Ernst Cassirer (1997) explica que el hombre es incapaz de procesar lo real con inmediatez: necesita las *construcciones simbólicas* como mediadoras, siendo éstas el lenguaje, el mito, las producciones artísticas, la técnica científica y la experiencia religiosa. Estas construcciones mediadoras se convierten en un medio artificial (1997, p. 8) que hace de la mera razón una herramienta de poca utilidad al enfrentarse al mundo, pues su inmensa riqueza y complejidad está condensada en procesos y formas simbólicas, por lo tanto, define al hombre como un “animal simbólico” (1997, p. 49). Clifford Geertz considera que el hombre “es un animal inserto en tramas de significación” (1976, p. 20) y que sería inútil intentar analizar dichas tramas buscando leyes generales; por eso propone la búsqueda de significaciones. Bolívar Echeverría (2001) entiende dichas “tramas de significación” y “construcciones simbólicas” no como una supraestructura ajena a la inmediatez de lo real, sino como pertenecientes a la vida cotidiana de manera interior, profunda y orgánica.

Gilbert Durand enfatiza en el proceso de la simbolización como un proceso de representación a través de la construcción de imágenes mentales, diferencia entre representaciones directas, en las que la cosa evocada es “parte del mundo” y fácilmente perceptible o identificable, y otra, indirecta, en que el concepto evocado no puede “presentarse en carne y hueso a la sensibilidad” y se convierte en una *imagen* (1971, p. 9-10); estas imágenes, para Bech, son mutables (2008, p. 23), están en proceso de permanente cambio y resignificación debido a la transformación de los códigos culturales dentro de la comunidad que las produce y son productos-productoras de aprendizaje de símbolos culturales, que son usados por los individuos y la comunidad para



“alimentar su imaginario, jugar con ellas y volverlas a significar, expandiendo su horizonte simbólico” (Ibíd, pp. 25-26).

Construcciones simbólicas, imágenes mentales, símbolos...; pero, ¿qué es un símbolo? Para Mircea Eliade, en *Imágenes y símbolos* (1955), los símbolos tiene una serie de características: en primer lugar, ofrecen información imposible de transmitir por medio de palabras, pues revelan realidades sagradas; en segundo lugar, son polivalentes y su función es unificar los sentidos que expresan simultáneamente; y en tercer lugar, son parte y constructores de la naturaleza social de la humanidad, pues son arquetipos colectivos y forman una memoria popular. El símbolo para Eliade es más que una simple expresión de la vida mental comunitaria: es experiencia religiosa concreta, explicación del origen del mundo, trascendente y apartado de la esfera de lo humano de modo que éste, a través del culto religioso y el conocimiento de dichos símbolos, mitos e imágenes, experimenta gracias a ellos la noción del no-tiempo, de lo eterno e inmutable: "Símbolo, mito, imagen, pertenecen a la sustancia de la vida espiritual; que pueden camuflarse, mutilarse, degradarse, pero jamás extirparse"(1955, p. 11).

Dan Sperber, en *El simbolismo en general* (1988), ofrece una visión menos religiosa del símbolo: “entendemos a veces una simple relación de representación entre una cosa simbolizada o un ser simbolizado, y la cosa y el ser que lo simbolizan” (1988, p. 34); una relación de retroalimentación, un intercambio entre dos realidades en la que ninguna de las dos es completamente la representante de la otra, sino complementos mutuos en los que la relación que los ata es de suma importancia y se aplica al lenguaje y a los elementos de la vida cotidiana, pues un símbolo, como una bandera, no hace referencia sólo a un grupo humano, sino a todos los valores, sucesos históricos, sentido de identidad y habitantes individuales de dicho grupo humano, que a su vez decidió que valores representar con los colores, formas y e imágenes de dicha bandera.

El símbolo, para Sperber, es “toda realidad capaz de desempeñar simultáneamente este doble papel de representación y de establecimiento de una relación (...) que puede ser de dominación, inclusión e implicación” (1988, p. 43). Raimon Panikkar en *Símbolo y simbolización* (2003) enfatiza también en la ideal del símbolo como relación, a la vez objetivo y subjetivo: no es en sí mismo, no es susceptible de hermeneutización ni de interpretación; el individuo no puede conferirle una forma o sentido arbitrario ante lo que se “cae en éxtasis” (2004, p. 391), pues su

esencia es omnipresente, liberando de la reflexividad y de la lógica. El símbolo para Panikkar es el instrumento del mito, y el mito tampoco es hermeneutizable; ambos pertenecen a la esfera de lo ontológico: “los símbolos son los ladrillos últimos con los que está construido el edificio de la realidad” (2004, pp. 390-391). Clifford Geertz, en su obra *La interpretación de las culturas* (1976), también insiste en la importancia del símbolo como pieza fundamental de la realidad social y cultural de los grupos humanos; sin embargo, para él, la cultura es un conjunto de textos, semiótica y claramente contextualizado, y debe ser analizado dentro del ámbito de la realidad concreta de una cultura específica, o en otras palabras, ejerciendo una *descripción densa*. Los símbolos para Geertz son:

Formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o creencias (...) los hechos culturales –o la construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas- son hechos sociales como cualquier otro; son tan públicos como el matrimonio y tan observables como la agricultura. (Geertz, 1976, p. 90)

Gilbert Durand habla de una característica específica del símbolo que nos permite comprender e interpretar la cultura: la redundancia de los símbolos, dentro de una misma cultura, y en otras, a través del tiempo y el espacio. Debido a su naturaleza polisémica, al símbolo no le es posible contener la totalidad de significados, y la redundancia funciona como perfeccionadora de esta falla (1964, pp. 16-17). Mircea Eliade propone al símbolo, específicamente aquel que deviene en mito y ritual, como esencial en la preservación y retención de la cultura, pues la repetición de “gestos paradigmáticos revelan lo fijo y duradero en el flujo universal” (1994, p. 148).

A lo largo de este apartado, se ha hecho una revisión teórica de una variedad de conceptos que permiten la comprensión de las preguntas que guían esta investigación. La importancia del relato en la tradición oral y la construcción comunitaria-individual de la historia oral se hace evidente al constatar que construye el tejido del pasado, el presente y el futuro de un grupo humano dado, la trama misma de su imaginario cultural y social en el que el símbolo constituye una unidad de significado fundamental y se convierte en una herramienta de extrema importancia.

## 1.2 Acercamiento desde las ciencias sociales a la magia, la brujería y las brujas

Dan Sperber define al símbolo como “aquello en virtud de lo cual las prácticas diversificadas de los agentes sociales son de todas maneras concebibles como coherentes. Todo objeto simbólico es un instrumento de comunicación (...) que sólo se efectúa al término de una práctica social” (1988, p. 96); polisémico debido a las prácticas sociales en las cuales son herramientas y que hace parte de la trama social de un grupo humano al referirse al fenómeno de la brujería –y por extensión a los brujos y brujas- que es susceptible de ser aprehendido partiendo de lo que se dice sobre dicho fenómeno y sus ejecutantes (sospechas, acusaciones, confesiones, chismes) y sus términos solo tienen sentido en cuanto a la creencia o no creencia de un grupo humano en la magia y sus agentes. Bateson y Mead, en *Balinese character* (1942) explican que la fascinación que la bruja, el símbolo, ejerce sobre ellos –los balineses-, se debe a que “no solamente inspira miedo sino que ella misma es el miedo” (1942, p. 20) En el presente sub-capítulo se explorará la figura de la bruja, el símbolo que es *la bruja*, desde el contexto de las ciencias sociales.

Etimológicamente, en español, la palabra *bruja* tiene un origen incierto, sin embargo, posee varios significados según la edición n° 22 del *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*: “1. f. mujer que, según la opinión vulgar, tiene pacto con el diablo y, por ello, poderes extraordinarios; 3.f en los cuentos infantiles tradicionales, mujer fea y malvada, que tiene poderes mágicos y que, generalmente, puede volar montada en una escoba; 4.f. coloq. Mujer vieja y fea” (DRAE, 22° edición, 2001). En resumen, la palabra *bruja* representa a una mujer vieja, fea y malvada que tiene poderes mágicos, puede usar una escoba para volar sobre ella, y dichos poderes proceden de un pacto diabólico entre ella y el diablo. Y sus actos, la brujería, según la RAE, son: “1. f. Conjunto de prácticas mágicas o supersticiosas que ejercen los brujos y las brujas” (DRAE, 22° edición, 2001). La brujería, según el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española es un conjunto de prácticas mágicas. En el análisis de las ciencias sociales, magia y brujería no son lo mismo, aunque fundamentalmente la brujería sea un fenómeno mágico. Sir James Frazer, en su trabajo *La Rama Dorada, un estudio sobre magia y religión* (1981) –que sirvió de base e inspiración a muchísimos trabajos académicos sobre la espiritualidad humana-, expone que la magia y los actos mágicos son los primeros intentos de la mente humana por explicarse los fenómenos inexplicables, como las enfermedades súbitas, las

catástrofes naturales, y de encontrar solaz en el hecho de ser capaz de controlar dichos fenómenos a voluntad.

La magia pueden dividirse en dos categorías, la magia simpática –lo semejante atrae lo semejante- y la magia de contagio –dos cosas que alguna vez estuvieron unidas, seguirán estándolo tras separarse; lo que se le haga a una, le sucederá a la otra-. Frazer establece que son procesos prelógicos (desde su punto de vista evolucionista) en los que a pesar de existir causa y consecuencia, son falaces, errores conceptuales en los que la mente humana “cae casi espontáneamente (...) es probable que la magia apareciera antes que la religión en la evolución de nuestra raza y que el hombre intentase sujetar la naturaleza a sus deseos por la fuerza cabal de sus conjuros y encantamientos” (1981, p. 81). Magia y religión, para Frazer, a pesar de que van en la misma corriente de hechos numinosos, se diferencian fundamentalmente en el acercamiento del oficiante a lo sobrenatural. Magia es tomar y obligar por la fuerza, religión es “propiciar y apaciguar dioses por medio de la oración y el sacrificio” (1981, p. 82).

Marcel Mauss hace un extenso análisis de los elementos de la magia, recopilada en la obra póstuma, prologada por Levi-Strauss, *Sociología y Antropología* (1979). Mauss establece allí tres elementos básicos de la magia: “agentes, actos y representaciones” (1979, p. 50). Agente es quien lleva a cabo actos mágicos aunque no sea un profesional. Representaciones son las ideas y creencias que soportan dichos actos mágicos, y los actos que se definen mágicos y que sirven de soporte factual a las representaciones, son denominados por él (Mauss) como ritos mágicos. La diferencia fundamental con anteriores investigadores sociales es que Mauss no hace una distinción tajante entre magia y religión; los ritos religiosos y los ritos mágicos sólo se diferencian en que los primeros son socialmente sancionados y practicados en público; los ritos mágicos generalmente son ilícitos y practicados en privado, y si se hacen en público, el mago intentará por todos los medios disimular y ocultar los procesos del rito para que no sean conocidos ni memorizados por los observantes. Esta ocultación de lo mágico tiene sentido y significado dentro de las sociedades: “no definimos la magia por la forma de sus ritos, sino por las condiciones en que se lleva a cabo, que a su vez, determinan el lugar que el rito ocupa dentro del conjunto de las costumbres sociales” (Mauss, 1979, p. 55). Incluso la práctica médica, y las profesiones del pastor, el agricultor, el verdugo, el enterrador y el barbero tienen elementos mágicos, debido a la marginalización de sus practicantes o al secretismo que involucran sus prácticas.

Los agentes de la magia, según Marcel Mauss, son aquellos que por sus condiciones físicas o psicológicas son susceptibles de ser objeto de cualquier clase de señalamiento, y por lo tanto, de *sospecha y aislamiento*. Por cuenta de estas características especiales, en muchas ocasiones los magos no lo son por voluntad propia, sólo tienen que comportarse como socialmente se espera que lo hagan para cumplir dicho papel: “mientras que los poderes del sacerdote están definidos por la religión, la imagen del mago se crea fuera de la magia. Está constituida por una infinidad de <<se dice>>, con lo cual el mago no tiene más que adaptarse a su imagen” (Mauss, 1979, p. 63). Personas con discapacidades, deformidades, patologías mentales, los niños, los extranjeros y las mujeres –especialmente éstos dos últimos- son según Mauss, siempre sospechosos de practicar la magia. Los extranjeros, sólo por el hecho de no pertenecer cultural ni topográficamente a un lugar, tienden a ser pensados en clave de temor y desconfianza: sus prácticas, ocultas y misteriosas, son similares a la magia: especialmente los extranjeros *no vistos*, que habitan en otro territorio, quienes son el vecino enemigo (Mauss, 1979, p. 61) En razón de su radical “alteridad”, por el misterio que envuelve sus procesos corporales y por el lugar que habitualmente ocupan en las sociedades, dentro del ámbito íntimo y vedado de la familia, las mujeres son especialmente señaladas de practicar la magia:

(...) Ocurre lo mismo con las mujeres. Se las reconoce generalmente más aptas para la magia que a los hombres, en virtud no tanto de sus características físicas, cuanto por los sentimientos sociales que provocan sus cualidades. Los periodos críticos de su vida provocan asombros y aprensiones que les confieren una posición especial, y es precisamente en los momentos de la nubilidad, durante la regla, la gestación y el parto y después de la menopausia, cuando las virtudes mágicas de las mujeres tienen una mayor intensidad; es, sobre todo, durante esos momentos cuando se considera que aportan a la magia, unas veces, medio de acción, y otras, directamente agentes. Las viejas son hechiceras, las vírgenes son importantísimos auxiliares y generalmente se utiliza, entre otros, como producto específico, la sangre de la menstruación.

Por otra parte, es bien conocido que las mujeres están especialmente inclinadas a la histeria sus crisis nerviosas las hace aparecer como sometidas a poderes sobrehumanos, que les dan una autoridad especial. Incluso fuera de los periodos críticos, que ocupan una parte tan considerable de su existencia, las mujeres son objeto de supersticiones y de normas jurídicas y religiosas que señalan claramente que forman una clase dentro de la sociedad. Se las considera más diferentes al hombre de lo que en realidad son; se cree que son sede de acciones misteriosas y en relación, por lo tanto, con los poderes mágicos. Dado por otra parte que la mujer está excluida de la mayor parte de los cultos, y que cuando se la admite su función se reduce a un papel pasivo, las únicas prácticas que se dejan a su iniciativa la

llevan a la magia. El carácter mágico de la mujer se deriva tanto de su calificación social, que, en realidad, es una cuestión de opinión. (Mauss, 1979, pp. 58-59)

Mauss concluye que los agentes de la magia, es decir, brujas, magas, brujos y magos, son “determinados individuos que se consagran a la magia debido a los sentimientos sociales que produce su condición” (1979, p. 62). En los casos en los que los individuos que no son parte de ninguna clase especial y que se dedican a la magia, en cierto modo, por el mero hecho de dedicarse a la magia, convierten su situación social en una situación anómala: por definición, la situación social del agente de la magia es anormal (Mauss, 1979, p. 62).

El acto por excelencia de la magia es el rito. Por la definición anteriormente dada, rito mágico es aquel que se practica en privado, que es incluso ilícito, oscuro y misterioso. Los sitios favoritos para realizarlos son las encrucijadas, las cavernas, los lugares apartados; los techos, los callejones, la propia habitación. Aunque es posible que haya actos mágicos llevados a cabo en público e incluso en contextos de ceremonia religiosa pública, los procedimientos, significados, invocaciones, siempre estarán velados. Mauss distingue dos elementos en el rito, el manual y el oral, que generalmente siempre van juntos, aunque los ritos orales pueden carecer de elaboraciones manuales, pero nunca hay ritos mudos (1979, p. 81).

El rito manual corresponde con la elaboración de objetos, destrucción de objetos, el sacrificio, la utilización de objetos, el baile, el éxtasis y los estados alterados de conciencia; incluso la preparación física pre-ritual (sea deprivación de alimentos, tabúes sexuales, mortificación corporal, restricciones de cualquier índole tendientes a preparar tanto al oficiante como a los asistentes e incluso a sus familias) es parte del ritual en sí. El oral se refiere a los encantamientos, invocaciones, exorcismos, súplicas, oraciones, imprecaciones contra los seres míticos y mágicos que son invocados o exorcizados, himnos, decretos y maldiciones. Las representaciones, las creencias que soportan los actos mágicos y a los agentes de la magia, son en esencia caóticas, ricas en sentido y significación. Para Mauss, la magia es una confusión de imágenes que difumina la línea entre el sacrificado y el sacrificante, el oficiante y el asistente, lo privado y lo público, lo permitido y lo prohibido (1979, p. 86). La noción de causalidad e inmediatez son parte fundamental de los sistemas mágicos; siendo aún errada desde el punto de vista de la lógica formal, la magia es un *hacer-no hacer*: “podemos afirmar que todo acto mágico se representa con el fin de obtener como resultado o el hacer que seres vivos o cosas entren en un estado del

cual se deriven infaliblemente ciertos gestos, accidentes o fenómenos, o bien, hacerles salir de un pesto perjudicial” (Mauss, 1979, p. 85). Para la magia no hay separación entre el deseo y la realización, es eficaz, inmediata y sin límites. Mauss arguye que la magia es un fenómeno social emparentado por un lado con la religión y por el otro con la ciencia y la técnica (1979, p. 149).

Los agentes de la magia amplían las capacidades de lo humano dando lugar a las esperanzas compartidas de los grupos sociales, representan y dan salida a las emociones e ideas caóticas convirtiéndolas en rito y dotándolas de eficacia. La magia enfatiza en la relación del hombre con el conocimiento de la *naturaleza*; los agentes de la magia están imbricados dentro de las relaciones de poder de las comunidades a las que pertenecen debido a sus capacidades mágicas, pero también a sus saberes. La magia es ciencia –compendio de saberes y de procedimientos- y el mago (o para efectos de éste trabajo, bruja) es sabio –persona poseedora de saberes y procedimientos) (Mauss, 1979, p. 150). La creencia en la magia de un determinado grupo humano, para Mauss, implica la tenencia de técnicas, saberes, tradiciones y relaciones sociales.

Claude Levi-Strauss, profundamente influenciado por la obra de Marcel Mauss, retoma este concepto de la importancia del consenso social acerca de las prácticas mágicas en el capítulo “El hechicero y su magia” de su obra *Antropología Estructural* (1995); en él, establece la importancia de la creencia en la magia dentro de una comunidad como índice de su eficacia en el ámbito de lo real, a través de tres casos concretos en diferentes grupos humanos en los que los actos mágicos soportaban el sentido de la realidad y la cohesión social de dichos grupos. En el primero (1995, pp. 185-187), dos grupos reunidos bajo el mando de dos jefes –uno político, y el otro, religioso-, pierden a uno de ellos –el religioso- en medio de una tormenta. Al regresar, el jefe religioso dice haber sido secuestrado por los rayos y luego traído de vuelta. La mitad del grupo a la que él pertenecía creyó en su versión. La otra mitad del grupo empezó a cuestionarse el propósito de su desaparición y a expresar la preocupación de que hubiera ido a encontrarse con otros grupos con los que antes tuviera relación; sin embargo, ambas explicaciones, la del rayo y la de la posible traición política, no eran mutuamente excluyentes en la mentalidad de aquel grupo.

El segundo caso, un joven es acusado de embrujar a una jovencita tras tocarle las manos (1995, pp. 189-192) y en medio de su defensa aprovecha las construcciones simbólicas del grupo sobre

la magia para evitar ser condenado; al final el juicio que se lleva en su contra se convierte en un afán por confirmar las creencias de todo el grupo social. Y el tercer caso lidia con la sicología del hechicero (1995, pp. 192-196). Un hombre decide hacerse brujo para desenmascarar las prácticas deshonestas de otros chamanes y debido a que su aprendizaje involucró una técnica en la que había “prueba” de su cura mágica –escupir un plumón ensangrentado- al enfrentar sus habilidades con las de otros chamanes, siempre él resultaba vencedor, ganando reconocimiento como gran sanador que él consideraba inmerecido.

En forma y fondo, la efectividad de la magia, sobre la que trata también en el capítulo “La eficacia simbólica”, no es discutida por Levi-Strauss en cuanto a la realidad de su existencia, sino a la creencia en su existencia como columna vertebral de la cohesión mágico-religiosa y social de los grupos humanos y como base de las curas y síntomas sicosomáticos que puede experimentar el ser humano al enfrentarse a la realidad interna de su grupo, en la que dicha creencia en la magia tiene un papel fundamental: a través de los cantos del *Camino de Muu*, que son usados para partos difíciles, que narra el recorrido del curandero y sus espíritus colaboradores por un camino plagado de peligros y bestias a los que derrotan con la ayuda de unos sombreros mágicos. Básicamente, el camino hacia *Muu* es el conducto vaginal y el cuello uterino, y *Muu* sería el útero, que tras la intervención del curandero dejaría de hacer estragos y permitiría que el cuello del útero se dilatara de manera satisfactoria para acelerar el parto y mitigar el dolor. La estructura del cántico, que es hipnótica en sus ires y venires, produciría en la parturienta un estado alterado de consciencia que, aunado a la convicción del grupo y de ella misma en la efectividad de los actos y las palabras del curandero y la partera, lograría una acción sicosomática importante en ella.

Para Lévi-Strauss, la creencia en la magia debe estar absolutamente imbricada dentro de los procesos de realidad de los grupos humanos para tener *eficacia simbólica* en el plano de lo real, y en el medio de esta trama de significados, está el hechicero: “(...) el hechicero es actividad, desborde de sí mismo, como la efectividad es la nodriza de los símbolos” (1995, p. 165-166). La antropología estructural de Levi-Strauss plantea que el universo de los grupos humanos está contenido en sistemas simbólicos que explican y representan de maneras más o menos satisfactorias las realidades físicas y sociales y las dotan de sentido, no obstante, no son sistemas perfectos y en ocasiones son contradictorios, oscuros, temibles y decepcionantes. La catástrofe,



la enfermedad y la muerte, lo numinoso, lo ultraterreno y lo desconcertante pueden explicarse en términos de uno o varios de éstos sistemas simbólicos, pero siempre habrá imposibilidades cognitivas y en nuestras configuraciones mentales y sociales que nos impedirán apreciar los matices y entender el *sentido*. Los individuos que de una u otra manera (debido a su estatus social) poseen –o les han hecho creer que poseen- una percepción *anormal* de dichos sistemas simbólicos, tienen la posibilidad de moverse entre ellos y captar y expresar dichos *sentidos* de formas completamente diferentes a las socialmente convenidas, y por lo tanto, de lograr que dichos sistemas, a los que los seres humanos tan fervientemente nos aferramos para darle orden a la realidad, sean lisos y perfectos, que no posean baches ni grietas: por ello el hechicero es la *nodriza de los símbolos*, el que aporta significados en las áreas en los que no los hay o son difusos. La fuerza inmensa de la necesidad grupal de *creer y entender* humana se sirve del chamán y el hechicero, le exigen que sea eficaz y a la vez crean la eficacia del mismo. Creer, y crear, en la antropología estructural, hacen parte fundamental de la magia.

Bronislaw Malinowski escribe *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1986), su obra cumbre, profundamente influenciado por la obra de Frazer. Posterior y póstumamente, en 1948, se publica *Magia, Ciencia y Religión*, una compilación de sus conferencias y apuntes, en los que se evidencia que hasta cierto punto, sus consideraciones sobre la naturaleza de la magia son parecidas a las de Sir Frazer: él opina que la magia es práctica, un estadio inferior a la religión, sin embargo, la magia y lo mágico también funcionan como explicación de lo sobrenatural, pero, sobre todo, de lo humano:

La magia es humana no sólo en su encarnación, sino también en lo que es su asunto: éste se refiere de modo principal a actividades y estados humanos, a saber, la caza, la agricultura, la pesca, el comercio, el amor, la enfermedad y la muerte (...) va dirigida hacia la relación del hombre con la naturaleza y las actividades humanas que en ella causan efecto. (Malinowski, 1948, p. 27)

Para Malinoswki, a pesar de que está circunscrita al ámbito de lo mundano, la magia es importante, interesante a la mente científica porque supone una ventana a la “quintaesencia de los anhelos y sabiduría del hombre primitivo” (1948, p. 25) y porque dichas creencias despiertan en nosotros –supongo, los occidentales- “rescodos de esperanza en lo milagroso, creencias adormecidas en las misteriosas posibilidades del hombre” (ídem). En su trabajo más representativo, *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Malinowski analiza el papel de los

brujos *bwaga'u* y de las brujas *mulukwausi*, presentes en la vida cotidiana de los habitantes de las islas Trobriand. Las *mulukwausi*, brujas voladoras, “son los agentes nefastos que siguen en importancia a los hechiceros varones, pero no en eficacia, en lo que son incluso más mortales“(1986, p. 239).

La diferencia entre unos y otras radica en que los *bwaga'u* son hombres en posesión de una modalidad especial de magia; las mujeres-bruja, llamadas *yoyova* desde el momento mismo de nacer, son entrenadas por sus madres –“pues sólo la niña pequeña que tiene una madre bruja puede convertirse en bruja” (1986, p. 241)- en una variedad de prácticas que incluyen la necrofagia (muy importante, pues las *yoyova* son fácilmente distinguibles de otras mujeres no-mágicas por su desenfrenado apetito por la carne cruda, y las *mulukwausi*, que son los seres alados en que se convierten las *yoyova* al salir de sus propios cuerpos, consumen casi exclusivamente carne humana viva o ya muerta) y el vuelo; desde el momento en que la jovencita *yoyova* se pone su primera falda de hierba al llegar a la pubertad y hace su primer vuelo en solitario, es oficialmente una *mulukwausi*. Puede esbozarse en este punto cuál es la diferencia entre magia y brujería. Aunque la brujería se vale de la magia, la magia es una práctica socialmente sancionada como productiva y benéfica. La brujería es una práctica al margen de la sociedad que aunque útil en ocasiones, en general pertenece al orden de lo maléfico y lo destructivo.

Estas brujas aladas permean la cultura trobriandesa debido a su práctica omnipresencia, y a las precauciones que hombres y mujeres deben tomar para evitarlas a ellas y a los daños que pueden causar a los seres humanos. Una mujer *yoyova* no hará el bien por iniciativa propia, se divierte en causar estragos, y sus sentidos están afinados para detectar en la distancia la desgracia ajena: los marineros se previenen de gritar cuando están en peligro en altamar porque allí son más vulnerables al apetito de las brujas; una *mulukwausi* puede causar enfermedad súbita y muerte en una persona al llevarse su *loupolo*, sus entrañas, para comérselas. Es posible evitar el deceso del afectado si se encuentra a una *yoyova* experimentada y se le paga abundantemente para que encuentre a la *mulukwausi* que se llevó las entrañas del enfermo y le pida que las devuelva, o encuentre el lugar donde las escondió antes de comérselas. Si la *mulukwausi* que se llevó las entrañas las ingirió inmediatamente, el deceso se produce. Malinowski relata que las *yoyova* se asocian con la oscuridad, la frialdad, las cosas hostiles y malvadas al ser humano, y que en la sociedad trobriandesa un hombre puede admitir abiertamente ser un *bwaga'u*; sin embargo, una

*yoyova* jamás lo hará: aunque sean reconocidas como poderosas brujas por la comunidad, se les busque para que deshagan los males que otras *mulukwausi* hayan infligido y se les obsequie trato preferencial para evitar su ira, de modo que ser sospechosa de ser una *mulukwausi* puede ser usado en beneficio propio.

Entre los azande, pueblo del Alto Nilo que estudió el antropólogo Evans-Pritchard, la brujería es la explicación a la gran mayoría de sucesos infortunados de la vida diaria, “es una clasificación de las desgracias que, mientras difieren entre sí en otros aspectos, tienen este único carácter común, ser perjudiciales para el hombre” (1976, p. 84), sin embargo, tienen claro que estas desgracias, enfermedad y muerte son causadas causalmente (valga la redundancia) o directamente por la brujería, pero no lo son si entran en conflicto con las normas sociales, sus leyes y costumbres.

Para Marvin Harris, principal exponente del materialismo cultural, la creencia en las brujas y en la magia reviste una significación política, práctica, más que simbólica o religiosa. En *Vacas, cerdos, guerras y brujas* (1980) Harris expone que es posible que en Europa medieval algunas mujeres y hombres poseyeran secretos de farmacopea que les permitieran elaborar ungüentos para “volar”; sin embargo considera altamente improbable, sino imposible, que aquellas mujeres y hombres constituyeran un peligro para la Iglesia Católica. Una explicación para el afán inquisitorial y sádico de torturar a la bruja para obtener información y más nombres para acusar, podría haber estado en la adquisición de bienes y dinero por parte de las familias de los y las acusadas de brujería, que eran confiscados. Sin embargo, para Harris, este argumento se queda corto ante la pregunta de por qué aproximadamente hasta el año 1000 d. C. la creencia en la brujería era considerada por la Iglesia como un retroceso pagano (circunstancia que se ampliará en el capítulo número dos de esta monografía) y que debía ser descartado de las mentes cristianas siendo el exponente principal de esta postura el documento *Canon Episcopi*, hacia el año 1480 d.c –momento de la publicación de la bula papal *Summa Desiderantes Affectibus* – la posición oficial de la Iglesia Católica hacia la brujería cambia radicalmente y se insiste en que la persecución, tortura, enjuiciamiento y ejecución de las brujas era de vital importancia para el futuro de la cristiandad.

Harris contesta a ese cuestionamiento analizando el momento histórico vivido en Europa durante el paulatino pero inexorable cambio del feudalismo a la burguesía, que generó extrema pobreza y alienación mental de la población en los países europeos: los movimientos sectarios mesiánicos que culpaban a la Iglesia Católica y a la nobleza de la situación social y económica imperante empezaron a prosperar y pulular por todo el continente. Las primeras medidas tomadas por la Iglesia para frenar el avance de estas sectas mesiánicas fue castigar con suma dureza la herejía y hacer de sus cabecillas ejemplo para los demás; sin embargo se quedaron cortas ante el empuje de dichos grupos y su influencia en la mente de todas las personas de baja condición social, los más afectados por la pobreza, las catástrofes y las enfermedades. Enfocar toda la condena y la responsabilidad de dichos infortunios hacia un grupo social vulnerable, como las mujeres pobres, constituía la forma más eficaz de convertir la unión sectaria en disensión, sospecha y acusación: el fanatismo mesiánico se convertía en odio fanático hacia las brujas y sus magia, culpables de todas las desgracias. En resumen, Harris propone que la existencia de la creencia en la brujería y las brujas responde a unas circunstancias históricas y sociales específicas y cumple unas funciones, en correlación directa con su estructura –ya sea asignada desde fuera o creada por sus mismos practicantes-: en efecto, Harris asegura que el surgimiento y auge del movimiento New Age (que desprecia la importancia dada a la ciencia y la lógica, y la tecnocracia corporativa, ensalzando los valores de la sensibilidad, la emoción, la plasticidad, la espiritualidad y la no-violencia) en los años sesenta del siglo XX, correspondió a un esfuerzo por apartar a los jóvenes universitarios de clase media-alta de un *verdadero compromiso social*, tal como la persecución de las brujas en el medioevo desbandó los movimientos mesiánicos que protestaban contra la nobleza y el clero.

Las estructuras míticas y religiosas que posibilitan la creencia en la magia –y la brujería, y las brujas- sólo son, para Marvin Harris, un ruido de fondo: él opina que sirven a fines específicos de disociación y distracción, y en cierto modo, auto engaños pueriles. Manuel Delgado, en *La magia: la realidad encantada* (1992), nos propone en primer lugar un recorrido por las definiciones de la magia en la antropología, criticando las visiones evolucionistas y utilitaristas de la misma:

(...) Es más, la magia no solo es la manifestación más vehemente de esa identificación intelectual entre las leyes que rigen lo humano y las que rigen el mundo, sino que propicia su

espectacularización, su más genuina puesta en escena. La magia no está antes de la razón, sino en uno de sus más activos y beligerantes rincones, aquel que expresa lo más radical de la voluntad humana de no romper aquellos lazos ejecutivos que en un principio muy lejano -quien sabe si solo existente en su nostalgia- habían hecho del hombre y del universo una sola y única cosa. (1992, p. 15)

Manuel Delgado define la magia como la convicción expresada en un corpus ritual-mítico de la posibilidad humana de inferencia en los procesos naturales, modificándolos a voluntad, gracias a la manipulación y/o connivencia con ciertas potencias (1992, p. 13). Como al principio de esta breve disertación sobre las brujas, la magia y la brujería, Delgado plantea que los actos mágicos son parte de la brujería, pero hay una diferencia fundamental entre el mago y el brujo, es decir, que existe la magia positiva y la magia maléfica. La diferencia entre ambas radica en que los practicantes de la magia positiva "ocupan un lugar en la estructura social, como ha quedado dicho con frecuencia marginal o periférico" (Delgado, 1992, p. 67) sin embargo, socialmente sancionado. Pueden también ejecutar magia maléfica en algunas ocasiones, pero siempre como una ayuda y en defensa del grupo social al que pertenecen y se dedican en muchas ocasiones a arreglar los problemas causados y a combatir a los practicantes de la magia maléfica. Por otro lado, acusar a alguien de practicar dicha magia maléfica, brujería, tiene varias consecuencias útiles, en primer lugar, explicar las desgracias, *rellenar los vacíos de sentido en la realidad*; en segundo lugar, dar liberación a tensiones de índole social entre miembros de una misma familia o una misma comunidad (por ejemplo, acusar de brujería a un familiar con el que se tienen disputas sobre un terreno) y a la vez generar un sentimiento de unión social, pues el brujo, o la bruja, generalmente asociados con un ente maligno y poderoso, se dedican a hacer el mal y dañar y son en esencia seres de naturaleza malvada a los que hay que combatir y erradicar por el daño que podrían causar no sólo a una persona, o una familia, sino a la comunidad entera; y en tercer lugar, para regular las relaciones sociales entre los miembros de un grupo.

Una disputa continuada entre dos individuos o dos familias puede llegar a una acusación de brujería de unos a otros que desencadenaría juicios y sanciones para los acusados, así que es más sabio arreglar los inconvenientes de manera concertada y mantener las tensiones al mínimo, además de que la creencia en la brujería nos recuerda a todos la *potencial maldad interior* que hay que mantener a raya si no se desea sufrir consecuencias (Delgado, 1992, p. 73). Para Manuel Delgado, la bruja puede ser cualquiera, ya sea porque se le acusa, o porque sienta que en su

interior hay una disensión con respecto al grupo, a sus normas, a sus integrantes, una inconformidad larvada y perenne que le incita a no conformarse o directamente a infringir las reglas que constituyen la “normalidad” de un grupo. Esto concuerda y coincide con las apreciaciones de Marcel Mauss sobre los agentes de la magia, que generalmente ocupan lugares dentro de las sociedades reservados a lo sospechoso, lo misterioso, lo *subalterno*. Las acusaciones de brujería son llamadas al “orden”, a la “normalidad”; las brujas son el epítome de lo discontinuo, lo anormal, lo caótico.

En el presente capítulo se propendió por establecer una caja de herramientas conceptuales que permita comprender el desarrollo posterior de esta investigación: el relato como expresión de la tradición oral y la historia oral, relato como *mito* a ser leído como un texto y en el que la bruja, como un *símbolo*, aporte significados y sentidos a la experiencia vital de una comunidad dada: a través de las explicaciones acerca de la magia y la brujería es posible acercarse a una comprensión de la importancia de las brujas dentro de los relatos, y los relatos de brujas en las sociedades en que son producidos. En el próximo capítulo se examinará en detalle algunas brujas y sus vidas consignadas en la tradición oral y posteriormente en el relato escrito y la legislación concerniente a ellas y sus actos (que es de lo que conservamos registro), para avanzar en la comprensión de cómo este símbolo, la bruja, está construido por y a la vez contribuye a la construcción del pensamiento simbólico y los imaginarios colectivos de distintos grupos humanos y culturas a través del tiempo y el espacio, específicamente en Occidente.



Pharmacopea Harlemensis. Ilustración de Petrum van Assendelft.

## 2. RELATOS DE BRUJAS: UN RECORRIDO HISTÓRICO

“La naturaleza las hace brujas...” Es el genio propio de la mujer y de su temperamento. La mujer nace hada. Por el retorno regular de la exaltación, es sibila. Por el amor, maga. Por su finura, su malicia (con frecuencia fantástica y bienhechora) es bruja y echa suertes, o por lo menos engaña, adormece las enfermedades”.

*La sorcière*, Jules Michelet.

### 2.1 Brujas y mitología

Aunque se ha especificado que en este trabajo de investigación mi interés principal está en los relatos orales y la tradición oral, es pertinente y necesario hacer un recorrido bibliográfico e histórico en la literatura y la legislación para lograr un esbozo de la importancia de la figura de la bruja y de lo que se dice sobre ella a través del tiempo y el espacio. Se inicia con la búsqueda de la literatura clásica griega, iniciando con la *Iliada* y la *Odisea*, debido a que en ellas se empalma la tradición oral y la escritura: durante siglos, los versos de ambas obras fueron aprendidos y recitados de memoria, antes de ser escritos y conservados para la posteridad. La *Iliada* y la *Odisea*, escritas según la creencia popular en el siglo VIII A.C, figuran indiscutidas como los primeros textos escritos de la literatura occidental. En cambio, su polémico autor, Homero, según la tradición, era un aedo<sup>2</sup> ciego procedente de Quíos que caminaba por Grecia declamando estos poemas épicos. Desde la época helenística se han deliberado diversas cuestiones acerca de éstas obras: ¿quién era Homero?, ¿cuándo escribió la *Iliada*, la *Odisea* y otras obras que se le atribuyen?; también se ha discutido sobre la existencia real de Homero –se ha llegado a pensar que Homero nunca existió, y estas obras son de la autoría de diversos poetas, derivadas de la tradición oral griega-, ¿cuál es la antigüedad real de dichas historias?, pues se sostiene que las narraciones de la guerra de Troya estuvieron basadas en hechos reales.

Joachim Latacz en su libro *Troya y Homero* (2001), defiende la autenticidad de los hechos narrados en los poemas homéricos, al menos de la *Iliada*, basado en los hallazgos del arqueólogo Manfred Korfmann. Si bien Latacz no confirma en Troya y Homero la existencia real del poeta, afirma que según los datos proporcionados por Korfmann sí hubo una guerra en Troya, aproximadamente cuatro siglos antes de la fecha en que se cree que Homero compuso sus odas

2 Aedo: del griego antiguo αἰοῖδός, nominativo del verbo aodein, ᾄδειν “cantar”. Su ocupación era recitar poemas épicos en banquetes y reuniones.



épicas. Esto supone una pista: el argumento de las narraciones épicas seguramente ya era conocido en toda la Hélade mucho antes de que Homero, real o ficticio, único o múltiple, decidiera ponerlo en forma de verso. En este argumento, específicamente en la narración de la *Odisea* destaca prominentemente una de las primeras figuras arquetípicas de las que se tiene registro sobre las brujas: Circe, la hermosa hechicera que convierte a los compañeros de Ulises en cerdos y pretende convertirlo también a él en animal. En la *Teogonía* de Hesíodo, Circe proviene de la estirpe inmortal de los dioses, hija de Helios y la océanide Perseis (*Teogonía*, v. 956); Circe no es sólo una bruja, o *pharmakeia* (palabra griega que designaba tanto a quien elaboraba medicinas, como elixires y pociones mágicas, raíz de nuestra actual palabra farmacia) (Rinella, 2010, p. 74), sino también una diosa, parte del panteón Olímpico. En La *Odisea*, Circe interviene en la historia en el Canto X, cuando tras abandonar con muchas pérdidas la isla de los lestrigones, Ulises y sus compañeros arriban a una isla aparentemente deshabitada. Ulises divisa humo saliendo de entre un encinar, en un valle profundo. Avisa luego a sus compañeros, que se dividen en dos grupos y echan suertes. La mitad del grupo, al mando de Euríloco, debe ir a investigar el valle y el encinar. Allí encuentran una hermosa mansión en la que se escucha el canto de una mujer, a la que ven tejiendo. Los compañeros al mando de Euríloco, locos de contento, acuden a ella, que se presenta como Circe, les invita a comer y a descansar, y en el potaje que les brinda, les administra ciertas drogas que luego cuando ella los toca con su varita, los convierte en cerdos.

Euríloco, que se había quedado fuera por miedo a una trampa, regresa con Ulises a relatarle la desventura de sus compañeros. Ulises decide ir solo a la casa de Circe para rescatar a sus amigos; Hermes se le aparece y le proporciona una flor, *moly*, que al comerla lo protegerá de las hechicerías de la bruja, además le da algunos consejos. Ulises arriba a la morada de Circe, que le ofrece de comer. Ya protegido por la flor que le dio Hermes, los brebajes no tienen efecto sobre él y se abalanza sobre ella espada en mano decidido a matarla. La diosa se asusta y le ofrece su lecho para compartirlo con ella. Él acepta, pero antes la obliga a prometer que no le hará ningún daño y que hará que sus compañeros vuelvan a su forma original. Tras volverlos a su forma original, Ulises y sus compañeros viven en la isla de Circe durante un año descansando de sus penurias antes de retomar el camino hacia Ítaca.

Circe se convierte, entonces, en el referente de las brujas en la mitología. Medea, su sobrina, hija de su hermano Eetes y la ninfa Idia, fue según algunas fuentes, su alumna en asuntos de hechicerías, y sacerdotisa de la diosa Hécate, patrona de las brujas (Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, v. 210); Medea, enamorada de Jasón –quien quiere reclamar el vellocino de oro, que guarda Eetes, padre de Medea-, le proporciona a éste consejos, ungüentos y pociones que le ayudarán a librarse de las pruebas impuestas por Eetes. El padre de Medea, enfurecido, se niega a entregarles el vellocino; Medea interviene de nuevo y guía a Jasón y a sus compañeros al lugar donde se encuentra escondido, y después de tomarlo, huyen de la Cólquida, acompañados por Medea a quien Jasón le promete matrimonio.

Eetes, airado, envía a su hijo Apsirto al mando de una flota en pos de los argonautas. En la isla de Itria los alcanza y los retiene; Medea le convence de dialogar a solas y le hace regalos para apaciguarlo. Jasón sale de entre unos arbustos y mata a Apsirto por la espalda. Jasón, Medea y los argonautas huyen de la isla. Los dioses, enfurecidos por el asesinato de Apsirto, le hacen saber a través de un oráculo a Medea que no permitirán que Jasón vuelva a Yolco, su país, si no se hacen purificar de su crimen por Circe. Así que emprenden el viaje hasta la isla de Eea, hogar de Circe, donde ésta les purifica con un ritual. Tras la purificación prosiguen su viaje. Al llegar a Yolco, con el vellocino, Pelias, el rey usurpador del trono que es por derecho de Jasón, se niega a devolvérselo.

Medea urde un plan, y se presenta ante las hijas de Pelias bajo la forma de una anciana sacerdotisa de Artemisa y las convence de que se puede rejuvenecer a su anciano padre, y les muestra cómo, tomando a un viejo carnero, cortándole el cuello y zambulléndolo en un caldero lleno de agua, que mágicamente sobrevive y rejuvenece. Las niñas, con la mejor intención, toman obligado a Pelias y hacen lo mismo con él, pero Pelias muere. Tras la muerte de Pelias, Medea y Jasón son expulsados de Yolco. Huyen a Corinto, donde Medea dice tener razones para ser pretendiente al trono. Aquí termina la narración de Apolonio de Rodas: Eurípides nos cuenta el final de la relación entre Jasón y Medea de manera trágica. Al llegar a Corinto, Creonte, su rey, le propone a Jasón una alianza matrimonial entre él y su hija Glauca. Jasón acepta, traicionando a Medea, que enfurecida, envía presentes embrujados a Glauca, una corona de oro y un vestido. La desafortunada Glauca, al ponérselos, se incendia. Su padre, Creonte, se abalanza sobre ella para intentar salvarla y ambos mueren entre las llamas.

Tras esto, Medea mata a sus propios hijos para causar dolor a Jasón, y evitar que otras manos más crueles los torturen y asesinen. Medea huye en el carro solar de su abuelo Helios con rumbo a Atenas. Apolonio de Rodas escribió las *Argonáuticas* en algún punto entre el año 295 a.c y el 215 a.c; Eurípides, por su parte, escribió su tragedia *Medea* entre el año 480 a.c y el 406 a.c. El tratamiento que ambos escritores dan al mismo personaje no difiere mucho, a pesar de la gran distancia en tiempo que separa ambas obras. Medea en las *Argonáuticas* es retratada como una joven inocente, devota de la deidad de la que es sacerdotisa, y leal a su familia, embelesada por Jasón por obra de Eros, atenazada por el pánico y las dudas luego de traicionar a los suyos; en *Medea*, Eurípides –dramaturgo bien conocido por su acercamiento inusual a la humanidad de las mujeres y los esclavos- la dota de encanto, sabiduría e inteligencia, al igual que Apolonio de Rodas, y podría decirse que hace de ella el primer ícono feminista griego al poner en su boca estas palabras:

V.230

De todo lo que tiene vida y pensamiento, nosotras, las mujeres, somos el ser más desgraciado. Empezamos por tener que comprar un esposo con dispendio de riquezas y tomar un amo de nuestro cuerpo, y éste es el peor de los males.

V.235

Y la prueba decisiva reside en tomar a uno malo, o a uno bueno. A las mujeres no les da buena fama la separación del marido y tampoco les es posible repudiarlo. Y cuando una se encuentra en medio de costumbres y leyes nuevas, hay que ser adivina, aunque no lo haya aprendido en casa, para saber cuál es el mejor modo de comportarse con su compañero de lecho.

V.240

Y si nuestro esfuerzo se ve coronado por el éxito y nuestro esposo convive con nosotras sin aplicarnos el yugo por la fuerza, nuestra vida es envidiable, pero si no, mejor es morir. (...) Dicen que vivimos en la casa una vida exenta de peligros, mientras ellos luchan con la lanza.

V.250

¡Necios! Preferiría tres veces estar a pie firme con un escudo, que dar a luz una sola vez.

Estudiosos de la dramaturgia griega, como Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez, comentaristas y compiladores de las *Obras Completas* de Eurípides (2000), nos hacen notar que Medea fue un personaje virtualmente sin cambios en las menciones que se hacen a ella en distintas obras, tan antigua como la misma Circe y ya mencionada en la *Teogonía*, y la narración de las peripecias de los argonautas, una leyenda completamente madura; al contrastar

la *Medea* de Eurípides y la *Medea* de Apolonio estas afirmaciones se hacen evidentes, y comienzan a destacarse rasgos de la bruja occidental que ya en Circe estaban presentes, como la tendencia a obrar –con malicia y premeditación– según sus propios caprichos y deseos. ¿Por qué convertir a la gente en animales? A Circe parecía divertirse, ya que antes de los compañeros de Ulises, había convertido a otros en fieras salvajes, que mantenía encerrados en cubiles o libres, vagando por los campos aledaños a su casa. También Eurípides comienza a labrar lo que sería la personalidad de la bruja occidental al dotarla de una propensión funesta a los celos, la ira y los sentimientos asesinos y vengativos:

V.265

Una mujer suele estar llena de temor y es cobarde para contemplar la lucha y el hierro, pero cuando ve lesionados los derechos de su lecho, no hay otra mente más asesina.

Pero más relevante que Circe y Medea, dentro del panteón de los dioses, está Hécate, la deidad protectora de las hechiceras y nigromantes. En la *Teogonía* de Hesíodo, Hécate aparece como hija de los titanes Asteria y Perses (v. 404); en sentido estricto, Hécate no es una diosa olímpica, sino una titánide, tan poderosa, que el mismo Zeus le rinde homenaje y conserva, tras haber declarado su lealtad a los Olímpicos, sus antiguos dominios sobre mar, tierra y aire.

Es la deidad patrona de los jóvenes, los rebaños de animales domésticos y las manadas salvajes, los marineros y los cazadores; así como da, quita, según los caprichos de su corazón (v. 410-451, Himno a Hécate de Hesíodo). A esta diosa le han sido atribuidos distintos poderes y deberes a través del tiempo. Al parecer, en su forma primitiva, pudo haber sido una deidad tracia llamada Bendis, asimilada por los helenos con Ártemis, diosa de la juventud y de la cacería. La titánide Hécate, según los Himnos Homéricos, fue la única, aparte de Helios, que presenció el rapto de Perséfone, y que comunicó a Démeter lo que había escuchado (Himnos Homéricos II, v. 19) y tras el encuentro entre Perséfone y su madre Démeter, Hécate accedió a quedarse con la joven diosa en el Inframundo como compañera, convirtiéndose así en una deidad ctónica (Himnos homéricos, v. 436). Posteriormente, debido a su calidad de diosa relacionada con el mundo de los muertos, los poetas empezaron a atribuirle poderes sobre los fantasmas, las encrucijadas –lugar de enterramiento tradicional de los suicidas y de realización de hechizos mágicos–, tanto que se le empezó a llamar *brimo trimorphos* (la de las tres caras) y se le representaba, como tres

doncellas unidas por la espalda, o como una mujer con tres cabezas. Kerenyi y Jung, en *Introducción a la ciencia de la mitología*, nos dicen de Hécate:

Pero Hécate, señora de los espectros, ponía al mismo tiempo en guardia a los griegos, recordándoles que la división tripartita debía ceder espacio -al lado del mundo ordenado de Zeus-para un ámbito caótico en el cual lo amorfo del mundo original se perpetuaba bajo el aspecto del mundo de los infiernos. Para el mundo griego, un polimorfismo como el de Hécate se identificaba con el mundo infernal (1971, p.140).

Esta asociación con el mundo de los muertos también la hizo diosa de la noche, especialmente de las noches totalmente oscuras de Luna Nueva; de esta manera, también se le hizo parte de un trío de diosas lunares, junto con Ártemis, la luna creciente, y Selene, la luna llena. Así, Hécate conserva en sí los atributos de lo salvaje y de lo nocturno:

Hécate Einoidia, Trioditis, hermosa señora de los confines terrestres, acuáticos y celestiales, sepulcral en azafrán velo envuelta, a quien los oscuros fantasmas que vagan en la sombra placen; Perseis, diosa solitaria, ¡salve! Portadora de la llave del mundo, nunca destinada a fallar, que se alegra en los ciervos, cazadora, vista de noche, atraída por los toros, reina incontestable; Líder, ninfa, nodriza, que vaga en las montañas, escucha a los suplicantes quienes con sacros ritos tus poderes reverencian, y acércate a los pastores con pensamientos favorecedores (Himno órfico I, a Hécate).

Estas características, lo salvaje, lo nocturno, la muerte, lo frío, lo crudo, lo irracional, en el pensamiento dicotómico griego, fundador del pensamiento occidental, están asignados al sexo femenino, mientras que la luz, el día, el calor, lo cocido, lo racional, lo domesticado, están asignados al género masculino; esto nos lo explica de manera cartesiana Julio Caro Baroja en *Las brujas y su mundo* (1961); para el pensamiento griego, el género femenino estaba irremediablemente ligado al quehacer mágico: era ésa su forma de dominio en un mundo en el que el poder estaba detentado por los hombres, su única forma de subversión. Circe, Medea y Hécate, aunque no fueron las únicas brujas en la mitología griega, fueron las más prominentes y coloridas, con protagonismo propio dentro de los relatos. Circe, Medea y Hécate representaban “el lado femenino” visto por la sociedad griega; en el himno órfico a Hécate se le llama “portadora de la llave del mundo”: en ese sentido, estas tres mujeres eran portales a otro mundo, figuras liminales que podían dar entrada al héroe, o la personificación del masculino griego (luz, razón, calor, vida), a los espacios “cavernosos” y profundos –relacionados con el inframundo, el

interior de la tierra, donde germinan las semillas, el vientre no fecundado, lo monstruoso, lo salvaje- para resurgir con su ayuda victoriosos.

Así, Ulises, al amenazar matar y luego acceder acostarse con Circe, podría ser interpretado como el predominio de la razón sobre la sin-razón (que sería Circe y su magia), en primer lugar gracias a la fuerza, y en segundo lugar, al entrar en contubernio con sus deseos, dejando de lado sus deberes –recordemos que Ulises y sus compañeros llevaban más de diez años sin pisar Ítaca, y al rey en casa le esperaban Penélope y su hijo Telémaco-; gracias a la ayuda de Circe, Ulises y sus compañeros se fortalecen y descansan, además reciben de ella consejos para proseguir su viaje (consejos que logran, por ejemplo, que Ulises convoque al adivino Tiresias, ya fallecido, para consultarle la voluntad de los dioses) y dejan la isla de Eea, que al parecer, tiene una conexión directa con el Inframundo. Medea tiene al principio la misma función en los relatos. Por su amor hacia él, logra que Jasón venza los monstruos que el camino le tiene deparado, mientras este amor le es correspondido: una vez Jasón la traiciona, ella toma venganza de forma terrible. Es un recordatorio de las fuerzas implacables de la naturaleza (que en el mundo griego estaba asociada a lo femenino) y la relación de la esfera de lo humano con esas fuerzas. Hékate ayuda a Démeter –personificación de la naturaleza domesticada y fructífera- a encontrar a su hija Perséfone. Ella escuchó el grito de la joven diosa. Acuden a Helios, deidad del carro solar, que si observó el hecho, y les dice que fue Hades quien la secuestró. Hékate acompaña a Démeter a cruzar el río Estigia iluminando el camino con sus antorchas, y una vez allí, enteradas de que Perséfone sólo podrá estar en el mundo de los vivos durante seis meses al año, Hékate se ofrece a acompañarla durante su estancia en el Inframundo. Esta historia, que es la base de los misterios eleusinos y la explicación para las estaciones del año, nos sirve de ejemplo para explicar cuál era la función de la bruja en la mitología griega, la de *psicopompo* (Psyche –alma, mente- Pompos –guía-), término acuñado por Carl Jung en su *Libro Rojo* y usado por Kerényi y Jung para referirse a figuras de la mitología que actuaban como intermediarios entre dos reinos distintos, típicamente, el de los vivos y los muertos (Kerényi y Jung, 1971, p. 127).

## **2.2. Brujas romanas**

En la sociedad romana, las brujas, y en general toda práctica mágica que no estuviera ligada con la práctica religiosa estatal, era condenada socialmente. Militarista en su base, Roma debía mantener un equilibrio del *status quo* de la clase dirigente: los patricios varones –que detentaban el rol de *paterfamilias*, esto es, el líder religioso y económico de su propio hogar, y mancomunadamente dentro de la sociedad romana, el control político y económico-. Este equilibrio se veía descompensado con cada conquista en una tierra nueva, pues las religiones foráneas se introducían en la República con los comerciantes y los esclavos: la única condición que los dirigentes romanos imponían a estos nuevos cultos era que se incluyera dentro de ellos reverencia a los dioses del estado romano.

Las prácticas mágicas permitidas por las leyes romanas como lícitas, eran, según Lucano (*Farsalia*, canto VI, v. 240), la hieroscopia –adivinar la suerte observando las vísceras de un animal sacrificado a una deidad-, la ornitomancia –adivinar el futuro observando el vuelo de las aves-, la astrología y la interpretación de sueños. Estas eran llevadas a cabo por los arúspices, sacerdotes de los templos dedicados a la adivinación. Teniendo en cuenta esto, muchas de las prácticas de estas religiones foráneas no concordaban exactamente con las ideas religiosas imperantes en Roma. La persecución de la “brujería” se convirtió entonces en un asunto de protección del estado. Mucho antes del dominio del cristianismo en Europa existían “cacerías de brujas” a pequeña escala: en el 331 a.c, 170 mujeres fueron ejecutadas debido a que se les acusó de haber causado con maleficios una epidemia; en el año 184 a.c se registraron 2000 ejecuciones por cargos de brujería y durante los años 182 a.c a 180 a.c se registraron 3000 (Ogden, 2002, pp. 203-205) Estas ejecuciones por cargos de brujería tenían su base legal en las *Leyes de las Doce Tablas*, el documento jurídico romano más antiguo del que se conserva registro – del 451 a.c- (Stein, 1999):

TABLA VII. De lo concerniente a los crímenes:

Ley III

Cualquiera que, por medio de encantamientos y artes mágicas, prevenga que el grano, los cultivos, o cualquier cosa perteneciente a otro, crezcan, será sacrificado a Ceres.

Ley XIV.

Cualquiera que moleste a otro por medio de encantamientos mágicos o artes diabólicas, y le deje inactivo o enfermo; o aquel que le preparase o administrase pociones, es culpable de pena capital y será castigado con la muerte.

En diversos textos, como la *Farsalia* de Lucano, las *Metamorfosis* o el *Asno de Oro*, de Lucio Apuleyo, y *Epodos*, de Horacio, se dice de Tesalia, ciudad originalmente griega, que era la cuna y sitio de reunión de las brujas, por extensión, todas las mujeres de Tesalia, en la antigua Roma, tenían fama de ser brujas:

Por obra del encantamiento de las tesálicas se ha infiltrado en corazones insensibles un amor no inducido por los hados, y austeros ancianos se han abrasado en llamas ilícitas (...) la mente, aun sin estar inficionada por la ingestión de ningún veneno, sucumbe ante el simple encantamiento. A quienes no encadena ningún vínculo de lecho conyugal ni la pujanza de una belleza seductora, les han atraído ellas con el mágico girar del hilo retorcido (Lucano, *Farsalia*, canto VI, v. 450)

Esta “fama” de ser bruja, el atribuirle a una mujer poderes sobrenaturales, en Roma, estaba muy mal visto. La sociedad romana, políticamente machista –aunque su legislación fuera más amable con las mujeres que la legislación griega, por ejemplo- temía al poder que cualquier tipo de subalterno pudiera llegar a tener: el gran miedo de la República era la revuelta de los que sostenían el orden social que manejaban los patricios. Quienes sostenían dicho orden, eran los extranjeros, esclavos y mujeres comunes, especialmente, las mujeres nobles, pues estaban en una posición límite entre la hegemonía y la sumisión, y más aún, las mujeres ancianas, que ya no cumplían deberes reproductivos, y cuyo estatus social oscilaba entre el respeto a su sabiduría y la burla hacia su incapacidad para dar romanos a Roma. Bajo los reinados de Constancio, Valentiniano, Valente y Graciano, en Roma se dio muerte a quien acudiera a las “viejas” para aliviar dolencias, aunque estas prácticas fueran consideradas como aceptables por las autoridades médicas de la época (Ogden, 2002, p. 204). Una mujer que detentara algún tipo de poder suscitaba miedo, repudio y/o burla. Así están consignadas las brujas en la literatura romana.

En código de burla, Lucio Apuleyo escribió *Las metamorfosis* o el *Asno de Oro*, como una sátira a la importancia que se le daba en sus tiempos a la creencia en las brujas, además de una crítica a la religión. Su personaje principal, Lucio, acude a Tesalia por su curiosidad para saber más de las brujas y sus ritos. Allí lo hospeda un tabernero bonachón llamado Filón, cuya mujer, Méroe, es una caricatura: vieja, gorda, fea, lujuriosa, acude a sus encantamientos para atraer a su cama a jóvenes de los cuales se encapricha. Así, se enamora de un joven llamado Pólux, compañero de viaje de Lucio.



Cuando intenta abandonarla ayudado por Lucio, Méroe se les aparece acompañada por otra bruja, Panthia, la noche anterior a la partida; degüella a Pólux, recoge su sangre en una vasija y pone una esponja en su garganta, y ambas se orinan sobre la cara de Lucio, al que dejan vivo para que afronte la culpa de haber asesinado a Pólux. A la mañana siguiente, Lucio se da cuenta de que fue una ilusión o un sueño (aun así, está todo orinado), y abandona la posada en compañía de Pólux, que tras un rato de camino se desmaya y su cabeza se separa de su cuello. Lucio vuelve aterrado a la casa de Filón, donde está su amante, la esclava Fotis. Tras algunos incidentes, en los que Méroe se convierte en un ave para escapar de su casa, hace bajar la luna del cielo, y logra que el sol se oculte más rápido (Lucio Apuleyo, *el Asno de Oro* Libros I y II) Lucio y la esclava Fotis, sin dominar su curiosidad, usan unos polvos que se encuentran en una cajita que pertenece a Méroe, para intentar convertir a Lucio en ave durante un rato. Fotis se equivoca de cajita y convierte a Lucio en un asno, al que unos ladrones se roban. Horacio, en su Epodos, describe a tres viejas tesalias, Canidia, Sagana y Veya, brujas nigromantes que realizan un ritual para que el amante de Canidia, Varo, un bueno para nada, vuelva a ella. Canidia, Sagana y Veya son descritas como tres mujeres feas, amorales, asesinas y caníbales (Horacio, *Epodos*, Canto V), estos tres personajes mezclan la burla con el temor, sin embargo, el personaje más logrado en cuanto a su descripción psicológica, física, y del recuento de sus rituales, es la hechicera -también tesalia- Ericto (Paulin, 2010, p. 367)

Ericto, personaje de la *Farsalia* de Lucano, personifica y enfatiza la relación ya construida entre las brujas (mujeres) y lo infernal. Ericto es una visión del miedo, en un pasaje considerado como el relato más completo sobre la necromancia y sus ritos del mundo antiguo (el canto VI de *Farsalia*); Ericto es descrita como una mujer flaca y macilenta, de una lúgubre y morbosa palidez, sus cabellos, enredados con serpientes, sus ropas negras y dañadas, se rehúsa a dejarse ver de la luz solar y habita en las tumbas, roe con sus dientes la carne de los huesos de los difuntos, lame la sangre de las cruces, roba partes de los cadáveres y mata sin distinción, si hombre, mujer o niño, cuando sus ritos requieren sangre viva; sus pasos matan los cultivos y hacen estéril la tierra, su aliento llena de infecciones la brisa, pues ella misma está llena de venenos. Las alimañas de la tierra huyen de ella, y los dioses mismos le temen y se apresuran a cumplir sus deseos al primer llamado, incluidos bajar la luna del cielo, mover los astros y traer a los muertos del inframundo para preguntarles el futuro (*Farsalia*, Canto VI, v. 510- 560).

En el canto VI, Sexto Pompeyo, hijo de Cneo Pompeyo Magno, acude a la bruja tesalia para preguntarle sobre el futuro de su enfrentamiento contra Julio César. Ésta, con sus ritos necrománticos, devuelve la vida a un soldado recién fallecido en batalla, imprecando a los dioses del inframundo con secretos que conoce sobre ellos y que deben obedecerla si no quieren que ella los revele; además le llena al soldado fallecido el pecho abierto por la espada en la batalla con diversos ungüentos, hierbas e ingredientes, como cenizas de fénix y ojos de dragón (v.630-730) Ericto también pertenecía a los márgenes, a los límites, hija de Hékate, Ericto conservaba la forma humana pero también era un monstruo, su sexualidad sublimada al canibalismo y al éxtasis del ritual, cruel y despiadada, seleccionaba de entre los malhechores más malvados a sus víctimas sacrificiales, y sacaba los fetos de los vientres de sus madres para lanzarlos a las piras.

Ericto es el bosquejo sobre el que se pintan todas las brujas posteriores. Las brujas grecolatinas oscilan entre lo mítico y lo mundano. Son hijas de un mundo en el que las mujeres, aunque no ocuparan el lugar de oprobio y vergüenza que les sobrevendría con el auge del cristianismo, ya eran vistas con recelo y sospecha por su relación aparentemente intrínseca con la naturaleza y con los mundos sutiles del espíritu, reinos desconocidos para lo que la sociedad griega y romana establecía como el ideal de la masculinidad. Aún ser mujer no era equivalente a ser bruja –bruja como un ser no humano, una entidad que bien podía ser diosa, como Hékate y Circe, o monstruo, como Ericto-, sin embargo, se le acercaba bastante.

### **2.3 Construcciones sociales sobre la brujería y las mujeres en el Medioevo europeo**

Durante el crecimiento del cristianismo en Europa, la posición social sobre la brujería fue divergente y en algunos casos, contradictoria. San Agustín de Hipona, en su *Ciudad de Dios*, del siglo IV d.C, declaró no solamente que la brujería y su influencia en el mundo terrenal no existía, también que creer en su poder y existencia era herético y contrario al cristianismo, debido a que el diablo engañaba a los crédulos con estas prácticas y provocaba su ruina espiritual (Libro 4). Las leyes eclesiásticas de los siglos siguientes continuaron con la línea de pensamiento de San Agustín, así como las leyes civiles. De esta manera, el duelo entre el milagro cristiano y el prodigio pagano es ganado por el primero, y los practicantes de los cultos antiguos se retiran a los *pagi*, el campo, y por ello esos saberes fueron llamadas paganos, equivalentes a

supersticiosos, de gentes ignorantes y campesinas, y se asocia especialmente a las mujeres campesinas con estas creencias, debido a que eran más propensas a acudir a la magia amatoria, reproductiva y curativa para solucionar sus problemas, en un sistema social en que las mujeres estaban encargadas del cuidado de sí mismas y de su núcleo familiar y por lo tanto conservaban en su tradición oral los saberes de las religiones europeas pre cristianas.

La Iglesia Católica desoyó las recomendaciones de San Agustín de Hipona, y de la mano de la ley secular, comenzó a criminalizar las prácticas tradicionales, retomando el nombre con el que los romanos denominaban a las brujas, *maleficae*, y mediante una serie de concilios y decretos, creó leyes antibrujería, y condenó sus actos, maleficia, con la muerte. Estos maleficia generalmente estaban vinculados al asesinato por envenenamiento, la muerte del ganado, la esterilidad del suelo y de las gentes. Así está consignado en la Ley Sállica, del siglo IV, en el *Liber Iorudicium* (leyes de los visigodos), del siglo VII -que condena el aborto y la anticoncepción como maleficia- y el *Pactus Legis Alamannorum*, también del siglo VII, que condena la brujería asimilándola al crimen del envenenamiento. Los códigos eclesiásticos, como el del *Concilio de Elvira*, del siglo IV, estipulan que se le rehusará la extremaunción a quien haya sido condenado por maleficia de matar a un hombre, estableciéndose que sólo pudo haber logrado su cometido a través de la idolatría, con la ayuda del demonio (Canon 6). Se empezó de manera oficial la supresión de las prácticas paganas “idólatras” con el *Concilio de Leptina* en el siglo VIII que incluyó dentro de la “lista de supersticiones” las prácticas adivinatorias y agregó una cláusula a la fórmula bautismal en la que se exige que se renuncie a las obras de los demonios, especialmente aquellos llamados Thor y Odín.

Europa, durante los siglos siguientes, vivió un periodo de expansión demográfica, movilidad urbana y frecuentes contactos entre Occidente y Oriente. El clima intelectual fue propiciado por el intercambio comercial con el imperio Bizantino y el reino almorávide de Granada durante los siglos VIII, IX Y X, además de los talleres de traducción de tratados árabes y griegos en Sicilia que luego se distribuían por toda Europa, estimulando una serie de cambios en la concepción de la magia y de todo lo relacionado con ella (Guerrero Navarrete, 2012). Las prácticas alquímicas, los grimorios mágicos, la adivinación por los astros, se concibieron más relacionadas con la ciencia que con la superstición pagana (ontológicamente diabólica). Los monarcas europeos comenzaron a tener sus propios adivinos y arúspices; la alquimia se convirtió en un pasatiempo

de nobles, y la medicina empezó a institucionalizarse. Lo que en común tuvieron la astrología, la alquimia y la medicina de la época, fue que estuvieron casi invariablemente en manos de los hombres. Eran prácticas masculinas, de las cuales se excluyó a las mujeres, por considerarlas incapaces intelectualmente de comprender y practicar estas ciencias.

El mago hace entonces su aparición triunfal en la literatura del ciclo artúrico en la figura de Merlín; nacido de un demonio y una monja, su naturaleza le instaba a urdir desgracias, sin embargo él decidió hacer lo contrario y ayudar a Arturo a hacerse rey de Camelot y dirigir su reino con sabiduría. Así nos lo cuenta el clérigo Geoffrey de Monmouth, en su *Historia Regum Britanniae y Vita Merlini*, ambas obras escritas entre el año 1100 y 1135 d.C. Paralelamente a este surgimiento de la Alta Magia, se reprimían y condenaban cada vez con más fuerza las prácticas tradicionales del paganismo, especialmente aquellas relacionadas con lo femenino. En 1231, el papa Gregorio IX proclamó la bula *Excommunicamus*, que establecía la excomunión para los herejes y que fueran entregados para ser castigados a la ley secular, además, entrenó a monjes dominicos para que llevaran a cabo “inquisiciones” en su nombre y con toda su autoridad, creando así el tribunal de la Inquisición. En 1252, el papa Inocencio IV decretó por primera vez la muerte de los herejes que se resistían a abjurar de las creencias contrarias a las profesadas por la Iglesia.

En 1264, Santo Tomás de Aquino publica su *Summa Contra Gentiles*, obra estructural en los procesos históricos que viviría Europa en los siguientes siglos. La filosofía tomista expuesta en la anteriormente mencionada *Summa Contra Gentiles*, y en la *Summa Theologica*, expone, entre muchas otras consideraciones sobre la naturaleza de Dios, de la fe y de la vida secular humana, tres argumentos que funcionarían como pivotes de la Iglesia Católica contra todo aquello que no fuera cristiano:

-El mundo, especialmente, la naturaleza, está llena de peligros y tentaciones para el alma humana.

(S.C.G, libro III)

-Que el conocimiento que los gentiles tienen de su religión está dado por los sentidos, por la naturaleza, y no por la inspiración divina, como es el caso de los creyentes católicos. (S.C.G, libro III)

-Que la falta de fe es el mayor pecado existente. (S.T, libro I)

Así, se inician en Europa, y especialmente en España, procesos de expulsión o conversión masiva de judíos y musulmanes al cristianismo, que la Inquisición Papal fundada por Gregorio IX, se encargó de regular, castigando a los conversos que conservaran tradiciones y prácticas de

sus “antiguas” religiones, así como todo aquello que no se apegara estrictamente a la exégesis bíblica y teológica. Se hace evidente la relación que se intentaba forjar entre las herejías cristianas que pululaban por Europa, como las sectas cátaras y albigenses, que proclamaban la igualdad de poder entre Dios y Satanás desde un punto de vista maniqueo; en la bula *Excommunicamus*, del papa Gregorio IX, se acusa a todos los habitantes de un poblado alemán, Stedingerland, de ser adoradores del Diablo y de practicar la brujería. En dicha bula, aparecen otros atributos de las brujas, como su animal familiar, gatos negros y sapos sobrenaturales (Caro Baroja, 1961, p. 104), el osculum infame, beso con el que los servidores de Satán lo homenajean cuando se presenta en los aquelarres (Caro Baroja, 1961, pp.105), y una especie de iniciación en la cual el novicio, tras haber asistido a misa, se asegura de no tragar la hostia, sino de escupirla en cuanto puede, renuncia a Dios y se acoge a Satán, al que durante dicha reunión alaban esperando de él la felicidad terrena y trascendente, vituperando a Dios por haberlo lanzado del cielo.

Entre 1330 y 1340, aparece por primera vez el nombre “Sabbat”, o “sinanoga”, para referirse a la reunión entre las brujas, brujos y el diablo (Caro Baroja, 1961, p. 115), haciendo referencia a los “libelos de sangre” (Alvarez Chillida, 2002, p. 145), acusaciones sin fundamento que sin embargo se esparcían con pasmosa rapidez acerca de las prácticas “infames” de los judíos, como beber la sangre de niños cristianos crucificados durante las festividades de las pascuas judías. Inevitablemente, llamar “Sabbat”, a una reunión de personas, significaba equipararlos y relacionarlos a lo que en ese momento en Europa cristiana se consideraba bajo entre lo bajo, los judíos y judaizantes. En estos procesos inquisitoriales en que aparece el Sabbat ya definido y nombrado, también aparece un “heraldo diabólico”, que antes de realizar el pacto, se le aparece a la bruja preguntándole si desea servir a Satanás. Este heraldo es un hombre de piel negra y de gran estatura, vestido con pieles de animales. El aumento más significativo de las cacerías de brujas, se daría con la publicación en 1487 del *Malleus Maleficarum*, o el Martillo de las Brujas, que replicado mecánicamente con ayuda de la imprenta de tipos inventada por Gutenberg en 1440, alcanzó una popularidad sin precedentes como libro de lectura y aplicación obligada en los tribunales eclesiásticos y seculares.

El papa Inocencio VIII publicó en 1484 la bula *Summis desiderantes affectibus*, en la que, preocupado por el crecimiento de las denuncias por actos mágicos dañinos, permite y apoya la

persecución, enjuiciamiento y ejecución de todo aquel que practique brujerías y encantamientos de cualquier tipo. Tras la publicación de la bula, los monjes dominicos alemanes Heimrich Kramer y Jakob Sprenger publicaron en 1487 el que sería el libro de texto del Inquisidor, por excelencia. El *Malleus Maleficarum* en sus primeros apartados se dedica a demostrar, contraviniendo los pensamientos de San Agustín de Hipona y del *Canon Episcopi* del año 906 d.C, que la brujería sí existe, que las brujas sí obtienen sus poderes de los demonios, que los demonios pueden y gustan de hacer daño a los humanos y que en última instancia, los demonios obtienen permiso de Dios, como en el caso de Job, para hacer daño a los humanos y castigar sus iniquidades o reafirmar su fe a través del sufrimiento. Especifican que estas mujeres, que confiesan ser brujas, creen en ocasiones recibir sus poderes de diosas como Diana y Herodías, pero que son engañadas por el diablo, a quien realmente sirven; en otros casos, las mujeres y el diablo firman un contrato explícito en que juran servirlo a cambio de obtener poder para llevar a cabo sus fechorías.

En un segundo apartado, Sprenger y Kramer definen cuáles son las artes mágicas que son punibles como obra demoniaca, en las que incluyen todo tipo de adivinación, de manipulación del clima, de “males de ojo”, y aquellas que impiden el normal desarrollo de la vida marital, como los hechizos que dañan la fertilidad, impiden consumir el acto sexual o el embarazo, provocan abortos o la muerte neonatal; así como los hechizos que en general son dañinos, como dañar las cosechas, provocar esterilidad o mortandades en los animales.

El tercer apartado, cuyo título es “De porqué la superstición se encuentra ante todo en las mujeres”, es el corazón del *Malleus Maleficarum*. En él se definen los trazos del enemigo de la fe, o mejor dicho, de las enemigas de la fe. Para Sprenger y Kramer, haciendo eco de opiniones de otras épocas, las mujeres son por naturaleza malvadas:

¡Qué otra cosa es una mujer, sino un enemigo de la amistad, un castigo inevitable, un mal necesario, una tentación natural, una calamidad deseable, un peligro doméstico, un deleitable detrimento, un mal de la naturaleza pintado con alegres colores! "Los muchos apetitos de los hombres los llevan a un pecado, pero el único apetito de las mujeres las conduce a todos los pecados, pues la raíz de todos los vicios femeninos es la avaricia". Y Séneca dice en sus Tragedias: "Una mujer ama u odia; no hay tercera alternativa. Y las lágrimas de una mujer son un engaño pues pueden brotar de una pena verdadera, o ser una trampa. Cuando una mujer piensa a solas, piensa el mal.  
(Sprenger y Kramer, 2011, p. 49)

No contentos solamente con señalar la innata maldad de la naturaleza femenina, cifrada en su “avaricia”, o búsqueda (¿contra natura?) del poder, se señala su debilidad intelectual, espiritual y física como razones por las cuales son “más crédulas, prontas a recibir la influencia de un espíritu desencarnado” (2011, p. 50), y por tanto abjuran de la fe con mayor facilidad; además tienen “una lengua móvil, y son incapaces de ocultar a sus congéneres las cosas que conocen por malas artes y como son débiles, encuentran una manera fácil y secreta de reivindicarse por medio de la brujería” (2011, p. 50), y por último se señala que la causa última de la maldad femenina y su tendencia a la brujería, son “los apetitos carnales de su propio cuerpo (...) Toda la brujería proviene del apetito carnal que en las mujeres es insaciable” (2011, p. 52), y por último, demuestran por qué el sexo masculino está “a salvo” de cometer el pecado de la brujería: “y bendito sea el Altísimo, quien hasta hoy protegió al sexo masculino de tan gran delito; pues Él se mostró dispuesto a nacer y sufrir por nosotros, y por lo tanto concedió ese privilegio a los hombres” (ídem, p. 52).

El *Malleus Maleficarum* prosigue en su diatriba contra las mujeres, al señalar a cuáles entre estas son más propensas a sucumbir ante las tentaciones de la hechicería. Para Sprenger y Kramer, las mujeres intrínsecamente, como ya hemos leído, son infieles, ambiciosas y lujuriosas, sin embargo, estas últimas están en un “especial peligro” de convertirse en brujas, ya que recurrirán a lo posible e imposible para satisfacer sus “repugnantes apetitos” (2011, p. 52). Para ellos, las primeras sospechosas de brujería serán las prostitutas, las adúlteras; las muchachas jóvenes que tienen relaciones premaritales con un hombre que les promete matrimonio y luego las abandona; y las ancianas que alguna vez estuvieron casadas pero no se contentan con su viudez y quieren seguir disfrutando del sexo, o las mujeres solteras que nunca se casaron.

Sprenger y Kramer dejan absolutamente claro que el problema que más les preocupa (causado por las brujas, claro está), es el de la impotencia masculina y la mortandad infantil. Discuten a lo largo del texto en varias ocasiones si a estas *maleficae* les es posible dañar permanentemente la potencia sexual de un hombre. Creen que sí lo es, impidiendo así la consumación de un matrimonio o la concepción de un hijo; recomiendan castigar con las penas más severas a las brujas que proporcionen pociones y ungüentos anticonceptivos y abortivos, que provoquen abortos y/o sacrifiquen niños recién nacidos a Satanás. Afirman que es un hábito común de las brujas ingerir niños recién nacidos (y aquí es inevitable recordar a Ericto, la nigromante de

Lucano, que también tenía como costumbre ingerir partes de niños pequeños o nonatos) y también hablan sobre las comadronas, mujeres especializadas en los saberes tradicionales ginecológicos y obstétricos, de una manera que, de algún modo, abre la puerta a la institucionalización del embarazo y el parto como áreas de la ciencia médica masculina:

Debemos agregar que en todos estos asuntos las brujas comadronas provocan daños aún mayores, como a menudo nos dijeron, a nosotros y a otros, las brujas penitentes afirmando que nadie hace más daño a la fe católica que las comadronas. Pues cuando no matan a los niños, entonces, como para cualquier otro propósito, los sacan de la habitación, los levantan en el aire y los ofrecen a los demonios. (Sprenger y Kramer 2011, p 66)

El *Malleus Maleficarum*, una obra que estaba destinada a clérigos de toda Europa, para difundir la posición oficial de la Iglesia Católica acerca de la creencia en las brujas y la brujería, nunca fue oficialmente aceptada por esta última como un libro canónico. Sin embargo, durante los siguientes cuatro siglos se sintió de manera profunda su influencia, no solamente en Europa, sino en todos los lugares que paulatinamente fueron siendo colonizados y cristianizados tras el “descubrimiento” de América por Cristóbal Colón, financiado por la Corona de España, que en ese momento también detentaba la autoridad sobre el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, fundado por los reyes católicos en 1478. El objetivo principal del Santo Oficio era homogeneizar las creencias en España, y posteriormente en sus colonias en América. *El Malleus Maleficarum* viajó con los Inquisidores, y su discurso contra la brujería y las mujeres se hizo más acentuado. Se iniciaron las grandes quemas de brujas, los horrores que han trascendido en el tiempo consignados en los procesos judiciales contra aquellos acusados de brujería, y los instrumentos de tortura que aún permanecen en los museos, testigos de las estrategias de los inquisidores; amenazar, torturar, extraer una confesión falsa, condenar a muerte para salvar el alma.

Aun así, existen casos de acusados que confesaron sin coacción alguna, relatando toda una serie de hechos fantásticos que delinean la figura de la bruja, sus actos y costumbres, y desde una fecha tan temprana como 1235 aparecen relatos sobre el aquelarre, el Sabbat, la Misa Negra y por supuesto, el Diablo como el acicate de todos los pecados y todas las pasiones, el amo y maestro de las brujas. El *Malleus Maleficarum* se nutrió de los relatos tradicionales, de la erudición de la Iglesia Católica, de los miedos generalizados que la sociedad europea vivía en un momento histórico en que se intentaba consolidar de forma definitiva una sola religión, un solo poder económico y político.



Parece lógico entonces que, conjuntamente con la persecución a todo aquello que no fuera estrictamente católico, se persiguiera también a las únicas que podían hacer tambalear la estructura desde adentro, pues, en una sociedad heteropatriarcal, quienes no se apeguen estrictamente a sus construcciones simbólicas son rápidamente reprimidos antes de que causen el caos. Por otro lado, la Inquisición, ya fuera la primera inquisición pontificia, o las regidas por la corte española, portuguesa y francesa, en un proceso de retroalimentación, se nutrieron de los relatos de los condenados y nutrieron a su vez los relatos populares y la creencia en las brujas de la gente europea a través de las prácticas de interrogación en las que se exigían relatos con descripciones hasta el más ínfimo detalle de todos los sucesos, símbolos y acciones acaecidas durante los aquelarres y los rituales.

La información recogida en dichos interrogatorios (en muchas ocasiones mediados por la tortura o el miedo a ella) era divulgada posteriormente en los pulpitos como posibles señales de brujería, para que los feligreses estuvieran pendientes unos de los otros, y así, en algún sentido, “comprobar” que dichas prácticas y sucesos eran reales. La Inquisición funcionó como una máquina perfecta del terror, calibrada y engrasada; no inventó la brujería, pero le confirió un carácter que sería exclusivamente europeo, demonolátrico, y que tras la llegada de los europeos a América, y posteriormente con los procesos de aculturación durante la trata esclava de africanos e indígenas, tomaría matices, se complementaría, enriquecería y formaría parte de algo totalmente nuevo.

#### **2.4 Colonización: mestizaje de las brujas europeas y las creencias mágicas americanas y africanas**

Ya desde 1493, en el segundo viaje de Colón hacia las Indias, la Corona Española obtuvo una bula papal en la que se ratificaba el derecho de esta a prohibir el ingreso a las Indias Occidentales de todo aquél que no fuera católico, y envió a un reducido grupo de clérigos para que instauraran un *ars predicandi* en las nuevas tierras (Birckel, 1986, p. 113). Estos predicadores se toparon con complejísimas estructuras religiosas que los nuevos súbditos de la Corona Española no querían dejar para abrazar otra religión que los sujetaba a un poder lejano e invisible y los desproveía de autoridad. Así, Fray Bartolomé de las Casas narra en su *Brevisima relación de la destrucción de*

*las Indias* (1484-1566) los horrores a los que estuvieron expuestas estas etnias indígenas cuando entraron en contacto con los españoles. Los primeros “relajados al brazo secular”, en 1520, condenados por herejía en Puerto Rico, eran judíos recién conversos al cristianismo que se habían asentado en la isla tras la dispensa española de 1517 a los nacidos en sus territorios que quisieran asentarse en América, sin hacer preguntas (Birckel, 1986, p. 113); aun teniendo en cuenta esta “conversión reciente” al catolicismo de los indígenas americanos, existieron figuras como Fray Juan de Zumárraga, quien llevó a cabo más de 150 autos de fé, entre 1536 a 1543, en los que llevó a la hoguera a “criminales” convictos por blasfemia, brujería, criptojudasmo e idolatría (Idém, p.113).

Con el paso del tiempo, las instituciones europeas se fortalecerían a lo largo y ancho del continente americano. El historiador Maurice Birckel (1986) nos cuenta que el primer tribunal del Santo Oficio en América se fundó en Lima en 1571, y que en el mismo año se fundó otro en México, mientras que en 1610 se instauraría el tribunal del Santo Oficio de Cartagena. Los procesos fueron muchos, sin embargo, entre los indígenas, los condenados por brujería fueron muy pocos. Por recomendación de los reyes de España, el tribunal se dedicó casi por entero a castigar a judíos recién conversos por actitudes judaizantes, a bígamos, sodomitas y blasfemos. La destrucción de códices sagrados indígenas, la prohibición real de transcribir mitos y leyendas, además de traducir textos indígenas al español, el incineramiento de imágenes sagradas y la utilización de templos indígenas como soporte (a veces incluso como material de construcción) de iglesias, ermitas y catedrales; y por otro lado los castigos severísimos que se infligían a los africanos esclavizados que conservaban tercamente su idioma, religión y costumbres, la prohibición de tocar música con tambores y marimbas, fueron las armas con que el catolicismo intentó erradicar las religiones y el sentido de lo sagrado entre los indígenas y los africanos. Aun así, heroica y subrepticamente, los oprimidos engañaron a los opresores con la multitud de sistemas religiosos sincréticos que florecieron en América.

Debido al “descubrimiento” de este lugar fantástico –América- al otro lado del mar, el sentimiento de asombro místico entre la gente de Europa llegó a un punto de efervescencia. Si este continente lejano y maravilloso, lleno de riquezas, había existido al margen del conocimiento de los europeos, ¿a qué otras cosas podría negárseles la existencia? En los siglos siguientes, Europa se llenó de bestiarios en los que se describían las criaturas de leyenda que

existían supuestamente en América. Así, la caza desenfrenada de brujas que en esa misma época se estaba llevando a cabo en Europa, dejó al nuevo mundo casi intacto y listo para gestar una serie de fascinantes intercambios culturales. En 1508 llegaron los primeros africanos esclavizados a América, agregando otro ingrediente al crisol.

Diana Luz Ceballos, en *Grupos sociales y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada durante el s. XVII* (2001), introduce al lector a un mundo en el que ya han pasado casi tres siglos desde la “conquista”, y aunque al principio se intentó vehementemente asimilar las prácticas religiosas indígenas y africanas con la demonolatría mágica europea, pronto la sociedad americana comenzó a distinguir entre unas y otra, y a asignarles valores culturales diferentes; Ceballos nos dice que las prácticas religiosas y mágicas son sistemas que permiten a cada complejo cultural entender y explicar el mundo, los sucesos de la vida ordinaria y de la naturaleza; así, religiones y magia leídas desde otro contexto cultural están sujetas a malinterpretación (2001, p. 51). De todos modos el Tribunal del Santo Oficio prosigue con su trabajo de “occidentalización”, de homogeneización de creencias, aunque tuvo que hacer una distinción entre los distintos tipos de magia, los que eran susceptibles de ser pasados por alto o castigados con muy poca severidad, y aquellos que equivalían a largos años de prisión o a la ejecución, que por ejemplo, según Maurice Birckel, en Cartagena de Indias en un periodo de tres siglos no pasó de tres ejecuciones *in persona* (Birckel, 1986, p.113). Para los inquisidores, y la población en general, la distinción entre brujería (maligna y diabólica) y hechicería (ambivalente) estaba clara.

En la mente de los primeros inquisidores y evangelizadores llegados a América, los dioses y las prácticas religiosas americanas eran diabólicas y debían ser eliminadas, en pro de instaurar la fe católica. La medicina, los ritos de paso, festivales y prácticas mágicas de los pueblos americanos vinieron a ser catalogados entonces entre brujería o hechicería. En España, existía una diferencia clara entre estas dos definiciones: *brujería* aludía a un trato, pacto o contrato explícito con el Diablo, y *hechicería* a trato o pacto tácito con el Diablo y a prácticas supersticiosas (Gareis, 2013, p. 414). Aun teniendo en cuenta que las prácticas religiosas indígenas de América estaban relacionadas en el imaginario europeo colonizador con el diablo, se las asoció a hechicería, que en general no era castigada severamente; aun así, hubo excepciones notables en las que se asoció con la brujería demonolátrica europea a practicantes del chamanismo local. La traducción oficial

de la palabra *nahualli* –Nahual, nagual, practicante de la medicina y la magia aztecas que tenía entre sus poderes cambiar de forma humana a animal, cosa que las brujas europeas también podían hacer-, al español, fue la palabra *bruxa*. Otra palabra que fue traducida como *bruxa* fue el término *teyolloquani*, aplicado a los nahuales chupasangre femeninos (Nutini, 1993, p. 95). De igual modo, las *runamicuc* incas, mujeres con poderes mágicos que podían volar y chupar la sangre de los niños pequeños, fueron traducidas como brujas, con toda la carga demonológica que poseía dicho término en Europa (Gareis; 2013, p. 420).

Iris Gareis, en su artículo *Merging magical traditions: sorcery and witchcraft in Spanish and Portuguese America* (2013), cuenta que, teniendo en cuenta la asociación entre las prácticas mágicas americanas y la simple “hechicería”, se llevaron a cabo 169 autos de fe en el tribunal de la Inquisición en Cartagena, Colombia, entre los siglos XVI y XVII, por cargos relacionados con brujería, hechicería y zahorismo sin una sola condena a muerte como resultado (2013, p. 426). Ceballos establece que la brujería en la Nueva Granada era de corte español (brujería diabólica siendo claramente la relacionada con el pacto con el diablo, de carácter negativo, colectivo y con todas las características del aquelarre previamente mencionadas) o africano, y explicaba todos los males acaecidos a las personas, las cosechas y los animales; la hechicería comprendía una gran variedad de actividades, como la yerbatería, la elaboración de filtros y venenos, la adivinación, la nigromancia, el zahorismo (métodos para encontrar tesoros y vetas de mineral) y el chamanismo, entendido como formas tradicionales indígenas de solucionar problemas mediante el ritual (2001, pp. 54-57).

Debido a la colonización y posterior mestizaje, la sociedad americana se había amalgamado de tal manera que existían unas estratificaciones sociales con escasa movilidad hacia “arriba”, hacia los grupos que ostentaban el poder político y social (blancos y criollos), pero hacia “abajo”, hacia quienes sostenían con su trabajo dicho orden (mulatos, zambos, negros, mestizos e indígenas) la movilidad era muy alta y las membranas que separaban cada orden eran permeables para algunos sujetos que desempeñaban labores especiales; a estos sujetos, Ceballos les llama “intermediarios culturales” (2001, p. 52):

Estas personas que ocupan una posición de intermediación en la sociedad, anfibios culturales que nadan, no ya únicamente entre la(s) cultura(s) popular(es) y la cultura de élite o entre grupos sociales,

sino entre diferentes culturas y grupos étnicos, están expuestas a todas las miradas y por su papel en la sociedad están también dispuestas a suscitar enemistades y a estar en el centro de los conflictos.

En esta sociedad, las prácticas mágicas y medicinales cumplen un papel fundamental como solución (y en muchas ocasiones también inicio) de conflictos. López Ridaura (2012) ayuda a poner en perspectiva esta trashumancia social de los intermediarios culturales al narrar la historia de la India Frigenia, procesada por brujería en 1748 junto a otras mujeres acusadas por el mismo cargo. Varias mujeres criollas acusaron a Frigenia de haberles enseñado las artes de la brujería. Al interrogarla, Frigenia contó que había aprendido dichas artes de un diablo llamado Herodes, que se le había aparecido al lado del río, tras haber seguido a un enorme gato negro parlante hasta allí. Este diablo siempre se presentaba como “un negro enorme, montado en un caballo oscuro y vestido con pieles de animal” (ibíd., p. 117). El diablo Herodes le había preguntado si quería venderle su alma, y ella dijo que sí, pero sólo por espacio de seis años, a lo cual el demonio accedió; posteriormente le pidió que firmara un contrato. Frigenia no sabía leer ni escribir, así que el demonio firmó por ella.

Cada vez que Frigenia necesitaba de una cura, conjuro, o sortilegio, iba al río y allí el diablo le daba las plantas e instrumentos necesarios y le explicaba cómo debía usarlos. Posteriormente Frigenia incriminó a otra indígena, de nombre Manuela, como su maestra. Ella refirió otra historia, en la que con su maestra había entrado en una cueva, pisando la cabeza de una serpiente descomunal, que allí había aparecido el hombre negro y le había firmado un contrato de venta de alma por cuatro años, y que hacía al menos treinta años que una anciana española la había iniciado en las artes y los conocimientos de la brujería. Aunque las acusadas fueron encarceladas por varios años, dependiendo de la gravedad de sus delitos, ninguna fue ejecutada (López Ridaura, 2012, pp. 117-120). Las artes de estas brujas de Coahuila, entre otras, estaban destinadas a eliminar “piedras de la vejiga”, estimular la potencia sexual de los maridos, atraer hombres ya casados, concebir un hijo varón, entre otras que nos señalan cómo, en América, medicina y magia estaban profundamente interconectadas, tanto así que “uno de los principales acometidas del Santo Oficio, principalmente, durante el siglo XVII fue prohibir la transmisión de las ideas y prácticas de la medicina popular para evitar la difusión de las prácticas mágicas” (Aguirre Beltrán, 1992, p. 249), porque:

El carácter dual de la medicina mestiza, establecida al momento en que se suscitó el contacto entre españoles e indios, tomó cuerpo y fortaleza a medida que la población de mezcla crecía y participaba, activamente, en los tiempos relevantes del proceso de aculturación. La medicina mestiza, eminentemente receptiva, se enriqueció al correr de la Colonia con nuevas y constantes aportaciones indígenas, negras y españolas. En 1652 aceptó el uso de huesos, cráneo y tierra de cementerio, basado en concepciones aparentemente africanas; en 1661 introdujo el chamanismo aborigen en la etiología y la terapéutica de loa enfermedad; en 1693 se apropió de complejos divinatorios, como el cedazo, la ordalía y las varas mágicas de procedencia peninsular; en 1696 agregó el *pipiltzintli* nativo, al acervo de drogas alucinógenas; en 1725 la terapia sustentada en la ingestión de palabras sagradas escritas en latín y, en los últimos años que restan hasta 1810, absorbió y reinterpretó un persistente conjunto de ideas y prácticas comunes a la brujería y hechicería españolas. Tipos, los últimos, de magia productiva destinados a resolver la ansiedad de la reproducción, estimulando el amor erótico o a satisfacer necesidades de alimentación, infundiendo ánimo a los que tenían por ocupación la ganadería, el comercio u otras actividades. (Aguirre Beltrán, 1992. P. 257)

En la Nueva Granada, se promulgaron desde la Corona Española varias leyes para regular las profesiones relacionadas con el área de la salud y quién podía ejercerlas, para eliminar cualquier rastro “herético” de las medicinas indígenas y negras. En 1570 se instituyó el Real Tribunal del Protomedicato (Gardeta Sabater, 1992, p. 212), que evaluaba tanto los conocimientos de los cirujanos, médicos, barberos y boticarios, como su ascendencia cultural. Quien quisiera poseer un título y ejercer de manera pública y legal, debía ser blanco, o criollo, sin una gota de sangre indígena, negra o judía hasta la quinta generación (Navarrete, 2005, p. 350); aun así, mulatos como Diego López y Francisco Mandinga, en el s. XVII, se las arreglaron para ejercer el oficio de cirujanos, aunque ambos fueron procesados por el Tribunal del Santo Oficio en diversas ocasiones por sus prácticas. Diego López, mulato “hijo de cabra” –de origen culturalmente incierto- fue acusado junto con otras personas de pertenecer a uno de los aquelarres de Paula de Eguiluz en Cartagena en el año 1632. Diego, por su pericia en su profesión, era bastante requerido por las personas adineradas blancas de Cartagena. A los hombres pertenecientes al “aquelarre” de Paula de Eguiluz, se les ignoró, excepto a Diego:

Sin duda, el hecho de que la brujería fuera un asunto exclusivo de mujeres, hizo que el tribunal del Santo Oficio no los tuviera en cuenta y echara de lado las acusaciones que pesaban sobre ellos. Diego López, el único penitenciado, lo fue seguramente por tratarse de un mulato de oficio cirujano cuyas prácticas médicas resultaban altamente peligrosas por creer las autoridades que les combinaba

hechizos y sortilegios a los que consideraban heréticos y de carácter maléfico. (Navarrete, 2005, p. 353)

Francisco Mandinga, esclavo de don Gonzalo de Herrera, fue también enjuiciado en 1648, acusado de sortilego y de tener pacto explícito con el demonio, debido a sus métodos de curación en los que empleaba oraciones y adivinación. Un testigo lo acusó de “yerbatero, herbolario y que curaba de hechizos y venenos(...) su amo testificó que realizaba curas con ceremonias, reconocía a las personas que hacían mal con hierbas y efectuaba adivinaciones que resultaban muy ciertas” (Navarrete, 2005, p. 348). Ambos, Diego y Francisco, fueron condenados a breves tiempos de prisión en los reclusorios secretos del Santo Oficio.

## **2.5 Brujas colombianas**

Paula de Eguiluz, mulata perteneciente a Juan de Eguiluz y posteriormente liberta, fue acusada en varias ocasiones de brujería y enjuiciada por ello. En términos de Ceballos, era una intermediaria cultural. En 1623, por primera vez se abrió un proceso de brujería en su contra debido a que se le acusaba de haber asesinado al hijo de una indígena “chupándole la sangre por el ombligo y de componer pócimas para que su amo la quisiera bien” (Ceballos, 2011, p. 5) en 1632 se abriría el tercer y último proceso contra ella (Navarrete, 2005, p. 343) debido a que se le acusó de ser la maestra y madrina de dos aquelarres de brujas en la ciudad de Cartagena. Mujer trashumante, esclava favorita de su amo Juan Eguiluz, tuvo su domicilio en un importante número de islas del Caribe; de acuerdo con María Cristina Navarrete, “en estas islas, como en Cartagena, tuvo la oportunidad de relacionarse con gente arribada de la península ibérica, tanto mujeres blancas como negras y mulatas, por ello pudo elaborar un compuesto sincrético de expresiones mágicas y religiosas que le permitieron convertirse en maestra de brujas blancas y madrina y compañera de brujas de castas” (Navarrete, 2005, p. 344). Paula de Eguiluz fue enjuiciada y condenada por el Tribunal del Santo Oficio de Cartagena en tres ocasiones; sin embargo, terminó sus días rodeada de riqueza y prestigio, nunca se le obligó a portar el sambenito de penitente e “iba a misa con una mantellina bordeada en oro” (Ibíd. 2005, p.446).

Paula de Eguiluz no sería la primera, ni la única bruja prominente en Colombia, que se construiría a través del relato, el rumor y la tradición oral. En la crónica histórica *El Carnero*,

escrita entre 1636 y 1638 por Juan Rodríguez Freyle, se cuenta la intervención mágica de la bruja Juana García –el narrador la describe como “una negra horra...una negra un poco voladora” (1636, p. 36)- y sus dos hijas, que en la (incomprensible) arrastraron mucha seda y oro y aún trajeron arrastrados muchos hombres de ellas” (1636, p. 36) en los lios matrimoniales de una pareja capitalina mencionada anónimamente. El esposo viaja a atender sus negocios en la Isla de Santo Domingo (actuales Haití y República Dominicana) y su joven mujer entretiene su soledad con un amorío del cual queda preñada. La joven escucha rumores de la inminente vuelta de su esposo y convoca a su comadre Juana, de quien sabe es ducha en las artes mágicas, para que le confirme el paradero actual de su esposo, y además, le ayude a solucionar su “problema” – su embarazo ilícito-.

Juana le pide que la invite a ella y a sus hijas a cenar y tras la comida, le mostrará a su marido; la esposa accede. En un lebrillo verde lleno de agua, Juana le muestra al marido junto a otra mujer en una tierra desconocida, que la esposa pregunta cuál es, Juana García contesta que es la Isla Española de Santo Domingo; ven al marido, junto a otra mujer, posiblemente una amante, en compañía de un sastre que le elabora a la mujer un vestido de grana que el marido paga. La esposa le pide a Juana García que se apodere de la manga del vestido que ha quedado olvidada sobre la mesa del sastre al irse el marido y su amante de la tienda. Juana la toma –a través del agua del lebrillo- y se la entrega a la esposa, que la guarda en un baúl. El marido regresa al año siguiente a Santafé, lo que le permite a la esposa infiel parir al fruto de su indiscreción y educarlo en casa; cuando el esposo llega, le informa que es un huérfano que tomó bajo su custodia. La vida de pareja de los esposos se ve trastornada sin embargo por los constantes acosos y preguntas de la esposa sobre la amante del hombre, quien en un principio le niega todo, sin embargo, luego lo admite cuando ella le muestra la manga de grana que Juana García ha sustraído por medios mágicos del taller del sastre en La Española.

El marido enfurecido lleva el caso a las autoridades locales –en este caso, el arzobispo-. El prelado decide expulsar a Juana García y a sus hijas de Santafé y condenarla a ella al uso del sambenito. Juana García se lamenta al final del relato: “todas lo hicimos, pero sólo yo he pagado” (ibíd., 1636, p. 38). Tras un fragmento incomprensible del texto original, el narrador nos cuenta que Juana García se “echa a volar” desde un cerro al que posteriormente las gentes capitalinas llamarán “cerro de Juana García” (Ibíd., 1636, p. 38). Es de notar que el fragmento



dedicado a la captura y el juicio de Juana García y sus hijas es ínfimo y al parecer, no se llevó a cabo un juicio sumario que demostrara su inocencia o culpabilidad; simplemente se les sentenció al destierro. Diana Luz Ceballos, en su ponencia “Cómo se construye una bruja: justicia e Inquisición en Cartagena de Indias“ (2011) explica cómo el proceso inquisitorial, que en tierras europeas se realizaba a carta cabal y en toda regla, conforme a las directrices del Tribunal del Santo Oficio, e involucraba procedimientos médico-legales (torturas para obtener confesiones; búsquedas en el cuerpo de puntos insensibles, lunares o cicatrices curiosas que pudieran ser interpretados como “la marca” que Lucifer dejaba en el cuerpo de la bruja tras el pacto), además de toda una serie de acciones legales en las que se buscaba confundir y obtener del acusado una confesión que lo implicara con los cargos de manera contundente, se producía de manera distinta en Cartagena, y los argumentos de más peso para condenar a una acusada o acusado por brujería, herejía, superstición o hechicería, eran los testimonios, relatos y rumores que se recogieran tanto de los hechos de vida y la moral del acusado previos al juicio, como de aquellas acciones por las cuales se le estaba juzgando; es decir, a diferencia del tribunal europeo, no eran los inquisidores quienes “construían” a la bruja por medio del teatro y la parafernalia legales, sino los testigos, a través de las historias y los chismes.

En el Tribunal de Cartagena se consideraba ideal que los juicios terminaran en una “reconciliación”, veredicto en el que el acusado quedaba libre de todo cargo y de nuevo recibido en la Iglesia Católica, pero debía llevar durante determinado tiempo una prenda llamada sambenito, recibir azotes y/o pena en prisión o sirviendo en algún oficio. Tras el primer juicio a Paula de Eguluz, se le condenó a dos años de servicio en un hospital vistiendo siempre el sambenito, doscientos azotes en plaza pública y destierro perpetuo de la isla de Santiago de Cuba -recordemos que los procesos inquisitoriales de las islas del Caribe se llevaban a cabo en Cartagena- (Ceballos, 2011).

A pesar de que *El Carnero* reviste la forma de crónica histórica, no tenemos certeza real de la existencia de Juana García y sus hijas, sin embargo, sí tenemos constancia de la existencia de Paula de Eguluz y los procesos seguidos en su contra, así como de la existencia y los procesos contra Leonor Zape, Guiomar y Polonia Bran, y María Linda Mandinga. Estas mujeres, esclavas negras en las minas de oro de Zaragoza, Antioquia, fueron acusadas, enjuiciadas y torturadas para extraer su confesión entre los años de 1618 y 1622 (Navarrete; 2005). Entre los relatos que

los inquisidores obtuvieron de ellas mismas a través del tormento del potro, están varios elementos comunes a los aquelarres europeos. Las reuniones en la noche con varias otras personas alrededor de un gran árbol o en la cima de una colina, la aparición del Macho Cabrío, ante el cual se postraban para besarle el trasero y alabarlo, renegando de Dios y de los santos, para posteriormente compartir una comida ritual (que difería de los aquelarres europeos pues mencionaban comidas propias de la región, bollos de maíz, chicha y plátanos), las actividades sexuales con el macho cabrío y con los asistentes al aquelarre y las correrías en las que, volando, lanzaban maleficios, “escondían el oro” y se chupaban la sangre de los niños por el ombligo. Para Maria Cristina Navarrete (2005), es posible que en las confesiones la estructura del aquelarre hubiera sido inducida por los inquisidores mismos; sin embargo, es plausible pensar que las reuniones en las que los esclavos departían, se relajaban y probablemente también practicaban algún tipo de magia sincrética que reunía los fragmentos de África que aún llevaban consigo y sus incipientes conceptos del cristianismo católico para lograr una inversión de éstos últimos, les proporcionaran salidas a su frustración y sentimientos negativos.

Tras el juicio, Leonor, Maria Linda, Polonia y Guiomar, “fueron admitidas a reconciliación como apóstatas, herejes y practicantes de la secta de las brujas (...) Todas, con excepción de Leonor, que fue condenada a un año de cárcel, “fueron sentenciadas a prisión perpetua sirviendo en el hospital general atendiendo a los enfermos” (Navarrete, 2005, p. 341). Sin embargo, Adriana Maya Restrepo (1992) expone que el caso de Guiomar Bran y Leonor Zape –negras bozales, mineras de oro en los terrenos de Francisco Santiago- obedece más a la búsqueda de la resistencia y el cimarronaje cultural contra el dominio blanco desde los recuerdos y la recreación de rituales africanos, y que los métodos que emplearon para estos fines ambas mujeres diferían grandemente del concepto de bruja ibérica (1992, p. 92); sin embargo, es posible que haya existido un proceso de retroalimentación y de hibridación cultural: las brujas de Zaragoza de 1619 tomaron los elementos que los amos consideraban satánicos, y los propios que expresaban identidad, y los amalgamaron de tal manera que podían hacer uso de ambos para resistir la vida de penurias que las cuadrillas mineras de oro soportaban.

El Tribunal del Santo Oficio de Cartagena fue fundado en 1610. Hacia 1618, Juan Mañozca, Inquisidor de Cartagena, dirigió varias preocupadas cartas al tribunal de la Suprema en España para informar que la región de Zaragoza estaba infestada de brujas. La fama de Zaragoza como

cuna y santuario de las brujas en Antioquia ha desbordado las fronteras de lo real, para instalarse en el imaginario de la literatura, retroalimentando así la realidad. Hoy en día, es todavía común escuchar que coloquialmente se habla de los pueblos de Zaragoza, Segovia y Remedios como la “mata de las brujas”; esta reputación quedó consignada en el relato costumbrista antioqueño, ejemplarmente, en algunas de las obras de Tomás Carrasquilla.

En 1926, Tomás Carrasquilla escribe *La Marquesa de Yolombó*, novela que narra la historia de Bárbara Caballero y cómo, literalmente “ayudada” por la Negra Sacramento, se convierte en la mujer más rica e influyente de la región. También describe las creencias de Yolombó:

¡Peregrina religión la de esa tierra! El alma yolombero, a este respecto, era un revoltijo, si muy raro y estrafalario, muy explicable, por cierto. Media población era africana, (...) Esta negrería, entreverada con esos españoles de entonces, mas supersticiosos y fantásticos que cristianos genuinos, más de milagros que de ética, coincidía y empataba con africanos y aborígenes en el dogma común del diablo y sus legiones de espíritus medrosos. De este empate vino una mezcla y un matalotaje, que nadie sabía que era lo católico y romano ni que lo bárbaro y hotentote, ni que lo raizal. (Carrasquilla; 1926, p. 78-79)

Las prácticas mágicas también están presentes en *La Marquesa de Yolombó*, en especial, los ayudados, pequeños fetiches elaborados en madera que su portador debe llevar siempre en el cuerpo y nunca dejarlo ver de otra persona, ni de la luz del sol, pues perderían su poder. A un ayudado se le reza y se le piden favores, y éste los cumple, según la lógica de la Negra Sacramento -cuando Bárbara la interroga sobre la naturaleza demoníaca y brujeril de tales objetos- porque Dios castiga al Diablo obligándolo a hacer el bien, que es lo que más detesta, y para tal fin, el Diablo creó los Ayudados, que terminan siendo expresión del poder de Dios en última instancia. De Sacramento y su Ayudado, Carrasquilla escribe:

Goza de gran renombre como curandera mágica o cosa tal. Cuéntase que, en sus andanzas de Remedios a Zaragoza, hoy en una mina, mañana en otra, se ha hecho a muchísimos secretos, ya de indios, ya de africanos, ahora en bebedizos, ahora en sortilegios(...) Si es o no bruja escobera o voladora, se discute; ¿mas, cómo no creer que es una Ayudada de siete suelas? Todos le han notado el monicongo familiar, que guarda en el seno como una reliquia. Es el tal un negrito de palo, de tres pulgadas de alto, con ojos de cuencas blancas y dientes de albayalde; cabezón él, bracicruzado y patiabierta. Se lo levantaron en Zaragoza y le costó dos onzas, por más señas. (Carrasquilla; 1926, p. 20)

Durante gran parte de la narración de *La Marquesa de Yolombó*, se hace hincapié en las prácticas mágicas de esclavos y libertos de raza negra, además de narrar en forma vívida las aventuras de las brujas, que hacían parte integral de la vida de los pueblos de Antioquia. Se mencionan a otras mujeres, una residente en las afueras de Yolombó, que corresponde con el canon europeo de bruja: no se le conoció nunca familia alguna, habitaba en un rancho medio caído acompañada de un perro feo y flaco llamado Miamo y un gato de tres colores llamado Sumercé (que aluden al parecer a espíritus familiares a los que ella se refiere con deferencia y a los que alimenta “más que a legión de jornaleros”). Bernarda Metaute, pues así se llamaba, tuvo un trágico final, pues un día la encontraron apedreada junto a su perro Miamo después de que los habitantes del pueblo emprendieran una campaña de acoso y agresión física hacia ella, tras comprobar que era una bruja:

Pronto comprendieron que vieja, perro y gato eran cosa mala; pronto la vieron volando, de las doce para el día, de caballete en caballete, unas veces sola, y otras montada en Sumercé, muy oronda, la muy sinvergüenza; pronto notaron que en la calle, por donde pasaba, les daba a los niños romadizos y soltura, peste a las gallinas y gusanos a los perros. (Carrasquilla; 1926, p. 72)

Otra bruja retratada por Carrasquilla en *La Marquesa de Yolombó*, es “la Colorada”, la mejor voladora y yerbatera, muy bonita, y cuyo poder era tal que ni autoridades civiles ni eclesiásticas pudieron lograr ahuyentarla del pueblo, además de provocar a las mujeres de Yolombó, desesperadas porque sus maridos estaban siempre tras ella: estaba tan entronizada la hechicera, que siempre que se topaba en la calle con alguna señora, se daba a toser y a decir: “¿Conque mucha ganita de rumbarme? Conténtese, su Merced, con lo que yo le deje, y no muela” (1926, p. 73).

En 1890, Carrasquilla escribió “Simón el Mago”, que narra las aventuras de Toñito, un niño mimado por la negra Frutos, que lo introduce al mundo de los cuentos de brujas. Carrasquilla muy hábilmente convierte la tradición oral y los saberes populares sobre las brujas en tema de burla y risa, pues Toñito se obsesiona tanto con ellas que decide convertirse en brujo siguiendo las instrucciones de Frutos: se unta el cuerpo con aceite de higuierillo, finge tener pelo largo elaborando una peluca con resina y cabello que será usado en una imagen religiosa, se trepa a un cobertizo, grita tres veces “¡Sin Dios ni Santa María!” (1890, p. 12) y se lanza al vacío esperando volar, con consecuencias desastrosas y divertidas. La Negra Frutos, de “Simón el Mago”, le

cuenta a su Amito Toñito que las brujas vuelan, se empequeñecen, pueden ser atrapadas lanzándoles sal o granos de mostaza, y como no pueden evitar ponerse a contarlos, se les amarra con el Cordón de San Agustín y se les puede asesinar a puñaladas, pero debe ser una sola, que las deje “listas” (1890, p. 7); también le dice que no hay hombres brujos, sino “duendes”, porque no tienen el pelo largo como las brujas. El pelo largo les permite volar alto (1890, p. 8). Siguiendo con la línea argumental expuesta al principio de este capítulo, definir la brujería como algo exclusivamente femenino es un rasgo característico de la brujería europea demonolátrica perseguida (y difundida) por los inquisidores: en esa época, “toda mujer del partido era bruja de hecho: no podían concebir las dos facultades separadas. Acaso tenían razón” (Carrasquilla; 1926, p. 73).

Carrasquilla retrata las vidas de niños, hombres y mujeres de la Colonia en éstas dos obras, muestra cómo el sistema social colonial estratificaba a las personas por edad, sexo, estado civil y proveniencia étnica; sin embargo, estas mujeres brujas se movían entre estratos y llegaban a desafiar abiertamente el orden civil y eclesiástico, lo cual era en cierto modo, comprensible y posible, “durante la Colonia, una dama entendía que su destino era dedicarse al buen manejo del hogar, a la oración y de pronto a la caridad” (Londoño Vega, 1995). Sin embargo, las mujeres de bajos recursos y de baja estratificación social debían encontrar oficios que les permitieran sostenerse a sí mismas y a sus familias. Lavanderas, cocineras, tejedoras, modistas, nodrizas, barequeras, mendigas, prostitutas; las mujeres trabajadoras, aunque sujetas a los estrictos códigos legales de la época, que no les permitían propiedad ni autonomía, menos aún si eran de color, podían y tenían acceso a una vida social y relaciones interpersonales mucho más amplias que la de las mujeres de la esfera social alta, quienes sólo se relacionaban con su mismo estrato social y en la vida diaria, con su servidumbre doméstica.

Patricia Londoño Vega en “Las colombianas durante el siglo XIX” (1995), nos cuenta someramente cómo las mujeres en todos los estratos, en Colombia, durante un breve período de tiempo tras la Independencia, adquirieron -valga la redundancia-, cierta independencia que rápidamente y en la segunda mitad del siglo XIX se esfumó para darle paso a ideales conservadores y victorianos de la posición y función de la mujer en la sociedad, reducidas al ámbito de lo doméstico, donde el culto a la virgen María se instituyó como paradigma de la identidad femenina: madre abnegada a los cuidados del hogar, su marido y sus hijos, y

sexualmente casta. Claramente, ese canon identitario contrasta –aunque no se autoexcluye de la vida que debían llevar las mujeres que tenían que trabajar duramente para ganarse el pan– con el ideal imperante de mujer en la sociedad del país en aquel momento.

Desde 1830 se les permitió acceso a la educación, y en 1840 se permitió que en Colombia las mujeres fueran maestras de escuela primaria (Londoño Vega, 1995); en el decenio de 1930 se les permitió el acceso a la universidad. Mientras tanto, en Antioquia específicamente, las mujeres hicieron uso de sus progresivas libertades y empezaron a tomarse la vida pública en ámbitos distintos al exclusivamente hogareño; sin embargo, debido al pacato conservadurismo antioqueño, estos ámbitos de expresión se veían reducidos a lo que “la moral y las buenas costumbres” dictaran: –al menos en el caso de las mujeres de clase socioeconómica media/alta– una explosión de organizaciones caritativas católicas lideradas y manejadas por mujeres, y de nuevas organizaciones religiosas femeninas católicas, especialmente misioneras (encabezadas por Laura Montoya y sus alumnas).

Gregorio Sánchez Gómez (2010) escribe en 1938 *La bruja de las minas*, un retrato casi fidedigno del desarrollo de la vida alrededor de las minas de oro de Marmato, Caldas, a principios del siglo XX. La historia inicia con una tragedia. Una mujer, abnegada esposa y madre, Cecilia Barbosa, pierde a su marido, un rico minero antioqueño, asesinado por negarse a desalojar su mina, que ahora le pertenece a un consorcio inglés que ha comprado vastos terrenos al Estado. Posteriormente, Sánchez entretiene con maestría las interacciones sociales, más bien caóticas, que produce el trabajo en las minas: mulatos, negros, indígenas, zambos, antioqueños, ingleses, estadounidenses e incluso, gitanos, son parte de la población que vive y trabaja en Marmato. En ese ambiente de tensión social es introducida una mujer tenebrosa, Aspasia, la bruja. Aspasia es un monolito venido de la nada profunda, una mujer extraña, enloquecida, y poderosa:

Algo más, porque es alta, espigada, casi esquelética. ¿Qué edad puede tener tan extraña criatura? cuarenta, sesenta, cien años; acaso dos siglos. Ni sus facciones ni su cuerpo ofrecen indicio cierto de ello. Es mujer sin edad, en quien parece haberse estacionado el tiempo, o hallarse dormido (...) Viste negros andrajos, y los cabellos canosos le caen sobre las espaldas, sucios y revueltos. El rostro arrugado se agrava por la expresión austera, impasible; toda su vida está en la movilidad de los ojos, hundidos entre las cuencas, fulgurantes como ascuas, agudos como puñales. (Sánchez Gómez, 2010, p. 62)

Aspasia es temida, respetada y buscada, sobretodo, por las mujeres negras, para que alivie los males de sus enfermos, cure a los accidentados y apaleados, enderece entuertos causados por celos y desamores, y lleve a cabo venganzas terribles. Su eficacia va más allá de la del curandero del poblado, Ñor Cayetano, a quien “le quita la parroquia” (2010, p. 61), y que las técnicas científicas del Doctor Eusse, de quien los pacientes reciben de mala gana “polvos sin virtud” (ibíd.). Es una figura redentora, justiciera. Su odio hacia los “gendarmes”, los agentes del orden del poblado, y hacia los blancos extranjeros, es profundo y visceral, reminiscente de la ira ciega de las brujas griegas y romanas:

No sabe bien porque odia y desprecia; no podría explicar esa repulsión que siente, tan honda e invencible. Sus sentimientos son imperiosos, dominadores, profundos; son un instinto casi, están en su carne y en su sangre. Oscura androfobia parece penetrarla y alimentarla. Mas su aversión a los hombres tiene aspectos curiosos; es rencor concentrado contra los varones de raza blanca, los de su propia raza. (Sánchez Gómez, 2010 p. 64)

Este odio, esta “oscura androfobia”, es más evidente en su deseo profundo de que los antiguos propietarios de las minas y sus trabajadores vuelvan a disfrutar la plenitud del usufructo de las mismas sin la intervención de la concesión extranjera, cuyos representantes tacha de ladrones y asesinos (Sánchez, 2010, p. 97); finalmente, Sánchez revela que el verdadero nombre de Aspasia es Cecilia Barbosa, la esposa de aquel minero antioqueño asesinado, que enloquecida, vaga por las minas que antes fueran propiedad de su marido, “inofensiva” y tan mentalmente afectada que su única hija, Donatila, debió quedarse en manos de una tía, en Medellín (2010, p. 105). Así, puede comprenderse como Aspasia es la encarnación del malestar y el odio latente dentro de la comunidad original de Marmato hacia los extranjeros invasores y hacia sí mismos, generado por querellas personales. La bruja de las minas conoce a la pequeña Mary, la hija de uno de los *gringos* propietarios de la concesión minera y algo en su corazón y sus recuerdos parece anhelar una maternidad hace tiempo perdida: la niña se convierte en el objeto del deseo de Aspasia, que hace un trato con la niñera encargada de Mary, Felisa, una mujer negra que desea vengarse de otra mujer que le causó mucho daño. Aspasia ejecutará la terrible venganza si Felisa le entrega a Mary. Felisa acepta y la niña pasa a manos de Aspasia, que se la lleva a su rancho en los filos de la montaña. Los gendarmes, agentes del orden de Marmato y las minas, acuden a rescatar a la niña, y Aspasia, enloquecida, le prende fuego a su propia casa y termina consumida por las llamas. El desconuelo general por su muerte evidencia la importancia de su presencia en las

minas: ella representaba la rebelión y la resistencia de la comunidad ante la invasión del consorcio extranjero con la connivencia del estado, también representaba la posibilidad de arreglar los desperfectos de la vida en comunidad:

La conmoción del minerío por la muerte de la bruja apenas puede compararse con el sacudimiento que producen en el ánimo general las grandes tragedias colectivas. Porque esta mujer, hasta cierto punto, les perteneció a todos; fue algo de cada uno, y de todos se llevó un trozo de espíritu.(Sánchez Gomez, 2010, pp. 179 y 180)

Paralelamente al desarrollo de esta obra literaria, en ése momento histórico, las mujeres de bajos recursos, durante el inicio del siglo XX, constituyeron la gran fuerza de trabajo de las fábricas de Colombia y con el paso del tiempo empezaron a reclamar igualdad de salarios, mejora de las condiciones de trabajo y disminución de la carga de horario laboral. En el ámbito académico y artístico, mujeres como María Cano y Débora Arango se convirtieron en el nuevo paradigma social de *bruja*, poseídas por el espíritu diabólico del liberalismo: el paradigma antiguo sobrenatural de bruja, aunque se difuminó en el anonimato de los grandes centros urbanos, persistió con toda fuerza aunque de manera más subrepticia en los pueblos y municipios de Colombia.

Esto se refleja en la obra de Germán Castro Caycedo, *La bruja: coca, política y demonio* (1994), supuestamente biográfica, de Amanda, bruja de Fredonia, municipalidad rural antioqueña, que entre las décadas de 1970 y 1980 tuvo en sus manos el destino de personalidades tan importantes en la historia colombiana como Julio Cesar Turbay Ayala y Belisario Betancur; estuvo involucrada en los manejos políticos de Fredonia y tuvo relación con Jaime Builes, famoso narcotraficante. Castro Caycedo nos muestra una Colombia aturdida por la violencia, la cultura del terror narco, paramilitares y guerrilleros, influencias políticas compradas con favores, y de manera excelsa y extravagante, las prácticas mágicas de Amanda y muchos otros brujos y brujas que ella conoce a través de los años y de los que aprende distintas técnicas. Amanda es una bruja *mestiza*. Sus prácticas incluyen la veneración del santoral católico, la profanación de objetos eclesiásticos, conocimiento sobre plantas y elaboración de pócimas y bebedizos de corte indígena y hechizos para ligar amantes, apaciguar maridos y hacer y deshacer daños de escuela africana. La inocencia con la que se acerca al mundo de la brujería y su increíble habilidad para profetizar el futuro desde niña le granjean la estima y el desprecio de quienes la rodean. Unos la



llenar de prebendas, otros le hacen daños mágicos que terminan enfermándola terriblemente y dejándola empobrecida, momento en el cual ella decide “salirse de bruja” y buscar ayuda espiritual. Tras pasar por una serie de brutales exorcismos que casi la matan, deja totalmente la brujería y se dedica a vivir su vida de casada y su profesión de maestra de escuela con total normalidad.

Si Amanda fue una sola, o múltiples brujas de cuyas vidas Castro Caycedo fue recogiendo fragmentos para armar a La Bruja, no es posible saberlo. Sin embargo, sí es cierto que durante los años del conflicto armado colombiano entre paramilitares y guerrilleros, aparte de una guerra ideológica, también han venido librando una batalla de hechicerías. Prácticas como los rezos, los baños y la colocación de “niños-en-cruz” bajo la piel son habituales, además de los rumores de “estar blindados” o de tener pacto con el Diablo para no ser cogidos ni que les entren las balas, según refiere Carlos Alberto Uribe, en “Magia, Brujería y Violencia en Colombia” (2003). Revistas y periódicos de amplia circulación nacional han publicado historias sobre los servicios que brujas y adivinos han proporcionado a presidentes de la República, como Ernesto Samper, y el ex fiscal general de la nación, Mario Iguarán (Diario el País, 2011; Periódico el Universal, 2011). En 2012, el país se conmocionó con la historia de Berenice Martínez, una mujer oriunda de Santa Bárbara, Antioquia, que fue golpeada y quemada viva “por bruja” (Periódico El Tiempo; 2011). Así, y a todos los efectos, En Colombia las brujas siguen vivas, volantonas y rampantes. O al menos la creencia en ellas y los relatos que les dan existencia.

Así, se ha completado un viaje desde los relatos de la literatura clásica sobre brujas, hasta llegar a los relatos de brujas en Antioquia, Colombia. Ha sido posible evidenciar que la tradición oral conserva algunos rasgos de la *bruja*, de las creencias que le rodean y que le dan vida dentro de los complejos culturales en que se les ha analizado: las brujas en Occidente, desde la multiplicidad de sus rostros y de matices con que han sido pintadas, pertenecen al orden de lo misterioso, lo numinoso, lo maléfico incluso. Aquello que escapa a la comprensión y que representa una alteridad discordante; las brujas en Occidente son el epítome de la rebelión. En el siguiente apartado se hará una contextualización y un recuento detallado de los relatos que fueron recolectados en el municipio de Zaragoza, Antioquia, para posibilitar la respuesta a las preguntas de investigación que motivaron este trabajo.



*Sin título.* Ilustración de Jan de Bisshop.

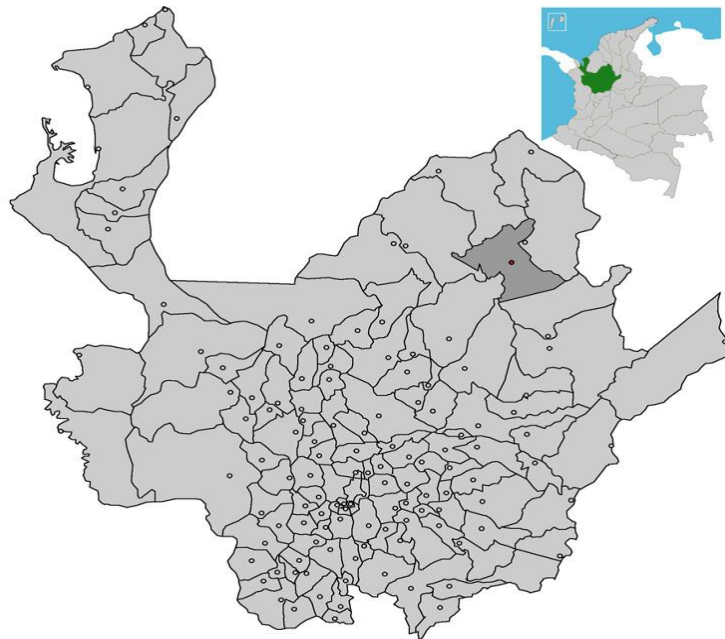
### 3. ZARAGOZA Y SUS RELATOS

“Y casi espíritu de fuego, casi la empuñadura de una idea del fuego  
aire de pájaro o espada, pero espía,  
en tu interior hay ciervos y prodigios,  
acaso un charco de oro.”

*Dos. Blanca Andreu.*

#### 3.1 Contextualización geográfica e histórica

Zaragoza es uno de los 125 municipios del departamento de Antioquia, en Colombia. Está ubicado en la subregión del Bajo Cauca antioqueño, en las últimas estribaciones de la cordillera central, entre las serranías de Ayapel y San Lucas, y lo atraviesan los ríos Cauca y Nechí. Zaragoza, en términos de coordenadas, se encuentra ubicado entre los 7°29'23" de latitud norte y los 74°52'03" de longitud oeste (Alcaldía de Zaragoza, 2014). Al norte limita con el municipio de Caucasia, al sur, con el municipio de Segovia, por el este con el municipio de El Bagre y por el oeste con los municipios de Anorí y Cáceres.



Mapa de contextualización geográfica. Tomado de la página web de la Alcaldía de Zaragoza. 2014





El clima del municipio es cálido, promediando los 36°centígrados, con una alta humedad que permite el desarrollo de una exuberante flora y fauna tropical: Zaragoza se encuentra en el área biogeográfica Chocó-Magdalena, y sus principales productos agrícolas son la yuca y el maíz, además de cultivos de pancoger. También hay ganadería de levante y pesca; su más importante actividad comercial es la extracción de minerales preciosos –plata, platino, níquel y plomo- (Yalí Rico, 2002, p. 49), pero principalmente el oro, que desde su fundación y hasta el momento, ha sido el principal soporte de la economía zaragozana.

En el mes de diciembre del año 1580, Gaspar de Rodas y otros setenta hombres parten de Santa Fe de Antioquia, en aquel momento capital del departamento, hacia el oriente, y posteriormente se encaminan siguiendo el curso del río Porce, hasta llegar en septiembre de 1581 a un sitio de asentamiento indígena que Gaspar de Rodas llamó Tierra Adentro, a ocho millas del cauce del río Nechí. Allí tomó por asalto a sus habitantes, la tribu Yamesí –mineros y orfebres-, que opusieron poca o nula resistencia al avance español dada su pacífica naturaleza, que los europeos aprovecharon para entablar relaciones de intercambio y de “rescate” a cambio de oro (Angulo Mira, 2001, p. 60).

Este primer asentamiento tuvo una duración de quince años; posteriormente, se trasladó al emplazamiento que ocupa la cabecera urbana actualmente, sitio que por aquel entonces era denominado el Valle de Vetué, regido por el cacique Mayaba, que “era el más rico de toda la comarca, primer minero de toda la provincia, señor de extensas tierras y bienes y dueño de influencias, tratado con consideraciones e indulgencia por Rodas, como solía hacer éste con los naturales del lugar” (Angulo Mira, 2001, p. 62).

La ciudad fue bautizada con el nombre de Nuestra Señora de la Concepción de las Palmas de la Nueva Zaragoza de Indias, debido a la abundancia de palmas en aquella región (ibíd. p. 60). Gaspar de Rodas decidió importar esclavos negros desde el puerto de Cartagena en el año 1583 debido a la mortandad que se propagó entre los nativos yamesíes gracias a la inclemencia del trabajo en las minas de oro; para el año 1595, el primer censo oficial de Zaragoza constata la presencia de trescientos españoles blancos señores de mina, y más de cuatro mil esclavos negros, que producían por año 300.000 pesos de oro en polvo (Angulo Mira, 2001, p. 61): “del año 1602 al 1620 se produjeron 5.520,502 pesos de oro ley 890” (ibíd., p. 62), lo cual indica una clara bonanza aurífera a costa de las vidas de los esclavos traídos de África, azotados por las

enfermedades y el hambre. En 1595, mismo año del traslado del primer asentamiento de Zaragoza, se produjo también la primera revuelta de esclavos que desembocó en la creación del palenque de San José de Uré. Como medida preventiva, los españoles señores de mina de Zaragoza decidieron importar solamente esclavos del área de las costas de Guinea, “que eran más dóciles que los congos y los carabalíes” (Angulo Mira, 2001, p. 72). Desde 1597, Zaragoza se convierte en capital de Antioquia.

En 1603, el párroco Pedro de Heredia convoca a los señores de mina a un convite con el fin de reunir recursos para la construcción de un templo adecuado para albergar una imagen del Santo Cristo tallada en madera y enviada desde España en agradecimiento unos años antes: ésta es la primera mención oficial sobre la existencia del Santo Cristo, símbolo de la fe católica zaragozana, venerado desde entonces hasta el día de hoy (Historia de Antioquia, 2013).

En 1612 se produce otra gran revuelta de esclavos, debido al régimen intolerable de trabajo al que eran sometidos por los españoles, presionando por la extracción de más oro durante una época de escasez aguda del mineral tras la primera e increíble bonanza. Para el año 1633, el censo hecho por la Corona Española sólo registra veinticinco señores de mina españoles y doscientos veinticinco esclavos negros, diezmados por las enfermedades y el ritmo vertiginoso de compra, uso y abuso de los esclavos, que morían más rápido de lo que podían ser reemplazados, ritmo que causaba grandes deudas y embargos a sus propietarios españoles, puesto que las minas de oro, a pesar del intenso trabajo, no producían lo suficiente para pagar a los esclavos anteriormente adquiridos que aún seguían con vida, a los que ya habían muerto, y a los nuevos que les reemplazarían, por lo cual los comerciantes de esclavos se ausentaron durante algunos años de la región de Zaragoza, Remedios y Cáceres.

En el año 1653 un brote mortal de enfermedad, conocido como “la peste” y posteriormente clasificado como “cólera”, diezmó a la población negra y blanca (Historia de Antioquia, 2013). Para el año 1657 sólo quedaban en Zaragoza 60 esclavos negros. (Angulo Mira, 2001, p. 75); en el año 1664 hubo un segundo brote de “cólera” y en el año de 1674 Zaragoza deja de ser la capital de Antioquia, volviendo dicho estatus a Santa Fe de Antioquia (Historia de Antioquia, 2013).

En los albores del s. XVIII y tras la firma del contrato entre la Corona Española y la esclavista Compañía de los Mares del Sur, se autoriza la entrada de 4.800 esclavos por año a los puertos de las Indias Occidentales. El nuevo flujo de esclavos causó desajustes en la economía de los señores de mina, que se vieron obligados a comprar a precios exorbitantes los alimentos para proveer a sus esclavos, situación que quedó plasmada en el primer informe al Virrey, redactado en 1770 –año en que se erige Zaragoza como municipio-, en el que también se evidencia la falta de infraestructura para proveer a Zaragoza de soberanía alimentaria. En 1780 ocurre un devastador incendio (atribuido a las disputas que Zaragoza y Santa Fe de Antioquia sostuvieron por la calidad de capital de la provincia) que destruyó el templo y casi todo el casco urbano, reduciendo a cenizas las casas de arquitectura colonial y obligando al pueblo a ser reconstruido prácticamente en su totalidad (Historia de Antioquia, 2013).

En el segundo informe al Virrey, elaborado en el año de 1807, Zaragoza sigue siendo incapaz de producir sus propios alimentos, viéndose forzada a comprarlos. Los elaboradores del informe, don Estanislao Buelta Lorenzana y el cura José Antonio Acuña, dicen de Zaragoza que “está fundada sobre un plan de oro” (Angulo Mira, 2001, p. 94). A pesar de que el grito de Independencia colombiano sucedió en 1810, hasta 1820 Zaragoza permaneció como bastión de los realistas, año en el que José María Córdoba y Juan del Corral expulsaron a los últimos soldados realistas, el día 11 de mayo, tras una precipitada batalla.

En 1849, otro gran incendio consume a Zaragoza destruyendo completamente el templo de nuevo, la casa parroquial, la casa rectoral, los archivos bautismales, de matrimonios y defunciones, la parte residencial y comercial del casco urbano, “salvándose milagrosamente el Santo Cristo” y ocasionando que sólo se hallen registros desde el año 1865 (Angulo Mira, 2001, p. 101). Durante la segunda mitad del s. XIX, Zaragoza se ve consumida por la vorágine de los conflictos entre liberales y conservadores. En 1906, durante el desarrollo de la Guerra de los Mil días, se libra en Zaragoza la batalla de El Plan de la Loca (sitio donde hoy se levanta la estatua de la Virgen de las Misericordias en el casco urbano de Zaragoza), en la que los liberales procedentes de las sabanas de Bolívar asesinaron incluso a los conservadores escondidos en las casas de sus amigos liberales zaragozanos. Ese mismo año se estableció la empresa Pato Gold Mines Limited con sedes administrativas en Vancouver, Canadá, y en Barranquilla, Colombia, y los terrenos de extracción situados en el corregimiento de Pato en Zaragoza. Sus trabajadores

eran una población heterogénea de zaragozanos nativos, colombianos, estadounidenses, ingleses, canadienses, españoles, franceses, alemanes, italianos, cubanos, y chinos (Angulo Mira, 2001, p. 135). En 1934 la empresa pasa a llamarse *Pato Consolidated Gold Dredging Company* (Angulo Mira, 2001, p. 136). Durante la época de la Violencia (1948-1957), Zaragoza fue poco tocada por los conflictos entre liberales y conservadores, y en general, los zaragozanos de aquel entonces, según Yalí Rico (2002), en su mayoría liberales, solían esconder en sus casas a sus amigos y vecinos conservadores para evitarles la muerte, y viceversa: los caudillos conservadores del pueblo evitaban la ejecución de sus vecinos y amigos liberales señalados por las tropas (liberales o conservadoras) que arribaban al municipio de otros lugares de Colombia, “ajusticiando” a diestra y siniestra. La *Pato Consolidated* vendió todos sus bienes en 1974 a la empresa Mineros de Antioquia S.A (Angulo Mira, 2001, p. 148). En 1980 se da un auge desmedido de los llamados actualmente “mineros informales” o “ilegales”, de tal manera que el 37% de la producción minera de Zaragoza era de la empresa Mineros de Antioquia, y el 63% restante correspondía a mineros informales (Angulo Mira, 2001, p. 150). Durante la década de 1990, en Zaragoza, se sembraron alrededor de 300 hectáreas de arroz, además de la introducción de cultivos de frijol, yuca, maíz y plátano (Yalí Rico, 2002), fomentado este proceso por la UMATA (Unidad de Asistencia Técnica Agropecuaria) y de ASOAGRO Zaragoza.

Zaragoza es un municipio profundamente católico. Según Yalí Rico (2002), el 70% de la población es católica (profesando el 30% otras formas de cristianismo protestante), cuya devoción se manifiesta durante sus fiestas patronales anuales, del 5 al 15 de Septiembre, dedicadas al Santo Cristo de Zaragoza, imagen que representa a Jesús crucificado, tallada en madera proveniente de España durante el s. XVI y a la que sus fieles le atribuyen incontables milagros y portentos, y cuya fama como reliquia sagrada desborda los límites del municipio, pues personas provenientes de toda Antioquia y Colombia acuden el día 14 de septiembre –día de la gran procesión de la reliquia por las calles del casco urbano del municipio- a “pagar sus promesas”, ya sea dejando una prendedor elaborado en oro –que generalmente representa el favor recibido- que es enganchado a un faldón puesto en la cintura del ícono-, y participando en la procesión, cuya duración media es de cuatro horas. Otras ocasiones en que se venera al Santo Cristo en procesión son los días 21 septiembre, 30 de octubre y cada Viernes Santo. El folklore zaragozano alberga sin ningún problema los relatos sobre las “correrías” nocturnas del Santo Cristo por las veredas y los campos, evidenciadas en el lodo, restos de plantas y pequeños



insectos que varias veces han sido vistos en las piernas de la imagen al abrir la Iglesia en las mañanas<sup>3</sup>, además de los milagros y favores recibidos, y la existencia de criaturas que en general habitan los mitos y leyendas colombianos, como el Mohán, la Patasola, La Madre Monte, los duendes, aparecidos y fantasmas, y “entierros” indígenas custodiados por espíritus, curanderos, brujos y brujas.

### **3.2 Brujas de Zaragoza: antecedentes**

Los relatos que hablan de brujas y sus actos, en el municipio de Zaragoza, no son algo nuevo. Ya desde 1618, Juan de Mañozca, Inquisidor de Cartagena, había enviado misivas al Tribunal de la Suprema en España informando de la preocupante situación de la región minera de Zaragoza, que decía estaba infestada de brujas y en la que, además, por lo accidentado y selvático del terreno, era prácticamente imposible capturar a los y las responsables del crimen de brujería. Con respecto a sus prácticas, “dos de las esclavas reconciliadas mencionaban a más de cien esclavos y esclavas que asistían a las juntas y congregaciones de tal herejía. Muchos mataban, tullían y mancaban a hombres y mujeres; ahogaban criaturas; destruían los frutos de la tierra e impedían la saca del oro” (Navarrete, 2005, p. 340).

Estas dos esclavas “reconciliadas” –es decir, juzgadas y castigadas por el Santo Oficio que les concedió el perdón de sus vidas por su colaboración y muestras de arrepentimiento- eran Guiomar Bran y Leonor Zape, mineras africanas en Zaragoza. Adriana Maya Restrepo, historiadora, en su artículo “Las brujas de Zaragoza. Resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia, 1619-1622” (1992), abre una ventana al mundo cruel de las minas de oro al principio del siglo XVII, en el que tras la primera y súbita explotación de las tierras y los cauces de los ríos Porce y Nechí en busca de oro, que parecía inagotable, para el año de 1620 se había vuelto más bien escaso; la búsqueda del mineral se convirtió en una búsqueda frenética para salvar la propia vida, pues como ya hemos mencionado, los registros de 1595 hablan de la existencia en Zaragoza de cuatro mil esclavos africanos, que para el año 1633 se habían reducido a doscientos veinticinco, y en el que la represión a las revueltas de esclavos se habían convertido

---

<sup>3</sup> Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 34. 2013.

en un asunto vital para la extracción de oro. En este contexto de dominación y crueldad fue en el que Leonor Zape, esclava africana, fue acusada de brujería en noviembre de 1618 por otra esclava, Lorenza, que dijo a su amo Francisco Santiago, español señor de cuadrillas de Zaragoza, “que la habían maltratado de tal manera que de la cintura para abajo la tenían como muerta” (Maya, 1992, p. 89). El hermano del amo, debido a que éste desde hacía más o menos cuatro años se encontraba tullido de la cintura para abajo, se encargó de azotar a Leonor Zape para que confesara.

Leonor, en medio del tormento, efectivamente aceptó haber dañado por medios mágicos a Lorenza, conjuntamente con otra esclava, Guiomar Bran. Ambas le habían tomado inquina a la esclava Lorenza por trabajar como doméstica de la casa del amo Francisco. Guiomar y Leonor habían llegado a Zaragoza, provenientes de las costas de Guinea en África, aproximadamente en el año 1592 (Maya, 1992, p. 88). Poco tiempo después, relató Leonor, una mujer mayor la había convencido de renegar de la fe católica y hacerse bruja; en el caso de Guiomar, fue llevada obligada al “arcabuco”, un sitio a dos días de camino de las rancherías de Sabaletas (cercanas al río Porce) donde vivían y trabajaban.

Allí, alrededor de una plaza en la que se alzaba un trono bajo un gran árbol, diversos ranchitos con techo de paja albergaban a una población itinerante de esclavos fugados que se reunían para celebrar *aquelarres* y adorar al *diablo*, permaneciendo allí en celebración cuatro días seguidos – aunque la periodicidad de estas reuniones es desconocida-. Leonor y Guiomar dijeron haber asistido a las mismas durante un período de veinte años (1992, p. 94). Tras su llegada al sitio, Leonor dice que “vió a mucha gente y con ella el demonio en figura de negro en cueros, solo con un calambe con que se tapaba sus vergüenzas y en la cabeza un paño con que se tapaba los cuernos” (A.I libro I 1614-1637 f:217r, citado en Maya, 1992, p. 94), sentado sobre el trono y rodeado por muchos negros y negras brujos; tras saludar al demonio, éste le había pedido que renegara de la fe cristiana y se comprometiera a hacer todo el daño posible a los cristianos.

Guiomar, aunque llevada por la fuerza, fue presentada ante el demonio por la mujer mayor en los siguientes términos: “ahí traigo a mi compañera para que me acompañe a ser bruja” (A.I libro I 1614-1637 f: 220 r citado en Maya, 1992, p. 89). Luego de dicha presentación, el demonio le pidió que repitiera tras él un reniego de la fe católica, tras lo cual todos los asistentes celebraron y se abrazaron. En dichas reuniones los asistentes bailaban, comían y reconstruían sus vidas

afectivas teniendo relaciones sexuales consensuadas, por fuera de las impuestas con violencia por el amo o los capitanes de cuadrilla.

Sin embargo no todo era celebración, y los convocados al aquelarre debían cumplir con los compromisos adquiridos con el demonio y los otros esclavos, es decir, “hacer daños, destruir los bienes del amo y dar muerte a los aliados del sistema esclavista, en este caso, los capitanes de cuadrilla y los esclavos domésticos” (Maya, 1992, p. 91). Leonor confiesa haber asesinado a una esclava, Isabel Biáfara, y a un capitán de cuadrilla –siendo ambos esclavos-, porque le pegaban (Maya, 1992, p. 97); además, acusa a Guiomar de haber hecho grandes daños en la ranchería de Francisco de Santiago y de asesinar gran número de negros esclavos, “todos biáfara de nación por haber siempre estado en mal con los negros de ésta casta” (A.I libro I 1614-1637 f:216r citado en Maya, 1992, p. 97); además, acusa a Guiomar de haberle ayudado a embrujar a Lorenza, la esclava que las había acusado en primer lugar: “una vez al despedirse de ella, la había abrazado y con el abrazo le había cogido el alma y agarrándola con un trapo la había llevado consigo y desde entonces Lorenza estaba como muerta” (A.I libro I 1614-1637 f:204r citado en Maya, 1992, p. 93).

Según Leonor, Guiomar había causado la desgracia del amo Francisco de Santiago, tullido (aunque sin dolor alguno) y confinado a la cama, incapacitado para mover las piernas, al habérselas “amarrado”. Leonor confesaba no tener las mismas capacidades para la magia que Guiomar, y no poder deshacer con efectividad el amarre que Guiomar había hecho en las piernas del amo (Maya, 1996). Tras cuatro años de interrogatorios, vejaciones y torturas, se celebró un auto de fe en 1622 en que Leonor fue condenada “a llevar el hábito de penitente por el resto de sus días, y Guiomar a cadena perpetua en las cárceles secretas del Santo Oficio” (Maya, 1992, p. 89). Otras dos mujeres, María Linda Mandinga y Polonia Bran (a quien la misma Guiomar había llevado al arcabuco en calidad de *ahijada* para que aprendiera a ser bruja) también fueron condenadas por el Santo Oficio a pena de prisión perpetua.

Durante los siglos siguientes, las menciones a las brujas son escasas, aunque en la literatura costumbrista –Tomás Carrasquilla y sus obras “Simón el Mago” y *La Marquesa de Yolombó*, por ejemplo-, y según el relato popular, se profundizó la fama de los municipios de Zaragoza, Segovia y Remedios como lugares en los que proliferaba la creencia en la existencia de brujas,

de tal manera que Juan de Dios Yalí Rico, autor de *Reminiscencias de mi tierra, Zaragoza Antioquia* (2002), menciona que

Es de creencia popular atribuir a la región de Zaragoza poderes sobrenaturales y diabólicos. Muchos, especialmente la gente del interior de Antioquia, cuando oyen hablar de Zaragoza o cuando se percatan de que están hablando con un zaragozano, automáticamente se echan la bendición como mecanismo de protección ante los influjos diabólicos de la zona o el personaje (2002, p. 108)

Además, el cronista cuenta que, según la tradición, las brujas en el municipio

Llegaron a formar una legión tan grande, que se reunían en la cancha Santa Elena, donde hoy por hoy está construida la escuela urbana marco Fidel Suarez y donde se alzaba imponente un árbol de ceiba. Ahí, bajo el mando de la bruja capitana, hacían sus rituales al diablo, con escándalos, risas, silbidos y danzas (2002, p. 112)

Gustavo Angulo Mira, autor de una extensa y completa monografía sobre el municipio (*Zaragoza 420 años. Ciudad Colosal de Grandes Tesoros, mamá de Antioquia*, 2001) opina, sin embargo, que la fama de Zaragoza como “lugar infestado de brujas” es supersticiosa y absurda, “sin ningún fundamento, basada en las fantásticas leyendas de los antepasados, ufanados en el dominio de las ciencias ocultas” (2001, p. 226). Yalí Rico hace un recuento de las *creencias fantásticas de los antepasados* sobre las brujas: su habilidad para convertirse en animales: gallinas, pollos, perros, gatos, culebras, pero sobretodo, lechuzas “muy observadoras y con esos ojazos viendo todo lo que ocurría en el lugar” (2002, p. 114). Para el autor, la diferencia conceptual entre “bruja” y “hechicera” consiste en que la primera es traviesa y maldadosa, siendo posible conocer a las autoras de los hechos al día siguiente de haber sido atormentados por sus travesuras, con el solo hecho de no mencionar lo sucedido, “la mujer que al verlos no aguantaba la tentación de risa y burla, era la sindicada” (Yalí Rico, 2002, p. 113); la segunda es realmente malvada, capaz de lanzar hechizos perjudiciales para la salud y la vida, además de realizar proezas físicas imposibles, como volar: “no son sólo volantonas sino que causan mucho mal a la humanidad” (Yalí Rico, 2002, p. 114).

Desde principios del siglo XX, una generación de recordadas brujas zaragozanas se ganó un lugar en la tradición oral actual, debido a sus poderes y sus hazañas, quedando consignadas por escrito en las obras de Yalí Rico y Angulo Mira, y asimismo en los relatos que pude recoger durante mi trabajo de campo en el municipio. Una de las más famosas es Paulina Arango,

conocida como La Pavita, que arreglaba o destruía matrimonios, curaba enfermedades y mal de ojo, sacaba la sal de los negocios y atendía las demás necesidades de orden mágico-esotérico de la población, y a la que le atribuían el mantener “pactos con el diablo” (Angulo Mira, 2001, p. 226), que se manifestaban tanto en sus poderes como en la presencia misteriosa de un gran perro, negro a veces y en otras ocasiones blanco, que se echaba a la puerta de su casa cada vez que ella la abandonaba, en actitud vigilante. Una vez La Pava, volvía a su casa, el perro desaparecía misteriosamente (Angulo Mira, 2001, p. 227).

En su, Yalí Rico (2002), después las primeras frases sobre la fama “maléfica” de Zaragoza y sus habitantes, también estima que no son más que fantasías que tras visitar el municipio quedan relegadas al olvido gracias a la hospitalidad de sus gentes y la belleza del paisaje, y procede a hablar sobre una bruja, La Pava, mencionada como “Angelina”. Esta era una bruja poderosa y reconocida que, a pesar de ser bajita, morena y fea, “carateja”<sup>4</sup>, ponía a sus pies y lograba que los hombres que abiertamente se burlaban de ella por ser fea, especialmente los trabajadores extranjeros de la *Pato Gold Dredging Company*, terminaran enloquecidos de amor y en sus brazos. Durante el transcurso de su vida acumuló dinero en un baúl, libras esterlinas, joyas, morrocotas y oro en polvo (Angulo Mira, 2001, p. 226). Este baúl, relata Yalí Rico, al ser abierto tras la muerte de La Pava, en 1948, reveló no contener oro ni dinero, sino una “humedad pestilente y hedionda” (2002, p. 109).

Inés Velásquez, una bruja directamente entrevistada por Yalí Rico –ya siendo nonagenaria, en el año 2002-, dice haber aprendido su arte de La Pava y de Rosalvira Velásquez, su hermana mayor, “verdadera bruja volantona”. Las motivaciones de Inés Velásquez para aprender fueron en principio buenas, sanas: quería ayudar y curar, pero luego, al ser repudiada por su compañero sentimental y que éste negara la paternidad de su hijo, decidió usar sus conocimientos para castigarlo y hacerlo enloquecer de amor por ella. Recorría la región, volando, montada sobre una escoba o una cáscara de huevo. (Yalí Rico, 2002, pp. 109-110). Inés Velásquez también ejercía como guardiana de las minas, evitando que fueran saqueadas al ser dejadas sin vigilancia. El ladrón era atacado con piedras que venían volando de la nada, árboles caídos y ruidos extraños, o

---

4 Palabra coloquial para referirse a una persona afectada por el vitiligo, enfermedad cutánea en la que la melanina que pigmenta la piel desaparece, causando grandes manchas despigmentadas que con el paso del tiempo se extenderán a todo su cuerpo. No existe cura, y en muchos casos puede afectar la vida social y la autoestima del paciente.

“se le venía una fogata encima” (Yalí Rico, 2002, p. 110). El asaltante huía despavorido e Inés se encargaba de anunciar en el pueblo el nombre del ladrón fracasado, para más vergüenza suya. De la mujer, nonagenaria, se dice que cuando cae en largos estados de somnolencia de los cuales es difícil despertarla, es que “está recorriendo la región” sobre su escoba.

Otra bruja reconocida, mencionada por Yalí Rico, es Serapia Gómez, quien murió a mediados de la década de 1960, y cuya propiedad quedaba en la vía a Segovia, único camino terrestre de salida y acceso a Zaragoza hasta la pavimentación de la vía Caucasia-Zaragoza. El paso de los vehículos cerca de su predio era obligatorio, así que se convirtió en el terror de los conductores, que rápidamente aprendieron a traer sus encargos y darle regalos. Si eran tan temerarios de no cumplir con sus caprichos, se veían obligados a quedarse a mitad de camino: sus vehículos, misteriosamente dañados e imposibles de arreglar, permanecían varados justo frente a la casa de Serapia. Una vez ella recibía los encargos hechos, los autos recuperaban su movilidad, milagrosa y mágicamente: los conductores se apresuraban a llenarla de presentes para evitar entrar en descontento con ella (Yalí Rico, 2002, p. 108).

A continuación, presentaremos, con arreglo a varias categorías, los relatos sobre y de brujas que atesoré durante mi trabajo de campo en el municipio de Zaragoza. Estas categorías no son aleatorias, sino que obedecen a un sistema de clasificación que me permitirá, en el siguiente capítulo, delinear y, en menor o mayor medida, responder a las preguntas de investigación de este trabajo de grado.

### **3.3 Las brujas, según los zaragozanos**

En Zaragoza, las brujas tenían nombres propios y apellidos. No eran entidades desconocidas y arcanas por fuera del espectro de lo humano. Eran mujeres: Esposas, hermanas, hijas, tías de alguien, con sitios de residencia conocidos, y lugares de origen. Se decía que la calle Tacamocho era la calle de las brujas, según uno de los entrevistados<sup>5</sup>, por la gran cantidad de mujeres que habitaban en ella que se dedicaban a la brujería. También explica la proveniencia del nombre de la calle, Tacamocho, que originalmente se trataba de una vereda de Anorí, municipio cercano a

5 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 26 de 2013

Zaragoza, cuyos habitantes, durante la Guerra de los Mil Días, abandonaron sus viviendas para evitar ser asesinados y se embarcaron en balsas de corcho río abajo hacia Zaragoza. Su sitio final de asentamiento fue aquella calle, Tacamocho, que fundaron con el mismo nombre de su vereda perdida. El entrevistado menciona también cinco familias cuyas mujeres estaban involucradas con la brujería o eran conocidas brujas en la época de sus padres, hace al menos sesenta años.

Se dice también que muchas brujas habitaban en un lugar conocido como el Plan de la Loca, más allá, hacia el este, de la estatua de la Virgen de las Misericordias<sup>6</sup>. Un narrador relata que su madre le prohibía de niño pasar por allí, y mucho menos descalzo, pues temía que el contacto de las plantas de sus pies con el suelo del lugar donde vivían las brujas pudiera contaminarlo de alguna manera:

Pero siempre mi mamá me decía que no pasara de la virgen de las misericordias, pa' l Plan de la Loca y mucho menos a pie limpio, porque todas las viejas que vivían de ahí para allá, todas sabían, que era La Pava vieja, que era L. U, que era S. M, que era todo ese poco de viejas sabían cosas, L., T.T. Todo mundo sabía sus brujerías, entonces quique uno no podía pasar pa' llá. <sup>7</sup>

A los niños no se les permitía entrar en contacto con las brujas y sus prácticas -ellas tenían una especial predilección por molestar a los más pequeños-, so riesgo de ser castigados por sus padres o de tener experiencias desagradables. Con el tiempo, la gente zaragozana aprendió a defenderse de las brujas y sus travesuras. Utilizaban tijeras que dejaban abiertas, hojas de caspín bajo la almohada y huevos duros cocidos con sal, entre otras cosas, para distraer su atención o alejarlas de su objetivo, que en ocasiones incluía “llevarse a los pelaos y chuparles esto por aquí, por la mollera”<sup>8</sup>.

Un narrador cuenta la experiencia de su hermana menor, que siendo niña quería aprender a volar, y le pidió a un brujo reconocido de Zaragoza que le enseñara. El brujo la citó a la medianoche en el descampado de Santa Elena, que hoy en día es una cancha de fútbol, escoba en

6 Situada en la intersección entre las actuales Kr 20 con la 71B en Zaragoza, Antioquia.

7 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 59 de 2014

8 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo, Grabación 57 de 2014).

mano, y le dio algunas instrucciones, como que dijera unas palabras que el narrador no alcanzó a escuchar, que se montara en la escoba y la cogiera por el mango con ambas manos, sin soltarse; si soltaba ambos brazos en pleno vuelo emularía al Señor Crucificado y se caería. El narrador, que la había acompañado, ni corto ni perezoso, viendo a su hermana a punto de despegar, corrió a avisar a su madre:

Entonces yo arranqué y me vine a la carrera pa' onde mi mamá.

- ¡Mamá, mamá!

- Muchacho, ¿que vos saliste fue?, ¡a esta hora!

-¡Si, andá que M. le está enseñando a A. a volar, allá en la manga Santa Elena!

Y arrancó mi mamá ahí mismo, por debajo, se fue a la carrera y la encontró montada en la escoba allá, ya iba a salir cuando la cogió a golpes, la trajo de allá con la misma escoba dándole golpes”<sup>9</sup>

En otro relato, Serapia Gómez, una de las brujas reconocidas de Zaragoza, asustó a varios niños que jugaban frente a la estatua de la virgen de las misericordias en la calle, que vieron una serpiente *mapaná*<sup>10</sup> *rabiseca* de al menos unos 50 cm de largo salir inesperadamente. Los niños se apartaron y tomaron piedras para lanzarle y matarla. Serapia intervino por la serpiente, la llamó cariñosamente, diciéndole “Venga, mija”, ofreciendo su mano para que la serpiente subiera por ella. Luego la enrolló cuidadosamente y la puso dentro de su blusa, junto a su corazón, acariciándola por encima de la tela con la mano, diciendo “yo me la llevo pa’la casa pa’dale comidita”<sup>11</sup>. En un relato, otro narrador cuenta la desagradable experiencia de ser enviado por una bruja, como favor, con un clavo de hierro al cañaño<sup>12</sup>, para que lo clavara en el inmenso

---

9 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 67 de 2014

10 Mapaná, nombre coloquial usado en Antioquia, Colombia, para designar a la especie de serpiente *Bothrops atrox*, extremadamente feroz y venenosa, una de las más temidas en Suramérica por su toxicidad.

11 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 24 de 2013).



árbol exactamente a las doce del día, y debía regresar por él, completamente sólo de nuevo, a las 12 de la noche.<sup>13</sup>

Suele hacerse distinciones entre las clases de brujas. Yalí Rico (2002) mencionaba la diferencia entre las *brujas*, traviesas que no ejecutan grandes males y cuyo único objetivo es burlarse de sus víctimas, y las *hechiceras*, ejecutoras del mal por placer. En uno de los relatos, nos encontramos con otra categorización: la de *rastreras* y *volantonas*. Las brujas rastreras son las que

Por ejemplo llega a la casa y por la noche, usted oye que bate el chocolate, oye riéndose en la cocina, oye licuando y usted llega y no encuentra nada y ellas ahí en la cocina jugando, bueno esas son las rastreras y que también por ejemplo le hacen así bromas a uno.<sup>14</sup>

Las brujas volantonas, por cierto, no están exentas de dicha disposición de ánimo bromista. En uno de los relatos, un hombre es llevado por los aires ante sus ojos incrédulos por su amante y una amiga de ella, que le confiesan en una tarde de aburrimiento que quieren ir a las corralejas de la sabana, a bailar el fandango. El hombre se ríe y les recuerda que de Zaragoza sólo hay salida vía fluvial y que llegar esa misma tarde sería imposible. La amante del hombre le cuenta que “ésta (la amiga) sabe una cosa y yo estoy aprendiendo con ella pa’ que te llevemos por allá”<sup>15</sup>. El hombre ni corto ni perezoso acepta ir, si ellas le llevan, para lo cual emplean un *varijón*<sup>16</sup> de guayabo al que el hombre debe aferrarse y luego le toman cada una de un brazo, advirtiéndole que no debe pensar ni mentar a ningún santo ni oración. Tras un rato de vuelo en que ve los ríos y los pueblos y montañas empequeñecerse, bajan al poblado en que estaban llevándose a cabo las

---

12 Cañañolo, eufemismo para cementerio, debido a que en el cementerio de Zaragoza desde tiempos inmemoriales se encuentra un árbol de cañañolo (*Cassia grandis*).

13 (Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 19 de 2013).

14 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 29. 2013.

15 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 22, 2013

16 Rama delgada y casi recta tomada de un árbol.

corralejadas, bailan, beben, y al terminarse la festividad, antes del amanecer, ambas mujeres lo trajeron de vuelta, de nuevo volando, a Zaragoza.

En otro relato<sup>17</sup> La Pavita, hija de la Pava, ambas reconocidas brujas, le ofrece a una mujer cuyo marido se encuentra de viaje en el extranjero la posibilidad de ver qué está haciendo él. La mujer incrédula acepta, tras lo cual la Pavita le confiesa ser bruja volantona, y de inmediato se ve elevada por los aires, atravesando montañas y océanos, hasta llegar finalmente al país donde su esposo se encuentra de viaje. Para su sorpresa, lo ve acompañado de tres amigos, que ella conocía y de dos mujeres de la vida alegre, conversando alegremente dentro de un café. La Pavita y la esposa vuelven a Zaragoza, y cuando el marido regresa de su viaje, la celosa esposa le hace el reclamo y le dice con exactitud día, fecha y hora del encuentro del marido con los tres amigos y las dos mujeres desconocidas. Marido y mujer tras resolver su disputa, acuerdan darle a la Pavita trato preferencial para evitar que les causara males con sus poderes.

Las brujas se retaban unas a otras. Se pavoneaban de sus poderes y habilidades, pues públicamente se les escuchaba contarse sus andanzas,

-Ajá “coma”<sup>18</sup> G. ¿cómo le fue? Como estuvo pasando anoche...

-Ay sí, yo estuve andando por allá, me fui pa'l carnaval, pasé lo más de bueno por allá pero me tuve que venir como a las dos de la mañana y ya venía cansada de volar”<sup>19</sup>

Sin embargo, la diferencia fundamental entre volantonas y rastreras, aparte de la capacidad de las primeras para volar, es su inclinación a la maldad. En otro relato, dos brujas se habían trabado en un altercado de demostración de poder que terminó cuando las mujeres se fueron a lavar; al llegar allí una de ellas vio un panal de avispas con una curiosa forma de campana, que quiso obtener. Cortó la rama que tenía el panal, y las avispas, todas a una, la atacaron, introduciéndosele bajo la ropa y picándola en la vagina. La bruja murió tiempo después, en

---

17 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 21, 2013.

18 Comadre.

19 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 62, 2014.

agonía. Se dice que la causante del comportamiento de las avispas fue otra bruja con que había tenido un altercado<sup>20</sup>. Otra característica definitoria de las volantonas, es la extensión de su poder, específicamente, de su capacidad para realizar prácticas como la necromancia. Un hombre presencié un ritual llevado a cabo por una bruja –de la que él, por cierto, no sospechaba que “ya practicaba”- en el que un esqueleto humano, puesto sobre una sábana blanca y rodeado de velas, habla con voz de ultratumba, comunicándole que se trata del familiar de la bruja asesinado, y diciéndole quién es el asesino, mientras la mujer está en un trance profundo y el testigo se encuentra aterido de frío y horror en la habitación, cumpliendo la función de evitar que las velas se apaguen, “porque al muerto no le han de faltar velas”<sup>21</sup>.

Las brujas también podían ser útiles, como La Pava y su hija, La Pavita, “ambas fueron famosas por la brujería”<sup>22</sup>, que anunciaban lo que sucedía en los municipios vecinos mucho antes de que se supieran en el pueblo –según el narrador, el correo llegaba cada quince días-; la forma más cercana de acceder a dicho conocimiento era a una jornada “en un buen caballo” hasta el municipio de Segovia, pero aun así, las noticias, “la Pava vieja las sabía” (ibíd.). También les era posible deshacer los daños producidos por otras brujas. Una mujer cuenta que a su hijo, cuando era niño, “se lo ojiaban mucho, y ella (otra bruja, que no era ni la Pava ni su hija) me le curó el ojo porque me lo puso que no lo ojiaran nunca más”<sup>23</sup>.

También las brujas eran consultadas con respecto a fenómenos extraños, esperando soluciones para los mismos: un narrador empezó a sentir aleteos de ave grande sobre el techo de su casa por las noches. Al consultar a una bruja sobre el tema, la mujer le enseña una fórmula con la que puede hacer que la bruja volantona, convertida en un gran ave, pierda el equilibrio y caiga sobre el techo, de manera que él pueda atraparla y saber de quién se trata, pues ésta transformación es

20 Narradores anónimos. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 9, 2013

21 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 19, 2013

22 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 21, 2013

23 Ibíd., Grabación 20, 2013

incompleta y el rostro de la mujer, aunque tenga cuerpo de ave, permanece igual. El hombre repitió la fórmula que le había dado la bruja: al sentir el primer aleteo, dijo “¿quién como Dios?” tres veces, y a la tercera sintió al animal estrellarse contra el techo y aletear desesperado por retomar el vuelo. Se compadeció y además sintió miedo, porque la bruja que le había enseñado cómo interrumpir los vuelos mágicos no le había dado la clave para que volvieran a retomarlos:

Esta que no me dijo si después como la largaba porque ahí es donde hay un peligro, si uno no la sabe largar porque uno le tiene que preguntar que necesita pa' podela largar pa' que se vaya, entoes ella le dice tal cosa pero uno y que tiene que sábesela entregar, pero yo no sé, una cáscara de plátano, de huevo, de papa, pero hay que sabela entregar o no sé cómo, porque hay unos que las mandan, cuando vienen a molestar le dicen; mañana venís por sal, entonces, al otro día alguna persona va a pedirle sal a la casa, esa que va por la mañana temprano esa fue la que estuvo allá molestando<sup>24</sup>.

El destino final de una bruja, al morir, al parecer, para los zaragozanos, era ser llevada por el diablo. La abuela de una narradora se la llevaba a ella, cuando era pequeña, para que le ayudara a cuidar a una vecina enferma en sus últimos días, curarle unas heridas que tenía y en general a acompañarla. Dicha vecina era algo extraña; dicen que “era muy amante de los gatos” y tenía muchos en su casa. Un día en que mi informante y su abuela fueron a la casa de la vecina, vieron a un gallinazo parado a los pies de la cama de la enferma. Aunque intentaron espantarlo y le pegaron con un palo, el animal no se iba. La abuela de la narradora se fue a su casa, tomó su tarro de agua bendita y volvió a la casa de la enferma, para rociar al gallinazo con agua bendita, que saltó de la cama, voló y se escondió bajo el lavadero, en el patio. Allí también tuvieron que lanzarle agua bendita para que se fuera: “entonces todos coincidimos que ese era pues el diablo, que la señora era una bruja y que se la quería llevar el diablo<sup>25</sup>”

Con respecto al paso de los conocimientos de magia y brujería de una generación a otra, y de cómo una mujer podía convertirse en bruja, hay un par de relatos sobre Serapia Gomez que son dignos de mencionar. En el primero de ellos una mujer, debido a su infelicidad matrimonial y a los constantes abusos de su marido, decide pedirle a Serapia que le enseñe su arte. La bruja al principio le contesta con evasivas, pero después decide enseñarle y la cita en su casa un viernes

---

24Ibíd. Grabación 24, 2013.

25 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 75. 2014

en la mañana. La mujer, muy contenta, acude a la cita y Serapia le pide que se siente. Luego le entrega un libro “café con unas letras doradas, decía ‘La magia negra y sus enseñanzas’”<sup>26</sup>. Le pide que entre a una habitación, unos minutos antes de las doce del día, y le pide que apague la luz, y que cuando la campana del reloj empiece a dar las doce, debe abrir el libro y prender la luz. La narradora cuenta que ella vio que al libro le colgaban tres cintas, verde, amarilla y negra, antes de introducirse en la habitación a oscuras con el tomo.

La narradora obedeció y a la tercera campanada de las doce del día, abrió el libro y encendió la luz de la habitación, encontrándose con que sobre el libro, puesto encima de una repisa, había tres criaturas, una culebra verde, un gusano amarillo y un alacrán negro. La narradora, asustada, lanza lejos el libro y sale de la habitación, gritando de susto e insultando a Serapia, que se ríe y le entrega una taza con una *infusión de las siete albahacas* que la narradora se toma para calmar sus nervios, y tras quedarse un rato dormida por efecto de la bebida, despierta y Serapia le pide que levante el libro de donde lo tiró, y le dice que debido a que ella no fue capaz de soportar la presencia de esos tres animales, que son los que *defienden*, no podía enseñarle el arte. La mujer se fue aliviada de la casa de la bruja. Posteriormente, una conocida de la narradora también le pide a Serapia que le enseñe a ser bruja. Serapia la cita en un cementerio, y la mujer le pide a la narradora de la historia que la acompañe; como ya la narradora sabía qué podía pasar, se quedó alejada de dónde estaban Serapia y su nueva alumna. La bruja puso en las manos de la mujer un cordel que tenía en el bolsillo. Tras un rato de sostener el cordel, la aspirante a bruja gritó y abrió la mano en la que estaba sosteniendo el cordel, de la que salió una culebra. La aspirante a bruja abandonó el cementerio corriendo, y la narradora se quedó allí un rato riéndose.

Los tomos de magia se heredaban de madres a hijas, de maestras a aprendices, así lo mencionan en una conversación dos de las personas con las que hablé. Ellas hablan de una mujer que, en medio de su competencia de habilidades con otra bruja, perdió la vida, y que la hija de ésta mujer heredó los libros de su madre<sup>27</sup>; en específico hablan del libro de San Cipriano, que existe y es un

---

26 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 64, 2014

27 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 9, 2013; Grabación 11, 2013

grimorio<sup>28</sup> de artes mágicas, “blancas” y “negras”<sup>29</sup>. Las narradoras dicen que en esa época, “eso” (la brujería) dominaba en Zaragoza, que “todo el mundo tiene su poquito y todo mundo aprendió su poquito (...) vea usted tiene un libro y todos se van por esa misma ola, entonces se ponían a practicar esas cosas y uno heredaba”<sup>30</sup>, y que hablan de las brujas del pasado porque ya están muertas, pero que de los sucesos presentes prefieren guardar silencio, y que “de realidades actuales de eso todavía hay un poquito”<sup>31</sup>.

La fama de las brujas de Zaragoza estaba extendida en los municipios aledaños. En dos relatos por dos distintos narradores<sup>32</sup> se menciona que las brujas de Segovia aprendieron de las brujas zaragozanas; en la grabación 67 de 2014 el narrador cuenta que en la época en que las calles de Zaragoza aún no estaban pavimentadas, que eran de piedra como las de Santa fe de Antioquia y las casas aún eran de bareque, paja y piso de tierra, las brujas segovianas iban a aprender de las zaragozanas, y que lamentablemente, tras la muerte de aquella generación de brujos y brujas, las casas de bareque y tapia habían sido destruidas para dar paso a construcciones de cemento. El narrador menciona que el anciano, Avelino, que le habló a él de ése tema, decía que en Zaragoza

Hubo una escuela de brujería, en esa casa que está ahí enseguida de ese edificio, de la casa de justicia, ahí en la de la esquina ahí era la casa de una señora (...) que era maestra de brujería, llamaba a las muchachas y les decía que si querían aprender que vinieran, que ella les enseñaba, cuando eso le daban dos tabacos y una panela por ahí cualquier papeleta de café o cosas así, con tal de que le dieran

---

28 Compendio escrito de conocimientos mágicos, de origen europeo.

29 Blancas pensadas como “benignas” y negras como “malignas”.

30 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo Grabación 9, 2013

31 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 11, 2013

32 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabaciones 26, 2013 y 67, 2014

de eso entonces ella por eso les enseñaba, le pagaban con comidita, arroz, cositas así, me contó Avelino, que él hacía los mandados a ella a buscarle cosas por ahí en esas mangas, ramas y cosas así.<sup>33</sup>

Otros narradores también mencionan la existencia de la escuela de brujas<sup>34</sup>; lastimosamente, la narradora de uno de los testimonios más relevantes no me permitió grabarlo, pero pude escribirlo en mi diario de campo con una fidelidad más o menos precisa. Ella también mencionaba el sitio donde estaba la casa-escuela, tras el edificio en el que ahora es el Palacio de Justicia en Zaragoza, a orillas del Nechí. En dicha casa vivía una mujer anciana que enseñaba a niñas jóvenes la brujería a cambio de víveres y comida. También mencionó que tras un tiempo de aprendizaje y vivir con la anciana en la casa, la bruja maestra se llevaba a sus aprendices y atravesaba con ellas el río Nechí, adentrándose en la espesura de la selva de la orilla opuesta, y caminaban muchas horas hasta llegar a una gran caverna, en la que antes de introducir las una a una, les untaba un ungüento de hierbas en el cuerpo y les comunicaba que dentro les estaría esperando una serpiente gigante, como una pitón, que se las iba a tragar. No debían pensar en la virgen, ni en dios, ni en los santos, ni invocar ayuda divina durante el proceso. Tras engullir a la aprendiz de turno, la serpiente la regurgitaría y así estaría completada la primera etapa de la iniciación. La segunda etapa consistía en traer a las aprendices de nuevo al pueblo y subirse con ellas a un tejado alto, o un árbol, poniéndoles a cada una, una escoba en las manos, y diciéndoles que debían gritar tres veces “sin dios ni santa maría” y lanzarse a volar, sobre las escobas. Así ya habrían completado el proceso iniciático y habrían firmado un pacto tácito con el diablo y eran brujas volantonas con todo derecho y potestad.

### **3.4 Brujas y sus relaciones de poder y género**

Las brujas zaragozanas al parecer eran muy celosas de sus propiedades. Un narrador cuenta que, siendo adolescente, se subió a un árbol de naranjas a robarse las frutas con un amigo; una

---

33 Narrador anónimo, *Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación*. Trabajo de campo Grabación 26, 2013

34 Ver grabación 11, 2013; en el que es brevemente mencionada.

mujer vecina, a quien le pertenecía dicho árbol, se asomó a su ventana y los vio allí subidos. El amigo se pudo bajar y huyó corriendo, pero él, no, porque “yo no encontré la bajada porque eran puyas, puyas, no encontraba la bajada, no me podía bajar”<sup>35</sup>, así que el desafortunado narrador estuvo subido al árbol desde la una de la tarde, hasta las seis, “cuando sonaron las campanas y llegó mi mamá, ahí ya encontré la bajada, entonces me pegaron por eso, porque estaba robando naranjas”<sup>36</sup>. También explica que a las “viejas en Zaragoza no les gustaba que uno se montara en los árboles cuando el sol estaba caliente”<sup>37</sup>. Otra persona me narró que, no haría diez años, uno de los cerdos que tenía en compañía con una mujer fue atropellado por un camión. Los vecinos del sitio la llamaron para avisarle que habían matado a uno de sus marranos y la mujer le pidió al conductor del camión que le pagara su cerdo. Él se negó, y el camión dejó de funcionar, y no le fue posible ponerlo en marcha aunque lo intentó mucho, hasta que le pagó por el cerdo muerto a dicha señora<sup>38</sup>.

Además de cuidar sus propiedades con celo, también lo hacían de su dignidad personal, recurriendo a la venganza de ser necesario. El narrador de la grabación 30 (2013) relata que solía pasar por la casa de una mujer ya mayor de camino al puerto<sup>39</sup>, cuando iba o venía de allí con sus hermanos a tomarse unas cervezas. La mujer solía sentarse al frente de su casa en una silla y preguntarles sobre lo que había sucedido en el puerto. En varias ocasiones la mujer los interrogó y ellos contestaron con evasivas, y ella amenazó con contarle a los padres del narrador que él “era un grosero”; en otra ocasión, uno de los muchachos que los acompañaban decidió ponerse a orinar casi frente a ella, caminando, a lo cual la mujer reaccionó con insultos e imprecaciones; y

---

35 Narrador anónimo, *Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 58, 2014*)

36 *Ibíd.*

37 *Ibíd.* En Zaragoza se cree que tomar las frutas de un árbol mientras el sol está en lo alto causa que la planta “se seque” y no vuelva a dar frutos.

38 Narrador anónimo. *Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. grabación 61, 2014*)

39 En el puerto de Zaragoza sobre el río Nechí, en el que hay navegación de barcas pequeñas a motor. En dicho puerto, tradicionalmente, siempre han estado ubicados bares y discotecas.



en una tercera ocasión, buscando provocarla para comprobar si era bruja, la engañaron haciéndole creer que le habían tirado una papeleta de pólvora encendida a las piernas. La mujer gritó y se introdujo precipitadamente a su casa. Los muchachos, muy risueños, prosiguieron su camino, hasta que

“Empiezan las pepas de mango a caer, vea, eso pasaba por encima de nosotros y nosotros corra, corra, corra y pura pepa de mamoncillo fresquecito, acabao de comer, fresquecita. Caían las pepas, pa pa pa. ¡Corran muchachos que viene la Negra Juana atrás de nosotros, corramos que es ella! Cuando llegamos a la esquina pa’ voltiar pa’ bajo pa’ la casa de nosotros, cayó una cosa como una piedra grande, pummm, a ese techo. Muchachos Corran, muchachos, corramos, vea hasta que llegamos a la casa nosotros tun, tun, tun, mi mamá nos abrió y tunn dann nos tiramos y cerramos esa puerta. Nos encendió a pepa de mango, mango así, se veían las pepas que eran acabaditas de comer y no había, no había mango, no estábamos en tiempos de cosecha, no había, y entonces porque nosotros queríamos saber si era verdad, si era bruja o no, entonces ahí comprobamos que ella era bruja.”<sup>40</sup>

De Serapia Gómez, en estos dos sentidos, defensa de la propiedad personal y de la dignidad personal, abundan las historias. Una de ellas involucra a un sacerdote que fue cura párroco de Zaragoza durante muchos años y que, al salir del pueblo un día en un Chevrolet en misión evangelizadora, en la época en que sólo existía la vía a Segovia, mató a una de las gallinas de Serapia, atropellándola. Serapia se enteró gracias a los vecinos de casas aledañas de que había sido el sacerdote quien había matado su gallina, y en la siguiente ocasión en que el sacerdote pasó en su auto por la carretera, éste se dañó y no le fue posible arreglarlo, sino hasta después de que un vecino del lugar le sugirió que debía ir a disculparse con Serapia por haber atropellado a su gallina. El sacerdote, que recordaba haber atropellado al animalito, pero no sabía de quién era propiedad, se apresuró a ir a disculparse con Serapia. Ella le agradeció su gesto, y cuando el sacerdote volvió a su auto, para intentar arreglarlo de nuevo, éste encendió como si nada hubiera sucedido, perfectamente funcional<sup>41</sup>. Otro conductor también se vio afectado tras atropellar una de las gallinas de Serapia: su auto se quedó “varado” sin posibilidad de moverse, pues no encendía. Serapia accedió a dejarlo ir, tras aceptar que ella era quien había causado la

---

40 Narrador anónimo, *Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 30. 2013.*

41 Comunicación personal, narrador anónimo. *Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. 2014).*

inmovilidad del auto, pues el hombre no creía en brujas ni sus poderes, y éste a la postre pidió disculpas, además de pagar la gallina y darle un “mercado” a Serapia<sup>42</sup>. En otro relato, el *modus operandi* de Serapia es el mismo: inmoviliza el auto de alguien que le tumbó un árbol de papayas que había frente a su casa por accidente, hasta que accede pagárselo<sup>43</sup>. Otras historias sobre Serapia también se refieren a la forma en como castigaba a quien osara insultarla de alguna manera. La narradora de la grabación 20 cuenta cómo inutilizó temporalmente el auto de unas personas que no quisieron llevarla como favor al casco urbano por ser *feíta*: de aquel momento en adelante todos los conductores que pasaran cerca a su casa por la carretera, si la veían, le ofrecían llevarla<sup>44</sup>.

En varios relatos, las brujas se valían de sus poderes para atraer a hombres a su cama, independientemente de su encanto personal o su belleza. Una de las narradoras habla sobre una mujer, durante los tiempos de recién abierta en Zaragoza una sucursal de la Caja Agraria,

“caucana, gorda ella, fea, (...) pero bastante gorda y bastante negra y sabía tanto esa señora que ella se acostaba el hombre que quería y a ese hombre cuando ella hacía (sonido que suele hacerse para llamar a los perros) iban hasta allá, a buscala, el hombre que ella le gustaba”<sup>45</sup>.

Sobre la Pava se dice que lo que se proponía hacer, lo hacía<sup>46</sup>, y que en muchas ocasiones, al llegar agentes viajeros a Zaragoza, se burlaban entre ellos de ella por su fealdad, pero, en las noches, esos que se habían burlado de ella estaban tocándole la puerta, “(...) y esa señora tan

---

42 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 23, 2013.

43 I Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 9, 2013.

44 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 20, 2013

45 I Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 11, 2013

46 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 20, 2013

carateja”<sup>47</sup>. En varias ocasiones, por la noche, el papá de una de las personas con que conversé en Zaragoza se sentaba en un taburete a conversar frente a la casa de la Pava. Era muy conocida su opinión de la inexistencia de las brujas y la *pendejada* que era creer en ellas. Una noche, tras conversar, le preguntó por qué no se había ido aún a dormir. El hombre intentó ponerse en pie, y no pudo. Intentó dos veces más y a la tercera vez volvió a increparla: “Esta malparida es la que me tiene sentado en la hijueputa silla, ¡soltame!”. La Pava se rió, contestándole, “¿Vos que no creías pues en brujas? ¿Entonces quién te amarró? Yo no te amarré”<sup>48</sup>. Tras esto el hombre pudo pararse y se fue a su casa.

Pero a veces las épicas intentonas de conquista de las brujas salían mal. Una esposa, preocupada tras sentir varias veces en la noche ruidos de vuelo sobre el techo de su casa, recibió consejos de qué hacer en dicho caso: entonces la bruja que estaba “en su apogeo” con el marido tuvo que salir despavorida por los techos, desnuda y pidiendo su ropa<sup>49</sup>. Otra bruja se llevó unos *planazos* de machete dados por un arriero buenmozo al que ella había hospedado en su casa –que también era una fonda y al parecer, un prostíbulo improvisado- tras un largo viaje. La señora decide que quiere llevarse al arriero a la cama y le proporciona una aromática para que descanse. El arriero se duerme, pero su socio de negocios no, y observa cómo la señora le arranca unos pelos a la barba del arriero y los envuelve en algo, que luego pone bajo el rescoldo del fogón de leña. El socio, previsor, cuando la señora abandona la habitación, saca el envuelto del fogón y sustituye los pelos de la barba de su compañero por unos pelos de la alforja de cuero sin curar que él usaba y volvió a poner el envuelto en donde estaba. Al día siguiente, se levantan, la señora le ofrece café al arriero y le besa la mejilla, pero éste se hace el desentendido. Al subirse a su caballo, las cinchas de la silla se revientan y el arriero va a dar al suelo. El socio le cuenta al arriero lo que vio la noche anterior y éste decide castigar a la señora<sup>50</sup>.

---

47 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo Grabación 34, 2013

48 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 16, 2013

49 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 34, 2014

En ocasiones desafiaban el poder que sus maridos (debe recordarse que las brujas en Zaragoza eran mujeres normales pertenecientes a la comunidad, con esposo, hijos e hijas, padres y madres) abandonando el lecho conyugal para asistir a los aquelarres e ir a bailar a fiestas en otras poblaciones en medio de la noche. Una mujer de muy avanzada edad me relató una historia que a ella le habían contado de niña, en que uno de estos maridos, posiblemente sospechando de que una situación similar estaba pasando en su casa, y alertado por sus vecinos, le dio *solución* a su problema. Todas las noches la esposa-bruja le ofrecía un café o un chocolate, que él se tomaba inocente; los vecinos le recomendaron fingir tomarse la bebida, porque posiblemente su esposa-bruja le estaba drogando, y posteriormente fingir también que estaba profundamente dormido. Cuál fue la sorpresa del marido cuando a su lado en la cama no encontró a su mujer, sino “un cuero”, un pellejo vacío con la forma de su mujer. El marido se consiguió un “ajisito”, un ají, que untó en todo el pellejo. A la mañana siguiente, cuando la mujer volvió a su piel, empezó a quejarse de horribles dolores y gritar, “no se aguantaba todo ese avispero en la carne”<sup>51</sup>. Tras un rato de agonía la mujer murió.

En otras ocasiones ellas mismas eran las vengadoras de sus sentimientos heridos o eliminaban a su “competencia” amorosa en pos de un hombre. La Pavita, hija de la Pava vieja, informó a la abuela de una de mis entrevistadas sobre la muerte inminente de su hija (la madre de mi informante), que había ido a Medellín buscando alivio para un fuerte dolor abdominal. Además le dijo que “eso había sido un mal puesto, es una mujer que tiene C., ¿por qué no me mandates a buscar?”<sup>52</sup>.

Otro relato, muy reciente, de hace dos años, es el de la desafortunada amiga de nuestra informante, que por “meterse” con un ser querido de otra mujer, le hicieron un maleficio que le causó alopecia y la caída total de su cabello, que era su orgullo. Un tiempo después, en su cuero

---

50 Narrador anónimo, *Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación*. Comunicación personal. Ruben Mayoral. 2014

51 Narrador anónimo *Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación*. Trabajo de campo. Grabación 14, 2013

52 Narrador anónimo *Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación*. Trabajo de campo. Grabación 53, 2014

cabelludo empezaron a salirle “nacidos y empezaron a salirle gusanos, gusanos y entonces la llevaron donde otra señora y se coincidió de que eso había sido una brujería”<sup>53</sup>.

Las brujas también podían castigar, no a la mujer que se metía en medio, sino al hombre que las había ilusionado y abandonado. A mediados de la década de los ochenta, una mujer conoció el caso de un soldado muy apuesto que pertenecía al batallón apostado en Zaragoza, y del cual se decía que era acosado por una bruja<sup>54</sup>. Sus compañeros relataban haberlo visto, mientras dormía, mover sus manos como si jugueteara con algo sobre su pecho. Luego el juego se volvía violento y se le escuchaba decir “¡no, no!” y mencionaba el nombre de una mujer con angustia. También decían que tras estos hechos, veían huir a un gato negro. Al día siguiente el soldado despertaba con muchos arañazos en su cuerpo. Ante la situación, sus superiores hablaron de cruzar balas para dispararle al gato negro al que, a pesar de dispararle en varias ocasiones, no pudieron atinarle. Finalmente decidieron llevarlo al hospital, porque cada vez era más evidente el deterioro físico y emocional del soldado. El médico tratante les aconsejó llamar a un sacerdote, diciendo que aquel caso no era de médico. El sacerdote acudió a ver al soldado y le dio una estola, que debía llevar puesta todo el tiempo, y aun así, la bruja siguió molestándolo, aunque con menor intensidad. Quien me relató esta historia conoció al soldado, y a quien era su novia en ese tiempo, y parte de ese relato lo supo por ella, quien vio, varias veces, al soldado intentar quitarse algo de encima mientras dormía en el hospital, y su mejoría con el uso de la estola. También le explicó que cuando el soldado recién había llegado al pueblo, coqueteó en un momento dado con una muchacha –a la que mencionaba, cuando estaba dormido e intentaba quitarse desesperadamente algo invisible del pecho-, pero que no volvió a hablar con ella una vez empezó su relación amorosa con la conocida de mi entrevistada. Lo último que esta supo sobre el soldado fue que sus capitanes habían decidido ir a buscar a un “curioso” a las veredas cercanas para que levantara el maleficio que había hecho la bruja sobre el soldado.

La misma entrevistada contó que ni siquiera el Santo Cristo estaba a salvo de ser desafiado por las brujas. A ella le relataron que una noche llegaron tres mujeres jóvenes vestidas de negro a

---

53 Narrador anónimo Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 76, 2014

54 Comunicación personal. Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. 2014.

tocar la puerta de una mujer de extrema confianza de la parroquia, encargada de las llaves de la iglesia del casco urbano del municipio, donde se guardan las reliquias del santo cristo. Explicaron que querían verlo y orar, pero que debían irse de Zaragoza muy temprano y por eso se atrevían a pedir un favor así. La señora, acostumbrada al flujo de peregrinos que día y noche van al municipio a pedir favores o pagar promesas, accedió, las llevó a la iglesia, abrió la puerta y las dejó entrar. Inmediatamente notó algo extraño. Las mujeres avanzaron un poco, quedándose cerca de la entrada. La mujer sí se acercó al altar, para aprovechar y orar, y al mirar la imagen del Santo Cristo, notó que los rasgos de su cara se habían “descompuesto”, se habían deformado en una mueca de ira. La mujer gritó asustada, “¡Avemaría purísima!”. Cuando volteó para ver a las tres mujeres, éstas ya no estaban, habían desaparecido. Nunca se supo quiénes eran, ni de dónde llegaron, ni a dónde iban. Al conocerse la historia, la opinión popular coincidió en que eran tres brujas que habían ido a desafiar al Santo Cristo, pero que éste las había obligado a irse sólo con poner mala cara<sup>55</sup>.

### 3.5 Teriomorfismo y otras travesuras

Teriomorfismo, del griego *θηρίον*, *therion*, bestia, monstruo; y *μορφή*, *morfé*, forma; palabra que describe el proceso y el estado de convertirse en animal. Uno de los poderes más usados por las brujas zaragozanas era éste, el teriomorfismo. Convertirse en animal les era tan común que lo hacían por diversión, para asustar, asombrar y fastidiar. Al papá de una de mis informantes se le aparecía una “marrana con un poco de marranitos atravesados”<sup>56</sup>, y el padre de la informante le decía: “vieja sinvergüenza, dejá estar vos, voy a la casa, dejame pasar tranquilo que yo voy muy cansao” (ibíd.). En otras ocasiones era una gallina con muchos pollitos, que lo entretenían cuando iba de su trabajo a su casa. La informante decía que era una señora conocida, *muy de la casa*, que simplemente lo molestaba. Otra bruja solía aparecerse en las calles solitarias, luego de la medianoche, convertida también en una marrana con muchos marranitos tras ella, muy

---

55 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Comunicación personal. 2014.

56 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 11, 2013.

hermosos, o una gallina con muchísimos pollitos; madre animal e hijos, imposibles de agarrar, por más que uno tratara<sup>57</sup>.

Otro relato habla de cómo una pata grande y bonita, con un “poco de paticos, 10 o 12 paticos pequeños” se apareció, a la medianoche, ante uno de los policías que custodiaban el parque principal, cuando aún “no tenía estatuas, ni bancas ni nada, pura grama”. El policía, padre de mi informante, decidió coger uno de los patitos para llevárselo a su casa, pero era imposible, los patitos “se le salían de la mano” y corrían, alejándolo del parque, llevándolo hacia lo que ahora es la cancha Santa Elena, en donde había una gran ceiba. Allí empezó a asustarse y a sospechar de la pata y sus patitos, e inmediatamente pensó en la posibilidad de que se tratara de una bruja, a la que insultó en voz alta, y casi inmediatamente oyó las carcajadas de una mujer que provenían de lo alto de la ceiba. Espantado, el hombre se persignó y volvió a su puesto de vigilancia<sup>58</sup>.

Al parecer, convertirse en pato era popular. Una mujer me contó la historia de cuando llevó a su hijo el último día de tratamiento para la cura contra el mal de ojo, a la casa de una amiga suya bruja, a la que llamaba “Uñiparada” debido a que los dedos de sus pies tenían una deformidad. La entrevistada tocó la puerta, y un gran pato apareció para no dejarla entrar, haciendo ruido. Un poco antes de que la bruja llegara, el pato se fue. La mujer le dijo que el pato no la dejaba entrar, a lo que la bruja respondió: “¿Pato? Yo no tengo pato”<sup>59</sup>. Nuestra informante concluyó que el pato era “Uñiparada”.

Dos relatos sobre brujas convertidas en aves provienen de una señora ya mayor, quien me contó en primer lugar cómo uno de sus hijos, una noche, tras ir a dar un paseo con uno de sus yernos, al regresar encontraron a un ave que prácticamente hipnotizó al hijo de dicha mujer, que se obsesionó con atraparla, pero cada vez que estaba cerca el animal se le escapaba de las manos y

---

57 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 30, 2013.

58 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 21, 2013.

59 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 20, 2013.

se iba volando, llevándolo hacia el cementerio<sup>60</sup>. La madre lo reconvino, haciéndolo reaccionar. El hijo pareció entrar en razón y volvió a la casa. El ave voló tras él, tentándolo. Por segunda vez, el hombre intentó agarrar al animal, siendo reconvenido por su madre; el pájaro volvió a escapársele al hijo, que entró a la casa, seguido por el pájaro. Debido al escándalo, los miembros de la familia dormidos se levantaron y presenciaron cómo, por tercera vez, el ave se le escapó al hijo de mi informante y alzó vuelo, “carcajeándose”. Llegaron a la conclusión de que era una bruja. El hecho se repitió en el velorio de una de las hijas de mi informante, en el que había mucha gente e incluso habían instalado una carpa fuera de la casa: un ave pasó volando bajo la carpa “echando viento y carcajeándose”: la gente dijo que había sido una bruja<sup>61</sup>.

Sin embargo, cerdos, patos, gallinas y aves indeterminadas no son las únicas formas animales posibles para adoptar. Un hombre nos contó<sup>62</sup>, tras decirnos que en Zaragoza había brujas volantonas y brujas rastreras y que a éstas últimas les encantaba molestar, que fue a pescar con su hermano en la noche río abajo hasta llegar a un sitio poblado de “árboles frondosos y oscuros por debajo”, en el que también habían unos “charcos” profundos, sitio ideal para la pesca. Dichos árboles son llamados achí o murillo, según el relator, y son de los preferidos de las brujas para trepar. Mientras estaban allí en la canoa, sintieron el ruido y vieron un ponche<sup>63</sup> aproximarse nadando: se asombraron del tamaño portentoso de dicho ponche, más o menos como el de un cerdo grande. El hermano del narrador decidió cazarlo con su escopeta, y aunque le disparó tres veces, el arma no dio fuego.

Exasperado, sacó su machete y se bajó de la canoa, persiguiendo al animal por la orilla del río, hasta que éste se lanzó a una poza “haciendo un ruido muy feo”. El hermano volvió a la canoa,

---

60 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 6, 2013.

61 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 6, 2013.

62 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 2, 2013.

63 Nombre coloquial para el chigüiro, *hydrochoerus hydrochaeris*, mamífero roedor que habita las áreas cercanas a humedales en el sur de América.



quejándose de que la escopeta no servía, mientras el narrador le decía que la escopeta sí servía, que estaba nueva. Siguieron su jornada de pesca para completar la que ya habían hecho en horas anteriores, con su tarraya; y aunque vieron cardúmenes grandes de brillantes peces a la luz de la luna, no pasó mucho tiempo hasta que se dieron cuenta de que no estaban pescando nada. Sacaron la tarraya del agua y se dieron cuenta de que los senos de la red, es decir, el lugar de la misma donde se enseñan los peces, estaba del revés, *alguien les había volteado la tarraya*. Decidieron volver a casa, y en un punto del trayecto hacia su hogar, sintieron que les estaban silbando. El narrador de inmediato comenzó a imprecicar a la bruja, porque tenía que ser una bruja, y a decirle que “buscara oficio” y que “no jodiera”. Al día siguiente, cuando se levantaron a arreglar el pescado, el hermano del narrador tomó la escopeta e hizo tres disparos, probando los cartuchos que no le habían dado fuego la noche anterior: los tres dispararon perfectamente. El padre de los hombres les preguntó en tono de regaño por qué estaban “botando la plata” así. Le explicaron los sucesos de la noche anterior y el padre les dijo que efectivamente se había tratado de una bruja y que para la próxima llevaran dos o tres cartuchos “cruzados”<sup>64</sup>, y que así las balas sí le entrarían al animal-bruja.

En otro relato, la bruja adoptó la forma de un pez, una dorada<sup>65</sup> de gran tamaño, que pescó un hombre en una noche en que estaba reemplazando a uno de los vigilantes del antiguo matadero de Zaragoza, que en ese entonces quedaba a la orilla de la quebrada Oca. La inmensa dorada picó el cebo, pero opuso mucha resistencia, y se soltó del anzuelo en varias ocasiones. Volvía a morder el anzuelo, y de nuevo se soltaba. El hombre pudo traerla casi hasta la orilla, halando la línea, pero el animal dio un coletazo tan tremendo que lo empapó de agua de pies a cabeza, para luego soltar el anzuelo y desaparecer. El hombre dice que era una bruja que quería fastidiarlo<sup>66</sup>.

---

64 Cruzar balas significa tallar una cruz en el plomo de la punta del proyectil, como una ayuda espiritual para que encuentren y atraviesen siempre su objetivo.

65 Dorada, *brycon moorei*, pez que habita en los ríos de Colombia, y que en estado adulto llega a medir 50 cm.

66 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 8, 2013

Fastidiar, hacer bromas, reírse a costa de los demás, eran cosas comunes para las brujas. Una anciana con la que conversé me contó que en su juventud solían montarse varias brujas en una palma de coco junto a su casa, y escuchaban las conversaciones que se llevaban a cabo dentro, en las noches. Si les producía risa o les gustaba lo que se estaba hablando, se reían. Ella, para evitarlas, ponía una escoba con una espina y se dedicaba a la oración diariamente<sup>67</sup>, pero aún con la protección divina de su parte. Un cura párroco de Zaragoza que era muy conservador y “muy cansón” decidió cambiar el nombre de una niña que le llevaron para bautizar porque no le pareció el que su familia, liberal, eligió para ella. Resulta que en la familia de la niña había una bruja. Y unos días después del suceso del bautizo, el padre salió a visitar un enfermo en una canoa por el río. Estuvo remando y dando vueltas toda la noche, perdido, sin encontrar el camino, y cuando amaneció se dio cuenta de que había estado remando en círculos cerca a la orilla de donde había partido. Al día siguiente, el padre subió al púlpito encolerizado y maldijo al corregimiento de Nechí, diciendo que se volvería “cielo y agua”; y efectivamente, por inundaciones del río, el emplazamiento original de Nechí tuvo que ser trasladado a un sitio más alto<sup>68</sup>.

Las brujas no solamente molestaban a los humanos. Un entrevistado relata que cuando tenía catorce años, iba con uno de sus tíos a trabajar en una mina de oro en la que usaban caballos para cargar material y madera. Por las noches escuchaban galopar a los caballos por el monte y al día siguiente los encontraban sudados, muy cansados y con trencitas en las crines, tan cansados que no era posible ponerlos a trabajar en el día: se decía que las brujas los montaban toda la noche<sup>69</sup>.

Otro narrador fue importunado en varias ocasiones por las brujas. Siendo adolescente, empezó a amanecer totalmente desnudo. Los hechos se repitieron varias veces hasta que él venció su miedo y decidió contarle a su madre lo que le estaba pasando. La señora, dice él, “se entrampó”,

---

67 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 13, 2013.

68 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 66, 2014.

69 Comunicación personal. Jorge Goéz. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo 2014

es decir, se puso al pendiente de la situación: él dice que no sentía el ruido de la bruja volando sobre el techo, sino a su mamá gritando “¡Jueputa, malparida, a joder va otra parte!”<sup>70</sup>, y golpeaba el techo desde dentro de la casa con un palo largo, y la bruja se iba. En otra ocasión, volvía de noche a su casa caminando por la calle solitaria, y le silbaron varias veces, lo cual lo asustó: corrió hasta su casa, abrió la puerta y la cerró tras él, sintiendo un aleteo de animal grande tras la puerta cerrada; y en otra ocasión, siendo de noche, vio unos ojos de mujer espiando por entre una rendija que había en el bareque del muro que separaba la habitación de su madre de la calle. Los ojos miraban con atención a él, a su madre dormida sobre la cama, y todos los detalles de la habitación. El narrador despertó a su madre, y también a su hermano que dormía en otra habitación, diciéndoles que había una mujer en la ventana mirando hacia dentro. El hermano tomó su machete y salió a la calle a espantar a la voyerista, sin embargo, no había nadie allí, y no sintieron correr a nadie por la calle, ni ruido de huida. Unos días después, un vecino les preguntó si era que una de las tías del narrador, a la que le gustaba mucho beber, se estaba quedando en la calle por las noches, porque él veía a una mujer en ropa de dormir sentada en el corredor junto a la ventana de la casa de nuestro narrador en las madrugadas. Sin embargo, la tía no se encontraba siquiera en Zaragoza en aquel momento<sup>71</sup>.

Podían causar temor, sin duda. Otra mujer, en una época de mucho calor en el pueblo, empezó a dormir en el suelo con su familia sobre un colchón; una noche sintió que tiraban algo “del cementerio” por los calados<sup>72</sup> de la habitación. La señora lo tomó y al día siguiente se lo llevó al cura párroco, que la instó a no ponerle atención y dejarle ese asunto a dios, porque era posible que fuera una bruja. Después de ese suceso, en la noche, se sintió inmóvil, totalmente paralizada y aterida por un frío sobrenatural que incluso le impedía hablar. Al cuarto entraron tres personas envueltas en sábanas blancas: una se paró a los pies de los colchones donde estaban durmiendo ella, su marido, su hija y su nieto, otra a la cabeza, y otra al lado de la puerta. La mujer lucha por

---

70Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 57, 2014.

71Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 57 de 2014

72 Diseños ornamentales de ventilas practicadas en los muros de las casas, especialmente en lo alto de éstos, para promover el paso de aire en sitios donde la temperatura es elevada.

moverse o hablar pero es inútil y ninguno de los demás durmientes parece haberse dado cuenta. Las figuras de blanco abandonan súbitamente la habitación por la puerta y ella recupera la movilidad y la voz, y grita despertando a su familia, que le pregunta qué sucedió, y ella les cuenta sobre las figuras encapuchadas, diciendo que habían sido las brujas<sup>73</sup>.

Las más aterradoras de todas, para uno de los narradores, son las volantonas, porque “son más malas, más dañinas”. En una ocasión habían dejado a su tío, siendo pequeño, subido en la copa de un árbol muy grande, completamente desnudo y dormido, hasta el amanecer, cuando los vecinos se percataron de lo que sucedía. Tuvieron que llamar a unos “trepadores pa’ que pudieran subir allá y amarrarlo y podelo bajar amarrado”<sup>74</sup>. La volantonas, se dice, usan “una especie de pomada que le echan a la gente (...) que le echan a uno pa’dormilo” (ibíd.) que les permite sacar a la gente de sus camas y dejarlos tirados en cualquier parte o montados en los árboles. Al parecer el asedio de las brujas a quienes no poseen protección divina es aún mayor. Una mujer, siendo joven y madre primeriza, empezó a notar que en las noches ella despertaba al rincón de la cama, y su bebé de seis meses, en el borde. Una noche, la niña lloró y ni la mujer ni el abuelo de la niña sabían en dónde estaba, pues la niña había desaparecido. Tras el susto inicial, la pequeña salió gateando de debajo de la cama, y sintieron carcajadas de mujer resonando fuera de la casa. El abuelo de la bebé explicó que como la niña aún no estaba bautizada, las brujas podían hacerle maldades. Podían robarse a los niños pequeños, “chuparles la mollera” y dejarlos subidos en los árboles. Eso le sucedió a un recién nacido de su familia, “un negro lo más de bonito, con ese pelo, era un negro fino”, que de un momento a otro desapareció, la familia completa se lanzó a la búsqueda del bebé, que al final encontraron en un solar, sobre un árbol de zapotes; una bruja le había chupado la mollera<sup>75</sup>. Tras encontrarlo, el papá de nuestra narradora decidió instalar varias

---

73 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabacion 4 de 2013

74 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 31 y 31 de 2013.

75 Fontanela, espacio de tejido membranoso blando temporal entre los huesos parietales y frontales del cráneo humano en bebés, debido a que no están aún consolidados. Sobre esta fontanela abundan las creencias, en especial en Antioquia y otras zonas de Colombia, de mantener a los bebés los primeros meses de vida con sombreritos y gorros, para evitar que otras personas le “pongan el mal de ojo” o les roben energía al tocarles la mollera.

protecciones contra las brujas, dejar tijeras abiertas, hojas de una planta llamada caspín bajo la almohada, huevos, huevos duros y sal, y aun así las brujas seguían molestando<sup>76</sup>.

### 3.6 Maleficios

No todo era diversión y risas. O quizá sí lo era, para las brujas zaragozanas, pero no de manera “inocente”: no sólo fastidiaban, también marcaban e incapacitaban de por vida, y si podían, mataban. Las narradoras de la grabación 11 contaron sobre varias personas afectadas por maleficios, con un hecho en común: estos hechizos les llegaron camuflados con comida. En uno de ellos, una mujer quedó con el rostro deformado para siempre, debido a que cuando era niña había “sapoteado” un arroz con leche que alguien le había enviado a su mamá, y que contenía un maleficio:

“Esto aquí (el área de la nariz y la boca) se le comió, no era sino ñatico de acá, esto aquí se lo comió, se le veían los dos dientes de aquí (...). Pero es que era cosa horrible, esto aquí era gruesísimo, y voltio pa’ ca y esto pa’ ca esto sin nariz, ¡ay no!, horrible, horrible”<sup>77</sup>

Los padres zaragozanos eran muy insistentes en no permitir a sus hijos probar la comida enviada de otras casas a la suya propia, había que pedir autorización paterna primero:

-Narradora D: Estaba joven y nosotras la conocimos.

-Narradora H: Eso fue un maleficio que le hicieron. Porque aquí acostumbraban a mandale el daño.

-Narradora D: Y no era pa’ ella si no pa’ la mamá y ella se lo comió.

-Narradora H: Se lo comió, lo sapotió.

-Narradora D: Y nosotros conocimos la señora así.

---

76 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 57 de 2014.

77 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 11 de 2013

-Narradora H: Porque aquí se acostumbraba, “¿mamá me da esto?”, eso era la costumbre de antes, ¿por qué? Por eso mismo<sup>78</sup>.

Uno de los relatos cuenta sobre un regalo de cinco torrijas de lengua<sup>79</sup> que una mujer del pueblo le hizo a la madre de una de las entrevistadas. El padre de la entrevistada, por curiosidad, destapó los platos en que venían las torrijas de lengua, que resultaron ser cinco gusanos cabeza roja<sup>80</sup>, un maleficio que le habían enviado. Otra entrevistada relató que a una vecina de su madre, hacía años, una comadre le había llevado unas galletas de Zaragoza (el casco urbano) al corregimiento de Pato. La señora, que estaba ocupada, le agradeció el gesto y le dijo que después se las comería, porque estaba ocupada: la comadre le insistió vehementemente hasta que probó una galleta, que se comió casi entera: “se comió esa señora casi la galleta entera, se la comió como a las once y treinta o doce del día, cuando eran las dos de la tarde ya era cadáver, cuando eran las dos de la tarde ya era cadáver”<sup>81</sup>.

Otra mujer relató varias historias que también involucraban comida y maleficios escondidos en ella. Antes de casarse, durante el tiempo previo a la ceremonia, fue a leerse las cartas donde una mujer zaragozana, que le dijo que cuando fuera a la plaza no bebiera ni comiera nada de lo que le ofrecieran, porque le tenían *algo listo para darle* en comida o bebida. Sale nuestra entrevistada de la casa de la cartomántica y se dirige al parque. Allí la esperaba una joven, para decirle lo mismo que le había dicho la mujer de las cartas: que el padre de la joven la había enviado para prevenirla de no recibir comida ni bebida allí, porque tenían algo dañino listo para ella<sup>82</sup>.

---

78 *Ibíd.*

79 Torrijas en Zaragoza se refiere a rebanadas; cinco rebanadas de lengua de res rellena, hecha como tradicionalmente se hace la receta llamada “muchacho relleno” en Colombia.

80 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 11 de 2013. –no fue posible identificar de qué especie de gusano se trataba-

81 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 11 de 2013.

82 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 81 de 2014

Recién comenzando su primer embarazo, una vecina le hizo llegar unas rebanadas de salchichón que se veían muy provocativas, por la mañana, para el desayuno. Ella, ya enterada de la costumbre zaragozana de tapar el plato y esperar, lo hizo. A la hora del almuerzo decidió mirar las rebanadas que había apartado, y estaban llenas de gusanos blancos. La empleada doméstica, que estaba con ella, se asustó mucho; nuestra entrevistada simplemente le pidió que tomara las rodajas, las pusiera en una bolsa y las echara a la quebrada, y que tuviera especial cuidado de que cayeran al agua<sup>83</sup>. En otra ocasión, una mujer se presentó en la casa de nuestra informante, diciendo que su marido enviaba comida para una de las hijas de la informante, que la puso a buen recaudo durante un rato. Luego la abrió y la removió con una cuchara, descubriendo que estaba llena de gusanos blancos<sup>84</sup>.

La misma entrevistada relató una historia que conoció de una mujer en Zaragoza que “se puso barrigona” y estaba muy contenta porque creía que iba a tener un bebé, e iba a ser su primer hijo. Fue a Medellín a comprobar su embarazo con exámenes médicos y los doctores le dijeron que no estaba embarazada, de modo que ella se entristeció y se preocupó mucho porque la barriga no le bajaba. Fue donde un “señor que sabía mucho de bueno y de malo”, que la trató. La mujer expulsó “unas cosas que le habían dado en una comida”; el señor que le había hecho el tratamiento fue quien le contó a mi informante que eso había sido un mal puesto<sup>85</sup>.

Una mujer que tuvo un maleficio en su cuerpo me contó de primera mano lo sucedido<sup>86</sup>. Su vientre empezó a inflarse y su regla a faltar, y todo el mundo asumió que era un embarazo. Su marido se puso muy contento porque por fin ella le iba a dar una niña, sin embargo, desde el

---

83 I Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 79 de 2014

84 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 80 de 2014

85 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 82 de 2014

86 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 56 de 2014. Aunque en esta historia no se habla de brujas, quise incluirla por ser un relato de primera mano y además estremecedor sobre los efectos de la brujería y el maleficio.

séptimo mes de embarazo empezó a sufrir de unos dolores terribles que provocaron su hospitalización durante quince días, y los tratamientos médicos que le hacían sólo servían para aumentar su dolor. Finalmente la llevaron a Medellín para operarla. Antes del procedimiento, ella escapó del hospital, porque estaba convencida de que lo que tenía no era un embarazo, ya que hacía años ella se había operado para no tener más hijos. Y que eso que tenía era una “cosa puesta”. Acompañada de su hermano volvió a Zaragoza, y reuniendo dinero entre sus conocidos, reunió suficiente para ir a un lugar conocido como Loma Seca, donde vivía un “señor que sabía mucho” (quien previamente había tratado de una enfermedad al padre de mi informante; los médicos pronosticaban una semana de vida, y después del tratamiento con el curandero, duró otros veinticinco años). El señor le dio unas “tomas” que le calmaron el dolor, durante tres días. Luego volvió a su casa en Zaragoza, y su vientre protuberante empezó a “secarse”; a los quince días de haber vuelto a su casa sintió unos dolores horribles y tras un rato de agonía expulsó de su cuerpo no un bebé, sino una pata de res. Una vecina de ella, evangélica, presenció el suceso, tomó la pata de res y la puso en un tarro con alcohol - la pata se puso verde- para luego ponerse a leer unos versículos de la Biblia, espantada. La mujer tomó su hijo-pata de res y se encaminó a la casa del curandero para mostrarle lo que había parido. El curandero le dio una contra y le cerró el cuerpo, pero se negó a decirle quién le había lanzado el maleficio.

### **3.7 Sobre los relatos de brujas de Zaragoza**

Durante el transcurso de este capítulo se ha buscado evidenciar una serie de aspectos de la idiosincrasia e identidad del ser zaragozano; empezando por una contextualización geográfica e histórica del municipio, una búsqueda bibliográfica sobre brujas zaragozanas que involucró los juicios inquisitoriales del siglo XVII estudiados por Adriana Maya (1992) y María Cristina Navarrete (2005) y los comentarios sobre La Pava y Serapia hechos por Angulo Mira (2001) y Yalí Rico (2002): como ya se ha mencionado, estas mujeres aparecen en muchos de los relatos recogidos en terreno debido a que los entrevistados tuvieron contacto directo con ellas o las recordaban por los relatos que familiares y amigos les habían contado a ellos: las edades de los entrevistados aportan a crear una suerte de ventana al pasado y al devenir del tiempo y los cambios que el mismo ha legado a la población zaragozana.



El trabajo etnográfico permitió un acercamiento a las personas, a sus historias de vida y a la historia del municipio que permite colegir una gran cantidad de datos, los mismos que por orden de afinidad en temas se agruparon de manera no muy prolija en categorías que de cierto modo, ayudan a mostrar la recurrencia de algunos temas y situaciones, dicha recurrencia es susceptible de análisis, pues podría permitir entender en qué maneras los relatos sobre seres y actos numinosos -las brujas- evidencian la forma que, dentro de los imaginarios colectivos e individuales, las estructuras y tensiones socioculturales tienen expresión y vitalidad: en el siguiente capítulo se buscará llegar a una comprensión más profunda de cómo los relatos de brujas de Zaragoza y la información contenida en ellos son susceptibles de estudio y de puesta en diálogo con las ciencias sociales, citando a Bronislaw Malinowski,

Cualquier creencia o fragmento de folklore no es un simple pedazo de información que ha de recogerse de una fuente fortuita, de cualquier informador casual, y ser expuesta como un axioma que habrá de tomarse con un solo perfil. Por el contrario, toda creencia se refleja en todos y cada uno de los miembros de una sociedad dada y se expresa en muchos fenómenos sociales. Por consiguiente, cada creencia es compleja, y de hecho, está presente en la realidad social en una variedad abrumadora que a menudo es caótica, confusa y huidiza. Dicho de otra manera, cada creencia cuenta con una dimensión social. (Malinowski, 1948, pp. 98-99)



*Hilari delgado*. Caprichos. Ilustración de Francisco de Goya.

## 4. RELATOS DE BRUJAS EN ZARAGOZA. IMAGINARIO, SIMBOLO Y REPRESENTACIÓN

“Curiosidad mi espíritu se asoma a su laguna  
Interior, y el cristal de las aguas dormidas,  
Refleja un dios o un monstruo, enmascarado”.

*La ruptura.* Delmira Agustini.

### 4.1 Brujas como símbolo dentro de la cultura zaragozana

Para Clifford Geertz, “cultura” es la manera en que los seres humanos nos explicamos el mundo y lo que nos rodea a nosotros mismos, y a la vez, a otros, lo que le otorga sentido a las experiencias vitales: un “esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos. Un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y actitudes ante la vida” (2003, p. 88); sin ello seríamos “criaturas inviables” (ibíd., p. 86), debido a que dependemos enteramente de los símbolos y de sistemas de símbolos para comunicarnos, crear y sobrevivir.

La población de Zaragoza, Antioquia, posee una historia, una idiosincrasia y un sistema de símbolos -entendidos como “formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias” (Geertz, 2003, p. 90)- que le son propios y que, aunque cambiantes a través del tiempo, se ha mantenido y exaltado a algunos de ellos como estandartes de su identidad y parte fundamental de su imaginario. Solares, explicando la concepción de cultura de Gilbert Durand, establece que el imaginario constituye el “sustrato básico de la vida mental, que, lejos de agotarse en la producción de conceptos o en la mera praxis instrumental, alude a una dimensión del *ánthropos* a partir de la cual el hombre elabora su interpretación del mundo” (Solares, 2010, p. 14)

Los zaragozanos, actualmente, se consideran a grandes rasgos un pueblo alegre, emprendedor, trabajador, de tradición minera aurífera, de identidad religiosa católica-cristiana. La identidad, construida comunitariamente, sirve al propósito de proporcionar cohesión y coherencia a la

experiencia vital de pertenecer a la comunidad dentro de dicho municipio. En palabras de Simon Frith, “la identidad es una experiencia, o una manera de tratar un tipo particular de experiencia. La identidad no es una cosa sino un proceso” (2003, p. 185). El *minero*<sup>87</sup>, el *barequero* y la *barequera*, por ejemplo, son propuestos como símbolos de la identidad zaragozana, específicamente debido a la prevalencia de tales ocupaciones como método de subsistencia, y que en sí mismas encierran todo un grupo de saberes y actividades que les son propias y que permean toda la cultura zaragozana: *barequear*, *barequiar*, es una actividad que muchos jóvenes aprenden gracias a sus padres y tíos desde pequeños porque se les lleva a las minas<sup>88</sup> a trabajar. En algunos casos, se considera a la minería y al barequeo como una forma “rápida”, aunque por cierto no fácil, de conseguir dinero, y también es una amenaza por parte de los padres, si los jóvenes no emprenden sus estudios con el tesón adecuado, de enviarlos a barequear.

Para los zaragozanos del grupo etario que oscila entre los treinta y los setenta años, el trabajo en las minas implica también una serie de creencias en el azar, lo mágico y lo mítico: criaturas como el Mohán y los duendes-del-agua son parte de la vida del minero y el barequero. Es necesario tener una serie de actos deferentes con estas criaturas que les permitan salir incólumes de su trabajo en los cauces acuáticos, y no solamente con relación a la minería, sino en la vida diaria: relatos en que personas desaparecían misteriosamente al bañarse en corrientes de agua y cuyos cuerpos jamás aparecían de nuevo tenían como protagonistas a estas entidades, que son símbolos también, de acuerdo con Solares, pues “remiten al ámbito de lo inconmensurable, llevan de lo accidental a lo esencial, conectan lo sensorial con lo espiritual (...) hacen pasar de lo aparente y ordinario a lo oculto y extraordinario” (2010, p. 18).

En este sentido, se debe mencionar de manera prioritaria al Santo Cristo, que es un símbolo de identidad dentro de la cultura zaragozana porque permea todas sus capas sociales, es explicación de –y le atribuyen– fenómenos numinosos y milagrosos. Moviliza a los habitantes del municipio, a la colonia zaragozana en otros lugares del país y a visitantes foráneos, que lo convierten en receptor de profunda fe y devoción a lo largo del año, y especialmente durante las fiestas del

<sup>87</sup> Recientemente, se inauguró en Zaragoza el Parque del Minero; y desde hace unos cuantos años se celebran en el municipio, unos días después de las fiestas del Santo Cristo, las fiestas del minero.

<sup>88</sup> Comunicación personal. Jorge Góez. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo 2014.

Santo Cristo, que duran diez días<sup>89</sup>; hace parte activa de la economía zaragozana porque promueve el turismo religioso y la minería, comercialización y orfebrería aurífera debido a los rituales que rodean el “pagar” simbólicamente los favores recibidos<sup>90</sup>. Debido a la antigüedad de siglos de la creencia en el Cristo, éste es parte del sustrato más profundo del ser zaragozano, que lo considera patrono, protector, guía, padre y proveedor de origen divino con carácter sagrado, especialmente efectivo en cuanto a la realización de favores, milagros y prodigios a sus fieles y fuente de consuelo durante los momentos de escasez mineral, sequías, inundaciones, incendios y epidemias.

Ahora bien, este trabajo intenta dilucidar, entre otras cuestiones, la función, o la importancia, de otro símbolo, la *bruja*, en la cultura zaragozana. En el segundo capítulo del presente trabajo, mediante un recorrido por los relatos y los registros de varias culturas en que las brujas han sido protagonistas, se buscó ejemplificar cómo hacían parte integral de la cultura en la que estaban inscritas, siendo símbolos dentro de las mismas porque codificaban una serie de creencias, comportamientos, modos de ser y de no ser. Las grandes brujas griegas proporcionaban un elemento de alteridad radical al modelo de héroe masculino que simbolizaba la razón, la cultura, lo apolíneo<sup>91</sup>, que debía luchar contra la sinrazón, la naturaleza y lo dionisiaco en una cultura en que el cosmos funcionaba de manera cartesiana y las virtudes masculinas (del bien y el orden) pertenecían al eje de lo vertical, mientras que los rasgos femeninos (del mal y el desorden) al eje de lo horizontal: para trascender el eje horizontal y dominarlo, la figura de la bruja ejercía de enemiga y a la vez, de psicopompo, guía.

Las brujas en los relatos producidos por la sociedad romana mostraban los miedos sociales ante la rebelión de los que sostenían el orden patriarcal, específicamente las mujeres ancianas, no sujetas a las labores reproductivas. En la Europa medieval, las mujeres, en general, sufrieron las

---

89 Septiembre 5 a 15.

90 Las personas que hacen promesas al Santo Cristo tendientes a la realización de milagros, una vez estos son cumplidos, asisten a la procesión y encargan la hechura de “mandas”, ofrendas de tipo *exvoto* elaboradas en oro que representan el favor recibido: en caso de haber sanado una mano, ojo o corazón, la figura será la de una mano, ojo o corazón, etc, que se dejan prendidas en el faldón del Santo Cristo durante la procesión del día clásico, el 14 de septiembre.

91 Nietzsche, F. (2008) *El nacimiento de la tragedia*. Biblioteca EDAF. Madrid, España.

consecuencias de ser ese gran e incomprendido Otro, razón por la cual llegaron a ser tomadas como chivo expiatorio para aliviar la tensión social que causaron el advenimiento del cristianismo, la eliminación del paganismo y las sectas cristianas divergentes del catolicismo, y posteriormente, aliviar las tensiones del paso del feudalismo a la burguesía. En la sociedad colonial americana, los procesos llevados a cabo contra las brujas de alguna manera buscaban la eliminación de las prácticas religiosas amerindias y afroamericanas que habían resistido a la aculturación y el genocidio de la Conquista por medio del castigo ejemplarizante a sus practicantes.

Las brujas en los relatos de la Nueva Granada, Colombia decimonónica y Colombia contemporánea, aluden a cómo la concepción de “bruja” es cambiante y multiforme a través del tiempo y depende de cómo las represente dicha sociedad. En la crónica histórica del Carnero se les mostraba como agentes de una brujería real y efectiva. En el relato costumbrista de Tomás Carrasquilla, las brujas existían pero la opinión social sobre ellas oscilaba entre la creencia y la parodia, la burla. Los procesos históricos de la industrialización antioqueña involucraron mayoritariamente a mujeres, lo que aceleró la infiltración en la sociedad de conceptos más liberales que cambiaron el significado de acusar de “bruja” a una mujer, ahora no necesariamente poseedora de poderes sobrenaturales, sino poseída por los demonios del liberalismo dentro del área urbana de Medellín, relegando en cierta medida a las antiguas brujas de pócima y escoba a las áreas rurales, donde la creencia en ellas sigue viva y hace parte de la turbulenta historia de la política y el conflicto armado colombiano.

El propósito de dicho recorrido permite definir a la bruja como símbolo, recurriendo al análisis del mismo como elemento fundamental dentro de las tramas de significación de las culturas en las que se encuentra inscrito, y también, comprobando una de las características del símbolo que establece Gilbert Durand, la redundancia, o la repetición, debido a la inadecuación del significado con respecto a él para definirlo en su completitud:

[...] alude a la representación del sentido comprendido en una imagen que, sin embargo, no puede agotarlo, por lo que tendrá que ser recreado incesantemente. El símbolo es el medio a través del cual el sentido no puede nunca confirmarse en la representación, el carácter abierto del símbolo se tornará imprescindible en su extrema concreción y significación (Solares, 2010, p. 17).

En Zaragoza, las narrativas sobre las brujas están inscritas en épocas, rostros, situaciones y orientaciones distintas, todas bajo la misma categoría. Para Deleuze-Guattari, la figura del brujo va de la mano con la idea de los “bloques de devenir”, esto es, eventos anormales en los que devenir no es entendido como hitos o puntos fijos en el tiempo, desde los que un hecho “deviene” de otro: devenir “comienza como el deseo de escapar a la limitación del cuerpo” (Massumi, 1996, p.94), que sería un *modo* del ser humano en tanto ontología, el *devenir-animal*, el deseo de ser enjambre, manada, masa. En *A thousand plateaus* (1987), Deleuze y Guattari explican el ser brujo como la habilidad para acceder a dicho modo de multiplicidad, ser muchos-en-uno, siendo la brujería “la ingeniería de lo inesperado y lo sin precedentes, el arte de evadir lo probable” (Fisher, 2009, p. 86). Las brujas zaragozanas en los relatos eran una sola, *la* bruja, y múltiples mujeres practicantes de la brujería, un *muchos-en-uno*, devenir-animal. Eran brujas Guiomar Bran y Leonor Zape, por sus prácticas de cimarronaje cultural, que involucraban una serie de creencias mezcla del catolicismo imperante y legados de su original África (Maya, 1992). Era bruja Serapia Gómez, por su alejamiento físico del pueblo, por el uso que le da a sus poderes para hacer respetar lo que es suyo y su relación con las alimañas, que causa extrañamiento<sup>92</sup>; son brujas la Pava, por su uso de su poder para atraer y conquistar a quienes previamente la hubieran rechazado debido a su aspecto, causado por el vitiligo; y la Pavita, por sus saberes y experticia en las artes que su madre le enseñó y sus poderes, que le permitían volar, brujas ambas por su capacidad para conocer noticias en Zaragoza antes de que nadie más las supiera<sup>93</sup>; es bruja la nigromante capaz de traer del mundo de los muertos la voz de un familiar suyo a través de las mandíbulas de un esqueleto<sup>94</sup>, brujas las que podían convertirse en animales<sup>95</sup>; brujas, las que hacían travesuras, y las volantonas, brujas las mujeres que ejecutaban maleficios incapacitantes o mortales<sup>96</sup>. Para Georges Balandier (1994), los brujos (en éste caso, las brujas), son agentes del desorden, del caos, y sus actos, la brujería,

---

92 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 64, 2014; Grabación 24, 2013.

93 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 21, 2013.

94 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 19, 2013

designa al desorden oculto en toda sociedad, lo manifiesta por los efectos que produce, lo utiliza y lo desarrolla; en este sentido, ella se constituye según el orden que quiere destruir, y su forma varía entonces en función de las configuraciones culturales en el interior de las cuales se efectúa su práctica (1994, p. 104).

En el caso de Zaragoza, no solo las brujas vendrían a ser esos símbolos *agentes del caos*, sino parte de una configuración simbólica en la que los seres míticos y mágicos que habitan el imaginario zaragozano entran en un juego de oposición y complemento que es susceptible de interpretar como la manera en que los aspectos ocultos, oscuros y misteriosos de la vida encuentran significación, contenido y explicación. Dicha relación de oposición-complemento entre los seres míticos y mágicos de Zaragoza (brujas, duendes, mohanes) y el Santo Cristo de Zaragoza se manifiesta en uno de los relatos, en que la visita de tres mujeres misteriosas al ícono sagrado es interpretada como un acto de desafío de las brujas hacia el Santo Cristo, y éste “las había obligado a irse sólo con hacerles mala cara”<sup>97</sup>. Balandier también explica que el brujo (la bruja), en los *espacios imaginarios* de las sociedades de tradición, está en oposición con otras dos figuras, la del *soberano* y la del *trickster*<sup>98</sup>. El soberano y el brujo están separados, establecidos en la diferencia absoluta, poseedores de poderes que les permiten actuar de manera efectiva sobre el plano de lo real; los poderes del soberano rigen el mundo de manera ordenada, socialmente legitimados por la tradición, que impide que dichos poderes se falseen o degraden; en cambio, los poderes del brujo son destructores, evocan el desorden, la enfermedad y la muerte (op. Cit, 1994, p. 104). En el caso de Zaragoza, se establece que existe asimismo una relación de

---

95 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 11, 2013, Grabación 21, 2013, Grabación 2, 2013, Grabación 8, 2013. Nótese que en ambos casos, los animales, rodeados de crías, eran atractivos y nutricios, aludiendo a una fertilidad irrestricta.

96 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo Grabación 11. 2013.

97 Narrador anónimo. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Comunicación personal. 2014

98 El *trickster*, o engañador, en la teoría del desorden de Balandier, representa el caos creativo, la oportunidad que nace de las desgracias o de los golpes de suerte. (1994, p. 104)



complemento entre dichos símbolos míticos debido a que hacen parte del imaginario zaragozano de forma integral y son las manifestaciones de conflictos y cargas sociales.

La población zaragozana, como cualquier otra población, está sometida a los embates de la mala suerte y el devenir, sin embargo, la minería de oro de aluvión, que en gran medida sostiene la economía del municipio desde su fundación, es un factor desencadenante de tensiones extras durante las rachas de escasez de mineral. Para Balandier, los brujos –en éste caso, brujas- son, como ya se ha establecido, agentes del caos, seres cuya presencia explica la anomia social, debido a que “los tiempos de las grandes incertidumbres le son propicios (...) pues las prácticas hechiceras se multiplican y los movimientos anti hechiceros nacen de un miedo difuso” (1994, p. 104).

Durante el trabajo de campo, en muchas ocasiones, se evidenció la reticencia de los habitantes de Zaragoza a hablar sobre el tema: no querían contar, no recordaban o no sabían “cuentos de brujas”, pero sí del Santo Cristo, y ofrecían relatarlos gustosos. Otras personas con las que conversaba establecieron en algunas ocasiones que esos que “no sabían, no recordaban” sí tenían historias de brujas para contar, pero que no habían querido hacerlo: incluso, en una ocasión, una de las entrevistadas, según otras dos mujeres, sabía muchas historias porque ella misma era bruja y se convertía en ave, tenía la habilidad de volar y de “arreglar” (hechizar) a los prospectos de yerno que le parecieran más convenientes para sus hijas, por medio de una silla *especial* que tenía en su casa en la que los sentaba<sup>99</sup>. La señora en cuestión relató algunas historias de fantasmas, aduciendo no recordar historias de brujas. Una de las razones ofrecidas, por otra persona, para explicar la conducta de la mujer “acusada” de ser bruja (evitar el tema de los relatos de brujas y ofrecer directamente relatos sobre el Santo Cristo) fue que ella, desde hacía unos años, se encontraba “muy entregada al Señor” y había dejado atrás su pasado brujeril, con el cual ya no deseaba ser relacionada. La importancia, o la función, si se quiere, de las brujas en el municipio de Zaragoza y la continuidad de su existencia a través del tiempo, obedece también a una tensión entre lo hegemónico y lo subalterno, en cuanto al conflicto entre la religiosidad oficial, canónica, establecida desde el seno del catolicismo imperante en Zaragoza, y la

---

99 Narradoras anónimas, trabajo de campo. Estos datos fueron parte de la conversación que quedó consignada en la grabación 11, pero fueron entregados por fuera del registro.

religiosidad popular, de la que la población zaragozana es usuaria y participante, y en la que las brujas y la brujería juegan un papel determinante.

En el transcurso del trabajo de campo en el año 2013 se encontró que en la casa cural del municipio se vende, junto a variados *souvenirs* alusivos al Santo Cristo, un manual de bolsillo cuyo título reza “*Cómo defendernos de brujería y maleficios. Contra los elegidos de Dios no valen maleficios, ni brujerías*”. No es localmente producido, se hacen pedidos de éste y otros libros de oración a la Fundación Casa de Oración María Inmaculada. En él se insiste en que el “escudo más fuerte” contra la brujería y los maleficios es la oración, la fe y la obediencia a dios; que la brujería es fruto de una *opresión* demoniaca, “obra de fuerzas espirituales malignas que nos mueven a pecar, negar la palabra de Dios (...) el objetivo de ellos es traer tantas personas como sea posible a rebelarse contra Dios y a ser condenados en el infierno” (ACOBÁ, 2012, p. 23). En varios de los relatos, se encontró que la condición fundamental para poder ser partícipe de eventos mágicos relacionados con las brujas y la brujería era negar el poder del dios cristiano, la virgen y los santos, y por extensión, el de la Iglesia católica. Para las brujas – y sus invitados– poder volar era necesario “no pensar en ningún santo ni oración”<sup>100</sup>, no despegar las manos de la escoba, abriéndolos hacia los lados, para no parecerse a Cristo crucificado<sup>101</sup>, exclamar tres veces “sin dios ni santa maría”<sup>102</sup>; debe tenerse en cuenta la distinción entre “volantonas” y “rastreras”, las primeras, más malvadas y malintencionadas que las segundas, siendo el acto de volar, interpretado por Laverde “como una transgresión de las prohibiciones sociales, que en este caso pesan sobre la mujer. En su vuelo simbólico, la mujer desafía los cielos, que representan el poder supremo de Dios y de los hombres” (1998, p. 54).

Una de las expresiones de la opresión demoniaca, según el manual, es el interés en *sistemas religiosos falsos* (ACOBÁ, 2012, p. 24); define la brujería como una “práctica que utiliza medios

---

100 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 22 de 2013.

101 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 67 de 2014.

102 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Comunicación personal, 2014.

ocultos (por fuera de la revelación dada por Dios) para producir efectos más allá de los poderes naturales del hombre. La brujería se adapta a todos los tiempos” (ibíd., p. 42), y establece que es ofensiva a Dios no porque sea falsa, sino porque le es “detestable” y opera con poder satánico. En uno de los relatos, se daba como explicación el que las brujas molestaran a una niña muy pequeña, el hecho de que aún no estuviera bautizada<sup>103</sup>: debido a eso, ellas podían hacerle maldades. Para engañar, atrapar y evitar a las brujas, se buscaba la ayuda divina, como en el caso del hombre que dejó atrapada a una bruja volanton en su tejado diciendo tres veces “¿quién como dios?”, fórmula proporcionada por otra bruja<sup>104</sup>. La mujer que evitaba a las brujas que venían a sentarse en la palma de coco en la esquina de su casa y a escuchar conversaciones privadas y reírse, para evitarlas, se dedicaba diariamente a la oración del rosario y “ponía una escoba con una espina”<sup>105</sup>.

Recientemente, el cura párroco de Zaragoza elaboró una diatriba durante la homilía de la misa del día 14 de septiembre de 2014<sup>106</sup> en contra de aquellos que “iban a buscar a las brujas, para salar los negocios de sus vecinos, para hacerles males, para leerse la suerte”. Los comentarios entre los entrevistados acerca de las brujas y la brujería aseguran que “siempre ha habido, y todavía hay”, y en general, se percibe un ambiente de complacencia con tal hecho, e incluso una participación activa: las madres llevan a sus hijos pequeños a las brujas para que les quiten el mal de ojo<sup>107</sup>; y se busca a éstas para que den un diagnóstico para los males que carecen de

---

103 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 8 de 2013.

104 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo.. Grabación 24 de 2014

105 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo.. Grabación 13 de 2013

106 Información proporcionada por Maria Eusebia Zapata.

107 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 20 de 2013.

explicación médica evidente<sup>108</sup> o explicación de fenómenos extraños<sup>109</sup>. La gente tiene conocimiento sobre talismanes que pueden ser usados para alejar a las brujas, confundirlas<sup>110</sup> o atraparlas. Además, varias personas hicieron patente que la difusión de las prácticas de brujería pasaba tanto de maestras a alumnas<sup>111</sup>, como de persona en persona. Los conocimientos de brujas eran de dominio popular, pues

Sí, es que decían (...) como en ese tiempo no sabían, no tenían educación y eso, el que podía aprender a leer y leer libros y leía un libro de... San Cipriano... No me acuerdo, y ahí había cosas, magia blanca, y entonces se iban y hacían maldades con esas cosas (...) y todo el mundo tiene su poquito y todo el mundo aprendió su poquito<sup>112</sup>.

Las brujas y sus saberes, en cierto modo (para el grupo etario a la cual una gran mayoría de entrevistados pertenece), constituían una suerte de saber democrático, consolidado solamente por la voluntad férrea de aprender ignorando el temor (como en el caso de la iniciación de la escuela de brujas o las enseñanzas de Serapia) o por la capacidad de leer; saber democrático y patrimonial que es parte de la tradición oral y ciertamente, de la religiosidad popular. Los casos de personas reacias a colaborar con relatos debido a su asociación o entrega a la vida religiosa secular obedecen a un sentimiento de vergüenza y un deseo de no asociación con dicha religiosidad popular, elaborado desde un discurso religioso canónico que desea la hegemonía por sobre las brujas y la brujería en Zaragoza.

---

108 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 53 de 2014, Grabación 76 de 2014.

109 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 24 de 2013.

110 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 57 de 2014.

111 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 64 de 2014, Grabación 26 de 2013, comunicación personal, 2013.

112 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 9 de 2013

Para Balandier (1994), dicho deseo de “dejar atrás”, obedece a un anhelo de “reconstruir” (o construir) un sentido de realidad en el que la entropía caótica causada por los brujos desaparezca y “revela una elección: la de una sociedad cerrada y estable, y no de una sociedad abierta al movimiento, a lo inesperado, capaz de responder verdaderamente al desafío del desorden” (p. 109). Sin embargo, la gran mayoría de personas que sí colaboraron con la investigación, relatando lo que recordaban y las vivencias propias, además de quienes comentaron que “de esas realidades- las brujas y la brujería- aún había un poquito”, los relatos recientes, y curiosamente, la existencia del manual contra brujería y maleficios, y la diatriba del cura párroco, demuestran que en Zaragoza *la bruja* sigue siendo un símbolo importante de la cultura: el que se intente contrarrestar y demeritar de manera pública habla de la fortaleza de su presencia en el imaginario popular, y es consonante con las dinámicas sociales del municipio, que lejos de ser estables y ordenadas, están marcadas por la trashumancia, la alta movilidad, permeabilidad, multiplicidad de narrativas y experiencias de lo real, la complejidad y en cierto modo, incertidumbre, que son, siguiendo a Balandier (y a Deleuze-Guattari en menor medida) las condiciones ideales para la aparición –y la permanencia- de las brujas.

#### **4.2 Relatos de brujas en Zaragoza: importancia y funciones**

Para Solares, las expresiones de lo simbólico pueden clasificarse en tres actos: los gestos, que dan lugar al ritual, música y danza; la creación plástica de la que se deriva el arte visual; y las palabras, de las que nacen el mito, la poesía y la literatura (2010, p. 18). En el anterior apartado se ha elaborado que la bruja, o las brujas, en plural, como símbolo, son expresiones simbólicas de la sociedad zaragozana; estas expresiones son representadas en el relato, el cuento, la tradición oral. En el primer capítulo del presente trabajo se intentó explicar cómo la tradición oral, sustentada en la canción, el poema, el relato y el mito, hace parte fundamental de la cultura de todo grupo humano, y constituyen los imaginarios que configuran sus experiencias de la realidad. Los relatos no cumplen una sola función, sino múltiples funciones, y su importancia por lo tanto es cardinal.

Una de dichas funciones del relato es la replicación. La tradición oral, dependiendo del sistema cultural en que esté inscrita (y de la rigurosidad –como en las sociedades de tradición- o la

laxitud que sea exigida para su transmisión) posee la virtud de ser auto-replicante. Al ser transmitida intergeneracional e intrageneracionalmente, tiene la posibilidad de pervivir durante una gran cantidad de tiempo en la memoria de los pueblos; el relato es uno de los vehículos utilizados con más éxito para dicho fin. Carlo Ginzburg, en *Historia nocturna: las raíces antropológicas del relato* (1991) hace un seguimiento en retrospectiva de las prácticas y creencias consignadas en los procesos inquisitoriales hechos a personas acusadas de brujería durante el medioevo europeo. El aquelarre, los vuelos nocturnos, la consumición caníbal de niños pequeños y el uso de sus huesos como ingrediente principal de ungüentos, las diosas-hadas que presidían las reuniones de brujas y brujos, de acuerdo con Ginzburg, provienen de un antiquísimo sustrato mítico y de prácticas chamánicas en las estepas asiáticas y del este de Europa. Es tentador esbozar una teoría que haga hincapié en la continuidad de la memoria de los pueblos a través del relato, que nada se pierda en la gran corriente del tiempo si es transmitido de manera oral a una generación sucesiva, sin embargo, debe admitirse que el olvido y la destrucción tienen muchas caras: epidemias que mengüen tanto a un grupo humano que sus tradiciones se pierdan, guerras, procesos de conquista y esclavitud que resulten en amalgamiento y aculturación en que algunos rasgos culturales se olviden y otros pervivan; sin embargo, es la pervivencia la que interesa a los objetivos de este trabajo.

Adriana Maya en “Las brujas de Zaragoza, Resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia, 1619- 1622” (1992) elabora, siguiendo los registros de las confesiones bajo tortura de Guiomar Bran y Leonor Zape, una teoría de cómo la presencia en el lugar de reunión, del gran árbol bajo el que realizaban los aquelarres con otros brujos y brujas es, en realidad, un legado religioso africano -específicamente de la etnia zape-. Las ceibas, plantadas por los Zape de manera ritual, constituían verdaderos pilares de la memoria bajo cuya sombra se celebraban los hitos de la experiencia vital, como el nacimiento, el matrimonio y la muerte, con ritos y reuniones que involucraban a toda la comunidad (1992, p. 95).

Durante el trabajo de campo en Zaragoza del presente trabajo, y en la tradición oral recogida por Yalí Rico (2002), se evidencia también la presencia del árbol gigantesco, la ceiba, bajo la que las brujas se reunían para llevar a cabo sus aquelarres, específicamente, en la cancha Santa Elena. Se encontró testimonio de la existencia de la enorme ceiba en dicha explanada en uno de los relatos recogidos en Zaragoza (Grabación 21, 2013), e incluso, el narrador cuenta que la bruja que lo

estaba atrayendo hacia allí, convertida en una pata con muchos patitos pequeños, desapareció y volvió a aparecer, riéndose desde la copa del gran árbol. No es el mismo bajo el que las brujas africanas del siglo XVII se reunían, pero es un rasgo que se conserva. María Cristina Navarrete (2005) amplía en algunos aspectos la investigación de Adriana Maya y hace notar la habilidad de Guiomar Bran en el uso de farmacopea; téngase en cuenta que se le tuvo como sospechosa de intentar asesinar por envenenamiento a otro esclavo. Las brujas zaragozanas de los relatos recogidos durante el trabajo etnográfico al parecer también poseían conocimientos de farmacopea con los que fabricaban ungüentos que tenían el poder para introducir a sus víctimas en estados tan profundos de sueño que les permitiera a ellas “hacer maldades”, como llevarse a un niño, quitarle la ropa y dejarle dormido en la copa de un árbol hasta el día siguiente<sup>113</sup>. La narración de relatos de generación en generación quizá no haya conservado los nombres de aquellas brujas africanas, ni sus historias, pero ciertamente perpetuaron algunos rasgos.

Otra de esas funciones es la de construir identidad grupal a través de la reproducción social. Castaingts explica que los grupos humanos dependen de la tradición oral como medio por excelencia para la creación, difusión y continuación en el tiempo de las conductas consideradas como deseables:

1. La reproducción de la sociedad. La sociedad necesita sobrevivir y reproducirse y por eso castiga las conductas que desde su propia visión de lo social atentan contra su capacidad reproductiva, y al mismo tiempo premia las conductas que se viven como positivas para el grupo y su reproducción. Surgen así valores sociales muy importantes.
2. Las costumbres. En las sociedades, los individuos generan dispositivos habituales, los cuales, cuando se generalizan y perduran durante cierto tiempo, se convierten en costumbres. Las costumbres se viven como positivas o buenas y lo que se aleja de ellas se vive como transgresiones. Las costumbres además, suelen tener una vida de inercia bastante fuerte. Así, las costumbres son una fuente importante de valoración de personas, objetos y relaciones. (2011, p. 160)

El valor, o las conductas socialmente premiadas, y también las que no lo son, explica Castaingts, siguiendo el lineamiento de Pierre Bordieu, -que denomina a este “valor” como *distinción*-, son parte fundamental del mecanismo para marcar diferencias de clase o jerarquía social (Castaingts, 2011, p. 155). Se trata del *habitus*, que surge de estas conductas premiadas o castigadas, como

113 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 31 de 2013.

“principio generador de prácticas objetivamente observables y clasificables” (Bourdieu, 1988, p. 190) dentro de la tradición oral, y son representadas en ella *como un modo de aleccionar*. En el caso de los relatos de brujas de Zaragoza, algunos tienen un tinte claro que alude a la “distinción”, a prácticas objetivas que establecen una división moral y social entre unos y *otras* (las brujas). Los relatos de las grabaciones 59 y 67 evidencian la necesidad de mantener a los niños alejados de las brujas y de sus prácticas tanto como fuera posible, por miedo al contagio con algo maligno que procediera de ellas incluso a través del polvo del suelo de la calle de donde se decía que habitaban, o del enojo de la madre que golpeó a su hija con la escoba con la que pretendía aprender a volar, o la madre que no dejó aprender brujería a sus hijas, a pesar de que “todo el mundo sabía”<sup>114</sup>. El que se asociara una calle entera (Tacamocho) cuyos habitantes originales eran extranjeros, desplazados de otro municipio, con la brujería<sup>115</sup>, establece una diferenciación clara entre *nosotros* y los *otros*, las *otras*, tanto por su doble condición de foráneas y mujeres, proclives a la sospecha de ser agentes de la magia (Mauss, 1979, pp. 58, 59, 61). Y que la “rareza” – el simple hecho de tener muchos gatos como mascota- de una anciana moribunda, además de un suceso que bien podría ser explicado de cualquier otra manera, como la presencia de un gallinazo renuente a irse en su habitación, son razones suficientes para que la opinión popular considere que dicha mujer es una bruja y que el gallinazo, es el diablo, que ha venido a llevársela<sup>116</sup>, implicando así una relación entre la rareza, la brujería, y un pacto demoniaco que debe ser pagado: según Mauss, y como ya se elaboró también en el primer capítulo del presente trabajo, “el mago –en este caso, la bruja- no tiene más que hacer que adaptarse a su imagen, constituida por una infinidad de ‘se dice’ ” (1979, p. 63).

Los relatos de brujas en Zaragoza también cumplen con una muy importante función: dar salida a tensiones larvadas en la sociedad. Para René Girard en *La violencia y lo sagrado* (1995), las sociedades siempre están amenazadas por una violencia intestina cuyo origen se encuentra en el

---

114 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 9 de 2013.

115 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 26 de 2013.

116 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 75 de 2014



diario acontecer; los pequeños conflictos, resentimientos, rivalidades, celos y querellas, de modo que hay que encontrar una manera de dar salida a dicha violencia de forma controlada. Para este propósito sirven, como proceso metasocial, el sistema judicial, y también el sistema del “chivo expiatorio”, esto es, achacar todos los males sociales a uno o varios sectores de la población, como forma de canalizar la violencia, en general, hacia los sectores minoritarios y excluidos del poder –como, por ejemplo, las mujeres pobres europeas durante la época medieval, o las mujeres indígenas y negras durante la época colonial americana-. Georges Balandier explica que “la culpabilidad imputada al brujo hace inocentes a todos los demás” (1994, p. 108), inocencia que se hace extensiva al *mundo* mismo: todo lo extraño, lo raro, lo que se sale del orden de lo normal y “natural”, es obra de las brujas. Los relatos en que las brujas se convertían en animales portentosos cuyo comportamiento no era normal (un enorme chigüiro al que no era posible dispararle, patos, gallinas, marranas con muchas crías muy hermosas, un pez que elude la captura, un ave que poco a poco iba llevando a un joven hacia el cementerio, otra cuyos graznidos y aleteos durante el velorio de una mujer alertaron a los allí presentes)<sup>117</sup> eran considerados por los involucrados en los relatos como brujas transformadas en animales.

Los sucesos que podrían calificarse como “paranormales” también fueron achacados a las brujas, como hizo el hombre que durante su juventud fue molestado por las brujas en varias ocasiones (amanecía sin ropa, lo persiguieron en la calle de noche, vio una madrugada a una mujer espionando a su familia través de una rendija en una pared, al salir a increparla, no había nadie)<sup>118</sup>, o la mujer ante la que aparecieron tres figuras vestidas de blanco en la habitación que compartía con su familia una noche<sup>119</sup>. Balandier también apunta que “la persona bruja está en la sociedad, condición de su acción disolvente y devastadora ejercida desde el interior, y también separada de ella (...). El brujo aparece bajo el aspecto del enemigo enmascarado, próximo y sin embargo, difícil de identificar” (1994, p. 105).

---

117 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabaciones 2, 6, 8, 11, 20, 21, y 30 de 2013; grabación 59 de 2014.

118 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 57 de 2014.

119 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 7 de 2013.

Carlos Alberto Uribe hace hincapié en la brujería como “el supremo árbitro que regula la rivalidad, la envidia y los deseos de venganza entre personas que comparten espacios sociales próximos” (2003, pp. 61). En este sentido, los relatos sobre maleficios proporcionan un panorama más claro sobre la “violencia intestina” al interior de las sociedades. Enviar comida “contaminada”, portadora de hechizos destinados a dañar a sus receptores, era un *modus operandi* común de las brujas en los relatos recogidos en Zaragoza, así que la sospecha ya estaba instalada: así fuera un vecino el que supuestamente enviara la comida, se debía esperar un tiempo prudencial, en el que de alguna manera, el maleficio se revelaría (al transformarse la comida en gusanos<sup>120</sup>); incluso en una ocasión, una mujer fue advertida –por una mujer hábil en la cartomancia, y posteriormente, por una joven que la interceptó de camino- de no tomar ni beber nada en el parque, porque ya alguien “le tenía algo listo” para ponérselo en la comida o bebida que ingiriera<sup>121</sup>. Balandier (1994), haciendo eco de Jean Favret Saada, afirma que cuando se *habla* de brujería es porque no existe ninguna otra explicación posible, es una elección de última instancia que refleja el desconcierto producido por las desgracias y los fenómenos inexplicables acaecidos a las personas, en detrimento de su bienestar. A las brujas se le atribuyó la deformidad facial que aquejó a una mujer desde la infancia, debido a que ignoró las advertencias en cuanto a la comida y probó sin permiso un arroz con leche –que contenía un maleficio- que le habían enviado a su madre y la muerte repentina de una mujer que comió una galleta que le ofreció su *comadre*<sup>122</sup>. Los dos relatos en que mujeres distintas sufren de aparentes “embarazos”<sup>123</sup>, males que deben ser intervenidos por personas expertas en la brujería (curiosamente, dos hombres) para poder ser aliviados, también son atribuidos a maleficios. Los relatos de brujas pueden ser útiles

---

120 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 11 de 2013. Grabación 79 y 80 de 2014.

121 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 81 de 2014

122 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 11 de 2013.

123 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabaciones 56 y 82 de 2014.

para explicar las perturbaciones en la vida individual y que sólo pueden ser atribuidas a fuerzas del orden de lo maléfico empeñadas en dañar y destruir:

[...] muestra lo desconocido, lo incomprensible, manifiesta fuerzas no civilizadas, revela la presencia activa de un azar ciego y de un desorden irreductible (...) el brujo es una figura cuya pertenencia a la realidad es sólo parcial, cuyo trabajo devastador se cumple en la sombra (...) porque indica lo que escapa al saber y a los poderes sociales establecidos (Balandier, 1994, p. 107).

Siguiendo el argumento expuesto con anterioridad, que el relato, como herramienta de la tradición oral, cumple con las funciones de perpetuar las tradiciones y las costumbres de un grupo social, los relatos de brujas en Zaragoza evidencian también las dinámicas de las relaciones de poder y de género. Las mujeres, según Marcel Mauss, constituyen una *clase aparte*, un grupo social que por su biología, erróneamente considerada como muy distinta a la del hombre, por sus ciclos menstruales, el embarazo, el parto y la menopausia, causan asombro y aprensión (1979, p. 58). Thomas Laqueur hace hincapié en que el género femenino, e incluso lo que se considera que es el “cuerpo” femenino, ha sido complicado de definir, debido a su contraposición con el cuerpo masculino, que es relativamente *estable*: “sólo la mujer parece poseer género, porque la categoría misma está definida desde el aspecto de las relaciones sociales basadas en la diferencia entre sexos, en que el estándar siempre ha sido el hombre” (Laqueur, 2005, p. 22). Las mujeres son un *otro*, una alteridad cuya diferencia se expresa en la cercanía con la naturaleza, lo sensible (lo ¿irracional?), que en Occidente se les asigna sólo por pertenecer a dicho género. Esta asignación, alejada de los valores que se consideran ideales (raciocinio, fuerza, industria), causa que las mujeres sean asociadas a los anti-valores, a la sospecha latente de un mal que puede ser contagioso si no se lo controla: este mal, estos característicos anti-valores, son la semilla de la elaboración popular de esas *otras* “incognoscibles” como portadoras y usuarias de una magia que les es particular, como brujas: “la brujería nace de la desmesura, de la no-conformidad, del conflicto, del rechazo a aceptar las restricciones propias del lugar que cada uno ocupa en la sociedad” (Balandier, 1994, p. 106).

Las mujeres en el municipio, desde siempre, han constituido una inagotable fuerza de trabajo, tanto en las minas, como en el hogar o en el campo. Aun así, hay elementos en los relatos de brujas que evidencian que, al menos hace unos cincuenta años, en Zaragoza (debe recordarse que los narradores que colaboraron con esta investigación, en su mayoría, tienen entre treinta y

setenta años) las dinámicas de género no eran exactamente tendientes a la equidad y la igualdad, pero mujeres-brujas como Serapia Gómez eran precisamente temidas por su capacidad de poner de cabeza dichas dinámicas de poder establecidas por el género. Ella establecía su propia ley en el único camino terrestre que salía de y entraba de Zaragoza; se trataba de un sujeto fronterizo que exigía pago por los daños a sus bienes<sup>124</sup> y a su dignidad personal<sup>125</sup>, y la importancia estratégica de su casa le permitía recibir regalos y favores para evitar descontento y compensación simbólica o en víveres por los daños causados por los *camioneros y conductores*—hombres.

La Negra Juana, otra de las brujas involucradas en uno de los relatos, re-significa las relaciones de poder. Ella, una mujer anciana sospechosa de brujería, es acosada por unos hombres jóvenes que la retan e incluso, ejecutan actos que pueden considerarse como irrespetuosos: orinan frente a ella y le lanzan un papel encendido que simulaban, era una papeleta de pólvora.

Estos actos de parte de los jóvenes eran demostraciones de poder “que no solo se disimula, sino que se ejerce directamente sobre los cuerpos, sino que se exalta y se refuerza con sus manifestaciones físicas”(Foucault, 2009, p. 75), y los ejecutaron en varias ocasiones, esperando comprobar los rumores sobre ella, la Negra Juan: el susto que les proporciona inspira su respeto y su temor<sup>126</sup> y cambia el matiz de la relación de poder entre los jóvenes, y ella. Lo mismo hace la Pava con el hombre que abiertamente dice no creer en cuentos de brujas y le deja sentado en taburete sin posibilidad de ponerse de pie hasta que ella le dice que lo haga<sup>127</sup>. Una pareja de casados decide entregar privilegios a la Pavita tras comprobar la extensión de sus poderes —ella,

---

124 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabaciones 9 y 23 de 2013; comunicación personal, 2014.

125 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 20 de 2013.

126 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 30 de 2013.

127 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 16 de 2013.

bruja volantona, lleva a la esposa hasta Europa para vea qué está haciendo el marido- para evitar entrar en conflictos con ella<sup>128</sup>.

Los relatos en que aparece la Pava, madre y maestra de la Pavita, muestran también que, como Serapia, era un *sujeto limítrofe*. Manuel Delgado explica que

Cierto tipo de sujetos, particularmente situados en la vida social, son igualmente conceptualizados por la mayoría como intermediarios de esas potencias misteriosas a las que la magia concita a pronunciarse. Sería ese el caso de las mujeres -sobre todo las viejas, las mujeres solas o viudas- (...) todos aquellos de los que podríamos decir que presentan cierta dificultad a la hora de ser clasificados y son entendidos, por la causa que fuere, como dudosos o turbadores (1992, p. 51).

En los relatos sobre ella –Serapia- siempre se destacó su condición de ser negra y padecer de vitíligo, lo cual la destacaba de entre todas las demás personas, la apartaba o realzaba aún más, si cabe, su condición de ser distinta, diferente. Se trata de una mujer que lleva en su piel una marca que la hace merecedora de oprobio y escarnio, y de abierta acusación y conocimiento público de sus habilidades mágicas: su manera de rebelarse ante el orden social que la condena al ostracismo y a la burla de otros debido a su “fealdad” es hacer que aquellos hombres (especialmente los extranjeros de las compañías mineras) no pudieran resistirse a sus encant(amient)os, y la buscaran para acostarse con ella<sup>129</sup>. Una *mujer gorda, negra, fea, caucana*, es decir, otra perfecta candidata al oprobio social por su múltiple condición de *diferencia* también era famosa por lograr que el hombre que ella quisiera fuera a ella con intenciones amorosas con que la mujer sólo chasqueara la lengua<sup>130</sup>.

Las mujeres-sujeto deseantes son percibidas como un peligro para el hombre, como mujeres castradoras en el psicoanálisis, mujeres involucradas en los juegos de la *libido dominandi* en una posición activa según Bordieu, capaces de aplicar la violencia simbólica contra los hombres. Los

---

128 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 21 de 2013.

129 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 34 de 2013.

130 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 11 de 2013.

relatos de brujas en que ellas, mujeres, activamente y de manera *irresistible*, requieren la compañía de hombres que previamente se han burlado de ellas o las han rechazado, habla de la reproducción social de miedos profundamente engranados en la sique masculina y femenina, pues según Marcela Lagarde, las mujeres son las reproductoras de las instituciones de género, y eran narradoras quienes me hicieron saber de dichas historias, con cierto matiz de extrañeza y horror, de que fueran mujeres tan feas y aun así pudieran desafiar las convenciones sociales con sus poderes. Lo hombres temen pasar de ser los sujetos activos a ser los objetos pasivos; ellas temen que el orden social que conocen en que los hombres son sujetos y ellas son objetos también cambie.

Una mujer que sufría los abusos de su marido buscó a Serapia con la intención de que le enseñara sus artes mágicas para poder vengarse<sup>131</sup>; un soldado sufrió el enconado acoso de una mujer-bruja a la que había desilusionado al empezar una relación con otra mujer, perturbándose la salud física y emocional de él de tal modo que tuvo que tener asistencia médica, religiosa y mágica<sup>132</sup>; la Pavita informó a una mujer sobre la inminente muerte de su hija, debido a un maleficio impuesto por una amante que tenía el yerno de dicha mujer<sup>133</sup>; y una joven perdió su cabello (que era la fuente de su atractivo) por “haberse metido” con la persona equivocada, un hombre que entre su familia tenía, o era muy querido, por una bruja<sup>134</sup>. Bordieu hace notar que

Las estrategias simbólicas que las mujeres emplean contra los hombres, como las de la magia, permanecen dominadas, ya que el aparato de símbolos y operadores míticos que ponen en práctica o los fines que persiguen encuentran su fundamento en la visión androcéntrica en cuyo nombre están siendo dominadas. Incapaces de subvertir la relación de dominación, tienen por efecto, al menos,

---

131 Narrador anónimo, *Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 64 de 2014.*

132 Narrador anónimo, *Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Comunicación personal, 2014.*

133 Narrador anónimo, *Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 53 de 2104.*

134 Narrador anónimo, *Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 76 de 2014.*

confirmar la imagen dominante de las mujeres como seres maléficos, cuya identidad, (es) completamente negativa (2000. P. 47)

Se hace necesario castigar a quienes se atrevan a desafiar el orden patriarcal con sus actos, de lo cual los relatos de brujas en Zaragoza hacen eco. Una mujer hace salir corriendo, desnuda y avergonzada, a la bruja que estaba acostándose con su marido dentro de su propia casa<sup>135</sup>; en otros dos relatos, son los hombres mismos quienes ejercen su poder hegemónico sobre las subalternas en rebelión, las brujas, agentes de un mal que debe ser contenido y eliminado para que no se extienda a toda la población, convirtiéndose en una rebelión a gran escala. Así, un arriero huésped en una fonda zaragozana es salvado por su compañero de negocios de convertirse en el objeto de satisfacción sexual de la bruja-mujer que maneja el hospedaje y que ha llevado a cabo una serie de actos rituales para asegurarse que sus deseos se cumplan<sup>136</sup>; y un marido celoso y temeroso, alertado por sus vecinos de que probablemente su esposa-bruja lo esté drogando para ir a disfrutar de placeres desconocidos e ilícitos fuera de su vista a los fandangos y bailes en tierras lejanas, decide engañarla y aprovisionarse de los medios para hacerle pagar por sus fechorías: la esposa muere al regresar a su piel contaminada a la mañana siguiente<sup>137</sup>.

Pierre Bordieu aborda el mundo desde una mirada dualista masculina/femenina en la que existe una relación de hegemonía/subalternidad. Lo masculino se construye a través de la *violencia simbólica* (2000, p. 54), y de todos aquellos actos que constriñen lo femenino, lo subalterno, y lo apartan de esa identidad masculinizada: con masculino/femenino Bordieu no se refiere necesariamente a la relación macho/hembra, sino a la relación existente entre dominador/dominado. La masculinidad se instaura, según Bordieu, con la *libido dominandi*, en el deseo de adquisición de poder (honor simbólico), que se traduce en la objetivación del cuerpo del dominado: pasa a ser la representación del poder-honor del hombre. La dominación del cuerpo – del comportamiento y del destino- del subalterno son sus fines últimos y la razón de la  
135 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 34 de 2013.

136 Comunicación personal. Rubén Mayoral. Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginario, símbolo y representación. Trabajo de campo.

137 Narrador anónimo, Relatos de brujas en Zaragoza. Imaginarios, símbolo y representación. Trabajo de campo. Grabación 14 de 2013.

instauración de costumbres y prácticas sociales tendientes a perpetuar dicha dominación, y a castigar a quienes la desobedezcan de manera física, simbólica y efectiva.

En el primer capítulo del presente trabajo se propuso el concepto de representación como una herramienta para comprender la importancia social del relato en una cultura dada. A través del trabajo de Stuart Hall (1997), que propone un enfoque construccionista: la gente crea los relatos empleando las categorías que su cultura le provee, y a su vez, los relatos replican estas categorías proveyéndolas a la cultura. Farr (1983) y Moscovici (1979) establecen la importancia de la representación radica en que posibilita la comprensión de la realidad física y social: el relato, que es representación, se convierte en un mapa y en una lista de instrucciones a realizar o no realizar. Bech (2008) también propone a la representación, usada en los relatos, como un *mapa imaginario de la realidad*, compuesto de imágenes, que para Eaudineau (1999) son los ladrillos de la construcción de los *imaginarios* sociales. Los relatos son elaborados por personas y comunidades, en los que vierten toda la carga simbólica e histórica que los identifica como sociedad. Estos relatos, al ser replicados, elaboran categorías, permiten la continuación en el tiempo del universo social que les dio contexto, incluyen además la carga simbólica autobiográfica de quien los cuenta. Los relatos de brujas de Zaragoza son representación de la cultura zaragozana, de los imaginarios y los símbolos que la componen. Los relatos de brujas en Zaragoza evidencian la tensión entre el deseo hegemónico de controlar y aplastar la sublevación de lo femenino malvado, y el uso de las herramientas simbólicas de la brujería por parte de lo subalterno femenino para mejorar su experiencia vital, disfrutar de libertades vedadas y en general, recrearse en el poder y el respeto.





*Witches from Geiler. Ilustración perteneciente a Hexen und Hexenverfolgung im deutschen Südwesten*

## CONCLUSIONES

“¿Y no he intentado acaso pronunciar hacia atrás todos los alfabetos de la muerte?  
¿No era ese tu triunfo en las tinieblas, poesía?  
Cada palabra a imagen de otra luz, a semejanza de otro abismo,  
cada una con su cortejo de constelaciones, con su nido de víboras,  
pero dispuesta a tejer ya destejer desde su propio costado el universo  
y a prescindir de mí hasta el último nudo”.

*En el final era el verbo.* Olga Orozco.

A lo largo del presente trabajo, se ha elaborado una aproximación al fenómeno de la participación y protagonismo de las brujas en los relatos, atravesando un rango de temas que han acercado a la comprensión del mismo, desde la teoría de las ciencias sociales, la literatura, la legislación y la tradición oral:

En primer lugar se buscó establecer las razones de la importancia del relato para los seres humanos y la cultura: el relato, como parte de la tradición oral, que involucra la canción, la poesía, el himno y las instrucciones relativas a lo religioso, lo moral y lo civil, y como parte de la literatura. Se concluye que el relato es una pieza básica para el engranaje social de la construcción de lo real y de lo imaginario, de entretenimiento y aleccionamiento, de comunicación, de establecimiento de normas e ideales y a grandes rasgos, de orden último de la realidad para criaturas como los seres humanos, cuya manera de enfrentar el mundo y sobrevivir es a través de la cultura y de la creación de tramas de símbolos que permitan acercarse a los sucesos de la existencia desde un ámbito de referencia y comprensión.

En segundo lugar, se partió de generalidades teóricas desde las ciencias sociales, que involucraron las ideas concernientes a la magia, la brujería y sus practicantes: mediante un diálogo cruzado entre varios autores, se puede llegar a concluir que dentro de las ciencias sociales, las definiciones no son estáticas ni dogmáticas, y que también obedecen hasta cierto punto a las corrientes de pensamiento imperantes del momento en que son creadas. Las elaboraciones teóricas sobre las brujas, la brujería y la magia utilizadas en este trabajo son dispares debido a que cada autor consultado tiene una inclinación intelectual y teórica propia, lo cual no excluye que las diversas perspectivas posean elementos en común que permiten anclar puntos de partida, como la idea de entender a los practicantes (agentes) de la magia (las brujas) como parte de una “clase apartada”, estandartes de la diferencia, alteridades que son entendidas

como amenazantes, malvadas y caóticas y que poseen habilidades y poderes que los hacen, tanto propensos como propendientes del uso de la brujería.

En paralelo, a través de un recorrido bibliográfico por la literatura y la legislación secular y religiosa en Occidente sobre las brujas, se llegó a una comprensión de la concepción cambiante y proteica de la bruja. Desde una visión macro a un análisis de lo micro, de lo general a lo particular, y de vuelta, usando las herramientas generales provistas por las ciencias sociales para analizar dentro de cada complejo cultural e histórico estudiado, se pudo establecer con claridad que las brujas en los relatos (lo que se dice de ellas) están atadas a la concepciones sociales imperantes dentro del contexto en el cual son producidas e imaginadas, idea que es uno de los pilares principales que sostienen toda la argumentación de este trabajo: los relatos, como parte de la tradición oral de los pueblos, son de importancia vital para la replicación de los valores y anti-valores sociales.

La representación, desde el punto de vista de Stuart Hall, como construcción social en constante movimiento, entre la tradición impuesta y los aportes individuales, es la manera en que se esbozan los ideales e imaginarios culturales en los que los símbolos juegan un papel fundamental como unidades de sentido. Los símbolos también han sido abordados en este trabajo desde varios autores, con el fin de establecer una definición de los mismos que fuera útil a los objetivos de la investigación; en esa medida, se concluye que los símbolos son creaciones que representan la multiplicidad de facetas de un mismo concepto, que tienen funciones dentro de las sociedades a las que pertenecen y que están omnipresentes en el imaginario y las representaciones de lo social.

Otro de los argumentos principales de esta larga disertación fue establecer a las brujas como símbolos dentro de las culturas que las crean y representan dentro de su tradición oral y relatos literarios particulares. Este es uno de los objetivos fundamentales para responder a la pregunta de investigación (de nuevo, de lo general, a lo particular): explicar a las brujas como símbolo permitió comprender su importancia y su función en la sociedad zaragozana. Ellas son unidades de sentido y símbolos inscritos dentro de una trama cultural que otorgan la posibilidad de asimiento de los fenómenos propios de la sociedad zaragozana, en la que el cambio y el movimiento son parte fundamental de la vida cotidiana y aparejan fenómenos de incertidumbre, trashumancia y desorden en la orientación económica del municipio. Estas situaciones críticas,

de algún modo, encuentran alivio en las arraigadas prácticas de creación y creencia en símbolos (a representar, imaginar y re-crear) imbricados con profundidad dentro de la cultura zaragozana, que den explicación a lo numinoso, lo milagroso, lo caótico y lo desafortunado, que obedecen a tensiones entre la religiosidad oficial (representada por el Santo Cristo) y la religiosidad popular (representada, entre otras criaturas y fenómenos, por las brujas).

Otro de los objetivos de este trabajo fue dilucidar la función y la importancia de los relatos de brujas en el municipio de Zaragoza a través del análisis de los mismos, aplicando algunos conceptos surgidos en el seno de las disciplinas sociales en aras de explicar los de las brujas, la brujería, la creencia en brujas y los relatos sobre brujas que hacen parte de la tradición oral, ello con la idea de crear, o al menos intentar crear, una explicación que fuera concerniente, propia y única, para los relatos de brujas en el municipio de Zaragoza, Antioquia. Hubo varias respuestas claves a esta pregunta. Los relatos de brujas en el municipio dan continuidad a los valores sociales y morales aceptados, sirven como plataforma de aleccionamiento frente a la representación de las brujas como castigadas, reas sociales al desafiar las convenciones de género, raza y poder en las que las mujeres zaragozanas están inscritas, y como castigadoras, ejecutantes punitivas de una “rebelión larvada” y la violencia intestina dentro de la sociedad, además de cómo dichas convenciones de género, raza y poder han cambiado con el paso del tiempo y se han circunscrito dentro de lógicas pertenecientes al discurso de la modernidad y de la modernización. Testimonios enfrentados de los narradores afirman en ocasiones que en Zaragoza todavía “queda un poquito de eso”, de la brujería; otros afirman que a las nuevas generaciones “no les tocó eso”, que “ya nadie sabe”, lo cual les hace *un pueblo de bien*.

Pensar en la pertinencia de esta investigación dentro de las ciencias sociales es pensar, en primer lugar, en la importancia de la conservación del patrimonio oral inmaterial, trabajo al que se hizo un pequeño aporte a través de las grabaciones y las transcripciones en integridad de los relatos sobre brujas que fueron aportados por los zaragozanos; es pensar también en la importancia de una convivencia prolongada con la comunidad dentro de la que se quiere comprender un suceso o fenómeno: sin mi contacto con los zaragozanos, el municipio y la colonia de Zaragoza en Medellín desde mi más tierna infancia, me hubiera sido, no imposible, pero sí difícil, captar y entender muchas de las actitudes, creencias, comportamientos e ideas de los zaragozanos con respecto a su cultura, idiosincrasia, concepciones éticas y morales, valores religiosos y por lo

tanto el análisis y las respuestas a las preguntas de investigación, independientemente de si fueron acertadas o no, habrían estado encaminadas por direcciones diferentes que tal vez las hubieran alejado de la intención con la que se buscó pensar en los relatos de brujas en Zaragoza, desde la comprensión y concepciones particulares que tienen los zaragozanos sobre ellos y sobre las brujas; al final, el investigador es un puente que une la academia con los fenómenos de la vida real y que permite el acercamiento y el entendimiento de los mismos, no únicamente para un público erudito, sino también para quienes aportaron y colaboraron con las investigaciones de las cuales son sujeto. Como sugerencia, se invita a más investigadores sociales a investigar el tema, debido a la deplorable ausencia de investigaciones realizadas en Zaragoza, Antioquia. Esto propiciaría una actitud del público en general, tanto del municipio como ajeno, de conservar y patrimonializar –quizá no necesariamente desde el discurso hegemónico de qué constituye patrimonio y qué no, sino como “patrimonio” entendido como herencia tradicional, respeto y apego emocional y social a una identidad construida comunitariamente- su idiosincrasia, y lograr que se tiendan verdaderos puentes entre la academia y las personas.

Por último, se puede concluir que en Zaragoza, Antioquia, los relatos de brujas son parte de la experiencia vital de los habitantes del municipio, de sus concepciones identitarias de comunidad, de sus experiencias individuales, de las tramas sociales en las que están insertos, porque las brujas eran conocidas por nombres y apellidos, eran hijas, esposas, madres, abuelas, tías, cercanas pero lejanas e incomprensibles en sus poderes y habilidades, un Otro próximo, querido y vilipendiado, necesario pero también repudiado. Bien se ve que los relatos de brujas en Zaragoza sintetizan las pasiones, los temores y los ideales de sus habitantes.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOPA (2012) *Cómo protegernos de brujería y maleficios. Contra los elegidos de Dios no valen maleficios, ni brujerías*. Fundación Casa de Oración María Inmaculada. Editorial Litoimpres. Bogotá, Colombia.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1992) *Obra Antropológica*. VIII. Medicina y magia. Fondo de Cultura Económica. México.

Alcaldía de Zaragoza (2012) Información general del municipio. Recuperado de: [http://www.zaragoza-antioquia.gov.co/informacion\\_general.shtml](http://www.zaragoza-antioquia.gov.co/informacion_general.shtml) (Consultado el día 25 de Septiembre de 2014)

Alcaldía de Zaragoza (2013) Indicadores del municipio. Recuperado de: [http://www.zaragoza-antioquia.gov.co/indicadores\\_anuales.shtml](http://www.zaragoza-antioquia.gov.co/indicadores_anuales.shtml) (Consultado el día 25 de Septiembre de 2014)

Alcaldía de Zaragoza (2014) Mapas del Municipio. Recuperado de: [http://www.zaragoza-antioquia.gov.co/mapas\\_municipio.shtml](http://www.zaragoza-antioquia.gov.co/mapas_municipio.shtml) (Consultado el día 25 de Septiembre de 2014)

Álvarez Chillida, Gonzalo (2002) *El antisemitismo en España: la imagen del judío, 1812-2002*. Madrid: Marcial Pons Historia.

Angulo Mira, Gustavo (2001) *Ciudades mineras de Antioquia. Zaragoza 420 años*. Imprenta departamental de Antioquia

Apolonio de Rodas (1996) *Argonáuticas*. Recuperado de: <http://www.theoi.com/Text/ApolloniusRhodius1.html> (Consultado el 12 de noviembre de 2013)

Balandier, Georges (1994) *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales*. Gedisa. Barcelona, España. 1988.

Barthes, Roland (1966) Introducción al análisis estructural del relato. En *El análisis estructural* (1977). Silvia Niccolini (comp.) Buenos Aires, Argentina. Centro compilador de América Latina

Bech, Julio Amador (2008) Conceptos básicos para una teoría de la comunicación. Una aproximación desde la antropología simbólica. En *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* Vol 50, No 203 (2008)

Birckel, Maurice (1986) *La inquisición en América*. Historia 16, ISSN 0210-6353, N° Extra 1, 1986 (Ejemplar dedicado a: La Inquisición) Biblioteca Gonzalo de Berceo. Recuperado de: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/florilegio/inquisicion/inquisicioenamerica.htm> (Consultado el 20 de Enero de 2014)

Bolívar Echavarría, Vinicio (2001) *Definición de la cultura*. Editorial Ítaca. Universidad Nacional Autónoma de México, facultad de filosofía y letras. México.

Bourdieu, Pierre (2000) *La dominación masculina*. Anagrama. España.

Brioso Sánchez, Maximo (1984) *El Aedo en la Odisea*. Recuperado de: [http://interclassica.um.es/index.php/interclassica/investigacion/hemeroteca/e/estudios\\_clasicos/numero\\_8\\_7\\_1984/el\\_aedo\\_en\\_la\\_odisea](http://interclassica.um.es/index.php/interclassica/investigacion/hemeroteca/e/estudios_clasicos/numero_8_7_1984/el_aedo_en_la_odisea) (Consultado el 20 de Octubre de 2013)

Bronislaw, Malinowski (1986) *Argonautas del pacífico occidental*. Planeta-Agostini. Barcelona, España. Recuperado de: <http://ciroespinoza.files.wordpress.com/2011/12/los-argonautas-del-pacifico-occidental-vol-1-bronislaw-malinowski.pdf> (Consultado el 13 de agosto de 2014)

Bronislaw, Malinowski(1948) *Magia, ciencia y religión*. Planeta- Agostini. Barcelona, España. Recuperado de: <http://asodea.files.wordpress.com/2009/09/malinowski-bronislaw-magia-ciencia-y-religion.pdf> (Consultado el 13 de Agosto de 2014)

Caro Baroja, Julio (1961) *Las brujas y su mundo*. Ediciones del Prado. Alianza Editorial, Madrid.

Carrasquilla, Tomás (1890) “Simón el Mago”. Banco de la República. Biblioteca Luis Ángel Arango. Recuperado de: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/literatura/carrasqu/carras3.htm> (Consultado el 15 de enero de 2014)

Carrasquilla, Tomás (1926) *La marquesa de Yolombó*. Biblioteca Ayacucho. Venezuela.

Cassirer, Ernst (1983) *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica. Madrid, España.

Castaingts Teillery, Juan (2011) *Antropología simbólica y neurociencia*. Anthropos Editorial. Barcelona, España.

Castro Caycedo, Germán (1994) *La Bruja: coca, política y demonio*. Planeta. Santa Fe de Bogotá, Colombia



Ceballos Gomez, Diana Luz (2001) Grupos sociales y prácticas mágicas en el reino de la Nueva Granada durante el s. XVII. En *Historia crítica*, N°. 22. Departamento de Historia, Universidad de los Andes. Santa fe de Bogotá, Colombia.

Ceballos, Diana Luz (2011) “Cómo se construye una bruja: justicia e inquisición en Cartagena de Indias” Ponencia en el IX Seminario del Instituto de Estudios del Caribe.

Constitution Society (1994-2013) *Laws of the Twelve Tables*. Recuperado de: [http://www.constitution.org/sps/sps01\\_1.htm](http://www.constitution.org/sps/sps01_1.htm) (Consultado el 24 de Octubre de 2013)

Deleuze, Gilles; Guattari Felix(2005) *A thousand plateaus. Capitalism and schizophrenia*. University of Minnesota Press. Minneapolis. London

Delgado, Manuel (1992) *La realidad encantada*. Montesinos editor. Barcelona, España.

DRAE, 22.ª edición (2001) Bruja. Recuperado de: <http://lema.rae.es/drae/?val=bruja> (Consultado el 17 de Julio de 2014)

Durand, Gilbert (1971) *La imaginación simbólica*. Amorrortu. Barcelona, España.

Eaudineau, Corine (1999) La presencia en la ausencia. En: *La paradoja de la representación*. Paidós. Argentina.

Eliade, Mircea (1994) *Mito y realidad*. Editorial Labor. Barcelona, España

Eurípides. *Tragedias*. Biblioteca básica Gredos. Recuperado de: <http://es.scribd.com/doc/25326560/euripides-obras-completas> (Consultado el 20 de Octubre de 2013)

Farr, Rob (1983) Escuelas europeas de psicología social: la investigación de representaciones sociales en Francia. En: *Revista Mexicana de sociología* año XLV vol. XLV. Instituto de investigaciones sociales/UNAM pp. 641-657.

Focault, Michael (2009) *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI editores. Mexico, Argentina, España.

Frazer, Sir James (1981) *La rama dorada*. Fondo de cultura económica. (1922). México D.F

Friedemann de, Nina (1997) De la tradición oral a la etnoliteratura. En: *Revista América Negra* n° 13, Bogotá Colombia, Pontificia Universidad Javeriana. Recuperado de:



<http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/documentos/friedeman%20etnoliteratura.pdf> (Consultado el 17 de Julio de 2014)

Frith, Simon (2003) Musica e identidad en: *Cuestiones de identidad cultural*. Stuart Hall (compilador). Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.

Galindo Caballero, Mauricio; García López, Carlos Augusto y Valencia Cuéllar, Jorge (2003) *Mitos y leyendas de Colombia: tradición oral indígena y campesina*. Bogotá, Colombia. Intermedio.

Garcés, Mario (2002). *Metodología para la memoria y la historia local*. ECO, educación y comunicaciones. Chile.

Gardeta Sabater, Pilar (1992) *El Tribunal del Protomedicato en la Audiencia de Santa Fe durante la segunda mitad del XVIII: un acercamiento al estudio de las transformaciones de esta institución española*. Cátedra de Historia de la Medicina. Facultad de Medicina. Universidad de Málaga, España.

Gareis, Iris (2013) Merging magical traditions: sorcery and witchcraft in Spanish and Portuguese America En: *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Editado por Brian P. Levack.

Ginzburg, Carlo (1991) *Historia nocturna: las raíces antropológicas del relato*. Muchnik editores, Barcelona, España. Recuperado de: <https://es.scribd.com/doc/50643176/Ginzburg-Historia-nocturna> (Consultado el 10 de Octubre de 2014)

Girard, Rene. (1995) *la violencia y lo sagrado*. Anagrama. Barcelona, España.

Greimas, Algirdas Julien (1966) *Semántica estructural*. Gredos. Madrid, España.

Gualdrón, Yeison. Mujer señalada de ser bruja en un pueblo de Antioquia fue quemada. *El Tiempo*. 4 de septiembre de 2012. Recuperado de: [http://www.eltiempo.com/colombia/medellin/ARTICULO-WEB-NEW\\_NOTA\\_INTERIOR-12191850.html](http://www.eltiempo.com/colombia/medellin/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-12191850.html) (Consultado el 14 de Marzo de 2014)

Guardela, Juan Carlos. Brujas en el Caribe, las hijas de Paula Eguiluz. *El Universal*. 26 de Septiembre de 2011. Recuperado de: <http://www.eluniversal.com.co/suplementos/dominical/brujas-en-el-caribe-las-hijas-de-paula-eguiluz-45520>

Guerrero Navarrete, Yolanda (2012). Brujería, hechicería y magia en la Edad Media. En: *Espejo de Brujas, mujeres transgresoras a través de la historia*. María Jesús Zamora Calvo y Alberto Ortiz (compiladores). Universidad Autónoma de Zacatecas, Mexico.

Hall, Stuart. (1997) *The Work of representation*. En: *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices (Culture, Media and Identities series)* Stuart Hall (coord). Sage Publications. London, England.

Harris, Marvin (1980) *Vacas, Cerdos, Guerras y Brujas, los enigmas de la cultura*. Alianza editorial. Recuperado de: <http://biblioteca.mygeocom.com/wp-content/uploads/filebase/M/MEGAFACE-%20subido%20por%20usuarios%20al%20sitio%20anterior/harris-marvin-vacas-cerdos-guerras-y-brujas.pdf> (Consultado el 13 de septiembre de 2014)

Hesíodo. *Teogonía*. Recuperado de: [http://es.wikisource.org/wiki/Teogon%C3%ADa#Cat.C3.A1logo\\_de\\_los\\_h.C3.A9roes\\_.28963\\_y\\_ss..29](http://es.wikisource.org/wiki/Teogon%C3%ADa#Cat.C3.A1logo_de_los_h.C3.A9roes_.28963_y_ss..29) (Consultado el 20 de Octubre de 2013)

*Himnos órficos*. Recuperado de: <http://www.hispanista.org/poema/plibros/96/96lbp.pdf> (Consultado el 21 de Octubre de 2013)

Homero. *Himnos Homéricos*. Recuperado de: <http://www.historiantigua.cl/wp-content/uploads/2011/06/Homero-Himnos.pdf> (Consultado el 21 de Octubre de 2013)

Homero, La Odisea. Recuperado de: [http://es.wikisource.org/wiki/Odisea:\\_Canto\\_X#vv.\\_302\\_y\\_ss.](http://es.wikisource.org/wiki/Odisea:_Canto_X#vv._302_y_ss.) (Consultado el 10 de Octubre de 2013)

Horacio. *Epodos*. Recuperado en: <http://historiantigua.cl/wp-content/uploads/2011/07/Horacio-Epodos.pdf> . (Consultado el 10 de Octubre de 2013)

Jung, Carl; Kerényi, Karl (1971) *Introducción a la esencia de la mitología*. Princeton: Princeton University Press, Recuperado de: <http://es.scribd.com/doc/79614246/JUNG-KERENYI-Introduccion-a-La-Esencia-de-La-Mitologia> (Consultado el 20 de Octubre de 2013)

Kramer, Heimrich., Sprenger, Jacob (Edición del 2011) *Malleus Maleficarum*. Ediciones Orión. Traducción Floreal Maza. Buenos Aires, Argentina.

Lagarde, Marcela. La multidimensionalidad de la categoría género y el feminismo. Recuperado de: <http://www.cubaenergia.cu/genero/teoria/t33.pdf> (Consultado el 9 de Octubre de 2014).

Laqueur, Thomas (2005) *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Harvard university press. Recuperado de: <https://es.scribd.com/doc/214759999/Laqueur-Thomas-La-Construccion-del-Sexo> (Consultado el 9 de Octubre de 2014).

Latacz, Joachim (2001) *Troya y Homero. Hacia la resolución de un enigma*. Ediciones Destino. Barcelona, España.

Laverde Toscano, Maria Cristina (1998). Las brujas en la tierra del diablo mestizo. En: *Nueva revista colombiana de folclor*, Vol. 5, N°18, Bogotá, Colombia.

Lee, Matt y Fisher, Mark (2009) *Deleuze y la brujería*. Las cuarenta, Buenos Aires, Argentina.

Levi-Strauss, Claude (1995) *Antropología estructural*. Ediciones Paidós. Barcelona, España.

Londoño Vega, Maria Patricia (1995) Las colombianas durante el siglo XIX. En: *Revista Credencial historia*. Bogotá, Colombia. Edición 68. Diciembre de 1995 Recuperado de: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/agosto95/agosto2.htm> (Consultado el 24 de Septiembre de 2014)

Londoño Vega, Maria Patricia (2003) La vida de las antioqueñas, activas, audaces y obstinadas 1890-1940. *Revista Credencial Historia*. Bogotá, Colombia. Edición 163. Julio de 2003. Recurso electrónico. En: <http://www.banrepcultural.org/revista-72> (Consultado el 24 de Septiembre de 2014)

Lopez Ridaura, Cecilia (2012) Las brujas de Coahuila, un proceso emblemático del norte de la Nueva España. En: *Espejos de brujas, mujeres transgresoras a través de la historia*. Maria Jesus Zamora Calvo y Alberto Ortiz (Compiladores) Universidad autónoma de Zacatecas, México.

Lucano, Marco Anneo (1984) *Farsalia*. Introducción, traducción y notas de Antonio Holgado Redondo. Biblioteca básica Gredos. Madrid, España.

Lucio Apuleyo. *Las metamorfosis o El Asno de Oro*. Recuperado de: [http://es.wikisource.org/wiki/Metamorfosis\\_o\\_El\\_Asno\\_de\\_Oro\\_%28Vega\\_y\\_Marco%29/Libro\\_I](http://es.wikisource.org/wiki/Metamorfosis_o_El_Asno_de_Oro_%28Vega_y_Marco%29/Libro_I) (Consultado el 24 de Octubre de 2013)

Masera Cerutti, Maria Ana Beatriz(2012) La palabra mágica en la Nueva España: el conjuro, una poética compartida. En *Espejos de brujas, mujeres transgresoras a través de la historia*. Maria Jesus Zamora Calvo y Alberto Ortiz (Compiladores) Universidad autónoma de Zacatecas, Mexico.

Massumi, Brian (1996) *A users guide to capitalism and schizophrenia: deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge, Mass., MIT

Mauss, Marcel (1979) *Sociología y antropología*. Editorial Tecnos. Madrid, España.

Maya Restrepo, Adriana. (1992). Las brujas de Zaragoza. Resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia, 1619- 1622. En: *America Negra. A la zaga de la América oculta*. Pontificia Universidad Javeriana. Dic. 1992 n°4, Bogotá, Colombia.

Mendoza Salazar, Diana Marcela; Rodríguez Timaná, Rosa Elena (2012) Recreando el pasado: guía Las fuentes orales: una herramienta para la construcción conceptual de las representaciones culturales femeninas en procesos de asentamiento y consolidación urbanas. En: *Historia y Espacio* no. 39. 127-153, agosto-diciembre 2012. Universidad del Valle.

Monmouth, Geoffrey de. (115 d.C) *Historia Regum Britanniae*. Recuperado en: <http://es.scribd.com/doc/16622511/Monmouth-Geoffrey-Historia-de-Los-Reyes-de-Britania-Rtf> (Consultado el día 18 de enero de 2013)

Monmouth, Geoffrey de. (1135 d.C) *Vita Merlini*. Recuperado de: <http://www.maryjones.us/ctexts/merlini.html> (Consultado el día 18 de enero de 2013)

Moscovici, Serge (1979) *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Colección temas básicos. Editorial Huemul. Buenos Aires, Argentina.

Navarrete, María Cristina (2005) *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia durante los siglos XVI y XVII*. Universidad del Valle, Cali.

Nutini, Hugo (1993) *Bloodsucking witchcraft. An epistemological study of anthropomorphical supernaturalism in rural Tlaxcala*. University of Arizona Press.

Ochoa Moyano, Adolfo. Las brujas y los políticos en Colombia. En: *El país*. Junio 5, 2011. Recuperado de: <http://www.elpais.com.co/elpais/cali/brujas-y-politicos-en-colombia> (Consultado el 14 de Marzo de 2014)

Ogden, Daniel (2002). *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*. (Oxford University Press) Recuperado de : <http://www.kilibro.com/en/book/preview/1139267/magic-witchcraft-and-ghosts-in-the-greek-and-roman-worlds> (Consultado el 20 de Octubre de 2013)

Paulin, Sara (2010). *Hominum mors omnis in usu est. Erieto a la Luz de las Lamiae y las Striges*. Ponencia en CONGRESSO INTERNACIONAL DE RELIGIÃO MITO E MAGIA NO MUNDO ANTIGO & IX FÓRUM DE DEBATES EM HISTÓRIA ANTIGA 2010. UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADEI. Recuperado de: <http://www.nea.uerj.br/Anais/coloquio/sarapaulin.pdf> (Consultado el 25 de Octubre de 2013)

Pierron, Pierre Alexis (1850) *Historia de la literatura griega* (Histoire de la littérature grecque). Alianza Editorial. Barcelona, España.

Propp, Vladimir (1928) *Morphology of the folk tale*. Translation of The American Folklore Society and Indiana University

Pseudo-Apolodoro (1985) *Biblioteca mitológica*. Recuperado de: <http://www.theoi.com/Text/Apollodorus1.html> (Consultado el 24 de Octubre de 2013)

Recesvinto de los Visigodos *Liber Iorudicium*. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/80272752878794052754491/thm0000.htm> (Consultado el día 18 de enero de 2013)

Rinella, Michael (2010) *Pharmakon: Plato, Drug Culture, and Identity in Ancient Athens*. Lexington Books. Plymouth. United Kingdom

Rodriguez Freyle, Juan (1636-1638) *El carnero* (manuscrito original) Recuperado de: [http://www.bibliotecanacional.gov.co/bookreader/el\\_carnero/#page/37/mode/1up](http://www.bibliotecanacional.gov.co/bookreader/el_carnero/#page/37/mode/1up) (Consultado el 6 de Agosto de 2014)

San Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. Recuperado de: <http://www.buscadoresdedios.es/wp-content/uploads/2008/01/la-ciudad-de-dios.pdf>(Consultado el día 20 de enero de 2013)

Sanchez G., Gregorio (2010) *La bruja de las minas*. Ministerio de cultura. Biblioteca de literatura afrocolombiana, tomo I Bogotá, Colombia

Sanchíz Ochoa, Pilar (1997) Entre la realidad y la ficción. Literatura, historia y antropología. En *Etnoliteratura, una antropología de lo ¿imaginario?* Manuel de la Fuente Lombo (coord.) 1997. Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones. pp.63-78

Santo Tomás de Aquino. *Summa contra Gentiles*. Recuperado de: [http://www.saintwiki.com/index.php?title=Summa\\_Contra\\_Gentiles](http://www.saintwiki.com/index.php?title=Summa_Contra_Gentiles) (Consultado el 21 de enero de 2013)

Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*. Recuperado de: <http://www.sacred-texts.com/chr/aquinas/summa/index.htm> (Consultado el 21 de enero de 2013)

Solares Altamirano, Blanca (2010) Gilbert Durand, imagen y símbolo, o hacia un nuevo espíritu antropológico. En *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*. Recuperado de: <http://scielo.unam.mx/pdf/rmcps/v56n211/v56n211a2.pdf> (Consultado el 5 de mayo de 2014)

Sperber, Dan (1988) *El simbolismo en general*. ANTHROPOS. Barcelona, España.

Stein, Peter G (1999) *El Derecho Romano en la Historia de Europa*. Siglo Veintiuno de España Editores. Madrid, España.

The Catholic University of America. The Council of Elvira, ca. 306. Recuperado de: <http://faculty.cua.edu/pennington/Canon%20Law/ElviraCanons.htm> (Consultado el día 18 de enero de 2013)

Todorov, Tzvetán (1971) *Literatura y significación*. Barcelona, España. Recuperado de: <http://es.scribd.com/doc/21731658/Todorov-Tzvetan-Literatura-y-Significacion> (Consultado el 5 de mayo de 2014)

Universidad Autónoma de Nuevo León. Concilio de Leptina. Recuperado de: [http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080015652\\_C/1080015653\\_T2/1080015653\\_49.pdf](http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080015652_C/1080015653_T2/1080015653_49.pdf) (Consultado el día 18 de enero de 2013)

UNESCO. (2014) *¿Qué es el patrimonio cultural inmaterial?* Recuperado de: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00002> (Consultado el 23 de agosto de 2014)

Uribe, Carlos Alberto (2003) Magia, brujería y violencia en Colombia. en *Revista de Estudios Sociales* no. 15. Universidad de Los Andes, Bogotá, Colombia.

Vansina, Jan (1966) *La tradición oral*. Editorial Labor. Barcelona, España.

Yalí, Rico, Juan de Dios (2002) *Reminiscencias de mi tierra. Zaragoza, Antioquia*. Taller litográfico Ramón Valladares O. Medellín, Colombia.

**Anexo 1. Mapa de Zaragoza. Ubicación de la Escuela de Brujas, la Calle Tacamocho y la Cancha Santa Elena. Tomado de *Google Maps*. 2014**





**Anexo 2. Ubicación del cementerio de Zaragoza, Plan de la Loca y Calle Córdoba. Tomado de Google Maps. 2014.**

