



Ra Ximhai

ISSN: 1665-0441

[raximhai@uaim.edu.mx](mailto:raximhai@uaim.edu.mx)

Universidad Autónoma Indígena de  
México  
México

Sánchez-González, Mónica Elivier

LA BRUJA: UNA MEMORIA VTEROEUROPEA A TRAVÉS DEL HISTORIADOR JULES  
MICHELET

Ra Ximhai, vol. 13, núm. 1, enero-junio, 2017, pp. 89-100

Universidad Autónoma Indígena de México  
El Fuerte, México

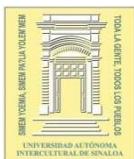
Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46153646006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



**uaís**

**RA XIMHAI ISSN 1665-0441**

Volumen 13 Número 1  
enero – junio 2017  
89-100

## **LA BRUJA: UNA MEMORIA VETEROEUROPEA A TRAVÉS DEL HISTORIADOR JULES MICHELET**

### **THE WITCH: A VETO-EUROPEAN MEMORY THROUGH HISTORIAN JULES MICHELET**

Mónica Elivier **Sánchez-González**

#### **RESUMEN**

Reflexionar en torno a la bruja se presenta como un reto que atraviesa diferentes dimensiones. La primera de ellas es la inaccesibilidad a una figura que las sociedades modernas clausuran. Sin embargo, la bruja animó la cotidianidad de las sociedades premodernas y en espacios periféricos a la modernidad central, aún ‘existe’. Esta paradoja enmarca la siguiente exposición. ¿Cómo es posible plantear un acceso a la bruja del medioevo, sin transgredir a su relator e imponer las condiciones de posibilidad actuales sobre ella? La propuesta que aquí se plantea es trabajar el texto del historiador francés decimonónico Jules Michelet como una semántica, donde se reproducen recursos de una memoria premoderna, que, en la medida que define a la bruja, define a la sociedad donde se reproduce. En este trabajo no está en cuestión si la bruja era real o no, si era o no verdadera. Aquí se vuelve sobre sus atributos como prácticas que dieron cuenta de la otredad de la sociedad veteroeuropea, en este caso, de la exclusión que recaía en la mujer, en el diablo, en el mal. Este trabajo no es conclusivo, su función es presentar una forma de observar a la bruja, de preguntarse desde un corpus teórico específico: los análisis de la memoria que desde la teoría de sistemas de Niklas Luhmann pueden formularse.

**Palabras clave:** bruja, memoria social, sociedades veteoreuropeas, semántica social

#### **SUMMARY**

Reflections about the witch are presented as a challenge that goes through different dimensions. The first is the inaccessibility to a figure that modern societies closed down. However, the Witch encouraged the everyday life of pre-modern societies and peripheral spaces to the central modernity, but the witch still in these spaces. This paradox framing the following discussion. How could pose a witch access to medieval times, without transgressing its rapporteur and impose conditions on it current possibility? The proposal here arises is to work the text of nineteenth-century French historian Jules Michelet as a semantic, where resources of a pre-modern memory, which, to the extent that defines the witch, defines the society in which it is played are played. This paper is not concerned if the witch was real or not, whether or not it was true. Here he retraces his attributes as practices realized veteroeurpea otherness of society, in this case, the exclusion rested with women, the devil, evil. This work is not conclusive, its function is to present a way of looking at the witch, wondering from a specific theoretical corpus: the analysis of memory from systems theory Niklas Luhmann can be formulated.

**Key word:** witch, social memory, veteroeuropean societies, social semantic.

#### **INTRODUCCIÓN**

La memoria de las sociedades premodernas es tan distante de precisar como el querer aproximarse a la bruja, a su delimitación, a la función que en esos espacios albergó. Pareciera que la sociedad moderna es, en sí misma, quien, envía al silencio, quien clausura el acceso de distinciones que han quedado fuera de sus márgenes, que son su entorno. Este texto explora desde las nociones de memoria premoderna la

manera en que puede observarse a la bruja como una memoria propia de las sociedades premodernas. El abordaje parte de un soporte teórico que postula que la memoria tiene a su cargo, en dichas sociedades, el soporte de la propia reproducción social, es decir, que lo que se registra en la memoria es la sociedad misma. La memoria es un elemento central en la premodernidad, su reproducción pende de la memoria y la memoria pende de la sociedad (Sánchez, 2013). El recuerdo tiene preeminencia, aquello que se olvida no queda marcado en el recuerdo, se pierde porque el mundo de la premodernidad es oral y, paradójicamente, concreto, fuera del recuerdo, del registro no queda nada. La fuerza de esta afirmación se plantea en contraste con la modernidad, que se reproduce en un plano de abstracción de sentido comunicativo, en el que la memoria es un mecanismo que suscribe la complejidad de la cantidad de información que se pierde. Donde ese olvido es la condición de posibilidad que le permite afianzar a la sociedad misma.

La memoria es el elemento para aproximarse a la bruja que habitó los espacios premodernos, en este caso, los espacios premodernos europeos. Las reflexiones consideran a una bruja específica. Aquella cuyo acceso se traza a partir del libro de Jules Michelet (2009) *La bruja. Un estudio de las supersticiones de la Edad Media*. El trabajo de Michelet no es, simplemente, el relato de la bruja, la presentación de una práctica, de un antiguo recuerdo, de viejas persecuciones. Por el contrario, la bruja de Michelet es una propuesta para ver a través de ella a la mujer, en el contexto del cristianismo medieval, en el contexto premoderno y en los albores de la primera modernidad. El libro levantó fuertes polémicas entre los historiadores de su época, la frontera entre la historia objetiva que satisfacía su condición de ciencia en la verdad comprobada de las fuentes donde residía el pasado, se desdibujó y motivó el cuestionamiento sobre el estatuto científico. Sin embargo, a más de un siglo de su publicación volver sobre él es la posibilidad de acceder a la delimitación de una memoria donde se delimita y reproduce nociones de las sociedades estamentarias (Luhmann, 2007), que representa una memoria de la sociedad que se anima desde la bruja.

¿Cómo es posible plantear la relación entre la bruja y la memoria de las sociedades premodernas? Ésta pregunta es el eje desde el que se articulan los elementos de las sociedades estamentarias, que se significan desde la figura de la bruja que describe Jules Michelet. El argumento para plantear la relación entre la memoria y la bruja es la estrecha relación entre las incipientes descripciones y aquello sobre lo que se describe. Aquí se asume que los textos replican las condiciones de posibilidad en las que emergen (Luhmann, 1984).

### **La memoria como soporte para comprender a la bruja en el contexto de las sociedades premodernas**

#### **Las bases de la memoria: los principios desde la teoría de la evolución**

La memoria es un mecanismo auxiliar de los sistemas complejos de sentido y en esta dirección se presenta como una ganancia evolutiva de los mismos. Para argumentar esta formulación basta recurrir a dos postulados que proceden de la teoría de Niklas Luhmann. El primero se acoge a la teoría de la diferenciación que como sustento de la reproducción de la sociedad afirma que la diferenciación produce grandes pérdidas de sentido. El segundo está en la teoría de la evolución cuando establece que los sistemas complejos no pueden acceder ni controlar el estado de sus operaciones y tampoco el de sus observaciones debido a las grandes unidades de comunicación que procesan. La memoria es una ganancia evolutiva porque constriñe al sentido para el sistema de forma tan precisa que le impide desbordarse o extinguirse, esto desde la perspectiva de la teoría de la diferenciación. En tanto que para la teoría de la evolución es auxiliar que, precisamente, frente al no acceso del sistema a todas las operaciones, pero sí a todos los mecanismos que definen la autopoiesis del sistema lo pone en contacto consigo mismo en su

autorreproducción. Desde la teoría de la evolución esto reintroduce su evolución en la evolución del propio sistema. ¿Cómo es posible?

El sustento para pensar en la relación evolución memoria es la teoría de la diferenciación, porque la autopoiesis del sistema en ella se fundamenta. Al tiempo que por dicha condición puede diferenciarse a sí mismo. El requisito es la generalización de las distinciones para que reingresen en lo previamente diferenciado por ellas, de acuerdo con el propio sistema y la preparación de esto por la memoria. La estandarización de este proceso es lo que contribuye directamente a la producción excesiva de posibilidades a ser actualizadas. Con ello el sistema se vuelve intransparente a sí mismo, tanto operativa como observacionalmente. Los alcances se hacen presentes en la dimensión del tiempo, donde las posibilidades son complejidad y requieren temporizarse por el sistema para construirse y reducirse. Esta forma de proceder le quita posibilidad de controlar su propia evolución. Frente al despliegue de posibilidades en el tiempo que es la condición para que la actualización sea problemática, es la memoria el mecanismo para articular sus operaciones en el presente. A su cargo queda la verificación de las operaciones que suceden en el presente del sistema. De ahí que garantice los límites de las pruebas de consistencia, cuya función es que con cada prueba de consistencia se libere la capacidad de procesar información, con ello abre al sistema a nuevas irritaciones. En esta dirección es que la memoria constata en la autopoiesis la historia operativa del sistema, porque requiere del recuerdo para procesar las distinciones. Donde la constatación de esa historia operativa del presente está depositado en la existencia presente del sistema. El rememorar la historia operativa del sistema en el plano operativo precisa del olvido para evitar la sobre carga y el bloqueo. El mecanismo doble de la memoria recuerdo/olvido se acopla con el efecto irreversible/acumulativo del tiempo. El olvido se acopla con la irreversibilidad del tiempo y el recuerdo con lo acumulativo. Estos acoplamientos entre memoria y tiempo provocan la perdida de acceso al pasado, precisamente, porque por medio del recuerdo el sistema accede a los recursos y a las condiciones inmediatas previas que permiten la autopoiesis. A la autopoiesis es a la que le estorba el pasado y la memoria es la que optimiza los recursos que articulan el presente del sistema. Lo que sucede cuando re-impregna al sistema sobre sí mismo, cuando se repite la comunicación se deja en el olvido como fue con anterioridad. Sólo bajo estas circunstancias se habla de un pasado coagulado, porque la referencia del sí mismo que es el sistema es su identidad que lo identifica y le permite permanecer. Aun cuando no puede dejarse de lado que es transformada en la autopoiesis y, que para que esto suceda, el sistema presupone las identidades que lo estructuran internamente. Las cuales son fijadas por ese procesamiento de información y de identidades que está a cargo de la memoria. Así es como un pasado que se ha dejado en el olvido existe en el presente, sin que tenga la facultad de saturarlo. Mientras que el trabajo de la memoria en las condiciones descritas también implica que en el presente se construya una conexión con el futuro resolutivo de la incertidumbre autopoética. Esto en la forma del riesgo. Para validar esto basta recordar que las identidades son, a su vez, rendimientos que olvidan a la memoria, de lo contrario no podrían constituirse como tales. Porque siempre tendría que recordar que son identidades y entonces ya no podrían funcionar como tales. En torno a la identidad se articula material heterogéneo que si estuviera suelto produciría altas inconsistencias. Sin este tipo de recursos solidificados previamente por la memoria tampoco podría definirse su función y, menos aún, la del sistema. Perdería el control de la resistencia de las operaciones sistémicas contra ellas mismas. Sin embargo, como esto funciona así es que a este procedimiento de la memoria sobre el sistema se le conoce como pruebas de consistencia interna. Los elementos puestos a consideración llevan a afirmar que la memoria sanea al sistema de sí mismo, pues en estricto sentido él no repite su estado. Por ello puede considerarse como una ganancia de la recursividad, en la recursividad es donde se constata que la memoria reduce complejidad desplazando permanentemente la operación de sentido del sistema. En particular, cuando lo re-impregna de sentido y comunicación siempre distintos. Dentro de las fronteras exalta la improbabilidad de la actualización de las distinciones, algunas veces constatándola, no sin enfrentarse con la complejidad que en cada actualización

es construida. Pero también cancelando lo imposible, o bien, inesperadamente haciendo de lo imprevisible certeza sistémica.

Hasta este punto los recursos para presentar de forma general a la memoria social, que es la memoria de los sistemas de sentido han fijado su atención en el plano puramente operativo desde el que se definen los sistemas. Por ello es que el lector intuirá que hay otro plano para referirse a la memoria, el plano de la observación asociado a la semántica. Como preámbulo a esta sucinta presentación la teoría pregunta “¿por qué la sociedad inventa un concepto de cultura para designar su memoria?”. El soporte de esta pregunta está en que la memoria operativa de los sistemas no desencadena en la emergencia de una memoria observacional de raigambre semántica. Su condición de posibilidad y emergencia está en la existencia y autopoiesis de los sistemas de sentido. Así lo primero que se refiere a la memoria semántica de la sociedad es la cultura, en el entendido que es concebida como producto de las observaciones de segundo grado. Las que son producto de la propia comunicación y que emergieron en un tipo de sociedad operativamente específica, es decir, la sociedad moderna. Así es el concepto de cultura un concepto histórico cuya emergencia está en la modernidad. Porque es la cultura la memoria semántica de la sociedad moderna. Porque en ella recae el filtro del recuerdo y del olvido, al tiempo que es esta función la que bloquea el interpelarse por aquello que pudiera tomar el lugar de lo que establecido como costumbre. De acuerdo con lo cual es un mecanismo de clasificación en torno al cual el olvido y el recuerdo se superponen a la reflexión que el inclinarse por cualquiera de los dos lados debería incluir. Porque es cuando la cultura se ha estandarizado que su orientación está determinada por las comparaciones. Las comparaciones son a la cultura lo que las identidades a la memoria operativa, porque a partir de: “[...] una pluralidad de sociedades es que pueden compararse en torno a su diversidad”. El telón general de la cultura es la tradición que, a su vez, es una forma de observación de la propia cultura. Una de las tantas preguntas que abre esta insinuación de elementos al respecto de la cultura como memoria semántica es si las bases de la memoria operativa son válidas para las bases operativas de la memoria semántica y, si así fuera, cómo es posible la distinción entre ambos planos.

### **La memoria desde la postura de la diferenciación como teoría de emergencia y limitación social**

Uno de los ejes para comprender la posición operativa de la memoria procede de la teoría de la diferenciación funcional. En el entendido que la actualización de una posibilidad comunicativa siempre produce más recursos disponibles, por una parte, de aquellos que el sistema puede dar cuenta, por la otra, sobre aquellos que puede sustentar su próxima selección de reproducción y autorreproducción. A esto es a lo que se considera complejidad a la que hacen frente los sistemas de sentido comunicativo. Para quienes la selección de una posibilidad, precisamente por esta condición, les significa pérdida de grandes cantidades de sentido. Frente a esta certeza operativa, el sistema desarrolla un mecanismo capaz de soportar los costos que esto tiene para el sistema: la memoria. Cuya posición en este sentido es paradójica, por una parte, dispone las condiciones para la autopoiesis permanente. Por otra, en la contundente asunción de preparación autopoietica pierde los excedentes de sentido pues la memoria sólo conserva las marcas mínimas para poder responder a la autopoiesis sistémica. Sin embargo, esta es la presentación acabada para la sociedad moderna, pero al hablar de la diferenciación social se está frente al proceso de reproducción de la sociedad desde la emergencia de la comunicación como elemento propiamente social. La diferenciación social es comprendida por la diferenciación segmentaria, es decir, por segmentos iguales entre sí. Para los cuales la facticidad de la existencia de los integrantes es el punto de referencia y definición. Subsecuentemente está la diferenciación centro/periférica que emerge de las condiciones de desigualdad incipiente producida en las sociedades segmentarias. Esta tipología diferenciadora es resultado de la posición de los centros frente a las periferias, donde esta disposición responde a los logros

diferenciadores frente a la pervivencia más contundente de los segmentos en las periferias<sup>57</sup>. Las sociedades estratificadas corresponden al siguiente momento de producción de complejidad. Las cuales se definen a partir de la configuración de rangos en torno a los cuales se disponen las respuestas a las necesidades sociales. Lo cual se corresponde con la disposición social de sus integrantes, donde el rey, la nobleza real, la nobleza, el clero y el ejército son los ejes que disponen la colocación de los estratos. Sin hacer de lado que uno de los rasgos nodales que no es el único es, precisamente, el esfuerzo sostenido por preservar el orden de la disposición social a toda costa. En estas sociedades está el germen, casi completo de las condiciones comunicativamente estructurantes para la futura sociedad moderna. Aquí desarrolladas y sujetas a los propios rangos debido a que: “[...] la estratificación surge de la diferenciación y clausura del estrato superior”<sup>58</sup>, cuyo sello para su reproducción estuvo depositado en la endogamia.

Las sociedades segmentarias desarrollan su propia memoria social como respuesta a la necesidad de abastecerse permanentemente de recursos para su propia permanencia. De acuerdo con esta demanda es que la semántica y la memoria emergen simultáneamente. La semántica son los recursos condensados de sentido que orientan la operación social, para este tipo de sociedades. La semántica remite a la construcción estable de remisiones de sentido que ordenan, construyen y generalizan los elementos que definen y reproducen a la sociedad. Cabe destacar que aquí se prescinde de la escritura y se está frente a la diferenciación y especificación del lenguaje. La función de la memoria está en proveer a la sociedad del reconocimiento de lo mismo, en torno a lo cual se distingue de aquello que no es ella. Esto, por el desarrollo de repeticiones construidas a partir de la concreción fáctica de los objetos que tenían a la mano. Se estructura a partir de lo conocido, del espacio (topografía), de los objetos, de las escenas rituales y festivas, la ornamentación o reglamentación de acontecimientos. Sólo por esta periodicidad es que pueden tipificarse y sólo por ello pueden ir más allá de las situaciones concretas. Por esto la memoria se captaba en la inminencia de los sucesos, frente a los que emergen los mitos, las epopeyas, las genealogías. El estilo para tal formulación inicia su emergencia en la medida que pueda trabajar como un soporte para la reproducción de la memoria. El desarrollo de este tipo de memoria se conserva en la diferenciación centro/periférica, de tal manera que sólo se agrega la inclusión de más elementos que contribuyan a la nemotecnia. La conservación de los límites para definir la memoria replican los mismos principios, sobre los cuales sólo hay que agregar el incremento de elementos semánticos. Su límite está en la posibilidad de ser adheridos a las bases limítrofes de la propia memoria, es decir, a que pueda superar la discriminación que la semántica ejecuta sobre contenidos que le resultan extraños. El incipiente proceso de la diferenciación queda registrado en la memoria, por medio de la inclusión de elementos que remiten a elementos preadaptativos<sup>59</sup> de la política y del derecho. Esto contrasta con el predominio de los contenidos, fundamentalmente religiosos. Uno de los elementos que también se incluyeron son las referencias topográficas. Para las sociedades segmentarias la espacialidad radica en la ocupación inminente de los miembros de la sociedad. A diferencia de la sociedad centro/periferia, las cuales construyen las nociones de distancia, de desplazamiento posicional.

La memoria en el caso de las sociedades estratificadas conserva las bases reproductivas que desarrollo para los procesos de diferenciación previos. Pero agrega a la semántica recursos para la diferenciación entre los estratos superiores y el estrato bajo. De ello da cuenta la emergencia de una elaborada autodescripción genealógica. La cual se acompaña de patrones internos que perfilan y reproducen la especificidad de cada uno de los propios estratos sociales. Sin hacer a un lado que en ella se da cuenta de

<sup>57</sup> La emergencia de nuevas disposiciones de diferenciación social no lleva a la extinción de los modelos previos. Por el contrario puede, aleatoriamente, disponerse de varias de ellas al mismo tiempo. Debe recordarse que complejidad implica producción de distinciones no eliminación de formas de diferenciación previa.

<sup>58</sup> Niklas, Luhmann. *La sociedad de la sociedad*,..., p. 543.

<sup>59</sup> Niklas, Luhmann. *La sociedad de la sociedad*, ..., pp. 325–470.

la dislocación entre la política y la economía, centralmente, porque la política apela al lugar de los estratos superiores. Mientras que la economía muestra rasgos de un estrato que no tiene lugar arriba, pero tampoco abajo. El cual se presenta como un componente que amenaza a los propios estratos. Probablemente sean los elementos del conflicto aquellos rasgos que marcan tal ruptura. En el medio de las dislocaciones de las comunicaciones sociales otra especificidad que adquirió la semántica fueron las primeras diferenciaciones limítrofes de las semánticas. La memoria entonces adquiere una solidez de recursos para garantizar la nemotecnia que, sin embargo, mostrará su condición limítrofe una vez que emergió la propia diferenciación funcional.

Una vez que se han presentado los elementos que definen a la memoria, desde su evolución en la sociedad, hasta las particularidades que la definen en las diferentes sociedades, se expone la manera en que la bruja fue recuperada por el historiador Jules Michelet. La propuesta de exposición resalta los elementos que definen la manera en que la bruja puede concebirse como una memoria clave para las sociedades veteroeuropéas.

### **Mujer y bruja: una memoria unificada**

*La mujer piensa e imagina, engendra a los sueños y a los dioses; ciertos días se vuelve evidente, roza el infinito del deseo y del sueño. Para contar mejor el tiempo; observa el cielo, sin perder su interés por la tierra. Cuando joven y hermosa contempla las flores amorosas y las conoce muy bien. Más tarde, ya mujer, las utiliza para curar a aquellos que ama* (Michelet, 2009).

Las observaciones sobre la bruja esgrimen su condición de posibilidad a partir de repensar, de volver sobre la figura de la mujer, de la mujer de la vida cotidiana, lejana al monarca, a las cortes, al señor feudal. La práctica en torno a la brujería se presenta como el acceso para distinguir las maneras en que se delimitó a la mujer, es la posibilidad de distinguir la otredad. Una de las primeras referencias para Occidente, aquella que observa Michelet, es en el posicionamiento del cristianismo, al inicio de la Edad Media. De acuerdo con esto, la mujer transitó del todo hasta convertirse en el único médico del pueblo, durante la Edad Media. Un médico que, en caso de curar, era presa de persecución. La bruja se asoció con la oscuridad, su paradero era un escondite estigmatizado, a las afueras entre ruinas y escombros, siniestros y maldecidos, eran mujeres proscritas, relacionadas con el nacimiento del Diablo, también, como su novia, como su hija. El papel era opuesto a la virginal mujer, madre del hijo de Dios, espiritual, santificada, inmaculada, digna de culto. La bruja, se hizo acreedora a todo un sistema de castigo que se desarrolló para torturarla y, como desenlace final, llevarla a la hoguera. El sistema de persecución es, desde la perspectiva e Michelet, un síntoma del lugar de procedencia de la bruja: la propia desesperación. Que fue producto del posicionarse e imponerse sistemáticamente del cristianismo sobre Europa. La mujer que se convirtió en bruja tuvo una manera específica de posicionarse frente a la desesperación de mil años, no sólo su debilidad, su miseria, hambre, desesperación, o desventura. La bruja cedió a la seducción del mal, cedió por su previa inclinación a las tentaciones. Ella era especial, su inclinación a las tentaciones fue lo que la hizo atractiva para el diablo, esto la separó del resto de criaturas que, para Michelet, no eran atractivas de ninguna forma para el diablo.

La bruja surgió de entre la muerte generalizada y el tedio del cristianismo de la época medieval, presa de sus propias tentaciones, por la concupiscencia con el diablo. Por lo tanto, procede de la nada, porque ella no tuvo un padre, una madre, tampoco vino de un hijo, de una familia. La bruja tenía dos dones: era lúcida en su locura y podía concebir en solitario. El primer don se caracterizó por la facultad de creerse sus propias mentiras de ahí su astucia para persuadir, para convencer a quien se le acercaba. El segundo, la

partogénesis, podía autorreproducirse sin intervención del hombre. El producto era una réplica de ella misma, un varón que idolatró, frente a quien sólo tenía un temor: no sufrir lo suficiente por el (Michelet, 2009). El hijo de la bruja era un ser humano real, de ahí el pánico que despertaba, lo veían, lo escuchaban. Ella era fértil. ¿Cuál fue la función de esta segunda facultad asociada a la bruja? La función consistía en contraponerla con la Iglesia cristiana, en particular, para resaltar la infertilidad de esa institución. El demonio, a diferencia de la iglesia cristiana, anima a la Edad Media, la llena de plagas, de muerte, de condenados en vida, de paganos que rondan por las fronteras del propio cristianismo. Al mismo tiempo, que su madre, la bruja es la dueña de los secretos de las hierbas del campo, el médico bienhechor que cuando no cuenta con los recursos suficientes para mantenerlos con vida, entonces, es capaz de ponerlos en contacto con sus seres queridos, evoca sus sombras, los hace visibles.

La muerte medieval, la intercesión de la bruja ante los enfermos, ante los propios muertos, llevó a la Iglesia a permitir la disección de cuerpos, alguien debía detener la muerte, asociada con su hijo. Esta autorización se observó, como un triunfo más del diablo, en el imaginario, se propagó la idea que los médicos eran una extensión del diablo, el hijo de la bruja y, por qué no, de la bruja misma. Él era el único que se adueñaba de las almas y de sus cuerpos, ella era quien conocía los remedios que procedían de las plantas, la encargada de curar y, de consolar ante la muerte. Los médicos eran observados como hijos de la bruja, ahí donde falló dios, ahí intercedió la bruja. Los médicos eran una extensión de ella.

### **La bruja: su origen en los marcos del cristianismo**

Anteriormente, se ha escrito que la emergencia de la bruja obedece a esa transición entre el Imperio Romano y el Cristianismo, Michelet, atribuye su surgimiento al terrible aburrimiento que produjo el cristianismo en el Occidente medieval. Pero, en términos de las condiciones de la transición religiosa, la aparición de la bruja refleja dos concepciones opuestas. En particular, con los griegos y los romanos, quienes daban cabida a las diferentes deidades, permitían e incluían antagonismos entre ellos. El Cristianismo construyó, a diferencia, una batalla para extirpar cualquier antagonismo con su deidad suprema (Michelet, 2009). El gran antagonista era el diablo, la lucha entre Dios y el Diablo, arrojó al mundo al vacío. En este vacío los propios cristianos experimentaron al diablo como el encargado de resolverlo, pero fue una solución que llevó más allá de los límites conocidos a los creyentes. Los demonios del cristianismo distaban de los demonios anteriores, en ellos se podían confiar, podía rescatarlos, ser sus aliados frente a los poderosos dioses. Los demonios del cristianismo son crueles, incluso con ellos, atormentan a los hombres y, en particular, a la mujer. La naturaleza como parte del mundo se convierte en demoniaca, antes llena de paz, alivio, bondad, en la época medieval se convirtió en demoniaca.

Los placeres extirpados del cristianismo animarán la desolación de dicho periodo, placer es pecado, pecado es el diablo. La mujer es cercana a la naturaleza, es proclive a la tentación, a ceder a sus placeres, a sus tentaciones, a materializar al diablo en el mundo. Las condiciones llevan a la mujer más allá de sus límites, ella cae y, de ahí, emerge la bruja, la antagonista de las santas, la que nadie quería imitar, pero a la que iban a pedirle consuelo. La bruja remite a acontecimientos que la llevan más allá de la condición de santidad que debía conservar, que debía afirmar más allá de la tentación y por la tentación misma. Debe tenerse presente a las mujeres fuera de los círculos de la nobleza, de la aristocracia, de los señores feudales, ellas eran su botín, sujetas del ultraje real. Una paradoja se observa en esta dirección, el dios cristiano está en todas partes, menos en donde esas mujeres eran ultrajadas, ahí imperaba el derecho del señor feudal.

Después del ejercicio del ultraje, la mujer intercedía por su marido, condenado a la miseria y exigido en el pago de tributo por gozar de la protección del señor feudal. Tributo que cuando no podía ser liquidado

llevó a la mujer a la desesperación. ¿Cómo se caracterizó esa desesperación, hacia dónde la llevó, hacia quién? La desesperanza cede a la tentación ofreció su cuerpo, su carne, pero no su corazón, a cambio de obtener lo necesario para salvar a su marido del señor feudal, acaso del diablo. Ahí empezó el pacto con satán. A cambio de ella, todo: lo más profundo de la tierra, todos sus secretos, toda la ley, todos los profetas y, su diamante más codiciado la venganza (Michelet, 2009). La diferencia entre el yugo del diablo y el yugo del Dios cristiano, el yugo del diablo era un yugo dulce, suave. A cambio, la posesión perpetua.

### **La bruja en los márgenes de la cotidianidad**

El gran contrapeso de las persecuciones, estigmatizaciones y menos precio hacia las brujas es la vivencia cotidiana de los marginados y, los diferentes momentos y experiencias. La llegada de las brujas al periodo medieval significó la posibilidad de experimentar la bondad y la caridad para los más lejanos a la institución eclesiástica. La bruja reunía dos posiciones encontradas, por una parte, era la estigmatizada por la Iglesia, por la Santa Inquisición, perseguida, obligada a esconderse y, por lo tanto, sobre quien recaía una prohibición para que se acercaran a ella, para que la buscarán. La calificaban como un alma violenta, perversa, ávida de venganza, maléfica, capaz de utilizar su poder para satisfacer sus odios, impura. Sin embargo, iban a ella, era la confesora de aquellos excluidos de la cristiandad, excluidos en tanto miserables. La confesión era un arma de doble filo, en ella se decían los males físicos, los deseos más profundos, los secretos más vergonzosos, los males morales, los deseos más apremiantes. Por esta profundidad es que la confesión los hacía presa de la bruja, quien los tenía en sus manos, sabía demasiado de ellos.

La bruja era el referente a ella se va, sin mentiras, se habla con claridad, las peticiones que se le hacían lo ameritaban. Todo se le solicitaba, la vida, la muerte, venenos, remedios, consuelo de las madres que parían y poco después veían morir a sus hijos. A ella le solicitaban helar los deseos más profundos o avivarlos, aumentar las distancias, cambiar el corazón, olvidar. En la praxis, la bruja reinó en el pueblo, interpeló a los señores feudales, ella contribuyó a inclinar la balanza de su poder, de su odio, de su venganza sobre sus vasallos. La bruja domina la alquimia, manipula las cosas repugnantes, las drogas, pero también las intrigas. Ella interviene en los amores, de la misma manera que lo hace sobre las enfermedades, es mediadora, hábil, audaz, empírica. La bruja se transformó en el mundo medieval paulatinamente, adquirió más habilidades, se hizo especialista en manipular la vida.

### **La memoria que fue la bruja: la propuesta de una lectura teórica sobre la bruja medieval**

Las descripciones previas exponen los elementos generales desde los que Jules Michelet (2009) observó a la bruja europea de la Edad Media. Con anterioridad se escribió que el texto recibió una férrea crítica por parte de los historiadores, debido a la concepción de la historia del siglo XIX. La ciencia de la Historia que se distinguía por mantener un escrupuloso rigor en su producción, cuyo fundamento principal estaba en la fiabilidad de las fuentes. Que en el caso de la reconstrucción de la bruja que hace Michelet no siempre era posible, algunos documentos procedían de los archivos de la Santa Inquisición, pero las prácticas no estaban contempladas. La investigación se presenta en el marco de la Historia positiva (Mendiola y Zermeño, 1999), para quien más allá de la historia de bronce resultaba complicado asumir como historia otras formas y otros temas. La historia de la bruja era ir más allá de los marcos de lo posible y fue, en la trayectoria de Michelet, una contradicción, una excepción. La forma en que se analiza el texto asume que las semánticas construyen su propia lógica y que esta responde a las latencias que las hacen posibles (Luhmann, 1984; 2007). En esta dirección es que la bruja adquiere sentido a un lector contemporáneo, la pregunta es sobre la función de la bruja en la memoria de las sociedades premodernas: centro/periféricas y estamentarias. Aquí no está en cuestión la fiabilidad sobre la realidad del acontecimiento comunicativo,

sino la manera en que este funciona como una aproximación a una forma de memoria semántica. Cuando por memoria semántica se define el mecanismo auxiliar de la sociedad que garantiza que el enlace de las operaciones, sea el que la sociedad reconoce como propio (Sánchez, 2013). La particularidad de la memoria semántica de las sociedades premodernas es, primero, que la garantía sobre la continuidad de la sociedad, se no sólo depende de afirmar que las elecciones y sus enlaces responden a la manera en que la sociedad se reconoce. Esto es propio de la memoria en la modernidad. En el caso de la memoria premoderna es prioritaria para la sociedad porque sólo lo que se recuerda es lo que se preserva, sin memoria no hay sociedad. Esto, debido a que la comunicación se generaliza en la repetición, en la reproducción de lugares comunes, la sociedad se reproduce por el recuerdo. La memoria más que un mecanismo auxiliar, es el mecanismo de reproducción por excelencia.

La bruja es una memoria que se generalizó en torno a las instituciones creadas para su persecución, los archivos de la Inquisición donde residen los procesos que se les siguieron, las encarnan en el medievo. Así como en los mismos archivos Carlo Guinzburg (1999) encontró al molinero Menoccio, que por sus prácticas se colocó al margen de los límites estipulados por la cristiandad y, por ello, fue arrojado a la Inquisición, esto en su libro *El queso y, los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Así como el mundo que relata Piero Camporesi (2006) en *El país del hambre*, donde da cuenta de un mundo que vivió al margen de la cristiandad, arrojado más allá de los bordes. La particularidad de la bruja que reconstruyó Michelet es la fuerza del antagonismo que en ella se depositó. La naturaleza, la concreción del mal, la vida de los placeres, de la cura, le pertenecían. La bruja encarnó una posición antagónica, no sólo con la cristiandad en su conjunto, sino también respecto de la subyugada imagen de la virgen. De acuerdo con la narrativa de Michelet (2009) la bruja era para el pueblo, para los marginados, sin intermediarios, el consuelo al alcance de todos. Ella a diferencia del Dios cristiano estaba obligada a cumplir, a sanar, a consolar, a remediar, a enamorar, en caso contrario, quienes la buscaban se convertían en sus perseguidores más férreos. La generalización de la bruja es la memoria de la presencia permanente del mal, pero de un mal que no despertaba sólo temor, por el contrario, que era una alternativa viable, frente al rigor del Dios cristiano. Ella era no sólo una alternativa viable, sino fiable, una esperanza frente al desasosiego del medioevo. La fuerza de la bruja hizo resonar, esa resistencia a la pérdida del lugar central que tuvo la mujer en el principio de la civilización, sólo que se le sobrecargó con el mal. Una mujer no podía tener tanto, a menos que fuera emisaria del Diablo. Emisaria que respondió tres veces a esa posesión: como su mujer, como su madre, como su hija. Debido a tal profundidad es que se desató tanta ira y necesidad de castigo, de hacer dicho castigo ejemplar. Las acciones que se tomaron para extirpar a la bruja de la vida cotidiana expresaron la insaciable necesidad del cristianismo por imponerse sobre todo aquello que se alejara de su culto. La bruja ponía en juego a la cristiandad misma, al mismo tiempo que, para Michelet, era necesaria porque la cristiandad por sí misma hubiera acabado con la humanidad.

La presentación de Michelet, expone cómo la memoria en las sociedades premodernas acumula elementos, los consolida, impide que se erosionen y, una vez que se han convertido en lugares comunes, entonces acepta nuevas distinciones (Luhmann, 1984; 2007; Sánchez, 2013). En el caso de la bruja logró distinguir, por lo menos, dos grandes momentos. El que pertenece a la temprana Edad Media, donde la bruja adquiere forma, donde se presenta la transición de la mujer asociada con la naturaleza, con la vida, con la divinidad, a aquella que es testigo de la muerte de la naturaleza. Porque, para Michelet, el cristianismo mata la naturaleza y con ello a todos los seres que en ella surgían, los que no mueren se convierten en seres maléficos. El ser maléfico por excelencia es la bruja, esta primera bruja da cuenta de la toma del mundo a cargo del diablo. No sin oponer resistencia. Esta primera bruja, resultó un ser prístino, que se dejó poseer por el diablo por primera vez y fue capaz de encarnar a su hijo. El diablo accede al mundo también por ella. El segundo momento de la bruja, la presenta como un ser que ha adquirido más

fuerza, muestra de ello son las misas negras, donde se desataba el incesto, las atracciones naturales. En este contexto:

*La pequeña bruja, concebida en la Misa negra, la delicada joya del diablo, ha venido, ha florecido con malicia, con gracia felina ha reemplazado a la otra. Totalmente opuesta a su predecesora, es delicada, hipócrita, camina suavemente, arqueando felinamente la espalda. No tiene nada de grandioso, está claro. Por el contrario, es de naturaleza baja. Desde la cuna es una criatura lúbrica y llena de malos apetitos. Toda su vida será la expresión de cierto momento nocturno, momento impuro y turbio, en el que un pensamiento que horrorizaría a la luz del día, utilizó las libertades del sueño.*

*Nacida con este secreto en la sangre, esta ciencia instintiva del mal que ha visto tan lejos y tan bajo, no respetará nada ni a nadie en este mundo, no tendrá casi religió. Ni siquiera Satán, ya que es un espíritu y su único gusto se inclina por lo material (Michelet, 2009, 161).*

La memoria de la bruja se trastocó, de acuerdo con esta cita, hay una evidente disparidad entre la primera bruja y esta última. Esta última fincó en sí misma su existencia, incluso llegó a establecer distancia con el diablo, de quien procedía. La fuerza que adquirió le llevó a asumir el control del mundo, si se recupera el inicio del texto de Michelet, cuando enuncia que al principio la mujer lo era todo, en este punto el de finales del medioevo, parecía que la mujer, nuevamente empezó a reposicionarse como el todo. El todo que incluso le llevó a emanciparse del diablo. El instinto y su espíritu son los elementos de donde emanó su fuerza para imponerse. Esta bruja era más cercana a la alquimia, manipuladora de drogas, de amores, de intrigas, de enfermedades, además era mediadora en los conflictos, era hábil, audaz, empírica. La bruja se convirtió en una artesana, además de impura gustaba de manipular la vida, en ello era una artista con éxito. Todos los atributos de aquella bruja más cercana al quiebre de la modernidad, tal vez en la escisión misma era a quien había que declararle la guerra. En este sentido, la memoria de la bruja replica las condiciones de otra época, sin verla, sin observarla directamente. Ella se llenó de atributos, de poder, de concesiones antes no contempladas. La bruja de la decadencia, como Michelet le llamó, era odiada, temida, negra.

#### **Apuntes hacia un cierre parcial: La bruja en el contexto de las dos formas sociales donde habitó en el mundo premoderno**

Si se piensa en los espacios ‘sociales’ donde estuvo inmersa la figura de la bruja, puede hacerse una lectura más profunda sobre la relevancia de ella. Por ejemplo, si observamos su emergencia entre el paso del mundo clásico al mundo medieval entonces, teóricamente, la función que cumple resulta relevante. La reproducción de esos espacios funcionaba a partir de crear espacios completos, a través de diferencias y de procesos de clarificación de los límites. En esta dirección la bruja era esa distinción que completaba el mundo, a partir de la clara diferencia respecto a él. La bruja era la incorporación del otro, de aquel que estaba fuera de ese mundo, su incorporación era por lo tanto como un ser-de-otra-manera del otro. Cuando el ‘otro’ era el diablo y ella significaba su incorporación. Un encuadre más generalizado de esta forma de proceder de los espacios sociales centro/periféricos, responde a la manera en que se distinguía a los seres humanos respecto de su pertenencia al espacio de orden o sobre aquellos que vivían más allá de sus fronteras. Esto se presentó de dos formas, una, fue la emergencia de un concepto generalizado de ser humano, cuyas consecuencias afectaron la cosmología vigente dentro del reino y, que afectaron de manera particular a la religión (Luhmann, 2007, 529). Si se sigue esta forma de articulación puede visualizarse cómo es que la bruja, en un primer momento, tiene y conserva estrechamente su propia humanidad, su cuerpo, su carne, aún en la miseria y, que fue por ese medio que se dio su posesión. Una vez que acaeció entonces, ella misma se convirtió en la completud del mundo. Al mismo tiempo, satisfizo,

la parcelación de dicha humanidad. Ella era parte de esa humanidad y a ella iban el resto de humanos, aquellos que habitaban en la exclusión y que, por aproximarse a ella, accedían al mundo. Esto no por asumir a condición humana de los otros, sino porque la cercanía con la bruja afianzaba su visibilización en la propia exclusión.

La semántica creada en torno a la bruja contribuyó al proceso de diferenciación y generalización de la diferenciación territorial, ella se encontraba en espacios que se podían distinguir con claridad. La noción de interioridad y exterioridad se clarifica, ella estuvo siempre a las afueras. El territorio también era cuestión de ritualización, ella encarnó dicha ritualización. Acentuó la identidad y diversidad, también fue vista hacia ese afuera, donde el afuera implicó un elemento de conquista, de apropiación, de dominio territorial. La legitimidad la otorgó la iglesia y el origen de la bruja: el diablo.

#### LITERATURA CITADA

- Assmann, J. y Czaplicka, J. (1995). "Collective Memory and Cultural Identity", *New German Critique*, no. 65, *Cultural History/Cultural Studies* (Spring-Summer), pp. 125-133.
- Assmann, J. (2000). *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, Verlag C.H. Beck.
- Camporesi, P. (2006). *El país del hambre*, FCE, Buenos Aires.
- Esposito, E. (1992). *L'operazione di osservazione. Costruttivismo e teoría del sistema social*, Milano: Franco Angeli.
- Esposito, E. (2011). "Modos temporales", en Javier Torres N y Darío Rodríguez Mansilla (eds.) *Niklas Luhmann. La sociedad como pasión. Aportes a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*, México, UIA/Iteso, pp. 371-397.
- Esposito, E. (2001). *La memoria sociale. Mezzi per comunicare e modi di dimenticare*, Roma-Bari, Editorial Laterza.
- Ginzburg, C. (1999). *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano, Madrid, Trotta (1980).
- Kerstin, H. M. (2003). *Semantik und Gedächtnis. Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und die Gedächtnistheorie von Aleida und Jan Assman*, Alemania, Königshausen & Neumann GmbH.
- Knudsen, M. (2010). "Surprise by Method-Functional Method and Systems Theory", *Forum: Qualitative Social Research*, Freie Universität, Berlin, vol. 13, núm. 3, pp. 1-26.
- Luhmann, N., et al. (2003). *Beobachter: Kovergenz der Erkenntnistheorien?*, München, Fink.
- Luhmann, N. (2010). *¿Cómo es posible el orden social?*, trad. Pedro Morandé, México, Herder/UIA.
- Luhmann, N. (1972). "Die Organisiertbarkeit von Religionen und Kirchen" en Jakobus Wössner (Hrgs.), *Religionen im Umbruch: Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche i245-285.n der gegenwärtigen Gesellschaft*, Stuttgart, Enke.
- Luhmann, N. (1992). "El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna" en Ramón Ramos Torre. *Tiempo y sociedad*, Madrid, CIS, pp. 161-182.
- Luhmann, N. (1997). "La cultura como concepto histórico" en *Sistemas sociales (artículos 2)*, Chile, Universidad de los Lagos.
- Luhmann, N. (2000). "Tiempo universal e historia de los sistemas. Sobre las relaciones entre los horizontes temporales y las estructuras sociales de los sistemas sociales", en Silvia Pappe (coord.). *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, UAM-A/UIA, pp. 359-424.

- Luhmann, N. (1993). *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissensoziologie der modernen Gesellschaft*, 2<sup>a</sup> ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1991). *La ciencia de la sociedad*, trad. Javier Torres Nafarrate, México: UIA/Anthropos/Iteso.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*, trad. Javier Torres Nafarrate, México: UIA/Herder.
- Luhmann, N. (1998). *Sistemas sociales. Lineamientos generales para una teoría general*, 2<sup>a</sup> ed., trad. Javier Torres Nafarrate, México: UIA/Universidad Javeriana/Anthropos.
- Luhmann, N. (1998). "Zeit und Gedächtnis" en *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie*, Lucius & Lucius, Universität Luzern, Stuttgart, 2, pp. 1-26.
- Michelet, J. (2009). *La bruja. Un estudio sobre las supersticiones en la Edad Media*, Madrid, Akal.
- Rodríguez, M. D. y Torres, N. J. (editores). (2011). *La sociedad como pasión. Aportes a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*, México, UIA, 2011.
- Sánchez, G. y Mónica E. (2013). *¿Cómo es posible la memoria social de los sistemas sociales?*, Tesis de Doctorado, México, UIA.
- Schützeichel, R. (2007). *Sinn als Grundbegriff bei Niklas Luhmann*, Alemania, Campus Verlag.
- Watzlawick, P. (comp.). (2005). *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?*, 6<sup>a</sup> reimpr., Barcelona, Gedisa.
- Watzlawick, P. y Krieg, P. (comps.). (2000). *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, 4<sup>a</sup> reimpr., Barcelona, Gedisa, (1989).