

Čarovništvo – diskurz ali praksa?

— Mirjam Mencej —

This paper challenges a generally accepted view that witchcraft is always a matter of discourse, and the witch a fictitious person who is ascribed bewitchment but, in fact, performed none. It discusses the hints that point to bewitchments being, at least occasionally, a matter of practice and reality, and a “witch” indeed a practitioner of acts, perceived as harmful. It also challenges the etic difference between the “natural” and “supernatural” acts in the context of witchcraft accusations and argues that there is no clear difference between the former and the latter for people thinking within a witchcraft discourse.

KEYWORDS: witchcraft, magic, discourse, witches, Slovenia

Raziskave čarovništva, ki ga lahko razumemo kot socialno institucijo, ideologijo oziroma kulturni repertoar, s pomočjo katerega lahko ljudje razlagajo nesrečo, so v zadnjih desetletjih v zgodovino in antropologiji doživele pravi razcvet ter sestavljajo skorajda samostojno disciplino. Večina sodobnih raziskovalcev čarovništva to razume kot posebno obliko *diskurza* (prim. Mencej 2016; 2017).¹ Ti raziskovalci poudarjajo pomen jezika v obtožbah čarovništva in menijo, da so primeri škodovanja s pomočjo čarovništva, o katerih pripovedujejo ljudje, ne le izraženi skozi pripovedi, ampak dejansko samo v njih sploh obstajajo. Francoska etnologinja Jeanne Favret-Saada, ki je npr. najprej nameravala raziskovati čarovniške *prakse* na francoskem podeželju, je kmalu ugotovila, da so bile edino empirično dejstvo, na katero je naletela med svojo raziskavo, *besede*. V čarovniškem napadu gre za »niz besed, ki jih v krizni situaciji izreče nekdo, ki bo kasneje označen za čarovnika, in ki so kasneje interpretirane, kot da so imele učinek na telo in lastnino osebe, s katero je ta govoril in ki bo na podlagi tega trdila, da je začarana,« piše Favret-Saada (1980: 9). Zato se je v svoji raziskavi kmalu preusmerila s praks na pripovedi – saj so, kot piše, dejstva čarovništva govorni proces in čarovnik oseba, ki ga kot takega prepoznavajo

¹ »Diskurz« tu razumem v najširšem, antropološkem smislu, kot »socialno umeščeno rabo jezika« (»socially situated language-use«) (Cameron 2001: 7), kot »govor v običajnih situacijah socialnih izmenjav« (»speech in habitual situations of social exchange«), kar implicira tesno povezavo med jezikom in vedenjem ter vstavljenost govora v rutinske socialne odnose in vedenja (glej Rapport in Overing 2007: 134). Glej tudi definicijo diskurza Henryja in Tatorja: »Diskurz je način, na katerega je jezik socialno rabljen za to, da prenaša širše zgodovinske pomene. Gre za jezik, ki je identificiran z vidika socialnih razmer svoje rabe in z vidika tega, kdo ga uporablja in v kakšnih razmerah.« (Henry in Tator 2002: 25)

ljudje, ki govorijo v čarovniškem diskurzu, in ki ima v njem samo vlogo subjekta take izjave (Favret-Saada 1980: 24–25). Podobno tudi angleški zgodovinar Stuart Clark poudarja pomen jezika za razumevanje čarovništva – jezik v čarovništvu po njegovem mnenju ne izraža neposredne objektivne resničnosti zunaj sebe, ampak jo šele konstruira. Šele jezik omogoča, da izražanje in dejanja, povezana s čarovniškimi verovanji, prenašajo pomene, zato bi morali prav ta postati predmet raziskovalčeve pozornosti, ne pa njegov odnos z zunajjezikovnim svetom, se pravi vprašanje, ali ustreza objektivni resničnosti ali ne, trdi Clark (1997: 6, glej tudi 3–10; 2001: 1–9). Podobno nizozemski zgodovinski antropolog Willem de Blécourt meni, da ima oznaka »čarovnica« pomen samo v določenem sistemu, »ne toliko 'verovanjškem sistemu', kot v nečem, kar bi najlažje imenovali diskurz, saj ga lahko dosežemo predvsem skozi jezik« – de Blécourt diskurz definira kot »koherenten sistem konceptov, zgodb in dejanj«² (2013: 363, 369).

Če čarovništvo torej razumemo kot diskurz, kot objektivna resničnost, kot praksa torej ne obstaja, ampak gre zgolj za dejanja, ki jih tožniki *pripisujejo* ljudem, ki jih imajo za čaravnice,³ ne pa za dejanja, ki bi jih kdo tudi zares izvedel. Jeanne Favret-Saada tako na primer meni, da pozicija čaravnice ne obstaja in da osebe, ki so prepoznane kot take, nikoli niso tudi zares izvajale čarovniških praks – »čarovnik je oseba, o kateri govorijo tisti, ki govorijo v diskurzu čarovništva (začarani in nasprotniki čarovnic), in ki obstaja le v njem, kot subjekt trditve« (Favret-Saada 1980: 24, 135, 161). Tak pogled na čarovništvo torej čarovnico razume zgolj kot fiktivno osebo, osebo, ki ji je bilo čarovniško dejanje⁴ zgolj pripisano, ki pa ga v resnici ni izvedla. Tak pogled je tako preusmeril fokus raziskav čarovništva z domnevne čaravnice in njenih dejanj na »žrtev« čarovništva ter k vprašanju, zakaj nekdo verjame, da je postal žrtev čarovniškega dejanja, kateri so razlogi, ki so pripeljali do obtožb, zakaj so bile kot čaravnice označene prav določene osebe itd. Ker po tem pogledu na čarovništvo čaravnice ne obstajajo in jih lahko dosežemo samo skozi diskurz, so se torej raziskave osredotočile na pričevanja domnevnih žrtev oziroma pripovedi, ki pripovedujejo o čarovništvu z vidika žrtev (glej Briggs 2002: 7; Pócs 2004: 176; de Blécourt 2013: 262).

Nedvomno so navadno edini vir informacij o čarovništvu, ki je dostopen raziskovalcu na terenu, pripovedi, ki določena dejanja razumejo kot čarovniška. Pripovedi so za ljudi gotovo tudi bistvenega pomena za strukturiranje, interpretiranje in podelitev izkušenj z domnevnim čarovništvom z drugimi. Celó če bi bil posameznik priča čarovniškim dejanjem ali jih celo sam izvajal, bi bile pripovedi še vedno pogoj za njihovo pravilno razumevanje v kontekstu čarovniškega diskurza, za vzdrževanje čarovništva kot socialne institucije ter kot sredstvo prenašanja znanja o strategijah, kako odgovoriti na morebitni čarovniški

² Toda če koncepti sicer so element diskurza, sodijo na nivo kognitivne realnosti, medtem ko zgodbe in dejanja *artikulirajo, izražajo* te koncepte.

³ Ker ženske obtoženke v čarovništvu prevladujejo (čeprav so lahko obtoženi tudi moški), bom v nadaljevanju uporabljala žensko osebo, razen kadar gre za konkretno osebo, ki je moškega spola, ali kadar avtor, na katerega se sklicujem, uporablja moški spol.

⁴ Za angleški izraz »bewitchment« bom v tem tekstu uporabljala izraz »čarovniško dejanje«. Ta v slovenščini sicer ne implicira nujno, da je njegova posledica škoda ali nesreča, kot je jasno iz angleške besede (prim. de Blécourt 1999: 151–152).

napad (glej Stark 2004: 86; Eilola 2006: 33). Skozi pripovedi so ljudje socializirani v specifično diskurzivno konstrukcijo sveta, ki vpliva na njihove izkušnje in jim jih pomaga razumeti (glej Rapport in Overing 2007: 137–138, 142). A čeprav so jezikovne okoliščine, ki omogočajo prenašanje pomenov s čarovništvom povezanim pripovedim in dejanjem, ključne, lahko vsaj poskušamo razmišljati tudi o njihovem odnosu do zunajjezikovnega sveta (prim. Clark zgoraj). V nadaljevanju bom torej razmišljala o vprašanju, ali gre pri čarovništvu vedno res samo za »pripisana« dejanja ali pa gre morda, vsaj občasno, tudi za dejanja, ki so bila zares prakticirana. Ali je torej čarovništvo res v celoti stvar diskurza ali pa lahko morda, vsaj občasno, prepoznamo v njem tudi elemente objektivne resničnosti? Gre torej zgolj za zgodbe ali vsaj občasno tudi za prakse? Ali če vprašanje zastavim drugače: ali torej obstaja »practicirano čarovništvo« in osebe, ki čarovništvo res prakticirajo, ali pa so bila nekatera dejanja vedno zgolj (napačno) interpretirana kot čarovniška in čarovniške obtožbe zgolj stvar domišljije?

V nasprotju s (trenutno) prevladujočim mnenjem raziskovalcev, ki čarovništvo razumejo zgolj kot diskurz, so nekateri raziskovalci verjeli, da so vsaj občasno nekateri ljudje tudi v resnici izvajali čarovniške prakse. Ameriški zgodovinar Edward Bever (2008: 28) tako piše, da so v zgodnjenovoveških württemberških sojenjih čarovnicam nekateri ljudje priznali izvajanje magijskih praks,⁵ v nekaterih primerih pa so bili najdeni tudi predmeti, ki so to potrevali. Podobno je tudi Sørensen (2010: 112) mnenja, da so nekateri v zgodnjem novem veku v Evropi magijske prakse občasno tudi zares izvajali. Laura Stark (2004: 69) prav tako meni, da so to počeli tudi prebivalci finskega podeželja v 19. in v začetku 20. stoletja. Po pisanju Jenkinsa (1991: 307, 323; 2010: 91) obstajajo celo dokazi, da je bilo na Irskem čarovništvo tudi zares prakticirano, ne le predmet »verjetja«. Podobno je madžarska etnologinja Tekla Dömötör prepričana, da so na Madžarskem skrivaj izvajali čarovniške prakse, in portugalski etnolog Lisón Tolosana ne dvomi o resničnem obstoju čarovniških praks, namenjenih škodovanju, v portugalski Galiciji (Dömötör 1982: 161; Lisón Tolosana 1994: 276, po de Blécourt 1999: 188). Portugalski antropolog de Pina-Cabral, ki je v letih 1978–1980 raziskoval na območju Alto Minho v severni Portugalski, prav tako opozarja, da kljub nasprotnim trditvam prebivalcev sledovi pričajo o tem, da so ljudje magijske prakse občasno tudi zares izvajali (de Pina-Cabral 1986: 178). Éva Pócs in Ágnes Hesz sta med katoliškimi Madžari v Transilvaniji posneli pripovedi, ki potrjujejo realnost čarovniških praks – te so ljudje izvajali sami (Hesz je takemu dejanju celo osebno prisostvovala – ustna informacija) ali pa so jih dali izvesti romunskim pravoslavnim duhovnikom (oziroma so verjeli, da jih bodo ti izvedli za plačilo) (Pócs 2004: 174–176; Hesz 2007: 21–22). V teku svoje raziskave v Bosni in Hercegovini v letih 2016–2019 sem tudi sama posnela vsaj dve prvoosebni pričevanji ljudi, ki so sami izvajali čarovniška dejanja z namenom škodovanja drugim, čeprav interpretirana kot maščevanje drugi osebi zaradi čarovniškega dejanja, ki ga je ta izvedla prva, ali pa kot izničenje učinkov čarovniškega dejanja, ki ga je najprej izvedla druga oseba (Mencej 2018). Vse to kaže, da so verjetno vsaj nekateri ljudje vsaj občasno dejansko izvajali prakse, ki so bile razumljene kot čarovniške in so bile namenjene škodovanju, ter so to

⁵ Protiargument je seveda ta, da so obtoženke ta dejanja priznavale pod prisilo, med mučenjem.

včasih tudi odkrito priznavali, kljub temu da so svoja dejanja praviloma upravičevali kot odgovor na predhodno čarovniško dejanje, usmerjeno proti njim samim.

Tudi nekatere pripovedi, ki smo jih s študenti in študentkami Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo posneli na podeželju v vzhodni Sloveniji⁶ v letih 2000 in 2001, v letih od 2013 do 2015 pa sem raziskavo nadaljevala še sama, potrjujejo, da čarovniška dejanja niso bila vedno samo »pripisana«, ampak tudi, vsaj občasno, izvajana. Večina naših sogovornikov je recimo trdila, da so na območju svoje domačije našli zakopana jajca, kosti ali druge predmete, ki so jih razumeli kot čarovniške predmete, zakopane tja zato, da bi povzročili škodo, običajno gospodarsko. »Zavistni sosedi«, ki so bili praviloma osumljeni tega čarovniškega dejanja, zagotovo niso zakopali vseh predmetov, za katere so ljudje domnevali, da so bili zakopani z namenom škodovanja – njihova najdba namreč samo kaže na možno čarovniško dejanje in kot predmeti, ki naj bi povzročili škodo, so prepoznani samo s strani domnevnih žrtev (prim. de Blécourt 1999: 189). Določeno število kosti je gotovo lahko obležalo po tleh in v zemlji po koncu letnih zakolov živine zaradi psov, ki so jih raznašali naokrog, in določeno število jajc, ki so jih ljudje našli na poljih in drugod po domačiji, je lahko posledica tega, da so kokoši občasno znesle jajca tudi zunaj kokošnjakov. Nihče od naših sogovornikov ni nikoli nikogar zalotil med zakopavanjem predmetov, *in flagrante*, kar bi nedvoumno potrdilo »čarovniško« razlago. V najboljšem primeru so včasih ljudje pripovedovali, da so opazili sumljive osebe smukati se okrog njihovih polj, preverili in tam našli sveže zakopana jajca:

I: Ja [...] enkrat je eden mi povedaval, de je videl, de je ena tam pri vrtu se ustavila, ko je bila osumljena, da je coprnica, in da je nekaj zakopala in da je šel čez en cajt gledat, pa da je bilo notri jajce zakopano. Ja! [smeh]

F: Kakšno jajce?

I: Jajce, kokošje.

F: In kaj je pomenilo to jajce?

I: Nekaj, da jim je škodovalo, najbrž, najbrž, kaj pri živadi, ne. Pri perutnini, ali kje.

F: Pa ga je potem uničil, ali ga je kar tam pustil, ali kaj je naredil?

I: Tisto pa ni povedal [smeh]. (47)

⁶ V terenski raziskavi so sodelovali: Alenka Bartulović, Tanja Bizjan, Tina Volarič, Lidija Sova, Marija Jemec, Urša Koprivec, Petra Misja, Ksenija Batič, Jana Drašler, Nuša Berce, Ana Frlič, Anja Kušar, Matena Bassin, Benjamin Bezek, Iza Verdel, Živa Bobek, Tjaša Pavšič, Urška Bajec, Jasmina Papič, Tanja Verboten, Nina Rolc, Marija Jemec, Ksenija Batič, Petra Misja, Kristina Stibilj, Maja Globočnik, Katarina Župevc, Sara Pistotnik, Neža Mrevlje, Urša Umek, Matic Bukovac, Vera Jačimović, Laura Bianca Kramer, Tina Rehar, Adela Ramovš, Ana Novak, Jasna Pečelin, Petra Zgaga, Špela Naglič, Miha Mulh, Luna Jurančič Šribar, Katja Vidovič, Tanja Skale, Miha Šinkovec, Lidija Sova, Tanja Stanič, Saša Zupanc, Helena Dembsky, Anuša Pisanec, Michela Gregoretti in David Pfeifer. Transkripcije so v celoti delo študentov.

⁷ Črka I v transkripcijah pogovorov je oznaka za našega sogovornika, F pa za spraševalca, folklorista. Številka v oklepaju za pogovorom je oznaka sogovornika v dokumentaciji Oddelka. Zaradi velikega števila študentov, ki so besedila transkribirali, pri čemer se niso vsi v enaki meri držali pravil transkripcije, za katera smo se dogovorili (zapisovanje vsega, kar odstopa od zborne izreke: diftongi, spremembe v izglasju, neobičajen naglas na besedi, polglasniki ipd.), sem zapis jezika glasoslovno poenostavila, medtem ko na ravni skladnje in besedišča pripovedi praviloma nismo spreminjali. Posneti material (kasete in fotografije) ter podatke o naših sogovornikih, času, kraju posnetka itd. hrani dokumentacija Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani.

Toda takšne trditve so bile seveda izrečene s strani ljudi, ki so zakopane predmete interpretirali znotraj čarovniškega diskurza, v okviru katerega je bil na raziskovanem območju pač vsak zakopani predmet, ki je predstavljal tujek na posestvu, razumljen kot čarovniški predmet, ki je tja zakopan namerno, da bi povzročil škodo. Dokaz, da je človek izvajal čarovniško dejanje – ne pa da je bil tega osumljen oziroma mu je bilo to dejanje zgolj pripisano –, je torej v najboljšem primeru stvar interpretacije (glej Jenkins 2010: 92). Ker so takšne pripovedi pripovedovale domnevne »žrtve«, jih je mogoče razumeti tudi kot narativno strategijo za podkrepitev lastnega argumenta, sporočila, ki so ga želeli prenesti raziskovalcu.

A poleg pripovedi, ki so jih pripovedovale domnevne žrtve, smo posneli tudi nekaj pripovedi, v katerih so ljudje sami priznali, da so zakopali čarovniški predmet na posestvo druge osebe oziroma vsaj sodelovali pri takšnem dejanju. Pripovedi o namernem škodovanju s pomočjo čarovniške prakse, povedane s pozicije »čarovnice«, so seveda redke. Takšna priznanja so redka tako iz strahu pred socialnimi posledicami (ostracizem, obsojanje, slab sloves ...) kot tudi zaradi krščanske morale (prim. Hesz 2007: 21–22) – večina naših sogovornikov je bilo namreč katolikov. Če so ljudje torej že priznali, da so izvedli čarovniško dejanje, to seveda nikoli ni moglo biti predstavljeno kot dejanje začaranja kot tako, ampak brez izjeme zgolj kot upravičen odgovor na prvotno namerno čarovniško dejanje, ki ga je izvedla druga oseba. Takšno »protidejanje« je bilo izvedeno v skladu s navodili, kako se ubraniti čarovniškega čara, ki so bila del kolektivnega znanja. »Vrniti« čarovniški predmet osebi, za katero so domnevali, da ga je prva zakopala, je namreč eden od ukrepov, ki jih tradicijski repertoar ukrepov proti čarovništvu ponuja ljudem v primeru, ko domnevajo, da jim je čarovnica poskušala škodovati. Druga možnost je bila, da čarovniški predmet uničijo ali ga odstranijo. Katoliška vera in vrednote so morda res vplivale na odločitve mnogih, da čarovniškega predmeta niso vrnili osumljencu, a pogostost najdevanja zakopanih predmetov bi morda lahko kazala tudi na to, da se je čarovniški predmet odločilo vrniti domnevni čarovnici, če že ne prvotno zakopati ga z namenom škodovanja, več ljudi, kot jih je bilo to pripravljeno priznati. V naslednjih pripovedih lahko vidimo nekaj priznanj ljudi, da so predmet zakopali oziroma položili ali vrgli na posestvo soseda:

I: Je rekel tale oče: »Jaz vem, da ni bilo jajca, če sem jaz zvečer kidal in vem, da ni bilo nič, ne. Pridem pa zjutraj, pa sem našel tri žlopotke.«⁸ To so gnila jajca, ne. In to je menda ena soseda, ki ji ni ratalo ... ji niso ratali piščanci ali kokoši, ne, in je to pač verjela: zdaj bom jaz onemu nastavila in potem, ker jaz onemu slabo želim, bo tisti, bo pač on imel nesrečo, ne.

F: Če ona nastavi, kaj bi bila potem posledica za to hišo?

I: Slábo.

F: Kakšno?

I: Pri tej hiši naj ne bi imeli sreče s kokošmi, na primer, če je to.

⁸ Čeprav je to eden redkih primerov, ki omenja, da je bilo treba zakopati gnila jajca, se zdi, da je verjetno prvotni smisel teh dejanj prav v zakopavanju *gnilih* jajc – po analogiji naj bi bil tudi pridelek gnil, slab oz. naj bi se sosedom ne izlegli piščanci itd.

F: Samo s kokošmi?

I: Ja. Ker je ona to z jajci hotela. In to je ta človek rekel: »Ja, to točno vem, katera ženska je, in jaz sem potem to njej tudi vrnil.«

F: Kako je pa vrnil?

I: Tako, da je on potem po drugi strani ..., da ona ni vedela.

F: Ji je tudi jajca nastavil?

I: Ja. (91)

I: In jaz sem šla potem drugi dan gor na breg, kjer smo krompir ogrebali. Frišno smo ogrebali in na friško je bilo skopano in je bilo jajce notri.

F: Pa se je kaj zgodilo potem?

I: Ja, pri živadi se začne nesreča, ne ...

F: Je potem kmalu umrla?

I: Ja, tisto jajce sem jaz ... pa sem ga v tisto smer zapodila. [smeh]

F: Pa se je njim kaj zgodilo?

I: Ja, potem se je glih tako, ne.

F: Jim je crknilo takrat kaj?

I: Seveda pogine ali kaj je, nekaj je, ne. (9)

Čeprav so bili ti pripovedovalci s svoje perspektive »žrtve« začaranja, pa so bili z vidika perspektive soseda, na čigar posestvo so zakopali oziroma vrnil predmet, »čarovnice«. Z vidika zunanjega opazovalca, na drugi strani, so v nizu dogodkov zavzemali izmenično eno ali drugo vlogo, tj. vlogo čarovnice ali žrtve:

Oseba A najde čarovniški predmet (A = žrtev čarovnice) →

Oseba A vrne čarovniški predmet osebi B, tj. domnevni čarovnici (A = čarovnica)

Če, hipotetično gledano, oseba B najde predmet, zakopan na svojem posestvu, se lahko odloči za enak postopek, namreč da bo ga bo zakopala oziroma vrnila sosedu. Če so v njegovem odnosu z A že pred tem obstajale napetosti (prim. Mencej 2015), bo B verjetno osumil za čarovnico osebo A. Veriga dogodkov se torej lahko v teoriji odvija *ad infinitum* in poziciji obeh oseb se lahko v nedogled izmenjujeta od čarovnice do njene žrtve. A medtem ko so ljudje, ki vračajo čarovniški predmet, v svojih očeh vedno žrtve, ki se zgolj ravnajo po tradicijskih navodilih, kako preprečiti nesrečo, ki bi jo ta predmet sicer povzročil, so v očeh svojih sosedov vedno čarovnice, ki so na posestvo soseda zakopale predmet z namenom, da bi mu škodovale:

Oseba A najde čarovniški predmet (A = žrtev čarovnice) → Oseba A vrne čarovniški predmet osebi B, tj. domnevni čarovnici (A = čarovnica)

Oseba B najde čarovniški predmet (B = žrtev čarovnice) → Oseba B vrne čarovniški predmet osebi A, tj. domnevni čarovnici (B = čarovnica)

Oseba A najde čarovniški predmet (A = žrtev čarovnice) → Oseba A vrne čarovniški predmet osebi B, tj. domnevni čarovnici (A = čarovnica)

Če pa pred tem med osebo A in drugimi sosedi ni bilo napetosti, bo domnevna žrtev najverjetneje najprej preverila vse indice, ki bi lahko razkrili identiteto čarovnice. Tako bi lahko za čarovnico osumila katerokoli osebo, ne nujno tiste, ki je morda v resnici zakopala čarovniški predmet, in ji »vrnila« predmet. V tem primeru predmet, tehnično gledano, torej ne bi bil »vrnjen« – kljub temu da bi domnevna žrtev svoje dejanje razumela tako. Veriga dogodkov bi bila torej v tem primeru videti takole:

Oseba A najde čarovniški predmet (A = žrtev čarovnice) → Oseba A vrne čarovniški predmet osebi B, tj. domnevni čarovnici (A = čarovnica)
Oseba B najde čarovniški predmet (B = žrtev čarovnice) → Oseba B vrne čarovniški predmet osebi C, tj. domnevni čarovnici (B = čarovnica)
Oseba C najde čarovniški predmet (C = žrtev čarovnice) → Oseba C vrne čarovniški predmet osebi D, tj. domnevni čarovnici (C = čarovnica) ...

Celo če zakopanega predmeta, ki bi bil v diskurzu čarovništva razumljen kot čarovniški predmet, ne bi bilo, bi bila interpretacija zakopanja predmeta na sosedovo posestvo kot »vračila« in torej nujnega protiukrepa lahko tudi primerna strategija, namenjena upravičenju izvedbe dejanja, katerega posledica naj bi bila nesreča soseda. Če je oseba dodala ta manjkajoči člen v verigi, tj. prvotno najdeni predmet na svojem posestvu, je bilo »čarovniško« dejanje v njihovih očeh, pa tudi v očeh drugih, upravičeno. V nasprotju s situacijo v Franciji, kjer je morala oseba, ki je bila obtožena čarovništva, svojo zgodbo spremeniti v zgodbo »žrtve« (Favret-Saada 1980: 192), so na našem območju lahko svojo zgodbo torej spremenili v zgodbo »žrtve« ljudje, ki so želeli škodovati drugim, torej delovati kot »čarovnice«.

Še več, ker ljudje včasih pripovedi odigrajo, jih torej spremenijo v dejanje *ostenzije*⁹ (cf. Dégh in Vázsonyi 1983; Dégh 2001: 422–424), so ljudje svoja dejanja lahko izvedli tudi kot odigranje zgodbe. Medtem ko je bil koncept ostenzije v folkloristiki pogosto apliciran zlasti na kriminalna dejanja ali pa obravnavan v kontekstu »potovanj po povedkah« (t. i. *legend trip*) (prim. Ellis 2003: 165–185; Lindahl 2005: 165ff.), je Stephen Mitchell s pomočjo koncepta ostenzije poskušal pojasniti tudi kolektivno vedenje vaščanov v napadu na domnevno čarovnico v Angliji v 19. stoletju (2004: 21–22). Pravzaprav je že Linda Dégh, ki je z Andrewom Vázsonyijem koncept ostenzije prva vpeljala v folkloristiko, tega povezala tudi s čarovništvom, ko je pisala, da večina tradicijskih povedk o čarovništvu meša naracijo in ostenzijo (Dégh 2001: 424–425). A če se zdi ostenzija kot koncept sprejemljiva, kadar dejanje sledi zaporedju elementov v pripovedi, je po mojem mnenju manj smiselna v raziskavah čarovništva kot socialne institucije, ki vsebuje cel niz različnih zgodb, dejanj, vzorcev vedenja, socialnih odnosov ... Če ista kognitivna predstava prežema in vpliva na nastanek in širjenje tako povedk kot tudi praks, ni potrebe po tem, da bi te prakse razumeli kot aktualizacijo (ostenzijo) povedk, saj obe verbalizirata

⁹ Ostenzijo lahko definiramo kot »proces, v katerem ljudje odigrajuje teme ali dogodke znotraj ljudskih pripovedi« (»the process by which people act out themes or events found within folk narratives«) (Fine 1992: 205), torej so to njihovi »dramatični podaljški v resnično življenje« (»dramatic extension into real life«) (Ellis 2003: 41).

isto kognitivno predstavo oziroma verovanje, le da je to v enem primeru artikulirano verbalno in v drugem izvedeno kot dejanje. Razumevanje praks in vednja v kontekstu čarovništva kot ostenzije se zdi tako odveč. De Blécourt in Davies opozarjata tudi na previdnost v razumevanju zgodb o čarovništvu kot navodil za vedenje, saj po njenem mnenju takšna perspektiva prispeva k »zanikanju predhodnih procesov, v katerih so bile narejene izbire, in implicira, da je to, kar je pripovedovano, tudi uresničljivo« (Blécourt in Davies 2004a: 12).

»NARAVNO« ALI »NADNARAVNO«

Poleg razumljive nepripravljenosti ljudi, da bi v primeru, če bi izvedli čarovniško prakso, to tudi zares priznali, lahko zamegli diskusijo o tem, ali je čarovništvo vsaj občasno del praks ali zgolj nekaj, kar ljudje pripišejo drugim, še en dejavnik – vprašanje, kako čarovništvo sploh razumeti. Jenkins je čarovništvo definiral kot »zlonamerno *nadnaravno* agresijo, pri čemer se lahko uporablja uroke ali ritual ali notranje osebne moči, zunaj okvirov legitimne religije in rituala«¹⁰ (Jenkins 2007: 203; moj poudarek). Omembo »nadnaravnega« najdemo tudi v Huttonovi definiciji čarovnice kot osebe, »ki uporablja domnevno *nadnaravna* sredstva za povzročanje nesreč ali poškodb drugih«¹¹ (Hutton 2006: 211–212; moj poudarek). Toda kako pravzaprav razumeti koncept »nadnaravnega« v teh definicijah? Ali ta koncept odseva emsko perspektivo – se pravi, so ljudje, ki so razmišljali v okviru čarovniškega diskurza, verjeli, da gre pri čarovniških dejanjih (izključno) za nadnaravna dejanja? So torej razlikovali med dejanji, ki jih v okviru znanstvene paradigme ni mogoče razložiti kot naravna in bi jih torej lahko razumeli le kot nadnaravna, in povsem naravnimi dejanji, ki bi lahko povzročila nesrečo – da so torej prva razumeli kot čarovništvo, druga pa ne? Ali če postavimo vprašanje malce drugače: so ljudje naravne razloge, ki so povzročili nesrečo, izločili iz obtožb čarovništva ali ne?

Edward Bever (2008: 6–11) v svoji knjigi, v kateri razmišlja o možnih realnih podlagah čarovniških obtožb, trdi, da so obtožbe čarovništva v zgodnjenovoveških sojenjih čarovnicam pogosto zadevale fizične delikte, kot so kraja, požig, zastrupitev, fizični napad, kraja mleka in fizične poškodbe domačih živali. Tudi Owen Davies (1999a: 176–177) je na podlagi svoje raziskave angleškega čarovništva od srede 18. do srede 20. stoletja mnenja, da vsaj določen odstotek nenadnih in nenavadnih poškodb živali, ki so jih ljudje pripisali čarovništvu, kaže na to, da je šlo v resnici za zastrupitve,¹² medtem ko je bilo pokvarjeno pinjenje mleka lahko posledica vanj namerno odvrženega koščka mila ali sladkorja. Tako Bever kot Davies sta torej podala nekaj možnih razlag za nesreče, ki so jih ljudje interpretirali kot posledice čarovniških dejanj, kot posledice namerno, »naravno«,

¹⁰ »Malicious *supernatural* aggression, whether employing spells and rituals or innate individual powers, outside the framework of legitimate religion and ritual«.

¹¹ »Who uses apparently *supernatural* means to cause misfortune or injury to others«.

¹² Josip Pajek (1884: 18) je npr. že konec 19. stoletja trdil, da čarovnice ne morejo čarati, ampak gre za hudobne ženske, ki zastrupljajo ljudi in požigajo njihove hiše.

fizično povzročenih dejanj¹³. Povzročanje škode, (fizični) napadi in druga zlonamerna dejanja, usmerjena proti sosedom, so bili, kot se zdi, pogosta izkušnja prebivalcev vaških skupnosti, zlasti v preteklosti, ko je bila institucionalna zaščita ljudi zaradi njihove odrezanosti od središč skorajda nemogoča, za mnoge pa nedosegljiva tudi zaradi visokih stroškov eventualne tožbe, ki si je zaradi prevladujoče revščine na našem območju večina ljudi ne bi mogla privoščiti. Moji sogovorniki, s katerimi sem na terenu govorila v letih 2013–2015, so pogosto poudarjali problematične medsosedske odnose na vasi in govorili o vedno prisotni nevarnosti fizičnih napadov kot vsakdanji izkušnji vaškega življenja: »Če si nisi dober s sosedi, ti lahko naredijo škodo, kaj zažgejo in podobno,« so se pritoževali. »Misliš, da je nekdo tvoj najboljši prijatelj, pa se izkaže za najhujšega sovražnika.« »Ves čas moraš gledati za hrbet.« To je le nekaj izjav, ki jasno kažejo strah pred škodljivimi dejanji sosedov.

Če natančno prisluhnemo pripovedim o čarovniških napadih, bi vsaj nekatere lahko kazale na storjena kriminalna dejanja, ne pa samo na zamišljene, »nadnaravne« čarovniške napade. V naslednjem intervjuju se tako zdi, da sogovornik sumi, da je bila živina, ki je bila namenjena prodaji, v resnici zastrupljena. Čarovništvo sicer ni neposredno omenjeno, sogovornik je tudi izrecno zanikal, da bi »vedel za čarovnice«, a diskusija se je razvila kot odgovor na naše vprašanje o čarovništvu:

II: Te so pa ... moru čakati, da so zastrupljali živino pa ...ne? To jih je pa blo.

F: Kdo je zastrupljal živino ?

II: Če si ... jah kaj, ponoč je prišu.

II: To je blo, če si hotu prodat, pa so bli tisti deci pa tist, in zvečer je jedla, zjutri nič več.

F: Pa kdo je to naredil?

II: Ja, če ni nobeden vedel! Če ni bla, štala ni bla zaprta ... pa je notr šou.

Rekli so, da je [nerazločno], pol pa da ni jedla več.

F: Živina ni več jedla? Kaj pa je bilo potem z živino?

II: Ja, pol so jo mogli dati.

I: Nč. Za stran.

II: Pol je bla pa, to so bli pa tist prekupčevalci, ko so vedl, pol je pa on pršu pa jo je vzel. Pol je pa crknla. To je blo ... (69)

Pripoved naslednje sogovornice verjetno še bolj neposredno kaže na delikt, saj v njej izrecno omenja strup. A čeprav dejanje očitno pripisuje sosedi, ki ji je zavidala moža – zavistni sosedi pa so znotraj čarovniškega diskurza tipično prepoznani kot čarovnice (glej Mencej 2017a) –, pripovedovalka zastupitve vendarle ni neposredno povezala s čarovništvom:

¹³ Sally Hickey (1990) smrti in boleznim živine v Angliji 16. in 17. stoletja povezuje z zaužitjem strupenih rastlin ali lakoto živine. Podobno je Josip Pajek (1884: 27) trdil, da je krvavo mleko krav posledica njihovega zaužitja določene rastline. Veterinar na območju, kjer smo raziskovali, je prav tako potrdil, da se je živina z bolezenskimi težavami lahko zastrupila z zaužitjem preslice ali jesenskega podleska; zdravniki so menda svarili proti paši na takšnih območjih.

Mi smo ob kravo bli. Tuki je bla na paši, vete. In on [nerazumljivo], krava je šla na pašo vredi, ko vsak dan. Tist dan se je pa przibala, przibala se je domov. Leti sin po živinozdravnika. Pride gor [nerazumljivo]. Pa pride sem, prav: »Kaj je?« »Ja,« sem rekla, »sedem inekcij ji je notr dal.« Sedemsto tisoč, sedemdeset tisoč sem tjedi plačala živinozdravnika. Tiste inekcije so tolk koštale. Ko je on odšel, krava pa poginla. Pa svaki dan je bla zdrava, nikdar ji ni blo nč. To sm poklej rekla, da so ji mogoče kakšn strup nastavl, ne, da je krava to dobila. To dobr vem. Zmerm sm rekla, da to ni blo naravno, ne. Poklej živinozdravnik je reku: »Dol jo zapelte, pa jo bom odpelu jaz sam.« Da bo pršu gor, da ni nam treba nč, sam v grabn jo zapelat. Mi v grabn zapelamo, poklej pa kr nč. Nč črno na belem on ni dal, pokojni. Samo reku je sini: »Krava je mela polno mehurcev notr,« k jo je dal pregledat. Nč pa ni blo nobenga listka, pa nč, ja. Kako je blo s tisti kravi, ne vem. Mogl smo vse požret. Ob kravo smo bli, druga pa nč. Pa če je šla korajžna na pašo, pol je pa pršla omotična. (66)

V naslednjih treh pripovedih pa naši sogovorniki za zastupitev izrecno krivijo čarovnice. V prvem primeru naj bi krave prenehale dajati mleko po tem, ko so sosedo – čarovnico opazili, da je v hlev vstopila z majhno posodo, v kateri je bilo »nekaj«. To očitno kaže na prepričanje sogovornice, da je substanca, ki jo je domnevna čarovnica prinesla s seboj v posodi in jo predvidoma dala kravam ali pa jih z njo namazala, kriva, da se je njihovo mleko posušilo. Druga pripoved še bolj natančno kaže na izveden delikt: sosedo so opazili, medtem ko je »nekaj vrgla« svinjam v svinjak, čemur je sledila njihova smrt. V tretji pripovedi se naratorka sklicuje celo na rezultate veterinarske preiskave mrtve svinje, ki je pokazala, da je bila ta zastrupljena. Navkljub uradni potrditvi, da gre za zastupitev, je naša sogovornica za nesrečo okrivila sosedo, »ki zna« – kar je izraz, ki v čarovniškem diskurzu na našem območju tipično označuje »čarovnico« (cf. Mencej 2016, 2017). Podobno je tudi svojo sosedo, za katero je trdila, da ji je zastupila krave in kokoši ter celo nastavila strup v jajca, imela za čarovnico.

Ooo, to je naša stara mama pripovedovala: Ta je coparnca, ta nekej meša doma. Neki gre v hlev pa neki seboj nese v nekašni sklečki, prav. Po pa krave, gre k sosedi pa tam krave ne dojijo, ne. (152)

Prej so znale, prej so znale, kako so to znale! Naša je bila ena ženska, nedaleč od nas, v vasi je bila doma. Pa je prišla k nam, mi smo imeli mlin, ona je v mlin prinesla zmleti, ne, koruzo ali pa ječmen, kar je že imela. Ko je tista prišla k hiši ... je neki zacoprana, da je bilo vse narobe. Ali so mama kokoš nasadili, ali je krota med jajci crknila, ali so vsi piščeti in [nerazumljivo], ali je pri hiši naredila kaj. Da res je zapodila, to so pa videli, ko smo še bili mali otroci, da ko je šla mimo štale [nerazumljivo], je nekaj zapodila v ograjo, ko smo imeli ograjo. Ko mi smo prašiče k ograji spuščali, ne, poleti, in pol so nam tri prašiči crknili, in to je, nekaj, nekaj je bilo narobe. Pol so šli pa mama, so šli pa mama k šlogarci. (73)

F: Kaj se je zgodilo s prašiči?

I: Niso teli jesti.

F: Kdaj pa se je to zgodilo?

I: To je že, že to težko ... To je tud ena znala taku.

F: Kaj je bila pri vas takrat na obisku, da veste, da je prav ona?

I: Ne, ne, ne.

F: Kako je to naredila?

I: Je hčera.

F: Od te, ki pravite, da je tudi znala?

I: Ja, soseda je napravla.

F: Soseda tudi?

I: Pri moji sestri se je to zgodilo.

F: Aha. Kako pa je soseda njena naredila?

I: Ja. Bog ve, ne, ja, to pa ne vemo.

F: Kako je pa vedela, da je ravno soseda naredila?

I: Ja, tisto [je morala] znat. Sej je nagovarjala ... Ja, pa je, se je čez zimo so ji vrgli nutre strupa, ka je prešič čez nuč pogino. Ne, te ke so šli na v Novo mesto, na pregled, pa so rekli tudi lovski strup je pojedu ... Ka so ga, uno je blo zdravo, to je pa poginlo. Ja, ta soseda. Krave mi je zastрупila.

F: A ta tukaj, ta prva?

I: Ja ... štiri kokoši mi je zastрупila. Poglejte. Tam je sjala ječmen, za našo je njena njiva. Jes sem pa šla u jutro dojit, sm rekla, zdaj so tu, ječmen je zastruplen ... Ne, da ne bi kokoši pozobale. Ja, pa sm na začetki nism spustila kokoši, ampak sm na začetki stila pa laufala pa sm bla na taki, na ... od vrta do štale je blo ograja, plut, ne. Pa je bla pred, sti pred plut pa kokoš jajce čufala. Ne, ko pa se je, ko se je pa, to znesla. Drugo jutro sm pa našla crkjeno tisto kokoš. Tako pa sm bla radovedna, jajc mela narobe, sm pa tisto prerezala pa je blo jajce lišnije, ja ma tistikrat pa malo se je pa tekočini poznalo ... Je pa čez luknco naredla, da je napipala strup notr u jajca ... To je taku žleht! (29)¹⁴

Če bi torej te pripovedi razumeli dobesedno, bi izza obtožb čarovništva lahko predvidevali dejanska, fizično izvedena kriminalna dejanja oziroma vsaj prestopke. Seveda pa ne smemo pozabiti, da so bila »dejstva«, ki so prikazana kot dokaz za kriminalna dejanja sosedov, razumljena kot čarovniški napad v kontekstu čarovniškega diskurza. Naši sogovorniki bi jih prav lahko sami dodali tudi z namenom, da bi utrdili svojo pozicijo žrtve in potrdili obtožbo sosed kot čarovnic. Prav tako je te »dokaze« mogoče razumeti samo kot napačno interpretacijo teh dejanj kot (poskusov) zastrupitve. Elementi pripovedi, ki bi

¹⁴ Čeprav iz tega odlomka ni povsem jasno razvidno, da je zadnje dejanje, o katerem sogovornica razpravlja, pripisano sosedi, ki jo je imela za čarovnico, je ta sogovornica v celotnem poteku intervjuja govorila izključno znotraj čarovniškega diskurza in tudi vse, kar se ji je dogajalo, interpretirala znotraj tega diskurza. Zastrupljena jajca, ki jih omenja, so bila morda zares napolnjena s fosforjem (glej spodaj).

kazali na dejansko fizično izvedeno kriminalno dejanje, torej niso nujno obenem dokaz za to, da je bilo to dejanje tudi v resnici izvedeno.

Ne glede na to pa bi si ljudje, ki bi želeli zastrepiti sosedovo živino, strup dejansko brez težav preskrbeli. Kot je potrdil lokalni veterinar, s katerim sem se pogovarjala leta 2016, so dejansko bili primeri, ko je bila smrt živine posledica zastrepitve s cianidom. Tega se lahko na primer najde v kremah proti podganam – če so jo ljudje namazali na kos kruha, in bi tega živina pojedla, bi utrpela takojšnjo smrt, je pojasnil. Potrdil je tudi, da so ljudje jajca, napolnjena s fosforjem, ki so jih lovci nastavljali na travnike ob gozdovih in na robove gozdov proti lisicam in drugim divjim živalim, dejansko občasno nastavljali na posestvo sosedu, čigar živini so hoteli škodovati. Poleg tega so bile nekatere vrste strupenih rastlin, ki ji navaja Bever (2008: 8–11) kot tiste, ki so jih ljudje uporabljali za zastrepitev živine in ki bi lahko povzročale paralizo in nevrološke motnje, kot so dezorientacija in blodnje, dostopne tudi na našem območju, čeprav v pogovorih niso bile nikoli omenjene. Še en možni vir strupa so lahko toksini v koži močeradov in krastač, ki sicer nastopajo v pripovedih na našem območju kot neke vrste čarovničini pomočniki, ki ji pomagajo krasti mleko ali stepati smetano, a nikoli niso bili omenjeni v zvezi s škodovanjem. Toksini krastače, ki se jo položi v posodo z vodo, na primer, zadoščajo za zastrepitev živali, ki pije to vodo; posledice za človeka so lahko tudi paraliza in krči, kar spada med tipične posledice čarovniških dejanj tudi na našem območju (prim. Spoerke 1986; Harper 1977: 106; Bever 2008: 132). Podobno so posledice strupa močerada oslabelost, bruhanje, diareja, izguba občutka za koordinacijo in paraliza.¹⁵

Tudi tehnika zakopavanja ali polaganja »čarovniških« predmetov na sosedovo ozemlje, ki se je redno pojavljala v obtožbah čarovništva na našem območju, bi lahko morda občasno kazala na izvedeno dejanje, ki povzroči škodo sosedu. Kot je omenil eden od naših sogovornikov, je bilo puščanje kosov trupla živali, ki je umrla zaradi nalezljive bolezni, na sosedovem posestvu način, kako okužiti njegovo živino, ki se je tam pasla:

II: Ja za kosti so pa govorili, ja, da če je sosed sosedu grozno sovražil, ne. Da mu je ... No, to, to bi pa rekla, da bi bilo zelo res, to je pa hudobija. Da če je nekje, nekje zbolelo živinče, ne, ali pa sploh prašiči, da so zboleli nekje včasih, da so potem ga pokopali, pa del od tega drugim nastavili, ne, in tako se pa prenaša boleznj potem, ne. To je pa, tu je bila prav direktna hudobija ...

F: A naj ne bi bilo nič coprnije zraven?

II: Ne, mislim, da ne, mislim, da ne. (81)

Še več, čeprav strogo rečeno ne gre nujno za kriminalna dejanja ali prestopke, imajo nekatere prakse vendarle povsem »naravne« škodljive posledice. Vleka rjuh po sosedovem polju pšenice, še eno dejanje, ki je veljalo za čarovniško, ima na primer neposredne »fizične« posledice: dotikanje pšenice, ki je vlažna od rose, povzroči snet, katere posledica je slabši pridelek. Medtem ko so to prakso nekateri ljudje torej morda izvajali v prepričanju,

¹⁵ <http://www.infovets.com/healthycatsinfo/E835.htm#Salamander>; zadnji dostop 26. marec 2020

da bo škodovala »nadnaravno«, ali pa morda kot obliko ostenzije, so jo lahko tisti, ki so se zavedali njenih povsem »naravnih« škodljivih posledic, izvajali tudi povsem namer- no, da bi škodovali pridelku sosedov – ne da bi ob tem menili, da ima njihovo dejanje v sebi karkoli »nadnaravnega«. A tudi če so prakso razumeli kot »nadnaravno«, je ta iz »naravnih« razlogov povzročila enake rezultate, kot so anticipirani znotraj čarovniškega diskurza: neuspeh pridelek sosedu in posledično torej uspeh izvajalca prakse – vsaj v primerjavi s pridelkom sosedu, kar je, v vsakem primeru, v majhnih, tesno povezanih skupnostih glavno merilo uspeha (cf. Honko 1962: 119–120).

Tu smo meli pol enga mlinarja, ki se ga jaz slabo spominjam, prišo je kot mlad fant in je tu pri nas tak dolgo bil, da je tudi umrl. Je šov k maši, pa pride nazaj, je reko: »Jebal te vrag, ka san jes vido.« »Ja pa kaj si vido?« »Ja, ta stara Pepca je plahto vlekla po naši pšenici.« Po je pa, takrat je bla pa že moja babica, ne, prababica je že umrla, babica bla gospodinja, pa je rekla: »Ja pa ka pa je delala?« Men se zdi, da je blo to na telovo. »Plen je pobirala.« »Ja kak?« Je reko: »Ona je vlekla belo hodnično plahto po naši pšenici in je roso stresala na svojo pšenično njivo.« Ja, pa je rekla babica: »Ja pa kak, ka pa si, ka pa je s tem naredla?« »No,« je reko, »bote vidli, ka bo ob žetvi.« No, in res, ona je mela čudovito lepo pšenico, ta naša je bla pa zanič. Blo je pa verjetno, tak so pozneje ljudje pravli, de je bla to verjetno kriva res tista njena plahta, ne čarovnija, pač pa zato, ker je ona to v rosi delala. V roso ni dobro po pšenico iti. Ker postane rjasta. Tak pa je blo. Mogoče. (53)

Škoda je bila včasih lahko tudi namerno predstavljena tako, da je dobila »nadnaravno« konotacijo in je bila torej razumljena kot posledica čarovniškega dejanja. To možnost so včasih izkoriščali zlasti berači, ki so tako izsilili hrano ali kak drug dar. V primeru, da daru niso dobili, so lahko zagrozili s čarovniškim dejanjem, katerega posledica bo škoda oziroma nesreča, in to po potrebi zatem tudi res povzročili, čeprav s kriminalnim dejanjem. To je dokazalo njihove čarovniške sposobnosti in jim dar zagotovilo vsaj naslednjič, ko so prišli mimo, ali pa pri drugih vaščanih, kamor se je hitro zanesla vest o njihovih sposobnostih.

Kot piše Davies, so v Angliji »berači-čarovniki«, ki so izkoriščali svoj sloves, vzdrževali svoj položaj tako, da so ustvarjali vtis, da izvajajo čarovniška dejanja. Če bi bili na svojih obhodih zavrnjeni, pa v odgovor ne bi storili ničesar, ljudje ne bi več imeli motivacije, da bi jim podarili karkoli. Malo ljudi je res *hotelo* dati miloščino beračem in edini način, kako so jih lahko prepričali, da so to vendarle storili, je bila grožnja z maščevanjem s čarovništvom (Davies 1999a: 176–177). Berači-čarovniki, ki so pripovedovali zastrašujoče zgodbe o svojih čarovniških sposobnostih in grozili s svojim magijskim škodovanjem, da bi dobili hrano in drugo miloščino, so bili poznani tudi drugje po Evropi. Njihovo obdarovanje pogosto ni bilo motivirano z altruizmom, ampak predvsem s tesnobo in strahom pred čarovniškim napadom v primeru zavrnitve (Briggs 2002: 53, 131–133; Stark 2004: 76; 2007: 20–21; Eilola 2006: 38). Tudi angleški berači 19. stoletja, ki so prosili miloščine svoje sosedu, so se včasih namerno trudili ustrezati stereotipnim predstavam

o čarovnicah, da bi jim to pomagalo zagotoviti uspeh pri beračenju (prim. Davies 1999a: 175). Kadar sloves sam ni zadoščal, so še dodatno poudarjali svoje nadnaravne moči in skrivno znanje, na primer s poudarjenim dolgotrajnim strmenjem v oči, nenavadnimi obraznimi grimasami, skrivnostnim mošnjičkom, ki so ga nosili s seboj, pripovedmi o svojih čarovniških »zmagah« ipd. – z vsem tem so si na primer v poznem 19. stoletju finski reveži pomagali pridobiti miloščino od bogatejših kmetov (Stark 2004: 75). Tekla Dömötör (1973: 179) je podobno ugotavljala, da so babice v okrožju Sárrétudvari na Madžarskem izkoriščale svoj sloves čarovnic, da so si pridobile materialno korist. Strah pred čarovniškim znanjem in močmi je torej dal ljudem, za katere se je verjelo, da jih imajo, v roke močno orožje, s katerim so lahko manipulirali druge in tako zase pridobili materialno ali kakšno drugo korist. Nekatere pripovedi, ki smo jih zapisali na terenu, bi lahko kazale na to, da so bile nesreče, ki so sledile grožnji, povzročene »fizično«, da bi potrdile »nadaravne« grožnje in čarovniške moči beračev:

Potem pa tud vem, eden tam, Martin so mu rekl, na, tisti je bil tud reven so bli, sam je bil tud vseh muk; star možiček, pa taku, pa še čvrst, pa še vse tko. Tist je šel h hiši, tam na [nerazumljiv posnetek] h ženskam je rekl: »Ve mate jejce pa to, ne, jaz sem bolj, dajte mi jajce, pa dajte mi kej pšeničke, da bom mal,« kokr češ, da bo za domov mel, ne. Da doma je mel ženo, pa to, tako staro. In tistem mu niso hotle dat, poznale so ga, iz istiga kraja. So rekl, pač ma sam majhen vinograd, kaj pa revščina tam gor v tistem Studence, se reče. In potem niso hotle, so ga kr odpravle in je zažugu, pa je šel. Potlej se je šel mal čez, je začelo v štali pr tistih ženskah, so rekl: »O, zdej more it pa vpit koza.« Koze je mela več, sej ne vem. Kure so se skup držale za klune, vse skupi, pa kr po tleh, kot češ, da bo vse pocrkal. Tako pa ne, je tak direndaj nastal tam, pol so ga pa začele nazaj klicat: »Prid nazaj, vse ti bomo dale, sam da rešiš.« Je pa koza, ki je mela ruge, sem noter zapičila noter nekam v drske, pa je čist na rogah visela, kot da bi crknla, ne. Da je tist na rogah visla, kure pa tud, so tiste po tleh ležale, pa so se taki zdel, da so vse za pocrkat. Tko so pripodval, ne. Sam jaz sem rekla; kure, lahka, da je bil pa fakin, pa da je mel koruze dvej napikene na cvern, al pa tri. Zdej pa, če je ena požrla, ni šlo ke dol. Pa je druga kura požrla drugo koruzo, pol so se pa vlekla za cvern, ne, pa ni šlo ven, ne. To se potlej ... Sej jaz ne vem, tuk vem, ne. Sam jaz sem tko sama seb tolmačla, ne. Ko zdej vidim včasih tud golobe, ne, ko ne morjo rešit, da so vsi jezen. Pa zvežejo koruzo dvej skupi, ne. Pol pa dva goloba, pol se morta tok cajt, pa trga pa crkne. Taki stvari so tako ... (107)

Berači in drugi potujoči delavci, ki so hodili po deželi, so se na svojih poteh tudi v resnici imeli možnost naučiti raznih »magijskih« znanj, na primer zdravlilstva, vedeževanja, raznih magijskih praks ... V Franciji so bili takšni potepuhi pogosto prenašalci znanja o magijskih obredih in obrazcih in so veljali za nekakšna kvazi mitična bitja (Favret-Saada 1980: 45). Laura Stark (2004: 73) meni, da so na Finskem v 19. stoletju

reveži brez zemlje tudi zagotavljali kmetijam informacije o magiji in čarovništvu, ki so jih lahko potem uporabljali drug proti drugemu. Tudi na Norveškem so bili v 19. stoletju kot čarovniki najpogosteje prepoznani prav berači, potepuhi in izobčenci (Alver in Selberg 1987: 25). Potujoči reveži so bili pogosto obtoženci tudi na sojenjih čarovnicam v nekaterih habsburških deželah (Levack 2006: 157). Berači in drugi sezonski delavci, ki so hodili naokrog in iskali priložnostnega dela na kmetijah, so bili na območju naše raziskave vsekakor pogosti in nekatere pripovedi kažejo, da so vsaj nekateri izmed njih zares imeli znanje zdravilstva in magije:

I: So pršli pa taki berači, pek... veste, kaj so peklarji, ne, reveži. [...] Ja, pa so rekli tu, dejte mi jesti pa piti. Pa je rekla teta: »Ka bom dala, sem tak boga, mam otroke bolene.« »Ja, ka pa jim je.« Dvojčka sta bla, Anika pa Francek, pa sta leže tak skor vmirala. Je reko: »Vi mi dejte jeste pa piti, otroki bodo pa ozdravli.« Ja kak. Pol pa seveda oni so jeli, »vi pa dejte kar hitro vodo na šporet pa pelina noter in samo v tisti vodi jih koplite«. In sta se ozdravla. (95)

No, to sem pa pol tud mela, pol še eno izkušnjo. Je pa bil pr nas en moški s Hrvaške, tist moški je pa znal gledat na karte, pol pa je tule pr nas, smo mu dal jesti, pa tak, pa je tuki živo, gor v stari hiši je pa spal v enem štiblcu. Štiblc smo mi po domače rekli taki majhni sobici, ne. Pol je pa, sem pa jaz svinje krmila, ne, in niso hotle čist nč svinje jest, nč jest. Pol sem pa jamrala, dedc je vedo pa tolk na svetu, bil je pa star tudi okol osemdeset let takrat, pa mu je, eno roko so mu odrezali, tak da je samo z eno bil. Nam je to sadje pobiral, pa vse je delal s tisto roko. Pol sem pa mu enkrat pravla, sem rekla poslušte, sem rekla, kak bi jaz, da bi svinje jedle. Je pa reko nč ni hudga, je reku, jaz ti bom nekaj povedu pa tist zvečer naredi, ne. Pol pa res, pa nesem jaz pa tota sestra, ko je bla zraven mene v gozdu, nesema svinjam jest. Smo pa meli takle, da smo jim od zunaj noter sipaval v tista stara lesena korita, pa to ne bi vedla povedat, koga je reku, da naj izgovorim. Ni blo velik, en stavek je blo treba povedat, je reku: »Ta stavek, ko boš vrgla svinjam noter jest, zgovori, pa pojdi kr stran, ne,« je reko in te de drug dan bojo pa mogoče rajš jedle. No, saj tud blo res, da so, samo vete, kok je blo pa straha. Pol pa jaz zasiplem svinjam tist v korito, pa izgovorim tist, koga mi je povedal. Tedi pa prleti, od tegale hrama, še zdaj tule gor stoji, je prletel dva para črnih konjev, sem vidla, kr vidla sem, pa galopiral je, naravnost tja proti štali, vete. Jaz pa pograbim tisti ejmar pa sestra, pa sma bežale tak, da bog nas var, pa letim gor v sobo, ko je on že ležal, je bla menda ura tak okrog osme, sam je že bil pa mrak, tema že. Sem pa rekla, »Jezus,« sem rekla, »zdaj pa ne vem,« sem rekla, »tole pa tole se je zgodil, nekaj je prletelo,« sem rekla, »to je tak ko, to se je slišal galop konjev.« No jaz vidla sem samo eno tako črnino, tak vlk je blo ko konji, pol sma pa letele s sestro okrog štale pa ta gor, ne. To, on se je pa sam obrno v zid, pa se je nasmejaj, pa nič reko, ja. (96)

Predpostavka o možnih naravnih, fizičnih, kriminalnih dejanjih, ki bi bila resnični vir nekaterih nesreč, a bi lahko bila v kontekstu čarovniškega diskurza razumljena kot čarovniška, pa še vedno ne odgovori na začetno vprašanje, ali so ljudje, ki so razmišljali, govorili in delovali v kontekstu čarovniškega diskurza, verjeli, da so čarovniška dejanja samo nadnaravna dejanja – in torej izločili iz čarovništva vsa dejanja, ki bi nesrečo povzročila naravno – ali ne. Ne vemo torej, ali so ljudje, ki so razmišljali v kontekstu čarovniškega diskurza, dejanja, za katera so bili povsem prepričani, da so bila povzročena fizično, tj. »naravna« kriminalna dejanja, vseeno uvrščali v kategorijo čarovništva ali pa so jih v takem primeru izločili iz interpretacije znotraj čarovniškega diskurza. Bi torej, če bi imeli nedvomen dokaz, da je soseda njihovo kravo zastrepila ali jo na skrivaj pomolzla ali da je krava, ki je umrla, umrla zaradi poškodbe, ki ji jo je zadala soseda, ta kriminalna dejanja še vedno razumeli kot čarovniška in imeli takšne sosede za čarovnice ali pa bi jih imeli v takšnem primeru za to, kar v resnici so – torej zastrepiljevalke, tatice, nasilnice ...?

Zgoraj smo videli, da je kar nekaj naših sogovornikov domnevalo, da je bil glavni razlog za nesrečo pri živalih njihova zastrepitev (29, 152, 73), a so sosede, ki naj bi živali zastrepile, kljub temu bolj ali manj eksplicitno imeli za čarovnice. Toda delovanje strupov ni bilo vedno razumljeno v kemijskem smislu, ampak je bilo dolgo dojemano samo kot čarovništvo (Bever 2006), zato zastrepitev morda ni najboljši primer. Poleg tega nihče od sosedov ni bil nikoli zares ujet med samim dejanjem zastrepitve. V drugih primerih (69, 66) bi bilo lahko zavedanje, da so sosedi povzročili fizično škodo, ne pa nadnaravne, in da torej niso imeli nadnaravne moči, razlog, da jih niso želeli imenovati čarovnice, kljub temu da je bila pripoved o njih vstavljena v širšo diskusijo o čarovništvu.¹⁶ Kaj pa sogovorniki, ki so evidentno govorili znotraj diskurza čarovništva in so svoje sosede eksplicitno imenovali čarovnice? So ti razlikovali med »naravnimi«, fizično povzročenimi kriminalnimi dejanji, vsaj kadar so bila ta nedvomno dokazana kot takšna, in nadnaravnimi načini začaranja ter zadnje izločili iz konteksta čarovniškega diskurza? Naslednji dve pripovedi o kraji mleka nas bosta morda pripeljali bližje odgovoru:

I: Tule, glih, ko sem vam povedala za to žensko, za to M. so rekli, M. Ja, pa taka reva tu ... tudi tako sirota bolna in šantava, to so zmeraj rekli moji bratje, ki jaz sem ... pri mojih starših so imeli nas deset. Jaz sam deseta ... Pa je povedaval tu zmeram glih tale brat, ki je zdaj še gor v V. Pa so to pobje rekli, to dva sta pol dva brata, da sta spala pa sta notri bila v štali, ne. Jaz ne vem, kako so to, jaz tega ne bi mogla prenašat. Je pa povedaval, pol je rekel, da je tale ženska prišla ponoči, ne, ona pa tako v eni revščini, to ni imela krave, ni imela, prej ni bilo trgovine ... mleka kot danes, ne, to, če si imel doma, si doma lahko pomolzel, podojil, pa si imel. Ja, no, in so rekli, da je prišla tu ponoči, ponoči, pol pa začela tisto dojeti, dojeti in krava je

¹⁶ To bi morda lahko razumeli kot znak zamiranja verovanja v čarovništvo na našem območju, a označevanje sosedov, o katerih dejanjih so ljudje sicer razpravljali v kontekstu čarovništva, kot »zavistnih«, »zlih« sosedov ipd. raje kot »čarovnic« je znano tudi drugod, na primer v Nemčiji in Franciji (cf. Favret-Saada 1980: 166; Paul 1993: 111).

bila tako mirna. Krave niso bile mirne vsakemu človeku, ne.¹⁷ To je rekel moj brat. Jaz sam pa rekla ... jaz sam se se tako smejala, sem rekla: »To ni res, pa to ni res!« Pa je rekel: »Ne mi tega povedavat,« je rekel, »da ne bi unega rekel, ko je res. Ker da jaz sem to sam doživel!« je rekel. Pa je prišla pa začela dojit in nadojila je, je rekel, menda v eno posodo ene tri litra mleka. Je rekel potlej pa moj brat, je rekel, on pa to gleda, poslušaj, poslušamo. Ta babnica pa ni jih videla, da tu te pubje so notri, ne ... je rekel: »Pol pa smo pa šli, pa smo se notri,« no, čisto bom povedala po domače, pobje so se nascali v tisto mleko. »Pol sem pa šel,« je rekel, »pa sem jo tako namazal z nekaj...« Veste, kaj je to, mi smo rekli gažlja ali pa bič za kravo? – je rekel, »po tistih tacah sem jo tako namazal,« je rekel, potlej je pa ni nikdar več bilo. Je rekel, da večkat so pa to ponoči prometle. To sam jaz njemu verovala ...

F: Vi mislite, da je ona prišla krast?

I: Da si je podojila pa si je mleka odnesla.

F: Zakaj pa je bila coprница? Saj ona je v bistvu kradla.

I: Saj so rekli tako, da, ja, ona tudi na vse načine se je vedla, če si je res tako pomagala, kaj pa jaz vem. (15)

I: Ja. To so so tako praujo, da da nima krava mleka, da hodjo coprnce dojit pa tak. Ta, n, jas v take reči ne verjamem neč.

F: A je to pravil kdo, ki je prav sam videl?

I: Ja ... pravli so, da ... da da da so vidli ... pr nas je biu en hlapec mutast ... ni slišo pa ni govoro ... pa je v štali spal ... pa pol enkrat se enkrat se nekaj z ... jaz nč vem, kaj je blo, je reku, te bo tako, po po svojih figurah, ko je pač se pogovarjo z rokami, pokazo, de je, da je ena ženska molzla krave, ko je paršu zvečer spat ... pa de je blo malo ... pa tem, njega je blo strah, de tistga ... ne, ni potem več spal tam v štali ...

F: Pa so mislili, da je bila to coprница ali je bila morda kakšna soseda samo?

I: Ja, pa tud de je blo mejčkeno, je pokazau ... pa de je ženska bla, pa pa pokazo, dej prsi mela pa ... ah, ne vem, če je blo res al ne, jaz nisem nikdar neč vido ...

F: Se pravi, kravam naj bi škodile coprnice, mleko jemljejo?

I: Ja, da so mleko jemale, ja. Pa, če, jes ne vem. (3)

Owen Davies (1999: 136) je krajo mleka omenjal kot možno racionalno razlago za nemlečnost krav, v angleški folklori običajno povezano s predstavo o čarovnicah, ki v podobi živali kravam sesajo mleko. Na podlagi arhivskih podatkov o zgodnjenovoveških sojenjih čarovnicam v Württembergu v Nemčiji je tudi Edward Bever (2008: 6–7) domneval, da je šlo v vsaj nekaterih primerih, povezanih z obtožbo o kraji mleka s pomočjo

¹⁷ Ta detalj bi lahko namigoval na njene čarovniške sposobnosti ali pa na to, da je že prej hodila krast mleko v hlev.

čarovništva, v resnici za navadno krajo. Oba zgornja intervjuja takšno razlago podpirata. Če morda druga pripoved ni tako zelo eksplisitna, pa je iz prve nedvoumno razvidno, da govori o ženski, ki je mleko kradla: bila je ujeta *in flagrante*, med dejanjem kraje oz. molže mleka sosedovih krav – in vendar je bila, čeprav v njenem dejanju ni bilo nič nadnaravnega, imenovana za čarovnico. To bi dalo sklepati, da je dejanje kraje mleka, kljub temu da gre za povsem naravno dejanje (v nasprotju z nadnaravnim) ter je bilo kot takšno nedvomno tudi prepoznano in dokazano, prav tako razumljeno kot čarovniško in oseba, ki ga je izvajala, prav tako prepoznana za čarovnico. Kljub vsemu velja previdnost: ni namreč mogoče z gotovostjo izločiti možnosti, da oseba, ki je kradla mleko, ni imela slovesa čarovnice že pred tem (in stavek »ona tudi na vse načine se je vedla« bi morda lahko kazal na to) – v takem primeru konkretni incident ne bi bil nujno ključen za oznako osebe za čarovnico, ampak bi to le dodatno potrdil. Zelo mogoče je, da vsaka kraja ali drugo škodljivo fizično dejanje ni bilo nujno vedno razumljeno kot čarovniško in prestopnik ne vedno kot čarovnik. Zelo verjetno so morale biti prisotne tudi druge okoliščine, da je bila oseba, ki je v resnici kradla ali izvedla kake druge vrste kriminalnih prestopkov, lahko identificirana kot čarovnica in njeno dejanje razumljeno kot čarovniško. Široko razširjena predstava o nadnaravni molži mleka kot eni od tipičnih oblik škodljivih dejanj čarovnic je gotovo faktor, ki lahko zagotovi povezavo kraje s čarovništvom. Kot že omenjeno, je tudi predhodni sloves osebe lahko tista okoliščina, ki dodatno pripomore k povezavi med osebo, ki v resnici izvaja prestopke, s čarovništvom. A kljub temu se zdi, da sam izvor nesreče, torej vprašanje, ali je bila ta sprožena na naraven ali nadnaraven način, v kontekstu čarovniškega diskurza nima posebnega vpliva na interpretacijo dejanja kot čarovniškega, vsaj dokler so okoliščine takšne, da takšno interpretacijo podpirajo. Ali so enake čarovniške interpretacije deležna tudi dejanja, ko je druge okoliščine ne podpirajo, je vprašanje, na katero na podlagi intervjujev, ki smo jih opravili, ni mogoče podati povsem nedvoumnega odgovora. Dejstvo, da so ljudje, ki so razmišljali v okviru čarovniškega diskurza, svoje »čarovnice« pogosto raje imenovali »zavistne, hudobne sosedo«, še dodatno prispeva k nejasnosti meja med tistimi, ki so izvedli zgolj prestopke, in »čarovnicami«, saj se isti izraz nanaša tako na coprnice kot na sosedo, ki so dejansko izvedli krajo, poškodbo, zastrupitev ipd. Fluidnost meja med kategorijama »naravnega« in »nadaravnega« je zelo očitna v naslednjem intervjuju:

I: So pa recimo starejši ljudje, to pa je zanimivo, recimo starejši ljudje niso pustili, da bi šel v njegov hlev pogledat, kako živino ima.

F: Drugemu človeku?

I: Ja, drugemu, ker se je bal, da bi mu jo zacopral, to pa je bilo prisotno.

F: Kako bi pa lahk zacopral to?

I: Da bi ji strup dal, da bi zbolele ali da ...

F: Ampak na kakšen način bi to naredil?

I: Ja, bi rekel, moderen izraz, s psiho.

S2: A kaj pa da bi bile kje kake kosti zakopane ali kaj takega?

I: Ne, to niso, to ni, to ni.

F: Ampak ste rekli s psiho. Kaj to pomeni, da bi recimo pogledal ali da bi imel kako moč?

I: Ja, nekje to ja, s hudobijo ali z nevoščljivostjo nekje, ne. To je tako recimo, kot da bi človeka hipnotiziral, to pa žival.

F: In kaj bi se potem živini zgodilo?

I: Lahko bi zbolele, lahko krava mleka ne bi dala. Lahko krava, če je recimo breja, ne, če bi, mislim, noseča bla, bi lahko prej povrgla, ne, pa take stvari.

F: Pa vi poznate koga, ki bi imel tako izkušnjo, da bi se mu to zgodilo?

I: Ja, to je bilo samo verovanje ljudi. Verovanje ljudi je blo tako. (38)

Čarovništvo na območju naše raziskave torej verjetno ni bilo vedno zgolj pripisano, kot to menijo nekateri antropologi – vsaj nekatere oblike čarovniških dejanj so bile vsaj občasno tudi prakticirane. Poleg tega so bile nekatere oblike nesreč povzročene s povsem »naravnimi«, fizičnimi kriminalnimi dejanji, pa to ni preprečilo, da jih ljudje, ki so razmišljali v okviru čarovniškega diskurza, vendarle ne bi razumeli kot čarovniška. Za ljudi, ki so razmišljali in govorili v okviru čarovniškega diskurza, očitno med dejanji, ki jih je mogoče izvesti, in med dejanji, ki so lahko samo zamišljena, ter med »naravnimi« in »nadnaravnimi« dejanji ni bilo jasne meje – oboja so bila lahko razumljena kot čarovniška. To, kar je pomagalo oblikovati percepcijo dejanja kot čarovniškega, so psihološki mehanizmi (glej Mencej 2017a: 197–203) – ti pa so bili, vsaj občasno, lahko tudi zavestno izrabljeni.

LITERATURA:

- Alver, Bente Gullveig; Torunn, Selberg, 1987: Folk Medicine as Part of a Larger Concept Complex. *Arv* 43, Uppsala, 21–44.
- Bever, Edward, 2006: Poisons. Golden, Richard M., ur. V: *Encyclopedia of Witchcraft: the Western Tradition*. Santa Barbara, Denver (CO), Oxford (UK): ABC-CLIO, 906.
- Bever, Edward, 2008: *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe. Culture, Cognition, and Everyday Life*. England: Palgrave Macmillan.
- De Blécourt, Willem, 1999: The Witch, her Victim, the Unwitcher and the Researcher: The Continued Existence of Traditional Witchcraft. Bengt Ankarloo, Stuart Clark (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe: The Twentieth Century, The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe Vol. 6*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 141–235.
- de Blécourt, Willem, 2000: The Making of the Female Witch: Reflections on Witchcraft and Gender in the Early Modern Period. *Gender & History* 12 (2), 287–309.
- de Blécourt, Willem, 2004: Boiling Chickens and Burning Cats: Witchcraft in the Western Netherlands, 1850–1925. de Blécourt, Willem; Davies, Owen (eds.), *Witchcraft continued. Popular Magic in Modern Europe*. Manchester, New York: Manchester University Press, 89–107.
- de Blécourt, Willem, 2010: Witchcraft—Discourse and Disappearance: Württemberg and the Dutch Documentation. *Magic, Ritual, and Witchcraft* 5 (1), Pennsylvania, 103–107.
- de Blécourt, Willem, 2013: »Keep that woman out!« Notions of space in twentieth-century Flemish witchcraft discourse, *History and Theory* 52 (October 2013), Middletown, 361–79.

- de Blécourt, Willem; Owen, Davies, 2004: Introduction. de Blécourt, Willem; Davies, Owen (eds.), *Witchcraft continued. Popular Magic in Modern Europe*. Manchester, New York: Manchester University Press, 1–13.
- Briggs, Robin, 2002 [1996]: *Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Cameron, Deborah, 2001: *Working With Spoken Discourse*. London etc.: Sage Publications.
- Clark, Stuart, 1997: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, Stuart, 2001: *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. London: Macmillan Press.
- Davies, Owen, 1999: *A People Bewitched. Witchcraft and Magic in Nineteenth-Century Somerset*. Bruton.
- Davies, Owen 1999a: *Witchcraft, Magic and Culture 1736-1951*. Manchester: Manchester University Press.
- Dégh, Linda 2001: *Legend and Belief, Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Dégh, Linda; Vázsonyi, Andrew, 1983: Does the Word “Dog” Bite? Ostensive Action: A Means of Legend-Telling, *Journal of Folklore Research*, Vol. 20 (1) (May, 1983), Indiana, 5–34.
- Dömötör, Tekla, 1982: *Hungarian Folk Beliefs*. Bloomington: Corvina Kiadó.
- Eilola, Jari, 2006: Witchcraft, Women and the Borders of Household, *Arv* 62, Uppsala, 33–50.
- Ellis, Bill, 2003: *Aliens, Ghosts, and Cults. Legends We Live*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Favret-Saada, Jeanne, 1980: *Deadly Words, Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fine, Gary Alan, 1992: *Manufacturing Tales: Sex and Money in Contemporary Legends*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Harper, Clive, 1977: The Witches Flying-Ointment. *Folklore* 88 (1), London, 105–106.
- Henry, Frances; Tator, Carol, 2002: *Discourses of Domination. Racial Bias in the Toronto English-Language Press*. Toronto etc.: University of Toronto Press.
- Hesz, Ágnes, 2007: The Making of a Bewitchment Narrative. *Electronic journal of folklore* 37, Tartu, 19–34.
- Hickey, Sally, 1990: Fatal Feeds?: Plants, Livestock Losses and Witchcraft Accusations in Tudor and Stuart Britain. *Folklore* 101ii, London, 131–142.
- Honko, Lauri, 1962: *Geisterglaube in Ingermanland*. FFC 185. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Hutton, Ronald 2006: Shamanism: Mapping the Boundaries. *Magic, Ritual and Witchcraft* Vol. 1 (2, winter), Pennsylvania, 209–213.
- Jenkins, Richard, 2010: Reality, but Not as We Know It. *Magic, Ritual, and Witchcraft* 5 (1), Pennsylvania, 91–95.
- Jenkins, Richard P., 1991: Witches and Fairies: Supernatural Aggression and Deviance Among the Irish Peasantry. Narváez, Peter (ed.), *The Good People, New Fairylore Essays*. New York & London: Garland Publishing Inc., 302–335.
- Levackm Brian P., 2006 [1987]: *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. Harlow: Pearson.
- Lindahl, Carl, 2005: Ostensive Healing: Pilgrimage to the San Antonio Ghost Tracks. *Journal of American Folklore* 118 (468, Spring), Illinois, 164–185.

- Lisón Tolosana, Carmelo, 1994: *Sorcellerie, structure sociale et symbolisme en Galice*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mencej, Mirjam 2015: Origins of Witchcraft Accusations. *Studia Mythologica Slavica* 18, Ljubljana, 111–130.
- Mencej, Mirjam, 2016: Discourses on witchcraft and uses of witchcraft discourse. *Fabula* 57(3–4), Berlin, 248–262.
- Mencej, Mirjam, 2017: How and Why to Talk about Witchcraft? Discourses on Witchcraft and Uses of Bewitchment Narratives in 21st Century Rural Eastern Slovenia. *Temenos* 53 (1), Turku, 143–179. <https://journal.fi/temenos/article/view/65139>
- Mencej, Mirjam, 2017a: *Styrian Witches in European Perspective. Ethnographic Fieldwork*. London: Palgrave Macmillan / Springer.
- Mencej, Mirjam, 2018: Magic and counter-magic in twenty-First-Century Bosnia. Berry, Jonathan; Davies, Owen; Osborne, Cornelia (eds.), *Cultures of Witchcraft in Europe: Middle Ages to the Present*. London: Palgrave Macmillan / Springer, 249–268.
- Mitchell, Stephen, 2004: A case of witchcraft assault in early nineteenth-century England as ostensive action. De Blécourt, Willem; Davies, Owen (eds.), *Witchcraft continued. Popular Magic in Modern Europe*. Manchester, New York: Manchester University Press, 14–28.
- Pajek, Josip, 1884: *Črtice iz duševnega žitka štaj. Slovencev*. Ljubljana: Matica slovenska.
- Paul, Cornelia, 1993: »Und da waren plötzlich über Nacht die Pferde gezopft.« Vom Hexenglauben in einem oberschwäbischen Dorf. *Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 5, Göttingen, 103–118.
- De Pina-Cabral, João, 1986: *Sons of Adam, Daughters of Eve. The Peasant Worldview of Alto Minho*. Oxford: Clarendon Press.
- Pócs, Éva, 2004: Curse, *maleficium*, divination: witchcraft on the borderline of religion and magic. De Blécourt, Willem; Davies, Owen (eds.), *Witchcraft continued. Popular Magic in Modern Europe*. Manchester, New York: Manchester University Press, 174–190.
- Rapport, Nigel; Overing, Joanna 2007: *Social and cultural anthropology: the key concepts*. London, New York: Routledge.
- Sørensen, Jesper, 2010: Magic as a State of Mind? Neurocognitive Theory and Magic in Early Modern Europe. *Magic, Ritual, and Witchcraft* 5 (1), Pennsylvania, 108–112.
- Spoerke, David G., 1986: https://www.erowid.org/animals/toads/toads_health1.shtml; last accessed 26 December 2015.
- Stark, Laura, 2004: Narrative and the Social Dynamics of Magical Harm in Late Nineteenth- and Early Twentieth-Century Finland. De Blécourt, Willem; Davies, Owen (eds.), *Witchcraft Continued. Popular Magic in Modern Europe*. Manchester, New York: Manchester University Press, 69–88.
- Stark, Laura, 2007: Sorcerers and Their Social Context in 19th-20th Century Rural Finland. *Arv* 63, Uppsala, 7–29.

WITCHCRAFT – A DISCOURSE OR A PRACTICE?

MIRJAM MENCEJ



This paper considers the question of how to understand people's narration of bewitchment. Are the bewitchments, or at least some of them, at least occasionally, a matter of practice, or are they always just a matter of discourse and thus conceived? Scholars of witchcraft usually assume that witchcraft is a matter of discourse, and the witch a fictitious person, one who was ascribed bewitchment that supposedly resulted in the misfortune of another person but, in fact, performed none. Such a perspective redirected the focus of the research from witches and their deeds to that of the victims, that is, to the questions about why people believed they became victims of bewitchment, what the reasons underlying the accusations are, what makes certain people a particularly suitable choice to be identified as a witch, and so on. If there is no such person as a witch, then we can only access them through the discourse, and the understanding of European witchcraft must necessarily focus on the alleged victims' testimonies and narratives that relate events from the perspective of the victims.

However, was witchcraft only about ascription, and did nobody ever perform a ritual or any other deed by which they attempted to bewitch others, that is, perform "active bewitchment"? While linguistic circumstances enabling the utterances and actions associated with witchcraft to convey meanings may be of crucial importance in witchcraft research, in this paper, I will discuss their possible relationship to the extra-linguistic world. Based on the field research, conducted in rural eastern Slovenia, I will discuss cases that might indicate possible objective realities underlying at least some of the accusations of bewitchment. It turned out that some people indeed placed eggs to their neighbour's land – which was an act that was typically considered a bewitching act in the area – although they claimed that they only "returned" them to the neighbour who had placed them to their land first. In addition, some acts understood as bewitchments had purely "natural" harmful consequences, and sometimes malicious acts were committed and their consequences manipulated to seem a result of bewitchment, especially by beggars. Malicious acts like surreptitious milking and poisoning also seemed to have played their part in witchcraft accusations. Finally, I argue that for people thinking, talking, and acting within witchcraft discourses, there is no clear distinction between the acts that are conceived as "supernatural" and those that are purely "natural".