

NARRATIVAS DEL AKELARRE: CONDICIONES DE POSIBILIDAD PARA LO FANTÁSTICO EN LA RELECTURA FEMINISTA DE LA CAZA DE BRUJAS

IRIS DE BENITO MESA

Universitat de València / Universidad Internacional de Valencia

idebeme@gmail.com

Recibido: 6-12-2022

Aceptado: 16-04-2024



RESUMEN

Este trabajo pretende adentrarse en el modo en el que la naturaleza, de distintas formas, está incorporada a nuestro imaginario compartido sobre la brujería. La propuesta se inscribe en la línea de una investigación más amplia, que explora las imbricaciones entre el imaginario de la caza de brujas y los discursos feministas contemporáneos. Desde este punto de partida, nos interesa explorar qué géneros textuales se activan en las narrativas de la brujería, concretamente los que tratan del aquelarre como acontecimiento que encumbra el poder de la bruja, y qué cabida tiene lo fantástico en una pugna discursiva que interroga lo verosímil, lo mágico y, en definitiva, los límites de lo real. En nuestro estudio partimos de la historiografía tradicional sobre la caza de brujas para llegar a la crítica feminista, para desde ella ahondar en sus implicaciones sociales y políticas, pensando en la bruja como construcción discursiva vinculada fuertemente a la naturaleza en diversas formas.

PALABRAS CLAVE: brujas; naturaleza; aquelarre; demonología; *sabbat*.

COVEN NARRATIVES: CONDITIONS OF POSSIBILITY FOR THE FANTASTIC IN
THE FEMINIST REVISITING OF THE WITCH HUNT

ABSTRACT

This paper aims to explore the way in which nature, in different forms, is incorporated into our shared imaginary of witchcraft. The proposal is in line with broader research that explores the overlaps between the witch-hunting imaginary and contemporary feminist discourses. From this starting point, we are interested in exploring which textual genres get activated in the narratives of witchcraft, specifically those dealing with the coven as an event that enhances the power of the witch. We try as well to locate the fantasy genre in a discursive struggle that questions the limits of the real. In our study, we start from the traditional historiography on witch-hunting in order to reach the feminist critique. Finally, we examine its social and political implications, thinking about the witch as a discursive construct that is strongly linked to nature.

KEY WORDS: witches; nature; coven; demonology; *sabbat*.



1. INTRODUCCIÓN

La aproximación a los relatos, imágenes y productos culturales de todo tipo que abordan a la bruja en cualquiera de sus variantes revela que la naturaleza tiene una presencia importante en su caracterización, así como en su construcción en cuanto personaje literario. Sobre la tradicional asociación de las mujeres con lo natural, y en coherencia con ello, nos disponemos a explorar qué formas toman las representaciones de las brujas en vinculación con lo animal y lo vegetal, un enclave fundamental para el desarrollo de sus poderes extraordinarios.

Para efectuar el análisis, manejaremos dos vertientes bibliográficas que, aunque converjan en objeto, se prestan a una separación conveniente. Así, por una parte, estudiaremos los textos demonológicos producidos contemporáneamente a la caza de brujas y, por otro, la corriente de crítica feminista que denominaremos relectura feminista de la caza de brujas (en adelante RFCB). De forma secundaria, haremos algunas alusiones a otras fuentes teóricas que no se inscriben en ninguna de las anteriores pero que resultan pertinentes para nuestro trabajo. A partir de este marco teórico y conceptual nos aproximaremos a lo que denominamos «narrativas del aquelarre» con el fin de problematizar en ellas los límites de lo real y su eventual cabida en el relato fantástico.

2. PRODUCCIÓN DISCURSIVA EN TORNO A LA CAZA DE BRUJAS: UN ESTADO DE LA CUESTIÓN

2.1. *Demonología: precondition textual para la bruja en lo fantástico*

Durante el siglo xv hubo una amplia e intensa producción textual de materia demonológica; concretamente, entre 1435 y 1487 —fecha esta última en la que se publica su más célebre texto, el *Malleus Maleficarum* (Kramer y Sprenger, 2004)— se escribió casi una treintena de tratados de brujería (Monter, 1976: 19, en Federici, 2018: 229). Cuéllar Alejandro (2022) realiza un útil recorrido de los más relevantes textos demonológicos de la época, que permiten avistar la deriva de las persecuciones por brujería a grandes rasgos, actualizando algunas de las informaciones que ya proporcionaba Caro Baroja en *Las brujas y su mundo* (1993). En su estado de la cuestión sobre los estudios de brujería, Cuéllar Alejandro parte de la hipótesis del ensueño imaginativo formulada por San Agustín (Caro Baroja, 1993: 67), según la cual las brujas estarían imaginando todo aquello mágico y sobrenatural que les sucedía o que practicaban, aunque no dudaba que dichas ensoñaciones estaban producidas por el Diablo (2022: 45). No debe olvidarse, por otro lado, que desde el siglo ix empieza a divulgarse el llamado *Canon episcopi*, un texto supuestamente escrito en el siglo iv y que hace referencia a asociaciones secretas de mujeres que se reúnen para preservar el culto a la diosa Diana. También aquí se insiste en el carácter ilusorio de dichas reuniones (Cuéllar Alejandro, 2022: 46).

La producción textual demonológica llegaría a su culmen con el *Malleus Maleficarum* o *Martillo de brujas* (Kramer y Sprenger, 2004), una obra que, según Cuéllar Alejandro, fue la «máxima responsable teórica de la demonización de la brujería y de que la Caza de Brujas se empezara a aplicar de manera sistemática, generalizada y especialmente cruel a partir de su publicación» (2022: 47). En ella se acusaba explícitamente a las brujas de «prácticas como el rapto y asesinato de niños, el canibalismo, la posesión demoníaca, el vampirismo e, incluso, las metamorfosis zoomorfas como la licantropía» (2022: 50-51). Con el precedente viraje que se produce al enfrentar Santo Tomás de Aquino sus ideas sobre la brujería a la hipótesis de San Agustín, de forma que se reclamaba la creencia en la veracidad de todos los hechos que conformaban la acusación, fue posible castigar también a todo aquel que no asumiese como cierta la realidad de la magia y del akelarre (2022: 51).

En otro estudio de reciente publicación, Muñoz Páez también se hace eco de este enfrentamiento de posturas, y suscribe lo apuntado acerca del viraje

producido de San Agustín a Santo Tomás (2022: 81-85). No obstante, acerca de los tratados de demonología dicha investigadora confirma que «las obras sobre este tipo de persecución proliferan a lo largo de los siglos *xvi* y *xvii*» (2022: 99) y que se dio entonces una «auténtica competición por publicar manuales de caza de brujas» (2022: 101). En la misma línea, Federici señala que «la brujería se convirtió en uno de los temas de debate favoritos de las élites intelectuales europeas. Jueces, abogados, estadistas, filósofos, científicos y teólogos se preocuparon por el “problema”, escribieron panfletos y demonología, acordaron que este era el crimen más vil y exigieron que fuera castigado» (2018: 233-234).

Este tipo de textos dan cuenta de diversos debates que se fueron produciendo a lo largo de los siglos en torno a los poderes demoníacos y otras figuras asociadas con el maligno. A pesar de que a lo largo de la Alta Edad Media fuera mayor la tolerancia hacia las hechiceras o brujas, a medida que nos aproximamos a la modernidad las preocupaciones en torno a este perfil de mujeres se acrecientan, y así lo muestra la producción textual de la época. El seguimiento de estos textos permite advertir la potencialidad fantástica de todo aquello relacionado con las brujas; los diferentes lugares desde los cuales los podemos leer dan a su vez pie a lecturas múltiples que nos pueden conducir a replantearnos los manuales de demonología como fuente de creación fantástica.

La de lo fantástico es una categoría discutida dentro de los estudios narratológicos, que nos empuja a definirla someramente, a acotar de entre sus varias definiciones cuál es aquella a la que nos acogemos y que aplicamos al presente análisis. En este caso, seguimos los estudios de Roas (2001; 2011; 2014), que ofrece una delimitación específica del género y que actualiza el clásico texto de Todorov (1981) de 1970. Para Roas, debe entenderse en términos de ruptura de los marcos de realidad en que se mueve el lector, quien será un colaborador fundamental para que se active su efecto (2001: 20), ratificando el contraste con la realidad extratextual: lo fantástico, por tanto, como transgresión que pone lo racional contra las cuerdas, que «se caracteriza por proponer un conflicto entre lo imposible y (nuestra idea de) lo real» (Roas, 2014: 4).

En efecto, dependiendo de quién escribiera o leyera estos manuales demonológicos, pero sobre todo de cuándo los leyera, lo descrito en ellos bien podría considerarse coherente, dentro del marco de lo posible, un delirio imaginativo o algo que rompe con las condiciones de posibilidad de nuestro mundo. Si esta producción textual se presta a múltiples lecturas alternativas, más productiva resulta la posibilidad de la convivencia de estas. Roas, en sus estudios acerca de lo fantástico, habla de la «inquietud ante la capacidad de concebir la coexistencia entre lo posible y lo imposible», una coexistencia conflic-

tiva que «provoca que la realidad deje de ser familiar y se convierta en algo incomprensible y, como tal, amenazador» (2014: 15).

Pese a defender esta serie de textos como fuente de creación fantástica, es conveniente realizar una serie de puntualizaciones. No debemos asumir que estos textos circularan como relatos fantásticos en el momento de su producción puesto que la literatura fantástica, como advierte el mismo Roas, no existe hasta el siglo XVIII, ya que hasta entonces «lo sobrenatural (...) pertenecía al horizonte de expectativas del lector», de modo que quedaba incluido en lo verosímil. La Ilustración, y con ella, la primacía de lo racional, habría venido a negar lo sobrenatural y a convertirlo, así, en inofensivo (2001: 21). Más adelante, con la aparición del Romanticismo, estas posturas virarían ligeramente, aunque sin negar el paradigma de racionalidad, y con ello cambiarían las posibilidades de la narración fantástica (Roas, 2011: 19).

En coherencia con ello, cobra sentido la afirmación de Caro Baroja acerca de que «a mediados del siglo XVIII la batalla entre los que defendían una concepción mágica del mundo y quienes la atacaban de lleno se hallaba ya casi terminada a favor de los segundos, al menos en las clases dominantes» (1993: 263). Igualmente apunta lo siguiente: «se suele decir que el delito de Brujería dejó de existir gracias a la acción de los hombres de la época de las luces, cuando, en realidad, durante todo el siglo XVIII en muchos países se siguió condenando severamente» (Caro Baroja, 1993: 259). A pesar de poner en tela de juicio a la Ilustración como aniquiladora de las prácticas inquisitoriales, el propio autor no puede evitar concebir la historia como un avance progresivo que privilegia el triunfo de la razón moderna, lo que le obliga a hablar del Romanticismo en términos de «retroceso» en el tratamiento de la brujería (Caro Baroja, 1993: 263).

De este modo y aun aceptando, en consonancia con sus coordenadas de escritura, que los manuales demonológicos se concibieran como textos descriptivos, tratados morales o religiosos, pero en ningún caso como material ficcional, es posible abrir, desde nuestro presente, una lectura de los mismos en clave fantástica. En consonancia con la propuesta tipológica de Massoni (2018: 338-340), algunas de estas lecturas de los hechos, y la forma en que son relatadas, incurren tanto en la «imposibilidad natural» (con las transfiguraciones o los propios vuelos de las brujas) como en la «imposibilidad metafísica» (con aquellas brujas que se desdobl原因an y mantienen su cuerpo inmóvil en la cama al mismo tiempo que vuelan al aquelarre). Por otro lado, nos resulta de utilidad la apreciación de Lomeña Cantos a propósito de la tipología semántica de Nancy H. Traill, cuando propone que «el modo ambiguo es uno de los

preferidos por el género fantástico: no queda claro qué es un hecho en la historia. Quizás lo inexplicable haya ocurrido de verdad, o quizás haya sido una alucinación; tanto el autor como el personaje carecen de una forma de autenticación para discernir esa quiebra de la razón» (2013: 377). Por su parte, Roas afirma que «la indeterminación se convierte en un artificio para poner en marcha la imaginación del lector» (2014: 3); recordemos, además, el concepto de «vacilación» en el ya citado texto de Todorov (1981: 23), para quien es esta la esencia definitoria de lo fantástico, si bien Roas considera que se trata de una definición demasiado restrictiva (2001: 16).

Al hablar de brujería, aun si se contextualiza estrictamente como un acontecimiento histórico convertido en objeto de estudio (la caza de brujas en la Europa de los siglos XVI y XVII), y no como discurso ficcional, vemos que la bruja (y los avatares que la rodean) es un referente tan escurridizo como elástico. Es así una figura que tiene cabida en el género fantástico; representa tal ruptura desde una lógica racional que es fácilmente convertible en materia literaria, dentro de producciones definidas en el orden de lo fantástico. Lo muestran numerosos productos culturales contemporáneos de toda clase, pero también aparece en muchos otros géneros, tanto ficcionales (lo maravilloso, el *fantasy*, el terror, las narrativas históricas) como no ficcionales, como es el caso de los textos historiográficos o sociológicos sobre la caza de brujas, y también ensayos críticos de otras clases que teorizan, por ejemplo, acerca de la consideración de una caza de brujas actual en ciertos lugares del mundo (Federici, 2021). A propósito de la figura de la bruja, Hormigos Vaquero apunta que «de ella se ha tratado en los manuales religiosos, los códigos legales y las obras literarias, ya sea para demonizarla, satirizarla, vilipendiarla o imputarla, o para usarla como excusa de una trama ficcional o de recreación histórica con mayor o menor veracidad» (2022: 15).

Esta elasticidad del referente provoca, precisamente, algo que se convierte en una de las claves de nuestro análisis: al hablar de la caza de brujas, y de la brujería y su imaginario en general, pero sobre todo el del aquelarre, nos deslizamos constantemente entre lecturas miméticas y otras que no lo son; a menudo, la interpretación es necesariamente doble y simultánea.

2.2. *La relectura feminista de la caza de brujas (RFCB)*

Esbozar un estado de la cuestión sobre cómo los feminismos se han apropiado de la figura de la bruja y de su imaginario hace inevitable un repa-

so por algunas fuentes teóricas. El fenómeno por el cual las feministas han convertido a la bruja en un referente simbólico de su lucha, como modelo de mujer rebelde y empoderada, tiene una fuerte presencia en el activismo ya desde finales de los sesenta con los grupos WITCH,¹ quienes consideraban a las brujas mujeres «emancipadas, liberadas sexualmente, combativas y revolucionarias» (Quintano Martínez, 2021: 110). No obstante, nos detendremos aquí en un breve recorrido por las coordenadas teóricas que componen nuestro marco de aproximación a la RFCB.

En este plano resulta ineludible nombrar la obra *Calibán y la bruja* (2018), de Silvia Federici; su repercusión y alcance han hecho inevitable que se trate de un texto de consulta obligatoria al abordar el campo de estudio. Este, a su vez, ha sido continuado en una más breve y divulgativa obra de título *Brujas, caza de brujas y mujeres* (Federici, 2021). Sin embargo, y a pesar de que el nombre de Federici resuena como autoridad en la materia de la RFCB, otras autoras cuyos trabajos tratan parcialmente el tema la preceden. Es el caso de Carolyn Merchant (2020), con su obra *La muerte de la naturaleza*, de 1980, de especial utilidad para comprender el cambio de cosmovisión que tiene lugar en los albores de la modernidad, en relación con las propuestas filosóficas mecanicistas, pero también con el contexto económico y social y con los ecosistemas. De ella, una de las tesis que recoge Federici tiene que ver de forma específica con la persecución de las mujeres acusadas de brujería y con el lugar en el que se las coloca en esa nueva distribución enfrentada entre lo humano y la naturaleza que, como es sabido, privilegia al primero y denosta a la segunda. Esto nos conduce a interrogarnos acerca de los modos en que la bruja queda figurada en relación con lo animal y lo vegetal, puesto que sin duda lo es en oposición a lo humano; las brujas y, por extensión, las mujeres, serán *menos humanas*.

Respecto a la problemática de la tradicional asociación de las mujeres (en este caso, de las brujas como metonimia de las mujeres) con lo natural y su ya conocida oposición jerárquica frente a sus pares hombre-cultura, ha habido algunas autoras que se inscriben en corrientes ecofeministas y que abordaron el tema desde esta perspectiva. Concretamente, Maria Mies (2019) es reconocida por Federici como referente en sus tesis sobre la caza de brujas. En estos textos considerados ecofeministas, entre los que podríamos incluir el ya citado de Merchant, observamos una problemática no resuelta: las autoras consiguen visibilizar cómo, desde la mirada masculina hegemónica, se concibe a

1 Recientemente, la editorial La Felguera ha publicado un volumen que recopila algunos de sus textos, fotografías, proclamas y discursos (W.I.T.C.H., 2015).

las mujeres en continuidad con lo natural; señalan los pares jerárquicos, pero no formulan su desnaturalización ni los subvierten. Así, a nuestro juicio, no termina de definirse, en esta asociación de las mujeres con lo natural, dónde se encuentran los límites entre lo descriptivo y lo prescriptivo, y cuál es el papel de la crítica ecofeminista en el esclarecimiento de esta cuestión.

De la RFCB se derivan otros focos de crítica que son de interés para nuestro estudio. Uno de ellos es la hipótesis de que muchas de las mujeres que fueron perseguidas por brujería ejercían como curanderas, sanadoras, parteras o aborteras. Esta línea crítica se desarrolla a partir del texto de Ehrenreich y English (2019), del que se han servido la mayoría de autoras cuyas obras se inscriben en la RFCB. Sobre esta base se sostiene la hipótesis de que numerosas mujeres fueron perseguidas por ostentar ciertos saberes y poderes en sus comunidades que iban de la mano del control de la natalidad y de la propia sexualidad de las mujeres que las habitaban, en un momento en que las instituciones médicas modernas pugnaban por consolidar su hegemonía. Este punto nos conecta directamente con el objeto de nuestro trabajo, dado que estas mujeres habrían tenido un contacto estrecho con las plantas medicinales, anestésicas y/o alucinógenas, las cuales se empleaban para fines muy diversos.

En definitiva, la RFCB puede resumirse en una tesis principal, que sostiene que la caza de brujas, lejos de haber sido un episodio oscuro de la historia, propio de las prácticas inquisitoriales de la Iglesia más ávida de castigo, habría sido en cambio una campaña de disciplinamiento ejemplarizante que, por medio de torturas y asesinatos, aseguró el papel que deberían ocupar las mujeres en el reparto de roles sociales en los albores del capitalismo. Sobre todo, las habría disuadido de cualquier práctica irreverente que, consciente o inconscientemente, amenazara con desestabilizar las estructuras de poder. La caza de brujas, así, no habría terminado con el triunfo del capitalismo y gracias a la luz de la razón, sino puesto que había dejado de ser necesaria debido precisamente al mismo (Federici, 2018: 228).

La apropiación de la bruja por parte del feminismo no es casual, y apunta en diferentes direcciones. En primer lugar, parte de la recuperación de una historia crítica de la caza de brujas europea que despoja a la bruja de sus atributos negativos, los cuales pasaron al imaginario colectivo y aún circulan en infinidad de productos culturales. Con ello, se pretende ya no solo neutralizar la demonización de su imagen, sino arrojar luz y, lo que es más, denunciar la arbitrariedad de los asesinatos producidos a tan abrumadora cantidad de mujeres; buscar en lo que hasta entonces se había considerado un oscuro

episodio de la historia, propio de una mentalidad medieval atrasada e ignorante, una operación política amparada por las instituciones laicas y que, en un momento tan crucial como el triunfo del modelo capitalista, tuvo como consecuencia la erradicación de una serie de prácticas subversivas (conscientes o inconscientes) que habrían (efectiva o potencialmente) llevado a cabo las mujeres susceptibles de ser acusadas.

En definitiva, podemos comprobar cada vez en mayor medida, al contemplar los productos culturales que circulan en los últimos años también desde el *mainstream*, cómo las representaciones de las brujas, la brujería, la caza de brujas o cualquier conjunto de elementos que nos remita a dicho imaginario, traslucen cierto halo de denuncia o de reivindicación que apunta en esta dirección. De este modo, en los últimos años cada vez son más palpables los resultados de la RFCB, algunos de los cuales ya recogió y enumeró Mona Chollet unos años atrás (2019: 25-28). La candencia del tema, auspiciamos, corre paralela a la ascendente inquietud y rabia con que distintos movimientos feministas responden al aumento aparentemente imparable de feminicidios y femicidios en todo el mundo. La vindicación de la bruja como referente simbólico de lucha en tal contexto queda explicada por una RFCB formulada precisamente en términos de feminicidio. Así, pues, las feministas emplean esta figura como homenaje a la memoria de una antigua «guerra contra las mujeres» y como mirada desafiante frente a la actual.

3. DELIMITACIÓN DEL OBJETO: DE LA HECHICERA ANTIGUA A LA BRUJA MODERNA

A la hora de aproximarnos a las representaciones de las brujas desde la actualidad, proponemos hacer una distinción de objeto entre la hechicera antigua y la bruja moderna.² Si bien es cierto que existen continuidades obvias entre ambas, también lo es que se presentan ciertas diferencias que resultan fundamentales y que nos obligan a establecer una separación operativa. De acuerdo con ello, las similitudes con la hechicera antigua nos ayudarán a comprender la genealogía de atributos de la bruja moderna, pero las diferencias nos permitirán delimitar de forma más precisa a la bruja moderna como objeto de nuestro análisis.

Las figuraciones de la bruja o la hechicera vienen de antiguo. En ese sentido, existen fuentes bibliográficas que hablan de las hechiceras de la Anti-

² Acerca de la distinción terminológica entre hechicería y brujería, nos acogemos a lo establecido por Lara Alberola (2019: 40), también desarrollado en Montaner y Lara (2014: 93-97).

güedad, de sus poderes y atributos. Entre ellas, algunos de los nombres destacados son los de Hécate, Circe o Medea. Estas son parte de la tradición mítica y, aunque aquellas que fueran sus seguidoras y practicaran su culto sí fueron sujetos reales, ellas no fueron de carne y hueso sino personajes de la imaginación mitológica y religiosa antigua. Hablamos de un momento de la historia en que, como apunta Caro Baroja (1993: 31, 41), es complejo establecer una distinción clara entre magia y religión.

De cómo se incorpora la figura de la bruja al mundo cristiano podemos encontrar numerosos estudios, desde Caro Baroja (1993) a Muñoz (2022) o Cuéllar Alejandro (2022), que se han dedicado a escribir la genealogía del personaje. A grandes rasgos, podríamos decir que la figura se incorpora al mundo cristianizado modificando relativamente sus atributos, y en algunos casos asociada a la remanencia de ciertos cultos paganos, más o menos perseguidos por la Iglesia en función de las circunstancias.

Como veremos, la figuración de la hechicera antigua sufre una transformación profunda a partir del Renacimiento, de forma que se potenciarán radicalmente sus atributos negativos y esta pasará a ser un claro blanco de persecución en un contexto social, político y económico muy concreto.³ En ese sentido, ya no operará la distinción entre las diosas, míticas hechiceras y sus sacerdotisas (mujeres reales), sino que la única bruja, la que se busca y castiga, es una mujer de carne y hueso. De este modo, multitud de mujeres serán perseguidas, suplicadas y asesinadas por su supuesta capacidad de transmutarse en animales, de arruinar cosechas, de provocar impotencia, de asesinar a niños o de controlar el clima, entre otras cosas. Desde nuestra óptica actual, el consenso acerca de la ficcionalidad de lo mágico está considerablemente extendido. No obstante, debemos interrogarnos acerca de cómo evolucionan los códigos de verosimilitud a lo largo de los siglos, puesto que en dicha evolución quedan inscritos los debates de los demonólogos, religiosos y jueces, y posteriormente de los pensadores ilustrados.

En definitiva, se trata de debates acerca de la credibilidad de la magia que dan cuenta de la transformación de una cosmovisión y unos paradigmas epistemológicos que culminará con el discurso ilustrado del triunfo de la razón. El ya citado trabajo de Cuéllar Alejandro, que se propone realizar una panorámica de la producción textual sobre brujería, advierte del cambio de signo producido precisamente a partir de este momento, en que considera se abre una nueva línea crítica (2022: 54). Ya entrado el siglo XIX, Jules Michelet

³ De hecho, Muñoz Páez advierte de la paradoja renacentista consistente en una paralela exaltación de las «damas inalcanzables» y de la demonización de mujeres de carne y hueso (2022: 69).

escribe una obra que muestra un claro cambio de signo heredero de los discursos ilustrados; en *La bruja*, este autor trata de exculpar a las brujas y cambiar de óptica para poner en valor la inocencia de las acusadas. A pesar de su intencionalidad, Michelet no consigue librarse ni del paternalismo ni de la mirada misógina, aunque enunciada desde la condescendencia en lugar de un abierto desprecio, como habían hecho los demonólogos en textos anteriores. Michelet bebe del discurso ilustrado por cuanto concibe el triunfo de la razón como un paso hacia la desaparición de las prácticas inquisitoriales, propias tal vez del «atraso» que, según está planteado, acarrearán las instituciones medievales. En cualquier caso, Michelet es considerado un romántico (Caro Baroja, 1993: 112); Adela Muñoz Páez sostiene que por entonces «comenzó a crearse el mito romántico de que las brujas eran la encarnación de la rebeldía frente a los poderes religiosos o laicos, personificada en las mujeres», y menciona la obra de Jacob Grimm (1785-1863) (2022: 343), cuya postura podríamos situar en la estela de la de Michelet.

De todos modos, en esos debates que permiten que convivan lecturas múltiples en torno a la bruja y al aquelarre, no se contempla en caso alguno la posibilidad de su salvación, y queda igualmente inscrita en una dicotomía acusatoria: leída bien como una peligrosa hechicera con temibles poderes sobrenaturales y en alianza con el diablo, bien como una vieja borracha que se dedica a hervir y mezclar plantas y hongos de cuya ingesta se derivan sospechosos efectos secundarios. Esta segunda sería una loca con delirios de grandeza (Caro Baroja, 1993: 317) o bien una ingenua cuya debilidad de carácter la habría hecho más susceptible a los engaños del demonio. Así, el debate que da cuenta de la producción textual demonológica interesa como modo de atestiguar la evolución del consenso sobre las leyes de lo posible, pero a su vez conviene señalar que en ningún caso la decantación por una u otra interpretación implicará la salvación de las acusadas o evitará su persecución.

A pesar de que, como veremos, no podemos aproximarnos a la hechicera antigua y a la bruja moderna como objetos equivalentes de análisis, las figuraciones de la primera nos permiten rastrear ciertos atributos que sí se mantienen y apreciar, con ello, que vienen de lejos. Son estos aquellos que establecen una continuidad entre las hechiceras y las fuerzas y elementos de la naturaleza, especialmente de la luna, y que a su vez legitiman una asociación general de las mujeres con la naturaleza. Por supuesto, dicha asociación va más allá de las creencias religiosas y del terreno de la hechicería y tiene causas mucho más amplias y complejas de las que aquí abordamos. No obstante, conviene incidir en cómo la bruja, desde sus apariciones antiguas, es figurada en estrecha rela-

ción con los elementos naturales, y esto tendrá importantes implicaciones en la reapropiación feminista contemporánea de la misma.

A partir del siglo xv aproximadamente, ser bruja tuvo, por tanto, implicaciones muy distintas a las que había tenido hasta el momento. Es por ello que venimos insistiendo en distinguir operativamente a la bruja moderna de la antigua en cuanto objeto de nuestro análisis. A partir de estas fechas, y en una radicalización de la misoginia de ciertas instituciones en un principio religiosas, la bruja comenzó a convertirse en un blanco de persecución, como un tipo concreto de mujer descrito a partir de una amplia constelación de atributos negativos. Como hemos podido apreciar, a este propósito colaboraron los numerosos textos destinados a su persecución y castigo, que circulaban intensamente y en grandes cantidades al amparo del triunfo de la imprenta. Muñoz Páez refiere, respecto al *Malleus Maleficarum*, que tuvo 39 ediciones circulando en Europa entre 1486 y 1669, y que fue durante dos siglos el segundo libro más demandado, después de la Biblia (2022: 91-93). Federici, por su parte, habla del empleo de «propaganda multimedia con el fin de generar una psicosis de masas entre la población» (2018: 233).

De este modo, aquello que consideramos fundamental en la distinción de la hechicera antigua y la bruja moderna es que la segunda fue una creación discursiva que sirvió como molde acusatorio para una gran cantidad de mujeres que *de facto* fueron torturadas y asesinadas como consecuencia directa de encajar en el mismo. Así pues, cuando hablamos de brujas en la época moderna podemos estar refiriéndonos al modelo, la figuración imaginaria construida discursivamente a partir de los manuales de demonología y, por lo tanto, de carácter virtual, o bien a las mujeres reales, de carne y hueso, que fueron víctimas de las persecuciones. Acaso en este punto la complejidad reside en establecer una delimitación: dónde terminaban las prácticas efectivas de estas mujeres y dónde comenzaban los delirios de los demonólogos. De ello dependerá la agencia y el potencial subversivo que se les otorgue a ellas, movidas en un espectro entre la extrema victimización y el empoderamiento desafiante.

Es la bruja moderna, con todo, la que normalmente es recuperada como referente simbólico por parte de algunas corrientes feministas y su crítica, puesto que es aquella que corresponde a sujetos reales, a todas aquellas mujeres perseguidas, torturadas y ejecutadas en lo que se ha venido a entender desde esta óptica como un fenómeno feminicida. Sin embargo, y como hemos anunciado, los límites entre las brujas como sujetos reales, esto es, las mujeres que fueron efectivamente acusadas de ello y las fantasías acerca de sus atributos y poderes mágicos, son fronteras difusas.

4. LAS BRUJAS Y LA NATURALEZA: ANIMALES Y PLANTAS

Si bien hemos apuntado que las brujas, desde sus representaciones antiguas, aparecen estrechamente vinculadas a la naturaleza, en esta sección profundizaremos en cómo el reino vegetal, de diferentes maneras, forma parte de esta vinculación. Como veremos, la bruja no puede ser tal sin las plantas y los hongos, sin las hierbas y flores; a duras penas la podemos colocar en un escenario del todo alejado del bosque y de los campos, igual que sin un prado no puede acontecer el *akelarre*. Aunque sí existe el perfil de la hechicera urbana, este no es el más extendido y, en cualquier caso, tampoco aparece ajena a los elementos anteriores, como ocurre con el personaje de Celestina.⁴

El campo o el bosque son, por tanto, los escenarios en que esta llevará a cabo sus acciones mágicas de forma propicia, entre otras cosas, porque para ellas precisa acceso a distintas plantas y animales. Es frecuente, por tanto, la ubicación de la bruja en un lugar situado en la linde del bosque, o un espacio intermedio entre este, un campo o prado, y alguna pequeña población. De ello se hacen eco numerosos cuentos y leyendas populares en las que la bruja ocupa el arquetípico papel antagonista.

La relación de las brujas con las plantas se especifica en su empleo de las mismas para elaborar pociones, remedios, embrujos, etc., y este es uno de los puntos en que la imaginación tiene un correlato histórico. Como hemos apuntado al inicio, muchas de las acusadas se ganaban la vida como sanadoras y curanderas. Así pues, estas mujeres poseerían ciertos conocimientos «empíricos» de las propiedades de plantas y hongos, muchas de las cuales se continúan utilizando en la farmacopea moderna, transmitidos por vía intergeneracional. Según Adela Muñoz Páez, «la herramienta más poderosa de las brujas fueron las plantas mágicas capaces de crear ensoñaciones, hacer dormir, hacer olvidar o matar (...) Fueron lo más real de sus hechicerías, de hecho, fueron lo único real» (2022: 169); la autora realiza un repaso de algunas de ellas, como el estramonio o la cantárida.

En la línea de lo expuesto en la introducción, y si se aceptan las tesis de Ehrenreich y English (2019: 22), recogidas posteriormente por Mies y Shiva (1998: 188) y Merchant (2020: 119), entre otras, ciertas plantas habrían sido empleadas por dichas sanadoras, que también asistían a partos (proporcionando

4 Para aludir al personaje de Celestina seguimos la denominación de Lara Alberola que, valiéndose de su ya mencionada distinción entre brujería y hechicería, estudia a dicho personaje en cuanto hechicera (2010: 35-52). Por su parte, en una obra de 2014 Pilar Pedraza utiliza una terminología más ecléctica pues, aunque la nombra como «hechicera urbana» en un momento dado la incluye en el capítulo titulado «La bruja vieja» (2023: 189), y la llama indistintamente «bruja» y «maga» (2023: 192, 195).

sedantes y anestésicos), practicarían abortos o prepararían anticonceptivos con este tipo de recursos. Conviene tener presente que la sexualidad de las mujeres era una de las cuestiones que más temían los demonólogos, que más les obsesionaban e intrigaban. Contrariamente a la imagen contemporánea de la mujer como un ser casi desprovisto de sexualidad, en el Renacimiento hubo una potente asociación de las mujeres con la lujuria (Merchant, 2020: 139; Federici, 2018: 158), que haría las veces de pretexto para su persecución y control.⁵ No en vano el sadismo de las torturas se dirigía específicamente a los órganos sexuales o a explorar la incógnita y supuestamente demoníaca sexualidad de las mujeres. Además, las plantas y hongos no eran únicamente utilizadas para estos fines sino, presuntamente, también como estupefacientes que posibilitarían el trance del *sabbat*. Sobre el empleo de drogas y las hipótesis derivadas del mismo se extienden largamente autores como Caro Baroja o Adela Muñoz en sus ya citadas obras, aunque fundamentalmente el debate gira en torno a la posibilidad de que los aquelarres fueran reuniones reales en que se producían todo tipo de sucesos extraordinarios, o bien trances imaginarios desencadenados por el consumo de drogas. De nuevo aquí aparecen sendas interpretaciones paralelas.

En cuanto a la relación con los animales, algunos de ellos habrían sido utilizados en las prácticas de fabricación de remedios de distintos tipos, ya fueran curativos o bien aplicados con la creencia más o menos acertada de servir a algún otro fin. Es el clásico caso de algunos reptiles o anfibios como «sapos y culebras»; animales que inspiran desagrado y que, asociados a las brujas, contribuyen a alimentar la imagen de un personaje repulsivo. Al empleo de esta clase de animales a modo de ingredientes hace alusión el Auto de Fe de Logroño de Mongastón, como ratifican Pedraza (2023: 180) y Muñoz Páez (2022: 159).

A ello no se limita, sin embargo, la relación que tradicionalmente se ha establecido entre las brujas y los animales. Esta, como hemos apuntado con anterioridad, se asienta sobre la asociación de las mujeres con lo natural, y en este caso permite, a nuestro parecer, *restar* humanidad a la bruja al aproximarla al reino animal. En un paradigma en que se consagra la separación jerárquica entre lo humano y lo animal, no resulta casual que las mujeres queden suspendidas en un limbo intermedio entre ambos, imposibilitadas para ser consideradas sujetos plenos como sí lo serían los hombres.

5 Esta y otras características reiteradas como la debilidad de carácter, la ingenuidad, la inestabilidad emocional o incapacidad para guardar secretos configurarían el estereotipo misógino que sirve de pretexto a diversos tratadistas de la época tales como Pierre de Lancre (2004: 51-56) en 1612 o Martín de Castañega (2020: 360) en 1529 para sostener que las mujeres son las más propensas a ser poseídas por Satanás o engañadas para hacer tratos con él.

A partir de esa premisa, se percibe a la bruja como un ser que se comunica y se entiende con los animales, pero también que se sirve de ellos para comunicarse con el Demonio, e incluso este puede ocupar sus cuerpos. La encarnación del demonio en ciertos animales se enmarca en el contexto filosófico al que aludíamos, y del que se desprende una creciente aversión hacia lo animal, hacia lo cual se imprime una insistente marca de alteridad (Federici, 2018: 270). Es así como ciertos animales, tales como los gatos o las cabras, aparecerán recurrentemente representados como miembros del *sabbat*, asistentes al aquelarre junto con sus compañeras las brujas. En la creación narrativa sádica de los demonólogos, en el *sabbat* se producían encuentros sexuales entre las brujas y Satanás, bien personalmente o bien encarnado en algún animal (típicamente el macho cabrío), lo que convierte el aquelarre en un ritual rayano en la zoofilia, fuera real o imaginario; un ejemplo de ello lo encontramos en la alusión del juez Bodin a la práctica de sexo oral entre las brujas y una «cabra hedionda» (Muñoz Páez, 2022: 162). Más adelante, en los juicios o durante las torturas, las acusadas eran interrogadas acerca de estas supuestas cópulas con los animales-demonios, incluso forzadas a confesar lo dolorosas que habían sido (Muñoz Páez, 2022: 167).

Huelga decir que el demonio encarnado en un macho cabrío es la figuración animal más potente del *sabbat*, puesto que es él quien realmente lo preside. Algunas autoras han apuntado a la manera en que, en las narrativas del aquelarre, era el macho cabrío-demonio quien se colocaba en el lugar de presidencia, autoridad y privilegio. De este modo, la narración del *sabbat* creada a expensas de las fantasías de los demonólogos no tenía inteligibilidad fuera de los marcos de una autoridad masculina; Muñoz Páez señala la omnipresencia del poder masculino en el aquelarre bajo la forma del macho cabrío (2022: 159). Es por ello que, por muy peligrosas, por muy lascivas, por muy potencialmente subversivas, poseídas o locas que fueran, o por muchos poderes sobrenaturales que tuvieran, no podían existir como personaje despojado de una autoridad masculina, que es a quien después de todo rinden culto devotamente.

4.1. *Narrativas del aquelarre*

Esbozado el panorama de las vinculaciones entre las brujas y la naturaleza, que no son otras sino las que, en términos generales, se producen entre la naturaleza y las mujeres, dedicaremos este último apartado a profundizar

en un espacio natural muy concreto, cuya especificidad cobra sentido en la producción de discurso en torno a las brujas.

Respecto a la terminología, cabe destacar que el vocablo *akelarre* no fue empleado antes de los procesos de brujería en el País Vasco (se comienza a utilizar a partir del juicio de Zugarramurdi en 1610), por lo que durante la caza de brujas no fue la voz más popularizada para referirse a tal fenómeno. En la mayoría de los casos a los que accedemos a partir de material documental y de manuales de demonología, la voz más empleada es la de *sabbat*, tomada de la tradición judía. Por arbitraria que parezca tal comparación, parece existir en origen cierta conexión entre el antisemitismo (Chollet, 2019: 14; Muñoz Páez, 2022: 157), el incipiente odio hacia las brujas y su consecuente persecución.

Aunque lo hemos presentado como tal, quizás haya una limitación en el hecho de abordar el *akelarre* estrictamente como un *espacio* natural. Si nos acogemos al vocablo vasco, aunque su etimología está algo discutida, parece que la voz podría hacer referencia simultáneamente a un prado y a un macho cabrío (Muñoz Páez, 2022: 157), de modo que su asociación con el paisaje rural quedaría más que evidenciada, además de la insistencia en la animalidad. Autores como Gustav Henningsen (2012: 54-65) o Mikel Azurmendi (2012: 42-53) desarrollan algunos de los debates acerca de la creación y posterior fijación del término, así como las hipótesis sobre su etimología. No obstante, y de ello da mejor cuenta la voz *sabbat*, el *akelarre* no es restrictivamente un lugar sino también un *momento*; podría definirse tal vez, con mayor precisión, como un acontecimiento. Y, claro está, dada la ineludible vinculación de lo espacial con lo temporal, y acaso aproximándonos a la carga eminentemente temporal de la voz *sabbat*, conviene tener en cuenta también esa variable. El *akelarre* o *sabbat* sería, por tanto, un *acontecimiento* que se da en unas coordenadas concretas de espacialidad (un prado, un bosque, un claro) y temporalidad (no necesariamente un día concreto de la semana, como en la acepción original de *sabbat*, sino en un momento concreto del día, en mitad de la noche, a «la hora de las brujas»). Según Federici, este «representa un uso del espacio y del tiempo contrario a la nueva disciplina capitalista del trabajo» (2018: 249).

¿En qué consiste, entonces, este acontecimiento, este «evento complejo» (Muñoz Páez, 2022: 157)? Los demonólogos de la época dejaron correr la tinta en estas elucubraciones, siguiendo aproximadamente dos líneas argumentales que son el correlato de los posicionamientos de Santo Tomás y San Agustín. En resumidas cuentas, la primera postura se asienta sobre la suposición de que la magia existe y puede practicarse, de forma que las presuntas

brujas viajarían efectivamente, volando, a tal lugar para celebrar banquetes y orgías con el diablo y para urdir todo tipo de maldades. Este planteamiento potencia la culpabilidad de las acusadas y no desestima el poder maligno de Lucifer, pero por contrapartida necesariamente acepta la existencia de la magia, lo cual de paso otorga a las acusadas una peligrosa agencia. Del otro lado, quedarían aquellos que suscriben la existencia peligrosa y amenazante del demonio, pero hablan del *sabbat* como un espacio imaginado, fruto del delirio causado por distintos tipos de ungüentos y, en fin, drogas alucinógenas. El vuelo de las brujas sería un vuelo en el sentido más metafórico de la palabra, esto es, un «viaje» narcótico en el que estas, ignorantes y crédulas, no habrían sido capaces de distinguir entre la realidad y el sueño. Esta última es la lectura que apuesta por un relato verosímil a nuestros ojos y cierra la puerta a una posible narrativa fantástica, mientras que la primera sienta las posibilidades del suceso insólito en lo que denominamos las «narrativas del *sabbat*», entendidas como el conjunto de relatos que, sobre este tema, recogen los textos demonológicos de la época. Ambas hipótesis, incluso, llegan a mezclarse de forma ambigua en tratadistas como Pedro Ciruelo, quien sostiene en un texto de 1538 que en ocasiones la marcha al aquelarre es real mientras que en otras el «vuelo» es imaginario (2003: 75-100).

La pregunta que queda por hacer es de dónde surge exactamente la idea del *sabbat*. No faltan quienes se plantean qué hay de cierto en dichos relatos, e incluso aventuran la hipótesis de que se trate por completo de una invención de jueces e inquisidores (Muñoz Páez, 2022: 158). No olvidemos que el aquelarre es narrado por los demonólogos, quienes nunca han estado en él. La creencia asumida y compartida acerca de la existencia de estos acontecimientos debería tener algún tipo de desencadenante real. En adelante, plantaremos de qué manera el aquelarre podría haber estado anclado a sucesos reales, a pesar de convertirse también en un repositorio de la imaginación de los demonólogos.

Lo que pudiera suceder en él ha dado lugar a una producción de discursos instalada en la incoherencia: por una parte, el aquelarre suponía una incógnita que obsesionaba a los inquisidores, a los jueces y a las instituciones; era, no en vano, el principal objeto de los interrogatorios, mediados por la tortura; el foco de la *inquisición*, en minúsculas, en su sentido más literal. Como es obvio, no contamos con testimonio alguno de la voz de las acusadas, por lo que la reconstrucción del relato comienza y se instala en ese vacío insalvable. De cualquier modo, parece ser que las acusadas eran ya no solo obsesivamente interrogadas acerca del *sabbat*, sino forzadas a producir discurso so-

bre él, a relatar, a colaborar en la creación imaginaria de la narración de tales eventos (Muñoz Páez, 2022: 159). Este proceso de creación discursiva se pone en escena de forma muy ilustrativa en la película española dirigida por Pablo Agüero *Akelarre* (2020), dedicada a los juicios de brujería del País Vasco francés, tal y como se analiza en De Benito (2022: 154-158).

La incógnita del aquelarre queda, de esta manera, rellena con una sobreproducción textual a través de la cual los manuales de demonología y las sentencias de los juicios crearían un relato ultra detallado y con multitud de variantes que pretendería copar el vacío de la incógnita, no presentándose como suposición, sino como una aseveración que da por ratificada su veracidad. El *sabbat*, entonces sería un vacío del conocimiento tapado con un relato hipertrofiado.

De este delirio discursivo se desprende una hipótesis difícilmente eludible: que las instituciones andaban algo preocupadas por cierto tipo de eventos que recibían ese nombre, y que serían el principal objeto de las inquisiciones. Que esa preocupación, además, estaba principalmente alimentada por la falta de conocimiento acerca de qué cosas sucedían allí (en ese lugar, por cierto, también impreciso en términos de localización) y, sobre todo, porque ese espacio de lo ignoto quedaba fuera de los límites de actuación de su autoridad.

Si tratamos de esclarecer qué clase de eventos reales podían haber desencadenado o suscitado las fantasías del *sabbat*, una de las explicaciones podría ser que efectivamente sí se producían reuniones secretas del campesinado, ya fueran de ocio, ya fueran para fraguar revueltas. Ciertamente es que para afinar esta hipótesis sería necesario esclarecer el contexto sociopolítico concreto de cada país europeo en que se produjeron las persecuciones, y el estado de las protestas campesinas en cada uno de ellos. Silvia Federici, quien habla del rol que habrían desempeñado las mujeres en estas protestas (2018: 114), apunta que «cualquier reunión potencialmente transgresora —encuentros de campesinos, campamentos rebeldes, festivales y bailes— fue descrita por las autoridades como un posible aquelarre» (2018: 273).

Esta autora aventura una propuesta centrada en los cercamientos de tierras inglesas. Para ella, como desarrolla en profundidad en su conocida obra *Calibán y la bruja*, las persecuciones a las brujas están estrechamente ligadas a los acontecimientos propios de la etapa transitoria entre el modo de producción feudal y el capitalista, entre los cuales destacan dichos cercamientos y las consecuentes revueltas campesinas por la pérdida de los comunales. A ello se sumarían algunos cambios en las leyes de herencia que habrían favo-

recido que mujeres de cierto perfil quedaran desposeídas. De hecho, sostiene que se da una coincidencia entre ciertas sublevaciones tanto urbanas como rurales y las persecuciones (2018: 244-245) y, en definitiva, que «la caza de brujas se desarrolló en un ambiente en el que los “de mejor clase” vivían en un estado de constante temor frente a las “clases bajas”» (2018: 241).

Por supuesto, los encuentros del campesinado urdiendo revueltas no son los únicos eventos que sirven como hipótesis para el desarrollo de las narrativas del *sabbat*, sino que podrían haber sido también otros, como decíamos: reuniones de ocio, celebraciones de festividades o incluso vestigios de rituales paganos o prácticas de sectas heréticas. Algunos de estos casos evocan la propuesta de Murray (1978) de 1921, recogida posteriormente por Evans (2015) en 1978; pese a que las obras de ambos se consideran hoy en día, por lo general, superadas, mencionarlas es útil para visualizar una panorámica de las propuestas que se han ido esbozando con el fin de dar una explicación y un origen a las narrativas del aquelarre. En cualquier caso, y teniendo en cuenta lo expuesto con anterioridad, estas reuniones eran fuente de tensión e incertidumbre para las autoridades por el hecho de estar excluidas de ellas, no tener el control sobre cuándo ni dónde se celebraban, pero sobre todo desconocer qué cosas se hacían o se hablaban allí.

El temor ante la rebelión campesina por parte de los señores o de las autoridades institucionales es una consecuencia palpable de este planteamiento, que explicaría de forma verosímil la obsesión de estos con la imaginería del *sabbat*. El aquelarre habría sido, siguiendo esta hipótesis, un espacio no regulado de contacto comunitario, marcado fuertemente por un componente de clase, que resultaba inaccesible y por lo tanto no controlable por las autoridades. El miedo ante el potencial peligro de estos eventos habría engrandecido e hipertrofiado las fantasías acerca de ellos, hasta convertirlos en orgías y banquetes presididos por un macho cabrío que encarnaba a Lucifer. Por supuesto, no se trata exclusivamente de que las autoridades creyeran el relato, sino que el armazón discursivo demonológico y el peso de la religión permitían que tal creación narrativa tuviera verosimilitud y operatividad en la acusación y en la persecución. De hecho, Muñoz Páez señala que «los principales hechos del aquelarre no fueron un invento de las brujas sino que aparecieron en una bula papal (la de Gregorio IX), que se repetirá en los siglos siguientes con ligeras variantes» y en ella, no por casualidad, «se acusaba a los campesinos rebeldes de participar en reuniones paganas de adoración al diablo» (2022: 43-45).

5. CONCLUSIONES: HACIA UN MARCO DE INTERPRETACIÓN PARA ALGUNAS BRUJAS DE LA CULTURA ACTUAL

Como hemos podido apreciar, el aquelarre es una fuente de producción discursiva muy susceptible de considerarse como material literario. De su relato nos interesa, en primer lugar, la incoherencia de su doble entidad: por un lado, vacío de significado por estar instalado en la incógnita, por ser inaccesible y, por otro, un repositorio hipertrofiado de fantasías que pretenden, precisamente, llenar dicho vacío a toda costa. Por otra parte, podemos servirnos de varias hipótesis para aventurar un posible punto de partida que catapulte la creación de todo este imaginario y justifique su creación y la insistencia en torno al mismo: las reuniones del campesinado en que las mujeres acusadas habrían participado activamente, como aventura de nuevo Federici: «en la obsesión de los jueces por estas reuniones diabólicas (...) se escucha el eco de las reuniones secretas que los campesinos realizaban de noche, en las colinas solitarias y en los bosques, para planear la sublevación» (2018: 246).

En segundo lugar, el recorrido textual y bibliográfico que hemos llevado a cabo nos conduce a la posibilidad de plantear a la bruja como un producto del discurso, esto es, como material de narración en un sentido amplio, y, lo que es más: podemos considerar a la bruja como un producto discursivo en disputa, investida de atributos y rodeada de significados que se encuentran en pugna. De esto da buena cuenta la RFCB, que pretende reescribir la historia que hasta hace décadas gozaba de aceptación general. Y aunque sea la muestra más clara y reciente de cómo se sigue disputando el relato sobre la brujería, nuestro estudio nos ha revelado que no es la única, puesto que ya en la época contemporánea a los hechos la producción textual demonológica daba buena cuenta de debates sobre la pertinencia de una u otra lectura de los hechos y, con ello, sobre los límites entre realidad e imaginación.

En ese sentido, hemos visto cómo este tipo de textos, a priori no ficcionales, pueden llegar a moverse entre la crónica y el relato fantástico; un deslizarse entre géneros textuales y discursivos que resulta en una insalvable doble lectura de los hechos. Desde ese lugar debemos plantearnos cómo ha atravesado los siglos la figura de la bruja y cómo continúa siendo en los productos culturales actuales un referente ya no únicamente dual (a la vez vieja y joven, repugnante y atractiva, peligrosa y víctima, poderosa e inerm), sino considerablemente elástico y con cabida, por tanto, en multitud de

géneros tanto ficcionales como no ficcionales.⁶ Si «lo fantástico manifiesta un escándalo, una rajadura, una irrupción insólita, casi insoportable en el mundo real» (Caillois, 1970: 11), los tratados demonológicos pueden leerse desde nuestro presente bajo esa perspectiva como una especie de «manuales de literatura fantástica».

Asimismo, un estado de la cuestión de la RFCB, de los puntos más candentes de los debates que reabre, nos conduce a replantearnos y revisar cómo funciona en este marco la asociación de las brujas-mujeres con la naturaleza; en definitiva, si es posible y a costa de qué limitaciones plantear esta vinculación desde una óptica considerada feminista. Finalmente, y como una forma de ofrecer vistas de continuidad a este estudio, consideramos de gran interés emplear esta base teórica para interrogarnos, en último lugar, sobre si hay cabida para el relato fantástico en la relectura feminista de la caza de brujas. Hemos examinado los límites de lo fantástico en el relato de la brujería contemporáneo a la caza de brujas, así como la RFCB como un fenómeno de actualidad. Planteamos, a propósito de ambas, indagar si en las producciones actuales de relatos sobre brujería se da cabida a una convivencia de ambos, y qué lugar ocupan en ellos las figuraciones de la naturaleza. Obras de reciente aparición como *Carcoma* (2021), de Layla Martínez, *Cometierra* (2019), de Dolores Reyes, *Las voladoras* (2020), de Mónica Ojeda, o *Temporada de huracanes* (2017), de Fernanda Melchor, son sugerentes puntos de partida para explorar esta intersección, cuyo análisis bajo nuestro marco reservamos para futuros trabajos.

BIBLIOGRAFÍA

- AGÜERO, Pablo (dir.) (2020): *Akelarre*, Sorgin Films, Tita Productions, Kowalski Films, Lamia Producciones, La Fidèle Production, España, Francia.
- AZURMENDI, Mikel (2012): «A vueltas con el término *akelarre*», *RIEV*, núm. 9, pp. 42-53.
- CAILLOIS, Roger (1970): *Imágenes, imágenes. Ensayos sobre la función y los poderes de la imaginación*, Sudamericana, Buenos Aires.
- CARO BAROJA, Julio (1993): *Las brujas y su mundo. Un estudio antropológico de la sociedad en una época oscura*, Alianza, Madrid.
- CHOLLET, Mona (2019): *Brujas, ¿Estigma o la fuerza invencible de las mujeres?*, Penguin Random House, Barcelona. <<https://doi.org/10.3917/nqf.391.0141>>

6 Textos como los de Lijtmaer (2019) o Hanash Martínez (2018) ofrecen, por ejemplo, una lectura de fenómenos relacionados con la comunicación en internet desde el marco de la RFCB, o bien en vinculación con un lenguaje y unos conceptos propios de la caza de brujas.

- CIRUELO, Pedro (2003): *Reprovação de las supersticiones y hechizerías*, ed. José Luis Hertero Ingelmo, Diputación de Salamanca, Salamanca.
- CUÉLLAR ALEJANDRO, Carlos A. (2022): «La bruja: un estado de la cuestión», en Montserrat Hormigos Vaquero y Carlos A. Cuéllar Alejandro (coords.), *La bruja. Una figura fascinante. Análisis de sus representaciones en la historia y el arte contemporáneos*, Shangrila, Santander, pp. 32-87.
- DE BENITO MESA, Iris (2022): «“No hay nada más peligroso que una mujer que baila”. Akelarre (2020) y sus miradas a los procesos de brujería en el País Vasco», en Diana Nastasescu y Soledad Castaño Santos (eds.), *Repensar las identidades culturales hispánicas en el mundo hispánico I: interpretaciones, poéticas y resistencias desde España*, Anejos de Diablotexto Digital, Valencia, pp. 143-160. <<https://doi.org/10.7203/anejosdiablotextodigital-7>>
- DE CASTAÑEGA, Martín (2020): «Tratado muy sutil e bien fundado de las supersticiones y hechicerías, y vanos conjuros y abusiones, y otras cosas al caso tocantes; y de la posibilidad y remedio de ellas», ed. Girassol Sant’ Ana, *Lemir*, núm. 24, pp. 339-400.
- DE LANCRE, Pierre (2004): *Tratado de brujería vasca. Descripción de la inconstancia de los malos ángeles y demonios*, Txalaparta, Iruña.
- FEDERICI, Silvia (2018): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de sueños, Madrid.
- (2021): *Brujas, caza de brujas y mujeres*, Traficantes de sueños, Madrid.
- EHRENREICH, Barbara, y Deidre ENGLISH (2019): *Brujas, parteras y enfermeras*, Bauma, Barcelona.
- EVANS, Arthur (2015): *Brujería y contracultura gay*, Descontrol, Barcelona.
- HANASH MARTÍNEZ, Macarena (2018): «Disciplinamiento sexual: cazando brujas y ciberfeministas», en Isabel Vázquez Bermúdez et al. (eds.), *Investigación y género. Reflexiones desde la investigación para avanzar en igualdad: VII Congreso Universitario Internacional Investigación y Género*, @rea digital 2.0, Sevilla, pp. 339-350.
- HENNINGSEN, Gustav (2012): «El invento de la palabra *aquestrar*», *RIEV*, núm. 9, pp. 54-65.
- HORMIGOS VAQUERO, Montserrat (2022): «Presentación. Las brujas: contra viento y marea», en Montserrat Hormigos Vaquero y Carlos A. Cuéllar Alejandro (coords.), *La bruja. Una figura fascinante. Análisis de sus representaciones en la historia y el arte contemporáneos*, Shangrila, Santander, pp. 12-31.
- KRAMER, Heinrich, y Jacob SPRENGER (2004): *El martillo de las brujas*, Maxtor, Valladolid.
- LARA ALBEROLA, Eva (2010): «La hechicera en la literatura española del siglo XVI. Panorámica general», *Lemir*, núm. 14, pp. 35-52.
- (2019): «La brujería en la narrativa histórica española contemporánea (desde 1970 hasta la actualidad)», *Revista de Humanidades*, núm. 37, pp. 35-72. <<https://doi.org/10.5944/rdh.37.2019.21206>>
- LIJITMAER, Lucía (2019): *Ofendidos. Sobre la criminalización de la protesta*, Anagrama, Barcelona.
- LOMEÑA CANTOS, Andrés (2013): «El espacio y lo fantástico en la novela desde la teoría de los mundos posibles», *Brumal. Revista de Investigación sobre lo Fantástico*, Vol. 1, núm. 2, pp. 373-389.

- MARTÍNEZ, Layla (2021): *Carcoma*, Amor de Madre, Granada.
- MASSONI, Alessandra (2018): «Revisión de la semántica de mundos posibles de lo fantástico a través de la imposibilidad modal. El realismo de lo neofantástico», *Brumal. Revista de Investigación sobre lo Fantástico*, vol. VI, núm. 2, pp. 321-344. <https://doi.org/10.5565/rev/brumal.580>
- MELCHOR, Fernanda (2017): *Temporada de huracanes*, Penguin Random House, Barcelona.
- MERCHANT, Carolyn (2020): *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica*, Comares, Granada.
- MIES, María (2019): *Patriarcado y acumulación a escala mundial*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- MIES, María, y Vandana SHIVA (1998): *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*, Icaria, Barcelona.
- MONTANER, Alberto, y Eva LARA (2014): «Magia, hechicería, brujería: deslinde de conceptos», en Eva Lara Alberola y Alberto Montaner (eds.), *Señales, portentos y demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, SEMYR, Salamanca, pp. 33-184.
- MUÑOZ PÁEZ, Adela (2022): *Brujas. La locura de Europa en la Edad Moderna*, Penguin Random House, Barcelona.
- MURRAY, Margaret (1978): *El culto de la brujería en Europa Occidental*, Labor, Barcelona.
- OJEDA, Mónica (2020): *Las voladoras*, Páginas de Espuma, Madrid.
- QUINTANO MARTÍNEZ, Paula (2021): «“Las brujas que no pudisteis quemar”. Deconstrucción y resignificación de la bruja como figura femenina monstruosa dentro del movimiento feminista», en Emma Gómez Nicolau, María Medina-Vicent y María José Gómez Fuentes (eds.), *Mujeres y resistencias en tiempos de manadas*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castellón, pp. 101-121. <<http://dx.doi.org/10.6035/AgoraFeminista.2021.1>>
- PEDRAZA, Pilar (2023): *Brujas, sapos y aquelarres*, Valdemar, Madrid.
- REYES, Dolores (2019): *Cometierra*, Sigilo, Buenos Aires.
- ROAS, David (2001): «La amenaza de lo fantástico», en David Roas (ed.), *Teorías de lo fantástico*, Arco/Libros, Madrid, pp. 7-46.
- (2011): *Tras los límites de lo real. Una definición de lo fantástico*, Páginas de Espuma, Madrid.
- (2014): «El reverso de lo real: Formas y categorías de lo insólito», en Javier Ordiz (ed.), *Estrategias y figuraciones de lo insólito en la narrativa mexicana (siglos XIX-XXI)*, Peter Lang, Berna, pp. 9-29.
- TODOROV, Tzvetan (1981): *Introducción a la literatura fantástica.*, Premia, Ciudad de México.
- W.I.T.C.H. (CONSPIRACIÓN TERRORISTA INTERNACIONAL DE LAS MUJERES DEL INFIERNO) (2015): *Comunicados y hechizos*, La Felguera, Madrid.