

TITUBA, KATALINTXE, HILLARY, JUDITH...

BRUJAS AYER, Y BRUJAS HOY

AROLA CASTELLA PUJOL

acastellap@uoc.edu

UNIVERSITAT OBERTA DE CATALUNYA

Resumen: Dos autoras contemporáneas de distintos continentes coinciden en los estantes de novedades de nuestras librerías con sendas novelas históricas dedicadas a las brujas: Maryse Condé con *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem* ([1986] 2022) y Toti Martínez de Lezea con *La herbolera* ([2000] 2021). La vigencia más allá de las fronteras temporales y geográficas del constructo sociocultural que es «la bruja» se asienta en su capacidad para designar a minorías irracionalmente víctimas de persecución. La heterodoxia o transgresión de lo normativo puede llegar a percibirse como socialmente inaceptable, y como tal ser perseguido, juzgado y castigado. El estereotipo social, entendido como imágenes simplificadas de categorías de personas que son ampliamente compartidas (Tajfel, 1984), resulta un concepto de gran utilidad para entender este fenómeno.

Palabras clave: Heterodoxia, Brujas, Caza de brujas, Estereotipo.

Abstract: Two contemporary women writers from two different continents coincide in the novelty shelves of bookstores with two historical novels about witches: Maryse Condé with *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem* ([1986] 2022) and Toti Martínez de Lezea with *La herbolera* ([2000] 2021). The validity beyond temporal and geographical borders of the sociocultural construct which is «the witch» relies on its ability to designate every minority irrationally victim of discrimination. Heterodoxy or transgression of what is considered normative can be perceived as socially unacceptable, and as so judged and punished. The social stereotype, understood as simplified images of categories of people that are widely shared (Tajfel, 1984), turns out to be a very useful concept to understand this phenomenon.

Keywords: Heterodoxy, Witch, Witch Hunt, Stereotype.

«Corren tiempos peligrosos para todos aquellos que no sigan las consignas establecidas»¹.

«Y el aire se llenó de un gran murmullo de palabras tenaces»².

1. Introducción

Han quedado muchas personas en los márgenes de la Historia, bien porque no han sido objeto de interés o bien porque no han podido legar su propio testimonio. La novela histórica es una magnífica herramienta para darles voz y llenar esos vacíos. Sin duda es en este sentido que dos escritoras contemporáneas, Maryse Condé (Point-à-Pitre, Guadalupe, 1937) y Toti Martínez de Lezea (Vitoria-Gasteiz, España, 1949) han escrito *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem* ([1986] 2022) y *La herbolera* ([2000] 2021), respectivamente. Mediante estas obras han traído la experiencia de sus protagonistas, dos jóvenes acusadas de brujería en las colonias americanas del Siglo XVII y el País Vasco del XVI, al presente, denunciando la injusticia y la crueldad de las que fueron víctimas.

Sin embargo, ¿cómo explicar que, aún en el siglo XXI, se recurra al arquetipo de la bruja para interpelar al lector actual? ¿Por qué está todavía presente en el imaginario colectivo, aunque en Occidente apenas se cree en ellas? Nuestra respuesta se basa en la hipótesis de que la bruja es una construcción sociocultural respecto a la cual no hay plena unanimidad, pero sí un mínimo denominador común —el estereotipo— que hace de ella y de su derivado, la caza de brujas, conceptos sumamente útiles para designar a individuos o grupos de carácter marginal, considerados transgresores de la norma establecida en algún aspecto especialmente sensible para la sociedad, objetos de un miedo y una persecución desmedidos respecto a la amenaza real que suponen y, en su caso, juzgados injustamente, con la suficiente connivencia por parte de las principales instancias sociopolíticas. Por ello, cabe hablar de «caza de brujas» no solo respecto a mujeres y algunos hombres acusados de tener poderes sobrenaturales y costumbres consideradas abyectas, sino también respecto a otros colectivos o individuos que ponen —o son acusados de poner— en jaque algún aspecto nuclear de la normatividad vigente en cada sitio/momento histórico, siendo colocados por la mayoría del lado de la heterodoxia.

El presente artículo apunta a abrir un espacio de reflexión en torno a esta hipótesis tomando como hilo conductor las novelas *Yo, Tituba...* y *La herbolera*. Estas nos permiten

¹Deseo agradecer la generosa ayuda que me ha ofrecido Toti Martínez de Lezea para la elaboración de este artículo. Toti Martínez de Lezea (2021), *La herbolera*, Donostia, Erein: 94.

²Maryse Condé (2022), *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem*, Madrid, Impedimenta: 193.

analizar y a la vez criticar el estereotipo de la bruja que ha llegado hasta nuestros días. Destilaremos sus características esenciales, respecto a las cuales dos autoras tan distintas como Condé y Martínez de Lezea que, además, escriben sobre diferentes procesos de caza de brujas tradicionales, significativamente, convergen. A continuación, presentaremos algunos aspectos de la teoría del estereotipo social de Tajfel (1984) que permiten entender y explicar mejor el fenómeno y la dinámica de las cazas de brujas. Y, por último, analizaremos muy brevemente algunos casos contemporáneos —el macartismo, la islamofobia y los ataques verbales contra mujeres destacadas— para contrastar nuestra hipótesis.

2. El estereotipo de la bruja en *Yo, Tituba...* y *La herbolera*

El estereotipo social es definido por Tajfel (1984) como imágenes simplificadas de categorías de personas que son ampliamente compartidas. El que ha llegado hasta nuestros días acerca de la bruja ofrece dos versiones: la más clásica, centrada en la representación de viejas ariscas, feas, muy malvadas, que celebraban aquelarres con sus compañeras, y que fueron quemadas en las hogueras inquisitoriales porque se creía que tenían terribles poderes diabólicos; y su versión «romántica» y feminista, con las brujas como mujeres que, consciente y deliberadamente, transgredieron la norma imperante y que, por ello, fueron brutal e injustamente perseguidas. En ambas percepciones son *consideradas* amenazas contra el orden social establecido, aunque en la primera subyace una valoración negativa y, en la segunda, positiva. Veremos a continuación qué elementos del estereotipo brujeril recogen las novelas de autoras de orígenes y disposiciones tan dispares como Condé y Martínez de Lezea, oportunidad que aprovecharemos para deslindar lo que se ha podido probar académicamente al respecto hasta la fecha.

Maryse Condé y Toti Martínez de Lezea son, efectivamente, escritoras muy distintas. La primera, más universalmente conocida, corresponde al modelo de autora incorrecta³. Es negra, irreverente, caribeña, e incómoda en sus manifestaciones por la transparencia con la que muestra sus opiniones que, de forma sistemática, parecen ir contra la norma: burguesa y francófona en la Guadalupe que reivindicaba la negritud o la criollidad; negra en la Francia metropolitana; antillana en África; mujer independiente en todas partes. Por su parte, Toti Martínez de Lezea⁴ se inscribe en un tipo de autora muy diferente: no hay aspavientos en su

³ Hay una ingente bibliografía dedicada a Maryse Condé. Para conocer tanto a la autora como su obra resultan excelentes introducciones los estudios de Fulton (2008) y de Caruggi (2010).

⁴ Recomendamos visitar su página web <http://martinezdelezea.com/>.

narrativa ni en su actitud, pero sí una larga y consistente trayectoria que, aunque no tan conocida como la primera por el gran público fuera del País Vasco, no merece menor interés en el asunto que nos ocupa. Su obra se centra en personajes que tradicionalmente no aparecen en los libros de Historia, ofreciéndoles la oportunidad de dar su versión al respecto. Del mismo modo, Maryse Condé ha dado voz a personas —incluida ella misma— de muy diversa índole que comparten el estigma de la marginalidad, ya sea por su raza, su género, su ideología o su religión.

Ambas autoras cruzan sus caminos y se encuentran, sin conocerse, en el espacio literario mediante dos novelas que tienen a uno de esos personajes de los márgenes, «las brujas», como protagonistas: *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem* (Condé, [1986] 2022) y *La herbolera* (Martínez de Lezea, [2000] 2021). Resulta *relativamente* sorprendente lo parecido de las tramas que articulan estas obras de una guadalupeña y de una vasca. Efectivamente, por una parte, llama la atención como una y otra siguen guiones muy semejantes. Las dos escriben sobre sendas chicas jóvenes e inocentes de la Edad Moderna, Tituba y Catalina, dotadas de una intuición especial que jamás usarán para perjudicar a los demás; ambas pertenecen a potentes matriarcados; las dos están profundamente enraizadas en su tierra natal; viven en permanente contacto con sus ancestros; dominan el uso de las hierbas medicinales, lo que las hace ser, a la vez, requeridas y temidas por las sociedades en que habitan; son víctimas propiciatorias de sus respectivos entornos socioculturales por ser mujeres, herboleras-parteras-curanderas y por despertar animadversión entre sus convecinos; viven en sociedades llenas de hipocresía, supersticiones, abusos de poder, y en proceso de transición histórica — la progresiva consolidación del Estado y de la Iglesia en el País Vasco en el caso de Catalina; la implantación de las colonias norteamericanas y el momento de relativa crisis del puritanismo en el de Tituba—; y ambas son infundadamente acusadas y juzgadas por brujería en el marco de sendos procesos de caza de brujas.

Sin embargo, por otra parte, es lógico este grado de coincidencia en las historias de las dos autoras porque, realmente, fueron estas características comunes a las cazas de brujas que se dieron en la Europa del siglo XVI y la América del XVII. Efectivamente, las *acusadas* de brujería, en las colonias puritanas norteamericanas o en el País Vasco, fueron mayoritariamente mujeres poco o mal integradas en su entorno social. Tituba, esclava y negra, estaba en lo más bajo de la escala socioeconómica, sin ningún tipo de derecho reconocido, puesto que legalmente no era más que un objeto propiedad de sus amos. Se trata de un personaje basado en la realidad, una de las víctimas de los juicios de Salem de 1692, aunque

poco ha trascendido de ella en los libros de Historia⁵. Catalina, en cambio, es un personaje de ficción. Pertenecía a los Goiena, que habitaban el caserío más alejado del centro de su pueblo vasco. «Nunca participaban en las fiestas, celebraciones y procesiones (...)» (Martínez de Lezea, 2021: 14). «No recibían visitas, ni las hacían. Durante generaciones (...) habían sido considerados las personas más hurañas de la anteiglesia» (14). De acuerdo con Montaner y Lara, era fácil que se asociara con la brujería a personas con comportamientos o aspecto fuera de la norma: mentalmente enfermas, asociales, con alguna anormalidad fisiológica o patológica, o sencillamente por su «senilidad, fealdad, decrepitud, suciedad y pobreza» (2014: 87-88). El distanciamiento del resto de la población, es decir, el desconocimiento, no hacía más que abundar en la sospecha.

El aspecto misógino que explica (solamente) parte el fenómeno de la caza de brujas es especialmente destacado por Martínez de Lezea, que personifica en el escribano del pueblo, Unda, la creencia en que «las mujeres son seres incompletos que se dejan tentar por el Maligno, al igual que Eva se dejó tentar en el Jardín del Edén, y que luego utilizan sus artes para confundir a los hombres» (Martínez de Lezea, 2021: 74). Sentía «aversión y recelo por el *sexo nefasto*» (102).

De acuerdo con la famosa expresión de Christina Larner de 1981, recuperada entre otros por Castell (2018: 111), el crimen de brujería fue «*gender related*, aunque no *gender specific*» porque, a pesar de que la mayoría de *sentenciados* fueron mujeres y personas vulnerables, los *acusados* pertenecían a un abanico socioeconómico mucho más amplio. La tortura conseguía que los inculpados acabasen indicando, como pretendían los torturadores, nombres de otros supuestos brujos. Para acabar con el suplicio, los reos aludían a mujeres, pero también a hombres, a los que, por cualquier razón —envidia, deseo de venganza por disputas vecinales, rencillas familiares, etc.—, no apreciaban. Cuando estos eran detenidos, a su vez, repetían el proceso de acusaciones infundadas, contribuyendo al crecimiento exponencial de supuestos brujos a cazar y la variedad de sus características socioeconómicas. Así, la marginalidad del acusado de brujería solo corresponde parcialmente a la realidad, puesto que cualquiera podía acabar siendo un supuesto brujo —incluidos prohombres, miembros de la Iglesia, o mujeres de alta alcurnia.

Del mismo modo, si la bruja vieja, fea, arisca y de comportamiento extraño es la principal imagen asociada al estereotipo clásico, también existe otra: la de la bruja de

⁵ Tituba aparece muy brevemente en *El crisol* de Arthur Miller (1952), obra que pone en paralelo la caza de brujas de Salem y la macartista.

apariencia muy «provocadora», incitadora de «pecado». Tanto Condé como Martínez de Lezea dan cuenta del primer tipo, aunque para sus protagonistas, Tituba y Catalina, escogen a chicas jóvenes sin un atractivo especialmente llamativo. La figura de la bruja vieja aparece en la novela de Condé en el personaje de Man Yaya, la madre adoptiva de Tituba, «encorvada y apergaminada», «desequilibrada, traumatizada» (2022: 21-22). Sin embargo, al explicar las razones de su aspecto y de su actitud —«había visto morir torturados a su compañero y a sus dos hijos, que habían sido acusados de instigar varios levantamientos entre esclavos» (21)—, la autora guadalupeña contribuye a desautorizar ese elemento de la concepción imperante de la bruja.

En cambio, ambas autoras ceden a esa concepción clásica al dotar a sus protagonistas de ciertos «dones», aunque se alejan de ella al ser estos muy limitados y al evitar que los usen con fines perjudiciales. Tituba tiene el poder de comunicarse con los antepasados, mientras que Catalina puede detectar si los presentes están a punto de morir. Sin embargo, coinciden en su amplio conocimiento de las hierbas y de sus usos, inculcado por sus ancestros y que solo utilizan para sanar y ayudar a los demás. De hecho, por lo limitado y benévolo de sus poderes se aproximan más al perfil de la hechicera que al de la bruja⁶. Únicamente Tituba, en una ocasión, hace un mal uso de su saber causando una grave indisposición intestinal a su primera ama, fundamentalmente para avergonzarla ante sus amigas (Condé, 2022: 57). Se alejan, pues, de la clásica bruja malvada y con terribles poderes sobrenaturales. Para reforzar esta nueva visión de la acusada de brujería, ambas autoras describen a sus protagonistas como notablemente ingenuas: ninguna de las dos sabía qué era una bruja antes de que empezara la persecución masiva, y no entendían por qué eran acusadas y temidas si su única intención — y acción— era ayudar.

Cabe mencionar que la elección por parte de ambas autoras de protagonistas curanderas-herboleras-parteras no es baladí: como afirma Castell (2018), «las prácticas mágico-medicinales femeninas [fueron] utilizadas en buen número de procesos para sustanciar las sospechas de brujería hacia determinadas mujeres» (111). A menudo eran acusadas «por sus vecinos (y, sobre todo, por sus vecinas) como las responsables de las enfermedades y muertes que afectaban a sus familiares y haciendas» (Castell, 2018: 111).

⁶ La bruja sería «un ser maléfico en sí mismo», de forma innata, la que tiene «ponzoña en los ojos» —conectando «con la posibilidad del maleficio, una práctica mucho más antigua y temida que la brujería» (Lara Alberola, 2020: 290); mientras que la hechicera es «la que se vale de determinados conocimientos para operar lo que desea o se le pide», ya sea bueno o malo (Montaner y Lara, 2014: 80). Resumiendo, «la bruja nace, mientras que la hechicera se hace» (80) —aunque la bruja puede combinar poderes internos y conocimientos externos.

Otra de las imágenes típicamente asociadas a la bruja es el aquelarre o *Sabbat*. En Condé es apenas mencionado, con meras alusiones a una fiesta de los esclavos en la que cogen ropa del difunto amo, el Sr. Endicott, se disfrazan y parodian al párroco y la Biblia (Condé, 2022: 60), y a una niña que acusa a Tituba preguntando si va a bailar por la noche con sus compañeras brujas (132). En cambio, en *La herbolera* el aquelarre tiene mayor protagonismo, describiéndose algunos de los que se celebran en Jentilkoba. La imagen que de ellos da Martínez de Lezea es, fundamentalmente, la de una asamblea en la que se citan hombres y mujeres de todo tipo y edad, de distintas aldeas, para charlar, bailar, pasarlo bien y mantener vivas antiguas tradiciones. Algunos de los asistentes tomaban bebidas y se untaban el cuerpo con sustancias que les embriagaban hasta no distinguir realidad y fantasía; y realizaban ofrendas y sacrificios de carneros a la diosa Amari, con un macho cabrío atado junto a la hoguera. Pero no aparece ningún tipo de acto malévolo ni de orgía, como se suele asociar al aquelarre⁷.

Ante tal retrato de las protagonistas, ¿cómo explicar que acabaran, tan desproporcionadamente, acusadas de brujería? De nuevo coinciden Condé y Martínez de Lezea en describirlas como víctimas de las complejas sociedades en las que les tocó vivir — y no al contrario, como estipula el estereotipo. Los entornos en que se dieron las cazas de brujas de la Edad Moderna se vieron en buena parte condicionados por la convivencia de diversos sistemas de creencias, como destaca especialmente *La herbolera*. Narra, por ejemplo, la pervivencia en el pueblo natal de Catalina, de «la prueba prematrimonial» (2021: 19) —de acuerdo con la cual las parejas no se casaban por la Iglesia hasta que concebían su primer hijo, para asegurar la descendencia que les permitiría disponer de la fuerza de trabajo necesaria—. A ojos de la Iglesia era «un concubinato repudiable», «un uso a todas luces pagano, reminiscencias de un pasado aún no muy lejano» (20). En el mismo sentido, la autora vasca menciona que Catalina no había sido instruida en «la nueva religión» (217) y las narraciones de los mayores en Jentilkoba sobre la construcción de iglesias por todo el territorio vizcaíno «[e]n tiempos no muy antiguos» (Martínez de Lezea, 2021: 220).

⁷ Según Martínez de Lezea (2021), era «como una respuesta a los nuevos usos que se establecieron en el valle e hicieron que los hijos e hijas de esta tierra renegaran de sus antiguas costumbres» (150). Querían «preservar la esencia de sus antepasados, (...) honrarlos y (...) no olvidar lo que habían significado en la historia de su pueblo» (174-175).

Ambas autoras destacan el carácter supersticioso e hipócrita de las sociedades en que sitúan a Catalina y a Tituba⁸. De acuerdo con Tausiet (2000), «el concepto de *superstición* era fundamentalmente religioso», en el sentido de que «para los miembros del clero toda manifestación de carácter sagrado que se hallara fuera de control de la Iglesia» era considerada como tal (21). Aquí, sin embargo, lo interpretamos en su sentido más amplio, como la tendencia aún en la Edad Moderna a creer en explicaciones de carácter fantástico, que poco tenían que ver con el método racional y científico actualmente vigente. Condé habla de una «asfixiante comunidad de hombres y mujeres (...) *obnubilados* por la supuesta presencia del Diablo entre ellos» que se dejaban llevar por «*elucubraciones* (...) de lo más *descabelladas*»⁹ (Condé, 2022: 113). Buscaban una respuesta diabólica a cualquier contratiempo natural, al menor «descuido» en aquel «envenenado ambiente» —no ir a la casa de reuniones durante un par de domingos, dar de comer a un animal durante el Sabbat— ya resultaba sospechoso. Incluso ser negro se interpretaba como «una clara complicidad con el Maligno» (Condé, 2022: 114). Del mismo modo, en *La herbolera*, Martínez de Lezea destaca este tipo de pensamiento mágico:

De tiempo en tiempo, las gentes sufren una especie de ataque colectivo y achacan todos sus males a las fuerzas infernales que dominan la tierra, las plagas, las tempestades, las sequías. (...) Buscan chivos expiatorios que inmolar (...): unas veces es a los judíos, a los que temen y acusan de crímenes horribles, otras son los herejes los que amenazan el orden impuesto por la Iglesia de Roma y otras son los llamados brujos, a los que se culpa de todos los males (Martínez de Lezea, 2021: 92-93).

Esos males a los que los aldeanos buscaban una explicación y un culpable no eran «el Mal» en un sentido teológico, sino «la Desgracia», subraya Tausiet (citada en Montaner y Lara, 2014: 81): «enfermedades, impotencia, esterilidad, epidemias, catástrofes naturales, etc.»; y, por «la necesidad de referirnos a personalidades concretas», se materializaron seres antes considerados míticos en personas de carne y hueso, las supuestas brujas (86).

¿Por qué todos estos fenómenos empezaron a considerarse obra del Diablo y de las brujas? Montaner y Lara citan a Campagne (2014: 81) para explicar el mecanismo cultural que operó en la *reinterpretación* —construcción— de acuerdo con la *nueva lectura* teologal por parte del inquisidor de los *mismos hechos*, que pasan a ser considerados diabólicos. Martínez de Lezea atiende esta cuestión en el mismo sentido, poniendo en boca del inquisidor, Guinea: «¿qué es la brujería sino un tipo de herejía? Las brujas y los brujos son personas bautizadas

⁸ Condé destaca, por ejemplo, cómo un gato negro atemoriza a las mujeres y hace rezar a Parris, mientras que para Tituba solo es un pobre animalito asustado por el ruido de los humanos (Condé, 2022: 80)

⁹ La cursiva es nuestra.

y, por lo tanto, herejes si adoran a quien no deben» (Martínez de Lezea, 2021: 124)¹⁰. Castell destaca en esta nueva interpretación y su difusión, también, el rol de la «*prédication des ordres mendiants*», en cuyos sermones «on voit apparaître cette diabolisation de la magie populaire et de ses auteurs, en les rendant responsables des malheurs de la communauté» (Castell, 2011: 233). Apunta, asimismo, al «intercambio de información entre jueces, [y la] circulación de tratados sobre brujería» (Castell, 2018: 97). De acuerdo con Montaner y Lara, el origen de «esta equiparación de brujos y herejes se halla en la idea de *secta*, que es justamente el sentido etimológico de *herejía*» (2014: 114), el «elemento más imaginario de la representación canónica de la brujería: el conventículo» (Montaner y Lara, 2014: 115).

Además de supersticiosas, las sociedades descritas por ambas autoras también son retratadas como muy hipócritas, atribuyendo comportamientos ambivalentes, incluso, a los máximos defensores de la ortodoxia —lo que contribuye a explicar las características de las acusaciones cruzadas entre vecinos. Así, Condé pone en boca de John Indien, primera pareja de Tituba: «Si supieras las cosas que pasan (...) a tan solo dos pasos de los censores de la iglesia y de nuestro Samuel Parris; (...) hasta respetables padres de familia expertos en Biblia... Todos juntos y revueltos: emborrachándose, blasfemando y fornicando» (Condé, 2022: 84).

Tituba habla de Salem como una «comunidad de mangantes, usureros y estafadores» (Condé, 2022: 144). En *La herbolera*, también, los más fervientes defensores de la ortodoxia albergaban graves contradicciones: Unda, el escribano, tenía una hija ilegítima; llegó a denunciar a su mujer por blasfemias (Martínez de Lezea, 2021: 209); y disfrutaba con las ilustraciones de los libros que consultaba y en los que aparecían «[h]ermosas doncellas de largos cabellos y formas desnudas y generosas; (...) orgías en las que las mujeres copulaban (...)» (110). Obsesionado con Catalina, consulta el libro *Las clavículas de Salomón* para encontrar algún hechizo para conquistarla —concretamente, el capítulo llamado «Secreto para hacerse amar» (Martínez de Lezea, 2021: 308).

Aparte de intereses de tipo tan personal, otros aspectos en juego en la caza de brujas tenían un cariz político: «era un hervidero de intereses, peleas y sobornos» (Martínez de Lezea, 2021: 185), con los bandos ejerciendo todo su poder en las villas y las anteiglesias para obtener mayor número de votos, alcaldes y seguidores. En cuanto a la Corona, «la

¹⁰ El párroco y el escribano consideran que «las brujas llevan a cabo algunas de las prácticas de las que se acusó a los sectarios», así que «también podríamos acusar de brujería a los sospechosos de herejía (...) [e]n caso de que esta no fuera suficiente para que se les juzgue y condene» (Martínez de Lezea, 2021: 169-170).

encomienda de descubrir brujas o encantadores en tierras de vascos era (...) la excusa para llevar a cabo un exhaustivo examen de la situación política y social», con «unos apoyando la unión con Castilla y los otros la unión con Navarra» (Martínez de Lezea, 2021: 228)¹¹. El retrato de la situación es muy parecido en *Yo, Tituba...*: tras el indulto general a las brujas de Salem de mayo de 1693 promulgado por el gobernador Phips (Condé, 2022: 199), Tituba sale de prisión y afirma: «todo debido a historias de tierras, de dinero y por viejas rencillas» (Condé, 2022: 214).

Montaner y Lara se refieren a este fenómeno como «cainismo social horizontal, donde priman intereses y venganzas particulares», destacando que la caza de brujas obedeció más a este tipo de cuestiones que a una voluntad de «represión vertical destinada a aplastar la heterodoxia» (Montaner y Lara, 2014: 89). Esto es importante porque contribuye a desmentir otro de los tópicos asociados a menudo con la bruja, propia de su interpretación más feminista o «romántica» —iniciada por Michelet— (89), como una mujer «transgresora», que presentaba una «discrepancia ideológica o una ruptura deliberada con las pautas comunes de comportamiento» (88). Los autores destacan que no hay evidencia suficiente para sostener esta tesis, y que «en este período, la represión de la verdadera disidencia se vehicula más bien a través de las acusaciones de herejía en sentido estricto» (Montaner y Lara, 2014: 89). Lo que sin duda sí debe interpelar al feminismo es el hecho de que las mujeres se encontraran entre los más vulnerables de cualquier grupo social, o el problema del predominio masculino en la autoría de las fuentes de todo tipo contemporáneas a los procesos. La heterodoxia sí puede hallarse, por ejemplo, si se procede a «codificar las manifestaciones brujeles como si de una parodia a la inversa de la liturgia cristiana se tratara» (García Cárcel, 2000: 10): de acuerdo con Tausiet, «en la misa cristiana intervenían el pan y el vino; en los rituales de las brujas se usaban excrementos y orina» (citada en García Cárcel, 2000: 10). Inversiones parecidas ocurren respecto al beso —al Papa en el pie y al Demonio en el culo—; los ungüentos y las unciones sagradas; etc. O en la descripción de Condé ya mencionada de la fiesta de los esclavos.

A pesar de la existencia de este entorno social, cultural y político propicio a la caza de brujas, hay que tener en cuenta que no todos los inquisidores —ni todos los párrocos, ni todas las autoridades locales— eran iguales. Al respecto cabe citar un nuevo elemento del

¹¹ Castell ratifica esta descripción, afirmando que, de hecho, «el Santo Oficio fue (...) la única institución unitaria en una Monarquía Hispánica de naturaleza compuesta, formada por un mosaico de Estados con sus propias leyes e instituciones» (Castell, 2018: 107).

estereotipo clásico de la caza de brujas de la Edad Moderna en relación con la Inquisición como su principal motor, que no corresponde totalmente a la realidad. Valga como ejemplo el estudio de Henningsen, *El abogado de las brujas* (2010 [1980]), sobre el inquisidor Salazar que, de acuerdo con Azurmendi (2010: 29-30), «insatisfecho con el proceder de su tribunal y presintiendo la inocencia de las víctimas, entabló un largo debate (...) para convencer con argumentos de todo tipo al Santo Oficio», fue responsable de que en 1614 «la Suprema de la Inquisición española» le diera la razón y concediera «la amnistía general de todos los procesados». Y es que, como muestra Martínez de Lezea en *La herbolera*, la Inquisición no fue la principal responsable de la matanza de supuestas brujas. De hecho, su personaje del inquisidor, Guinea, se resiste a procesar a nadie sin pruebas suficientes¹². Los juicios por herejía, hechicería, blasfemias, bigamia, adulterio y demás debían correr a cargo de tribunales civiles (Martínez de Lezea, 2021: 185). Castell (2011) corrobora esta nueva consideración de la Inquisición como un freno de hecho a las autoridades locales, desatadas en su caza de brujas, destacando su «prudence, voire du scepticisme» (220). De acuerdo con este autor, «les tribunaux laïcs deviendront en Catalogne les principaux moteurs de la chasse aux sorcières pendant les XV^e-XVII^e siècles» (Castell, 2011: 237). Al respecto, Castell vincula el «grado de centralización político-judicial» y la intensidad de la persecución, estableciendo una relación inversa entre éstas (Castell, 2018: 102). Destaca el rol de las élites locales en la mayoría de los episodios de caza de brujas en Europa y los esfuerzos del poder central para frenarlas. Sin embargo, no podemos olvidar, con Tausiet (2000: 22-23), «la complementariedad, e incluso complicidad tácita, existente entre los tres organismos judiciales»: seglar, episcopal e inquisitorial.

El rumor como mecanismo de expansión de la caza de brujas, otro elemento clásico de la imagen de estos procesos, aparece sobre todo en la obra de Condé —aunque Martínez de Lezea también lo alude¹³. La guadalupeña muestra desde el principio que Tituba es víctima

¹² «El Tribunal no suele inmiscuirse en asuntos de vuelos nocturnos y transformaciones en animales, que considera imaginaciones de mentes obtusas y poco cuerdas» (125); la brujería solo les «preocupa si los acusados son adoradores del diablo, que no siempre es el caso. Astrólogos y nigromantes ocupan puestos muy altos cerca de papas, reyes y nobles» (134). Ante las presiones de las autoridades locales —«en las semanas que llevaba en Tabira no había detenido a un solo hereje a pesar de que las delaciones habían sido numerosas»—, afirma: «No actuaré hasta que no esté seguro de que debo hacerlo» (161) (Martínez de Lezea, 2021).

¹³ Así, por ejemplo, el físico del que aprendió Catalina le advierte: «nadie debe saber jamás que tienes una capacidad tan extraordinaria»; «sé por una fuente fidedigna que van a acusar de herejía y prácticas brujeriles a algunos de nuestros vecinos» (Martínez de Lezea, 2021: 94). A la muerte de su maestro, advierten a la protagonista: «[n]o es decente que una joven soltera viva sola (...) Todo el mundo hablará de ti y chismorreará a tus espaldas» (191). Las investigaciones se basan en rumores de taberna: «[s]e habla de reuniones que tienen lugar (...)» (136).

de «un complot» (Condé, 2022: 54). En Boston, al presenciar la ejecución de una anciana ahorcada ante la multitud acusada de haber hechizado a los niños de una familia respetable, Condé desata en boca de Tituba la alusión al rumor y a lo infundado de las acusaciones: «cotilleo», «la ciudad entera comentaba», «aseguraban haber visto», «afirmaban haber sido testigos» (88). «Se decía. Se contaba. Se inventaba. Y el aire se llenó de un gran murmullo de palabras tenaces» (Condé, 2022: 193).

Hemos visto, hasta este punto, que el concepto de «bruja» que ha llegado hasta nuestros días —asociado a una mujer anciana, desagradable, tremendamente malvada y con grandes poderes sobrenaturales, acosada por la Inquisición— no corresponde necesaria ni plenamente a la realidad de la mayoría de las personas que fueron acusadas de brujería en la Edad Moderna, aunque ese estereotipo haya perdurado hasta nuestros días y en el conjunto de la cultura occidental. Las dos autoras estudiadas, tan distintas en actitud y origen, coinciden con buena parte de los especialistas destacando el carácter construido de la bruja mediante la presentación de dos protagonistas que se alejan, fundamentalmente, de ese estereotipo —jóvenes, inocentes, dedicadas a cuidar de los demás— y que son, de hecho, víctimas de un complejo contexto sociocultural lleno de supersticiones, de hipocresía y de chismorreos; institucionalmente desestructurado; en que conviven distintos sistemas de creencias; y en que los derechos individuales eran absolutamente ignorados en los procesos judiciales a los que fueron sometidas. Desde sectores feministas se perfiló una imagen alternativa de la mujer acusada de brujería como transgrediendo consciente y deliberadamente la norma imperante. Pero como hemos mencionado, la evidencia tampoco parece sustentar esta tesis.

Si en Occidente ya no creemos en brujas; si, además, está probado que la imagen que teníamos de ellas no corresponde a la realidad; y si estas no pueden considerarse «proto-feministas», ¿por qué su vigencia? Como desarrollaremos en el siguiente apartado, creemos que es porque su estereotipo ha acabado vehiculando una imagen aún más esencial, simplificada y ampliamente compartida —de acuerdo con los términos de Tajfel (1984)— que permite la utilidad del concepto para referirse a otros casos más allá de la Edad Moderna.

3. El estereotipo en la caza de brujas: elementos comunes de fenómenos diversos

Como hemos establecido en el apartado anterior, las brujas son un constructo resultado de multitud de factores que contribuyeron a la creación de su estereotipo, que incluye numerosas falsedades. Las novelas de Condé y de Martínez de Lezea recogen y a la

vez critican esa concepción tradicional. Si esta ha perdurado hasta nuestros días como concepto aún útil es, precisamente, porque ha desbordado lo que inicialmente pretendía denominar (personas a las que se atribuían poderes diabólicos para hacer el mal —desde asesinar a niños hasta causar desgracias naturales). Las características más esenciales de este estereotipo que han perdurado y que hacen aplicable el concepto de «caza de brujas» a otros colectivos, independientemente de su coincidencia o no con la realidad a la que se refería originalmente, son: la marginalidad de los perseguidos; la desproporción de la acusación respecto a la amenaza real; y la injusticia en el proceso de su juicio en caso de que este se dé. También perdura el objetivo, común a los estereotipos sociales de acuerdo con Tajfel (1984): salvaguardar algún valor especialmentepreciado en la sociedad afectada o al menos en buena parte de ella —con la connivencia de las altas esferas. Por ello las novelas estudiadas nos hablan, hoy, a través de las brujas, también sobre mujeres, negros, judíos u otros colectivos que han sido históricamente tratados de acuerdo con esos rasgos comunes.

Tajfel define, como ya hemos mencionado, el estereotipo social como imágenes simplificadas de categorías de personas que son ampliamente compartidas, y expone sus funciones tanto de carácter social como individual en su obra *Grupos humanos y categorías sociales* de 1984. Son varios los aspectos de su teoría que consideramos pertinente destacar aquí por su correspondencia y aplicabilidad al caso que nos ocupa. En primer lugar, destacamos su aportación respecto a la función del estereotipo social de preservar el sistema de valores predominante y, aún, de «contribuir a la creación y mantenimiento de ideologías de grupo que explican y justifican una diversidad de acciones sociales» dirigidas a los exogrupos (Tajfel, 1984: 174-175). Cuando una mayoría *considera* que un individuo o un colectivo está amenazando alguna cuestión fundamental para su supervivencia, es cuando la heterodoxia deja de ser tolerada, es cuando el comportamiento del “otro” —o el que se le atribuye— se considera digno de ser perseguido, castigado y, a poder ser, erradicado. Cuando es nuclear lo que se considera amenazado, y extremadamente grave la percepción de amenaza, se considera legítimo soslayar el respeto de los derechos humanos o de las normas procesales establecidas para proteger ese bien superior. Es una función con carácter exponencial en el sentido de que, una vez mínimamente instaurado el estereotipo, la percepción no hace más que buscar su confirmación. Se exageran tanto las semejanzas entre los miembros del endogrupo como las divergencias con el exogrupo, en parte por el mecanismo de sobrerrepresentación en la memoria de las conductas de miembros de grupos minoritarios valoradas negativamente (Tajfel, 1984: 178). Además, hay una «inflación o exageración

subjetiva de la significación de los acontecimientos sociales que ocurren o concurren poco frecuentemente en el medio ambiente social» (177). También, a nivel cognitivo, destaca la «correlación ilusoria» (Tajfel, 1984: 178), concepto tomado de Hamilton y Glifford que alude a la correlación que un observador afirma percibir entre dos clases de acontecimientos, pero que, en realidad, o no están correlacionados, o hay entre ellos una menor correlación que la considerada. Asimismo, Tajfel analiza un fenómeno que nos parece extremadamente revelador respecto al estereotipo de la bruja: el de la sobreexclusión. De acuerdo con este, en función de la ponderación de los riesgos percibidos, en caso de duda, se tenderá a considerar del exogrupo a las personas sospechosas de formar parte de «los otros» o «los malos» (Tajfel, 1984: 182-183). Todos estos mecanismos de carácter cognitivo y psicosocial aparecen en — y contribuyen a entender y a explicar— el funcionamiento de los procesos de caza de brujas.

Por su capacidad para expandir las expectativas negativas, para justificar acciones fuera de la norma hacia determinados colectivos bajo el pretexto de defender alguna causa superior —ya sea el poder, la salud, la decencia, la propiedad, la democracia, la seguridad nacional, etc.—, cualquier mayoría falta de criterios aceptables para justificar sus discriminaciones convierte en «brujas» a los que teme o desprecia: negros, judíos¹⁴, comunistas, pobres, mujeres, miembros del colectivo LGTBI, inmigrantes, cualquier colectivo que convenga mantener en el margen¹⁵. Parte del éxito de esta empresa se basa en el miedo que el grupo mayoritario sea capaz de inocular en los demás, de la autoridad que consiga representar ante ellos, de lo atinado de su discurso, de lo creíbles que haga sus supuestos conocimientos superiores, de su carisma. Pero también en cómo esta mayoría esté predispuesta a aceptar ese discurso, como hemos visto en el análisis del rumor y de las acusaciones de carácter horizontal. Se acaban construyendo verdades compartidas y

¹⁴ Los judíos como minoría también discriminada aparecen en las dos novelas que nos ocupan. Sobre todo, en *Yo Tituba...* en la figura de Benjamin Cohen de Azevedo (Condé, 2022: 205) que compra a Tituba cuando sale de prisión. Cohen había huido desde Portugal hasta Holanda por las persecuciones religiosas. Fue a Brasil, pero al ser reconquistado por los portugueses tuvo que volver a huir, esa vez a las colonias norteamericanas. Al hablar poco inglés fue inmune a los rumores y los procesos de brujas, o lo achacó a «la innata crueldad que, a su modo de ver, caracterizaba a los llamados “gentiles”» (206). Cuando Tituba y él hablan de las persecuciones de sus respectivos pueblos, la joven afirma: «Con él, no había manera de salir ganando» (212). La comunidad judía sería la siguiente en ser perseguida en Salem (220): lanzaron piedras a su casa y la quemaron, con los hijos de Benjamin dentro. También sus dos barcos, para «evitar que los judíos hagamos negocios con las Antillas (...) nos temen y nos odian por nuestro ingenio» (Condé, 2022: 221-222).

¹⁵ Rusak (2021) establece un interesante paralelismo entre el universo *queer* y las brujas: «The witch narrative role is to eschew and sometimes destabilize the hallmarks of normative life. Many witch symbols are inversions of a more ‘typical’ traditional existence, especially for women. (...) To be a witch, is to be other».

aplastantes fomentando rumores, creando pruebas falsas o documentos apócrifos¹⁶, torturando para conseguir testimonios que apuntalen sus tesis, la creencia en mentiras. Manipulan *sobre la base del* discurso y *mediante* el discurso. De ahí la importancia que Tajfel atribuye al carácter «ampliamente compartido» del estereotipo social.

Como decíamos al inicio de este apartado, no solo los que estaban supuestamente conjurados con el Demonio han sido objeto de cazas de brujas de acuerdo con los criterios establecidos de percepción de amenaza de un valor fundamental en peligro, de desproporción entre las acusaciones y la realidad, y de injusticia en el proceso, y en función de los mecanismos psicosociales explicados por Tajfel en torno al concepto de estereotipo social. Entre los muchos otros casos que aquí no corresponde desarrollar, pero sí citar para poner a prueba nuestra hipótesis, consideramos especialmente ilustrativos —por lo variado de sus causas, lugares, épocas y víctimas—: la caza de brujas macartista contra los comunistas en los EEUU de finales de los años cuarenta y cincuenta del siglo XX; la islamofobia tras el atentado a las torres gemelas de Nueva York del 2011; y las imprecaciones contra algunas mujeres —políticas y/o académicas—por sectores sociales ultraconservadores muy recientemente. El episodio de la persecución de los judíos de Burdeos narrado por Edgar Morin (1969) nos servirá de contrapunto para demostrar la importancia del contexto y de la connivencia de las altas esferas para desatar una auténtica caza de brujas.

Espejo Romero (2011: 34) sitúa el nacimiento del acoso contra supuestos comunistas en Estados Unidos en un informe del Departamento de Estado de 1947 en que «se expresaba la idea de que la Unión Soviética tenía el firme propósito de no detenerse ante nada hasta que el comunismo estuviera implantado en todo el planeta». Maestro y Sagredo (2016) explican cómo los medios de comunicación masiva contribuyeron a expandir el temor entre la población, como versión del «rumor» del siglo XX. De acuerdo con estos autores, además, las autoridades también hicieron un llamamiento a la denuncia en horizontal entre la población (Maestro y Sagredo, 2016: 349). Asimismo, en los procesos judiciales se encuentran parecidos con el caso de las brujas de Salem: como resultaba muy difícil para la acusación probar que doce encausados, los máximos dirigentes del Partido Comunista de los Estados Unidos, hubiesen violado la ley, «una de las estrategias de la acusación a lo largo del proceso había sido preguntar a los acusados sobre otros miembros del PCUSA y al negarse

¹⁶ Al respecto resulta muy interesante el artículo de Eva Lara Alberola (2021), “*Mulier Striga*, documento atribuido a Bartolo de Sassoferato. ¿Primera piedra medieval para el retrato de la bruja?”, *Medievalismo*, 31, pp. 273-301.

a proporcionar información sobre sus compañeros de partido, fueron acusados de desacato al tribunal y encarcelados» (Maestro y Sagredo, 2016: 357).

Se consideraba amenazado el núcleo duro de la sociedad americana fundada en el capitalismo y el «sueño americano», capaz de movilizar la esperanza de todos los ciudadanos en un futuro mejor. La caza se hizo a gran escala, pero discriminando perfectamente los colectivos que atacar para dar la máxima publicidad a la amenaza: actores de Hollywood, profesores de Universidad, periodistas o la propia Administración. Ver cómo estas personas de notable visibilidad eran sistemáticamente detenidas o despedidas de sus trabajos, sin necesidad de pruebas suficientemente convincentes contra ellas, contribuyó a sembrar un miedo colectivo que no era proporcionado a la realidad. Sí existían comunistas, y la amenaza nuclear era cierta, pero por supuesto no todos los comunistas eran peligrosos. Cabe destacar que, en este caso, los acusados no fueron mayoritariamente mujeres; al contrario, porque lo que se sentía amenazado no pertenecía a la esfera doméstica —que es la que se entendía como propia de las mujeres—, sino al de la política y la ideología. Por ello se habló de «caza de brujas», pero no de «brujas».

Un segundo caso que también nos parece revelador es el de la caza de brujas a la que fue sometida la población musulmana tras los atentados a las torres gemelas de Nueva York en el 2001. Ya Huntington había amenazado en 1996 con el choque de civilizaciones como principal peligro para la seguridad mundial tras el fin de la Guerra Fría. Un acontecimiento como el del 11S fue tan impactante como inesperado. La creencia en la invulnerabilidad en su propio territorio se vio definitivamente aniquilada en Occidente tras este y otros ataques que fueron sacudiendo ciudades como Madrid, Barcelona, París o Londres. En su libro *Witch Hunts: From Salem to Guantanamo Bay* (2007), Robert Rapley vincula el miedo causado por los sucesos del 2001 con la ley antiterrorista *Patriot* aprobada a las seis semanas de los atentados, que enlazaron con «reductions of individual rights and dangerous increases in state powers» (Rapley, 2007: X). Trascendieron los malos tratos a los prisioneros de Guantánamo en Cuba y de Abu Ghraib en Irak, torturas y asesinatos en las cárceles, expulsiones de inmigrantes. En definitiva, «excessive secrecy and an overemphasis on fear». Los musulmanes fueron convertidos en sospechosos de forma desproporcionada, muchos fueron procesados al margen del respeto de los derechos humanos y se apuntó a un colectivo desprotegido y fácilmente identificable. En este caso, tampoco las mujeres fueron la principal diana de la persecución pues, como en el caso del macartismo, estaba en juego un aspecto no considerado propio de la esfera femenina: la seguridad nacional.

Mención aparte merecen las acusaciones realizadas, esta vez sí, exclusivamente contra mujeres que han destacado en la esfera pública presentando una imagen que, desde los sectores más conservadores de la sociedad, escapa al rol o al mensaje que consideran debería corresponder a la mujer. Podríamos citar a muchas, pero sólo mencionaremos a Hillary Clinton y a Judith Butler, por aludir a ámbitos distintos: la lucha por el poder en la esfera pública y la defensa de los colectivos más vulnerables a nivel académico —aunque es evidente que Butler ha trascendido ese ámbito. Cuando se presentó a las elecciones presidenciales norteamericanas del 2016 aparecieron, en las manifestaciones contrarias a la candidatura de Hillary Clinton y en artículos periodísticos afines al Partido Republicano, carteles y titulares tildándola de «bruja». Para algunos sectores, la mera idea de una mujer presidenta de los Estados Unidos iba más allá de lo aceptable, como para otros lo sería el caso de Obama; pero a él no se le acusó de «bruja» y a ella sí. No se pretendía con ello criticar a Clinton como política, sino sobre todo insultarla y vejarla como mujer. Lo mismo podríamos afirmar del caso de Judith Butler, una de las pocas académicas conocidas por el gran público por lo osado de sus propuestas y por lo sensible de los temas que aborda, especialmente con relación a la cuestión de género. Para muchas personas, discutir la naturaleza biológica del género, defender lo *queer*, ser una mujer «tan poco femenina», etc. puede resultar de lo más ofensivo, entenderse como un ataque a los acuerdos sociales mínimos que aún se daban por hechos; como dejar, ya, nada por cuestionar. Hillary Clinton fue investigada como una auténtica traidora mediante la inspección de sus correos electrónicos, sometida a una presión que no correspondía a lo que en realidad no fue más que una candidatura lícita a un cargo político. De modo parecido, Butler fue llamada «bruja» en el 2017 por manifestantes de ultraderecha en Brasil. Quemaron una efigie suya de la que habían colgado un sujetador rosa. De acuerdo con Jaschik (2017), le achacaban «trying to destroy people’s gender identities and trying to undercut the values of the country». La persecución de estas mujeres no revistió el carácter masivo de los otros casos mencionados de caza de brujas, ni se las juzgó en los tribunales, pero se las llamó «brujas». Y pertenecen a un colectivo, las mujeres, que hoy en día no es institucionalmente perseguido, aunque continúa afrontando dificultades mayores que los hombres para desarrollar sus vidas libremente. En este caso, no hubo «caza de brujas», sino «brujas».

Por último, queremos hacer una breve referencia al fenómeno conocido como «el rumor de Orleáns», al que Edgar Morin dedicó un libro homónimo en 1969¹⁷. En este caso, cundió un pánico inaudito en dicha urbe francesa, sin ningún tipo de prueba mínimamente fehaciente, a raíz de la supuesta desaparición de algunas chicas en los probadores de algunas tiendas de ropa en el centro de la ciudad. Esos comercios pertenecían, todos, a judíos. El falso rumor se extendió por el boca-oreja a una velocidad pasmosa, llegando a causar auténticos problemas de orden público. No dio tiempo a celebrar juicios, y no fueron mayoritariamente mujeres los acusados de las desapariciones, pero sí un colectivo históricamente objeto de persecuciones: los judíos. Podría haberse desatado un proceso de caza de brujas, pero el problema se solventó en unos pocos días. Aunque quedó por descubrir cómo se desencadenó realmente ese rumor, es evidente que no era en absoluto creíble que se diera una conspiración judía contra chicas jóvenes en Francia a finales de los sesenta del siglo XX. Además, las autoridades fueron contundentes y rápidas en su respuesta, condenando y atajando el rumor desencadenado. Por ello de ningún modo se desarrolló una caza de brujas, aunque se estuviera acusando a un colectivo minoritario. Este caso demuestra la importancia fundamental del apoyo institucional y de la presencia de una creencia ampliamente compartida entre la población para desencadenar cazas de brujas.

4. Conclusión

Como hemos intentado demostrar en este artículo de la mano de Tituba y Catalina, protagonistas de las novelas de Condé y de Martínez de Lezea, las «brujas» condenadas en la Edad Moderna fueron los más vulnerables en contextos sociales inestables sujetos a acontecimientos inexplicables en ese momento, a los que se quisieron buscar culpables mediante un pensamiento en buena medida, aún, fantástico, aunque no plenamente irracional. Según Montaner (2014: 120-121), «el planteamiento de las élites doctrinales no adolece de irracionalidad, sino que, por el contrario, surge de un intento de acomodar el pensamiento mítico (el que admite la brujería) al racional (el que pretende explicarla)». De acuerdo con Cohn (1980 [1975]), la caza de brujas se fundamenta en buena medida en «una fantasía» que se remonta a la Antigüedad y según la cual «existía, en algún lugar de la sociedad, otra sociedad, pequeña y clandestina», que amenazaba «la existencia de la macrosociedad» (11). A lo largo de la historia ha habido múltiples versiones de esta idea que, en lo

¹⁷ MORIN, Edgar (1969), *La rumeur d'Orléans*, Paris, Éditions du Seuil.

fundamental, aún según Cohn, «se basa en la necesidad de purificar el mundo aniquilando una determinada categoría de seres humanos concebida como agentes de corrupción y encarnación del mal. Los contextos sociales son distintos, pero la necesidad es, sin duda la misma» (Cohn, 1980 [1975]: 16).

Cabe destacar que el libro de Cohn del que proceden estas citas, *Los demonios familiares de Europa*, se inscribió en el proyecto de investigación del Columbus Centre, nacido en 1962 a iniciativa de David Astor. Este buscaba explicaciones a «the massacre of the Jews (...) as a supreme example of potentialities which are latent in all mankind. To achieve this it would be necessary to study this massacre not in isolation but alongside other similar killings» (Cohn, 1980: 1). Tras un centenar de horas de discusiones con representantes de las más variadas disciplinas, concluyó: «by far the nearest parallel was presented by the official killings of alleged witches in the sixteenth and seventeenth century» (2). La relación del fenómeno de la caza de brujas con la persecución de los judíos, y otras citadas en el informe de Cohn de 1980 sobre el desarrollo del grupo de investigación de Columbus —los gitanos en Europa y los negros en Sudáfrica— apoyan nuestra hipótesis sobre el desbordamiento del concepto inicial mediante el mantenimiento, solo, de los elementos más esenciales del estereotipo.

Si aún nos interpelan las brujas, si todavía se denominan «brujas» las mujeres transgresoras y molestas socialmente, no es porque sean feas o porque se crea que tienen poderes diabólicos; es porque van más allá de lo considerado aceptable en un determinado entorno colectivo que considera amenazados sus valores fundamentales, su seguridad. Porque consiguen traspasar el «marco preconstruido que ofusca lo que se presta a una lectura diferente» (Angenot, 1998: 35). Pero la caza de brujas no solo amenaza a las mujeres, sino que puede afectar a cualquier grupo al que *se atribuya* un estigma parecido, y que sea perseguido con el apoyo del Estado u otras instituciones como la Iglesia. El rumor, los medios de comunicación masivos, o las redes sociales se encargarán de difundir de forma exponencial y desproporcionada la percepción de amenaza, lo que acabará justificando ante la opinión pública que los derechos fundamentales sean obviados si es considerado necesario para su causa.

Queremos recoger, antes de terminar este artículo, el apunte de Edgar Morin citado por Montaner (2014: 128-129), que consideramos fundamental para poder entender aún mejor el fenómeno de la caza de brujas: «lo interesante es ver la espiral, el bucle de fortalecimiento de causas endógenas y de causas exógenas» en un proceso de retroalimentación de factores sociales, culturales y políticos, en el que, sin embargo,

consideramos que jamás puede obviarse la responsabilidad particular de cada individuo. En este sentido concluimos citando a Kluckhohn (1981 [1949]): «Buscamos brujas a las que echar la culpa de nuestras dificultades: Roosevelt, Hitler, Stalin. Nos resistimos a cambiar nuestro yo interior, incluso cuando la alteración de las condiciones hace que sea evidentemente necesario» (18).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANGENOT, Marc (1998), «Hegemonía, disidencia y contradiscurso. Reflexiones sobre las periferias del Discurso Social en 1889», *Interdiscursividades. De hegemonías y disidencias*, Córdoba (Argentina), Editorial Universidad Nacional de Córdoba, pp. 29-45.
- AZURMENDI, Mikel (2010), «Prólogo», en Henningsen, Gustav, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e inquisición española*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 27-31.
- CARUGGI, Noëlle, (ed.) (2010), *Maryse Condé. Rébellion et transgressions*, Paris, Éditions Karthala.
- CASTELL, Pau (2011), «Sortilegas, divinatrices et fetilleres. Les origines de la sorcellerie en Catalogne», *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, n.º 22, pp. 217-241.
- CASTELL, Pau (2018), «La caza de brujas en Cataluña: un estado de la cuestión», *Índice histórico español*, n.º 131, pp.81-114.
- COHN, Norman ([1975] 1980) *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza Editorial.
- COHN, Norman (1980), *A Brief History of The Columbus Centre and Its Research Project*, [\[http://www7.bbk.ac.uk/the_pursuit_of_the_nazi_mind/Astor/KMBT35020110914164050.pdf\]](http://www7.bbk.ac.uk/the_pursuit_of_the_nazi_mind/Astor/KMBT35020110914164050.pdf) (17/05/2022).
- CONDÉ, Maryse ([1986] 2022), *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem*, Madrid, Impedimenta.
- ESPEJO ROMERO, Ramón (2011), «Introducción», en Miller, Arthur (2011 [1952]), *El crisol*, Madrid, Cátedra.
- FULTON, Dawn (2008), *Signs of Dissent. Maryse Condé and Postcolonial Criticism*, Charlottesville and London, University of Virginia Press.
- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (2000), «Prólogo», en Tausiet, María (2000), *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», pp. 7-17.
- HENNINGSEN, Gustav ([1980] 2010), *El abogado de las brujas. Brujería vasca e inquisición española*, Madrid, Alianza Editorial.
- JASCHIK, Scott, «Judith Butler on Being Attacked in Brazil» [en línea]. *Inside Higher Ed*. 13 de noviembre de 2017, [https://www.insidehighered.com/news/2017/11/13/judith-butler-discusses-being-burned-effigy-and-protested-brazil] (28/02/2022).
- KLUCKHOHN, Clyde ([1949] 1981), *Antropología*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LARA ALBEROLA, Eva (2021), «*Mulier Striga*, documento atribuido a Bartolo de Sassoferrato. ¿Primera piedra medieval para el retrato de la bruja?», *Medievalismo*, n.º 31, pp. 273-301.

- MAESTRO, Francisco Javier y SAGREDO, Antonia (2016), «El diario comunista *Daily Worker* de Nueva York: un estudio hemerográfico de su evolución durante el segundo pánico rojo de Estados Unidos», *Historia y Comunicación Social*, vol. 21, n.º 2, pp. 343-362.
- MARTÍNEZ DE LEZEA, Toti ([2000], 2021), *La herbolera*, Donostia, Erein.
- MILLER, Arthur ([1952] 2011), *El crisol*, Madrid, Cátedra.
- MONTANER, Alberto (2014), «El paradigma satánico de la brujería o el diablo como recurso epistémico», *eHumanista*, n.º 26, pp. 116-132.
- MONTANER, Alberto y LARA, Eva (2014), «Magia, hechicería, brujería. Deslinde de conceptos», en Montaner, Alberto y Lara, Eva (coord.) *Señales, portentos y demonios. La magia en la cultura y la literatura españolas del renacimiento*, Salamanca, SEMYR, pp. 33-184.
- MORIN, Edgar (1969), *La rumeur d'Orléans*, Paris, Éditions du Seuil.
- RAPLEY, Robert (2007), *Witch Hunts. From Salem to Guantanamo Bay*, Montreal, McGill-Queen's University Press.
- RUSACK, Rotem, «Why the Witch Calls to the Queer Audience» [en línea]. *Nerdist*. 28 de octubre de 2021, [\[https://nerdist.com/article/how-witch-narratives-are-queer-the-craft-wicked-disney/\]](https://nerdist.com/article/how-witch-narratives-are-queer-the-craft-wicked-disney/) (28/02/2022).
- TAJFEL, Henry (1984), «Estereotipos sociales y grupos sociales», *Grupos humanos y categorías sociales*, Barcelona, Herder, pp. 171-192.
- TAUSIET, María (2000), *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico».