

04.

De diosas a brujas. Una metamorfosis femenina en la historia cultural de Occidente

From goddesses to witches. A feminine metamorphosis in the cultural history of the West

recepción: 15 de enero de 2024
aceptación: 28 de julio de 2024

Anel Hernández Sotelo
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Tutivillus. Espacio de Agitación Histórica

Resumen

El artículo es un conjunto de apuntes sobre la forma en que históricamente las mujeres perdieron su autonomía (y su anatomía) sexual, realizados a partir de la lectura de diferentes textos escriturales y figurativos que influyeron en las estructuras socioeconómicas, políticas y culturales de la época moderna. Intento demostrar 1) que en el núcleo del sistema de pareja única capitalista heteropatriarcal existe una historia cultural de larga duración sobre el disciplinamiento de los cuerpos y la sexualidad de las mujeres que devino, en la época moderna, en el encumbramiento de la virginidad (y la castidad) y del matrimonio (y la reproducción forzada) como valores identitarios y consustanciales de lo femenino, y 2) que, para tales efectos, el mundo cristiano construyó paulatinamente el concepto de *bruja* para definir a mujeres de poder que, finalmente, durante los siglos XVI y XVII, y aún en el XVIII, fueron torturadas y quemadas en hogueras por practicar su autonomía en sus diferentes formas.

Palabras clave:

diosas, brujas, historia cultural, mujeres, sexualidad

Abstract

The article is a set of notes about the way in which women historically lost their sexual autonomy (and their anatomy), derived from the reading of different scriptural and figurative texts that influenced the socio-economical, cultural and political structures in the modern era. I attempt to demonstrate 1) that at the core of the heteropatriarchal capitalist single-couple system there is a long-standing cultural history of the disciplining of women's bodies and sexuality that led, in modern times, to the elevation of virginity (and chastity) and marriage (and forced reproduction) as identitarian and consubstantial values of the feminine, and 2) that, for such purposes, the Christian world gradually constructed the concept of *witch* to define women of power who, finally, during the 16th and 17th centuries—and even in the 18th— were tortured and burned at stake because of the practice of their autonomy, in its different forms.

Keywords:

goddesses, witches, cultural history, women, sexuality

Las religiones del Libro detestan a las mujeres: sólo aman a las madres y a las esposas. Para salvarlas de su negatividad consustancial, para ellas no hay más que dos soluciones —de hecho, una en dos tiempos—, casarse con un hombre y darle hijos. Cuando atienden a su marido, cocinan y se ocupan de los problemas del hogar, cuando además alimentan a los niños, los cuidan y los educan, ya no queda lugar para lo femenino en ellas: la esposa y la madre matan a la mujer.

Michel Onfray

El *dingir* y el dragón

Las antiguas sociedades hititas, sumerias y asirias tuvieron una palabra para describir la experiencia de la deidad, el *dingir*. Caracterizado con un signo cuneiforme con forma de estrella, esta voz posee “carácter de **determinativo** que indica poder sobrehumano con sentido positivo, es sinónimo de *Deidad*. El *Dingir* no se pronunciaba, y se translitera convencionalmente como superíndice ‘D’” (García, 2013: 82).¹ *Dingir* era, entonces, un ente numinoso de otra dimensión que podría tener como sinónimo las voces *deidad* o *divinidad*. Sin embargo,

la *Deidad* no es persona divina. La *Deidad* es una idea de la inteligencia humana, idea que trata de universalizar todo aquello en que participan todos los dioses, de cualquier religión que sean, ya sean creados por el hombre o revelados. Los pueblos

religiosos no se preguntan si la Deidad es “*epifánica*” o “*hierofánica*”; simplemente, es algo numinoso (García, 2013: 85).

El registro histórico escritural del ideograma *dingir* sugiere que fue utilizado sin modificaciones desde el año 3 200 a. C. hasta el año 600 d. C. Y es que, al parecer, su inmutabilidad responde a una milenaria tradición indoeuropea sobre las formas sociales de organizar el mundo. Con el *dingir* se podía establecer un pacto y “romper el pacto es uno de los cuatro pecados capitales del indoeuropeo” (García, 2013: 83). Los pactos realizados permitían la institucionalización de una identidad *tripartita*, ordenada en los ámbitos jurídico-mágico, militar y de subsistencia; *patriarcal*, valorando a Dios como

¹ Negritas y cursivas del original.

Primer Padre y el culto a los antepasados; *agraria*, pues a los pueblos indoeuropeos, en general, no les atrajo especialmente el mar, y, finalmente, una identidad *lingüística* (García, 2013: 83).

La deidad, como la sacralidad, “es algo que se manifiesta en el templo, término que se entiende mejor por oposición a *Profanidad* (*pro-fanum*, ante el templo)”, por lo que requiere de un sacrificio, un *sacrum-facere*, hacer algo sagrado (García, 2013: 86). No hay religión sin sacrificio porque “la *Deidad*, en la historia de las religiones, es una actividad o manifestación intrínseca de los dioses, que se derrama después a la creación a través del sacrificio [...] incluso en la mitología más abstracta” (García, 2013: 86).

Desde la voz indoeuropea *diēw* (asociada frecuentemente al *pater*) hasta el concepto de Dios Padre cristiano, la deidad conserva las siguientes características: su filiación con los seres humanos está movida por el amor, aunque sea un amor que no se ve; posee un don de comunicabilidad misteriosa, pues gusta de ocultarse y, cuando aparece, lo hace en forma de luz cegadora; es indefinible, pues solo se manifiesta ocultándose o cegando, y solo se le puede invocar: “la *Deidad* es el Ser que se invoca” (García, 2013: 89) y su nombre no se pronuncia. Es inmortal porque

existe antes y después de lo eterno, lo conoce todo y, a pesar de sus ocultamientos,

pide textos sagrados donde hacerse presente en forma privilegiada (*Biblia*, *Vedas*, *Teogonía* hesiódica, *Enuma Elish*, *Proclamación de Anita* para los hititas, etc.); se manifiesta además en imágenes (Siu para los hititas), templos (de Jerusalén para los hebreos, *dham* para los vedas), lugares geográficos (monte Fuji para los japoneses), sacramentos (para los católicos) o personas que por su heroísmo fueron elevados a dioses (García, 2013: 93-94).

El *dingir*, entonces, precisa de sus escribanos sagrados porque se manifiesta a través de la palabra, cargada de símbolos, que deposita en ellos. Descifrar los rasgos ocultos del *dingir* trasciende al conocimiento humano; sin embargo, esos rasgos residen en cada persona, se manifiestan mediante la fe y la deidad puede comunicarlos a los mortales cuando cultivan la soledad, la meditación y el silencio. La creación de los humanos es el evento con el que el *dingir* inicia el *kronos*, el tiempo en el que hombres y mujeres participan de la historia de la reintegración del mundo como evidencia de la Justicia Divina, luego de que el dragón se opone a la deidad:

El dragón, como *Anti-Deidad* tiene en el mundo indoeuropeo una connotación ne-

gativa, lo que no sucede en la China, que simboliza positivamente al Emperador, el señor de los cuatro elementos, pues el dragón: vuela (aire), vive en los ríos y pantanos (agua), se arrastra (tierra) y lanza fuego por su boca. [Sin embargo], el mito del dragón es una de las marcas más persistentes de la civilización oriental y occidental indoeuropeas, pero por ser la *Anti-Deidad* (García, 2013: 102-103).

Así, dentro del imaginario de las antiguas culturas indoeuropeas, el *dingir* y el dragón representan la institucionalización de la Historia (relacionada con un tiempo agrícola cíclico que es, a la vez, sagrado y profano); el desarrollo del Estado esclavista, militar y teocrático, y la imposición del sistema patriarcal. Poco a poco, el culto del *dingir* como la Gran Diosa Madre, aparecido durante el Paleolítico, cedió su paso a los ritos fálicos, aunque “los órganos y funciones femeninas y maternas se convirtieron en los signos por excelencia de la generación, la vida, la muerte (como término terreno de ésta) y la existencia de ultratumba (como renacimiento)” (Cid y Riu, 2003: 25). Sin embargo, aun a pesar de la influencia del cristianismo, la idea de la Diosa Madre “persistió en la magia, las supersticiones, el folklore, disfrazada de lujuria[,] de alegoría de la maternidad, etc.” (24).²

Inanna: un *dingir* al borde

En el espectro numinoso de las antiguas culturas encontramos una nada despreciable cantidad de diosas cuyo papel resultaba trascendental para la armonía y regeneración del cosmos. Inanna, en la cosmovisión sumeria, formaba parte de la triada de dioses planetarios, junto con Nanna-Suen (la Luna) y Utu (el Sol). Representaba a Venus, la estrella de la mañana, y estaba relacionada con la belleza,

² Es importante distinguir los conceptos de religión y magia. La religión “es un sistema en el que el hombre reconoce la existencia de uno o varios seres espirituales superiores que organizan y dirigen el mundo e imponen ciertas reglas a los humanos, que deberán respetar bajo pena de duros castigos [...] En la religión, el hombre por sí mismo no es nada, está a merced de la divinidad con la que se relaciona y une. Se puede recurrir a la voluntad suprema mediante el ruego, la oración, las obras gratas, la súplica e incluso las ofrendas que pretenden propiciar al Ser superior”. La magia, al contrario, “parte de unos poderes ciegos, de unas energías misteriosas que el hombre cree poder dirigir mediante palabras, acciones u objetos, que si se aplican correctamente deben producir necesariamente sus efectos. La magia no premia ni castiga las acciones, obedece, permanece indiferente o se vuelve contra quien la maneja, de acuerdo con los formulismos empleados, con la misma inconsciencia que si se tratara, por ejemplo, de energía eléctrica” (Cid y Riu, 2003: 28).



la sexualidad, el amor y la guerra. Más tarde, los acadios se apropiaron de la diosa llamándola Ishtar y conservando sus atributos. De acuerdo con Mircea Eliade, que esta deidad representara a su vez al amor y a la guerra no resultaba contradictorio, pues “regía la vida y la muerte; [y] para expresar la plenitud de sus poderes se la llamaba hermafrodita (*Ishtar barbata*)” (2020: 99) (figura 1).

El mito de Inanna comienza cuando ella, siendo la diosa tutelar de Erech, se casa con un pastor llamado Dumuzi. La relación es espléndida hasta que un día Inanna decide bajar al inframundo para suplantar a Ereshkigal, su hermana mayor. Y es que la diosa que ya gobernaba el “Gran Reino de la Altura” pretendía regir también la “Tierra de los Muertos”. En su descenso Inanna es despojada de sus vestidos y de sus joyas y se presenta desnuda frente a su hermana. Ereshkigal entonces le lanzó la “mirada de la muerte” y el cuerpo de Inanna quedó inerte. Luego de tres días, Ninshubur, amigo de Inanna, avisa de lo sucedido a Nanna-Suen y a Enlil (deidad de la atmósfera, “Gran Monte”). Enlil crea y envía a dos mensajeros a que den “alimento de vida” y “agua de vida” a Inanna. Estos logran llegar hasta “el cadáver que pendía de un clavo”. Reaniman a la diosa y, cuando ella se dispone a ascender, “los siete jueces del infierno (los



Anunaki) la retienen, diciendo: ¿Quién que haya descendido al infierno puede salir de él sin daño? Si Inanna quiere salir del infierno, que traiga a alguien que la reemplace” (Eliade, 2020: 99).

Inanna entonces sube a la Tierra con los *galla*, númenes encargados de hacerla volver al inframundo si no entrega su

Figura 1.

Inanna, British Museum, Reino Unido.

Fuente: Wikipedia Creative Commons. Web.

reemplazo. Los *galla* intentan capturar a Ninshubur, pero Inanna lo impide y así comienza una travesía por diferentes ciudades para encontrar el reemplazo de la diosa en el inframundo. Las deidades tutelares de las ciudades suplican a la diosa que no las envíe al inframundo y esta se compadece. Sin éxito para encontrar el reemplazo, Inanna y los *galla* llegan a Erek, la ciudad propia de la diosa. Ahí queda sorprendida al descubrir que su esposo Dumuzi, en lugar de llorar su ausencia, había tomado el trono, convirtiéndose en soberano. Inanna, enrabada, señala a Dumuzi y este es llevado por los *galla* a la “Tierra de los Muertos”. Más adelante, Ereshkigal se compadece de las lágrimas de Dumuzi, a quien los *galla* torturan, y decide que solo permanezca en el inframundo la mitad del año, mientras que la otra mitad lo reemplazará Geshtinanna, hermana de Dumuzi.

La historia de Inanna representa “un misterio instaurado por Inanna para asegurar el ciclo de la fecundidad universal” (Eliade, 2020: 100). Sin embargo, la Inanna-Ishtar sumerio-acadia sería transformada por los sirios en Astarté, “que demandaría la prostitución sagrada” (Báez-Jorge, 1999: 99). Y pronto los fenicios-cananeos de tradición semítica (Asimov, 2012) convirtieron a la diosa siria en Astartea, mujer del horrible demonio Astarot. Astartea es

bellísima y “asimilada a los cultos semíticos y sumerios de Astarté o Ishtar, los fenicios la colocaron al frente de los ritos venéreos y consideraron su vulva como el centro del universo” (Cousté, 2000: 47).

Ahora bien, existe una tradición que vincula a Inanna con Lilith, la primera mujer de Adán. Pero es necesario destacar que esta es la interpretación rabínica del Génesis y que la historia de Lilith parece ser más antigua. De acuerdo con Arantzazú González López, el culto a Lilith antecedió al culto a Inanna, pues se la refiere en la *Epopéya de Gilgamesh* (ca. 2000 a. C.) “como un demonio/hembra, que toma la forma de serpiente, y que habita en un sauce custodiado por la diosa Inanna (Anath) en las riveras [*sic*] del Éufrates” (2013: 108). Según el texto, Lilith (la serpiente “que no conoce reposo”) era diosa de los tres planos del universo: del inframundo como serpiente, de la tierra como mujer y del cielo como ave. Pero Gilgamesh destruyó su casa (un sauce) “y dispersó sus escombros. Cortó el árbol por las raíces, golpeó su copa, y luego las gentes de la ciudad vinieron a cortarla. Entregó el tronco a la brillante Inanna para hacerse un lecho y un trono” (2013: 108). Lilith sobrevivió como una deidad menor, como un demonio femenino habitante del oscuro inframundo, como una hechicera que usaba el poder de la sangre (princi-

palmente de la sangre menstrual), pero también como una seductora deidad de la fertilidad, al igual que Inanna. Además,

fruto de La *Epopéya de Gilgamesh*, nace el vínculo de Lilith con la serpiente. La serpiente será símbolo del conocimiento, de la ciencia, de la regeneración, del proceso vital, por una parte; y, por otra parte, de lo pecaminoso, lo prohibido, el mal. Esta última acepción será la reforzada por las culturas judía y católica (González, 2013: 109).

En efecto, del sincretismo producto del cautiverio de los hebreos en Babilonia surgió la tradición propiamente rabínica de Lilith como personificación de la maldad femenina. De acuerdo con esta interpretación, Dios creó a Lilith y a Adán del mismo polvo pero

nunca hallaron armonía juntos, pues cuando él deseaba yacer con ella, Lilith se sentía ofendida por la postura reclinada que él exigía. “¿Por qué he de yacer yo debajo de ti? —preguntaba— Yo también fui hecha con polvo, y por tanto, soy tu igual.” Como Adán trató de obligarla a obedecer, Lilith pronunció el nombre mágico de Dios, se elevó por los aires y lo abandonó (González, 2013: 111).

Jehová entonces envió a tres ángeles a buscarla, que después la encontraron en el

Mar Rojo. Lilith se negó a acatar la orden de regresar. Según el Zohar, de corriente cabalística, Lilith se convirtió en la pareja del demonio Samael y se le llama “mujer de prostitución”, “el final de toda carne”, “el final de los días”. Desde entonces “ella vuela y atraviesa el mundo para encontrar niños que deban ser castigados (por los pecados de sus padres); les sonrío y los mata. Esto sucede con la luna menguante, ya que la luz disminuye”. Además, se apropia del semen desaprovechado en la masturbación y los sueños eróticos, “y se embaraza con él, por ello siempre está pariendo espíritus malignos” (González, 2013: 111). Su rostro es el rostro de la muerte, que disfraza ante la humanidad con galas y adornos, pues

rodean su cuello todos los ornamentos del Este; su boca está formada como una puerta pequeñita, embellecida con cosméticos; tiene la lengua aguda como espada y sus palabras son suaves como el aceite; labios hermosos, rojos como lirios, endulzados con todas las dulzuras del mundo. Está vestida de púrpura y aderezada con treinta y nueve adornos (González, 2013: 112).

Así, Inanna-Ishtar-Astartea-Astarté-Lilith sugiere la existencia de un *dingir* de la noche, del mundo de las lechuzas, del inframundo, que tiene acceso al conocimiento de lo oculto, que rige la fertilidad y la se-

xualidad pero también la muerte, que representa el amor y la guerra, lo prohibido y lo permitido. Es una deidad al borde, algunas veces hermafrodita, que sufrió mutaciones hasta convertirse en antideidad, al ser emparejada con dos demonios: Astarot y Samael.



Amamantar

En Egipto, una de las deidades principales fue Isis, quien recogió del río Nilo las partes del cuerpo desmembrado de su hermano-esposo Osiris (a excepción del pene, que no pudo hallar), luego de que fuera asesinado por su hermano Seth. Para unir los trozos corporales, la diosa inventó el arte del embalsamamiento, además de convertir una rama en el pene perdido de su marido. Póstumamente, concibió con él a Horus, deidad que llegaría a considerarse como la iniciadora de la civilización egipcia. De este modo, Isis no solamente representó a la Diosa Madre, sino también a la Diosa Maga, es decir, a la Diosa Sabia. Asimismo, de acuerdo con Frazer, “el descubrimiento del trigo y la cebada fueron atribuidos a Isis, y en sus fiestas llevaban en procesión cañas de estos cereales con sus espigas, conmemorando la dádiva que había conferido a los hombres” (2003: 440), lo que la asimiló a la Deméter griega y a la Ceres romana, diosas de la agricultura, la cosecha y la fertilidad.

La milenaria devoción a Isis comenzó a decaer en el siglo IV, luego de que el emperador Constantino detuvo la persecución contra los cristianos mediante el Edicto de Milán (313) y, mucho más acusadamente, cuando el emperador Teodosio decretó en el 380 que sus súbditos debían profesar la

fe de los obispos de Roma y Alejandría. Sin embargo, Isis no desapareció del espectro numinoso cristiano, sino que se transformó en María, la madre de Jesucristo. Y es que los rituales majestuosos que comenzaron a adornar la figura de la Madre de Dios tenían mucha semejanza con las procesiones solemnes que con anterioridad se realizaban para Isis (Frazer, 2003: 441). Pero, sin lugar a duda, la señal indiscutible de la nueva época se encuentra en la adopción por parte de los cristianos antiguos de la representación de Isis dando de amamantar a Horus (figura 2). En los primeros siglos de nuestra era los seguidores de Jesucristo vieron en esta representación pagana a María amamantando a su hijo Jesús.

En efecto, Laura Rodríguez afirma que la primera representación de la Virgen de la Leche data del siglo II y se encuentra en el cubículo de la *Velatio* de la catacumba de Priscila, en Roma (figura 3). En el origen de esta imagen se encuentra Isis amamantando a Horus, que

fue venerada con el nombre de Madre de Dios (*Mount Netjer*) desde el II milenio a. C., y desde el siglo VII a. C. se representó iconográficamente como *Isis Lactans* con Horus —salvador de su padre Osiris— sobre sus rodillas. Su culto se extendió por la Cuenca del Mediterráneo desde el siglo IV a. C. por

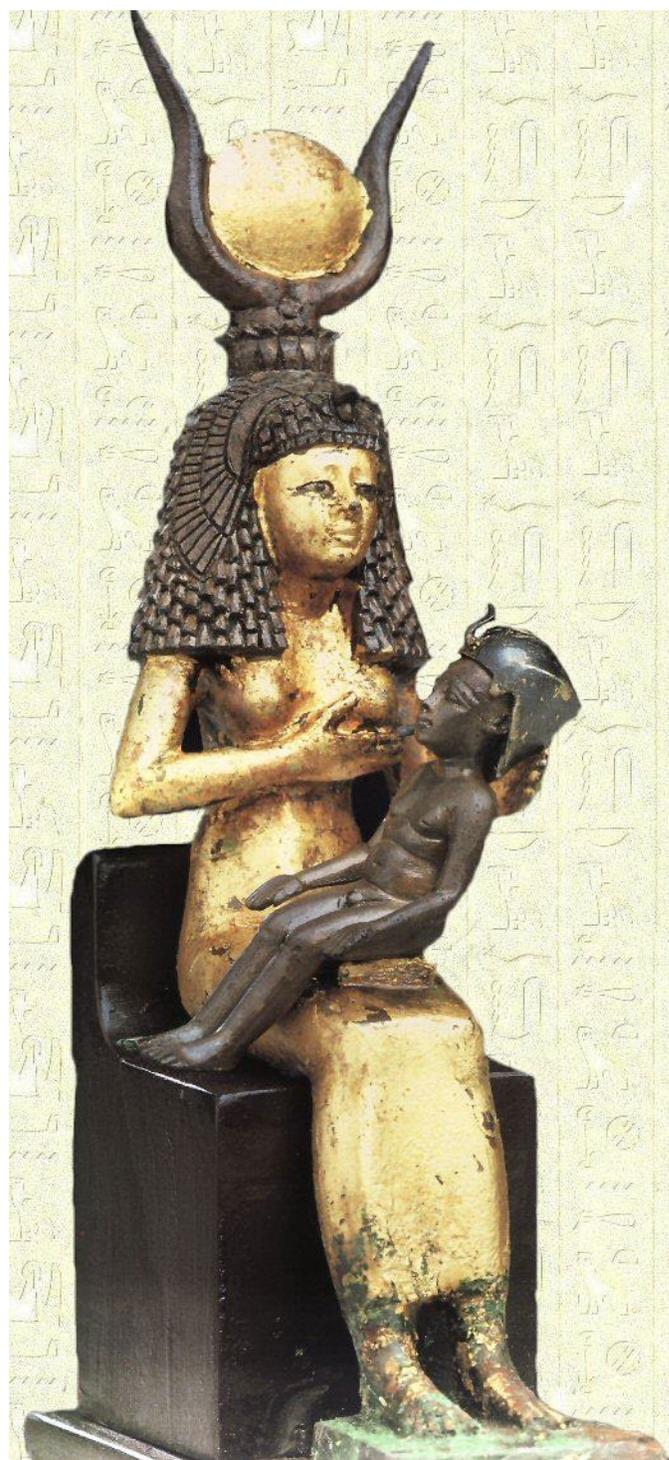


Figura 2. Isis amamantando a Horus (ca. 525-343 a. C.), Museo Egipcio de El Cairo. Fuente: Caminaré. Web.



expresar ideas de salvación y no se extinguió hasta el año 537 d. C. en que fue clausurado el templo de Philae por orden de Justiniano (Rodríguez, 2013: 4).

Este modelo de representación de la Virgen fue difundido de Egipto a Bizancio y de Bizancio al continente europeo, convirtiéndose en tema recurrente incluso hasta el siglo XVII.

Figura 3.

Virgen con niño (ca. 225), Catacumbas de Priscila, Roma.

Fuente: Rodríguez (2013).

Sin embargo, la asimilación entre Isis y María fue parcial. Si antes Isis pudo resucitar a su hermano-esposo y procrear un hijo *post mortem* con él —manifestando así el rasgo de su sabiduría y su poder sobre las cosas ocultas, sobre lo vivo y lo muerto, y su dimensión como maga y como sabia—, ahora la especificidad de María se redujo a aceptar sumisamente los designios de Dios Padre al momento de recibir la Anunciación, y a alimentar al párvulo. De la pasividad de María, opuesta a la actitud proactiva de Isis, resultó el encumbramiento de la imagen de la madre, frente a la imagen de la maga y de la sabia.

Cabe destacar que, en la tradición cristiana, la Virgen de la Leche no solo amamantó al niño Jesús, sino que también se le representó amamantando a santos adultos, como es el caso de san Bernardo (ca. 1090-1153), conocido también como *doctor melifluo* (doctor de la miel). En su hagiografía se cuenta que el cisterciense medieval mantuvo durante toda su vida un estricto régimen alimentario, basado en hojas de parra cocidas, y “no comía para saciar el hambre, sino para evitar el desfallecimiento, ya que para él comer era un auténtico tormento” (Lázaro, 2019: 210). Pero un día Bernardo “rezó a la Virgen María hasta que se quedó dormido, de pronto, *Nuestra Señora le puso su santo pecho en su boca y le enseñó la divina ciencia. Y en*



*adelante fue uno de los más sutiles predicadores de su tiempo” (Lázaro, 2019: 212) (figura 4).³ La dulzura de la leche convirtió en miel su palabra: *doctor melifluo*.*



Figura 4.
Alonso Cano, *San Bernardo y la Virgen* (1645-1652),
Museo del Prado, Madrid.
Fuente: Museo del Prado. Web.

La herida de Cristo y el cuerpo espiritual de María

Muy probablemente de origen bizantino, en el siglo IX llegó a Occidente la historia del milagro de Teófilo, que tuvo su mayor auge entre los siglos XII y XIII, coincidiendo con el desarrollo del culto mariano y de las universidades. Las versiones de la historia pueden resumirse así: Teófilo es un clérigo humillado por otro religioso que decide hacer un pacto con el diablo, escrito con su propia sangre. A cambio de su alma, el diablo lo convertirá en el mejor clérigo de la región. Sin embargo, en un momento se arrepiente de aquel pacto y ruega la intercesión de la Virgen María para cancelar el pacto firmado con sangre. La Virgen hace caso a sus ruegos y se encuentra con el diablo para exigirle la entrega del pacto escrito. Ante el poder majestuoso de la Virgen, el demonio entrega el documento. Finalmente, mientras Teófilo duerme, María aparece para colocar el papel en su pecho. Cuando Teófilo despierta, destruye el pacto demoníaco escrito con su propia sangre (Bologne, 1997: 253-254; Fuensanta, 2008; Ruffinatto, 2003) (figura 5).

³ Las cursivas son del original.



Iconográficamente salta a la vista que el único personaje desnudo es el diablo y que posee una figura antropomorfa alejada del monstruo y más parecida al salvaje:

El aspecto físico del hombre salvaje sin duda tenía elementos típicos de un *demon* pagano; por ejemplo, sus atributos son parecidos a los de Cernunnos, dios celta del mundo salvaje. Además, es evidente que la iconografía del salvaje y del demonio comparten rasgos que provienen de los antiguos sátiros y faunos (como la desnudez, la piel velluda y el aspecto caprino). Las mujeres salvajes también fueron con frecuencia

asimiladas a demonios y personajes de ultratumba, como las *agrestes feminae quas silvaticas vocant*, mujeres agrestes llamadas salvajes de la demonología de Burchard de Worms en el siglo XI o los *daemones in figura seu specie mulierum*, demonios en forma o con aspecto de mujeres que habían seducido a los caballeros templarios según el juicio de 1310 (Bartra, 1998: 112-113).

Figura 5.

Escenas sobre el milagro de Teófilo, *Ingeborg Psalter* (ca. 1195), Musée Condé, Chantilly, Francia.

Fuente: FacsimileFinder. Web.

Y es que, en el imaginario colectivo del medioevo, los diablos invadían la vida cotidiana de las personas actuando como duendes que podían producir “desde hemorragias nasales hasta sentimientos de envidia. Estos minúsculos e innumerables agentes del diablo eran vistos de una forma muy parecida a los microbios en la actualidad —es decir, como unos seres que siempre se encontraban presentes y que eran perjudiciales” (Link, 1995: 47).

Así, no parece que la historia de Teófilo quisiera comunicar el terror al demonio. Antes bien, esa historia interesa aquí porque pone de manifiesto que, hacia la Edad Media Central, los jerarcas de la cristiandad —oriental y occidental— pusieron en marcha una suerte de maquinaria propagandística para encumbrar a la Virgen María como modelo de mujer, como el único modelo de mujer. En el mundo de la religiosidad oficial cristiana no hay cabida para diosas, solo para vírgenes, madres, santas y prostitutas. La función de María es la intercesión; la Madre de Dios no ocupa un lugar de decisión, sino uno de recomendación al Padre y al Hijo, un lugar de súplica. Es solo frente al diablo —tal y como se lee en el Apocalipsis de san Juan— que la Virgen se empodera, pues este representa la antítesis del ideal mariano, particularmente en lo tocante al deseo sexual. La mujer y su sexualidad

se apartarán, desde entonces y definitivamente, del antiguo concepto indoeuropeo de *dingir*.⁴

Esta domesticación sexual del numen femenino cristiano coincide con el advenimiento de las universidades. La Universidad de Bolonia (Italia) es famosa por considerarse la universidad más antigua de Europa, siendo fundada en 1088, aunque sus estatutos se estipularon más tarde, hacia 1317. Desde entonces, estos centros de estudios avanzados para varones lectores de latín se extendieron por el continente, dando lugar a la monopolización masculina de los saberes cultos. Los saberes femeninos, en el mejor de los casos, fueron aceptados como saberes populares, saberes no escritos, transmitidos de generación en generación mediante la tradición oral.

Fue en las universidades, pobladas por hombres versados en la lengua culta, donde surgió entre 1280 y 1330 la demonología, es decir, la rama de la teología

⁴ Las polémicas en torno a la divinidad de María se extendieron aún hasta el siglo XX. Al respecto, recomiendo mi investigación sobre el origen de la advocación mariana conocida popularmente como la *Divina Pastora*, pero nombrada canónicamente como *Madre del Divino Pastor* (Hernández, 2018).



encargada del estudio de los demonios (Boureau, 2004).⁵ Con los métodos de la filosofía escolástica, personajes como Tomás de Aquino se dedicaron, entonces, a dilucidar la naturaleza y condición de ángeles y demonios, y particularmente la forma en que estos últimos poseían los cuerpos. Otro tema de interés era conocer la forma en que íncubos y súcubos mantenían relaciones carnales con mujeres y con hombres, respectivamente (Stephens, 2002). Así comenzó a caer la sospecha sobre parteras, practicantes de magia amorosa o mujeres curanderas de las villas, aunque aún no se les persiguió como herejes, sino como magas hechiceras que

Figura 6.

Maiestas Mariae (ca. 1123), Iglesia de Santa María de Tahull, Cataluña, España.

Fuente: Wikipedia Creative Commons. Web.

⁵ Las principales condenas contra brujería comenzaron en 1300. Diez años más tarde, Felipe el Hermoso de Francia acusó póstumamente al papa Bonifacio VIII de diabolismo y, entre 1305 y 1310, culpó a los templarios de diabolismo y homosexualidad. En 1317 Juan XXII denunció a algunos de sus oponentes políticos de tratar de matarlo mediante maleficios. En 1459 se llevó a cabo el Juicio de Arras (Francia), que fue masivo, donde 34 personas fueron arrestadas y 12 quemadas, acusadas de haber asistido al *sabbat*. Al respecto, consúltese Nathan Bravo (2002: 147). Sobre el diabolismo, es decir, la creencia en un dios cornudo, véase Murray (2006).

hacían sus quehaceres de curación y adivinación sin un respaldo teórico, basadas (“solamente”) en la experiencia empírica. Frente a esta magia baja, sacerdotes, universitarios y reyes utilizaban la magia alta propia de las élites masculinas, haciéndose de conocimientos en astrología, alquimia y nigromancia (Nathan Bravo, 2002: 37-65).⁶

Una muestra de la marginación del poder sapiencial de las mujeres está representada en algunas imágenes de la Virgen María. Me ocuparé tan solo del fresco del ábside de santa María de Tahull (Cataluña), datado hacia 1123: la *Maiestas Mariae* o *Theotokos* (figura 6). Es probable que la representación de María entronizada deba su iconografía a la antigua *Bona Dea* (Buena Diosa), que en la mitología romana antigua fungía como diosa de la fertilidad, la castidad y la salud, además de recibir títulos tales como *Feminea Dea* (Diosa de las Mujeres) (figura 7).

Como se puede apreciar, la Virgen hace las veces de trono del niño Jesús, al tiempo que es flanqueada por los Reyes Magos, es decir, por los Reyes Sabios: Melchor, Gaspar y Baltasar. La actitud de María es pasiva totalmente, pues se reduce a mantener confortable a su hijo. Este, aunque niño, lleva en una mano un rollo, lo que denota la importancia de las Sagradas Escrituras,



Figura 7.

Bona Dea, sin más datos.

Fuente: Wikipedia Creative Commons. Web.

⁶ Sobre la yuxtaposición de magia y ciencia durante la Edad Media, recomiendo Kierckhefer (1992).

pero también la sabiduría de Jesús traducida en su capacidad de leer textos, en detrimento de la sabiduría popular femenina. La Virgen María es entronizada, sí, pero ha dejado de ser maga-sabia y su sexualidad ha sido negada, quedando finalmente desprovista de los atributos de poder que pudo compartir con deidades femeninas paganas de la Europa medieval.

La invención de las universidades generó el desarrollo de las ciudades, los burgos. Las ciudades, a su vez, produjeron otras creencias. Es entonces cuando

de prácticas idólatras que suponen la adoración de otro dios se va a pasar a tradiciones supersticiosas que denotan como mucho una ingenuidad culpable [...] Se trata sobre todo de un nuevo estado de ánimo frente a lo irracional y a lo sobrenatural. La razón, esencialmente representada por la lógica y el reino del silogismo, quiere comprender todo, explicar todo [...] Pero so capa de convertir a los paganos se multiplican los razonamientos peligrosos sobre el misterio de la Trinidad y sobre la existencia de Dios [...] Del racionalismo a la herejía, la frontera es fácilmente franqueable. La filosofía, “sierva de la teología”, debe interpretar el dogma sin descartarlo (Bologne, 1997: 303-304).

En pleno periodo de racionalismo silogístico, la Madre de Dios no puede ser diosa

porque esta aseveración contravendría el monoteísmo pregonado por los cristianos desde la universidad. Poco a poco, para el siglo XIV, los inquisidores medievales extenderán su poder no solamente contra los herejes, sino también contra los astrólogos, los alquimistas, los que usan talismanes, los invocadores de demonios y las mujeres de poder excluidas y satanizadas escolásticamente desde los espacios masculinos.

De la creencia en el pacto escritural con el diablo (recuérdese la historia de Teófilo), se pasó a la creencia del pacto sexual como condición para convertirse en bruja. Inquisidores, universitarios y nobles realizan disecciones metafóricas de los cuerpos de las mujeres para encontrar el origen teológico y filosófico de su maldad sustancial; maldad que se manifiesta en sus creencias populares, pero también en sus cuerpos, pues se discute si es realidad la cópula sexual entre demonios y brujas o si todo es parte de una ilusión demoniaca. Inicia entonces una época de fantasías sexuales.

Quizá eso explique la aparición de sugestivas imágenes de las llagas de Cristo con forma de vulva, como se observa en el *Libro de oraciones de Bonne de Luxemburgo, duquesa de Normandía*, atribuido a Jean Le Noir y realizado antes de 1349, año de fallecimiento de la noble (figura 8), o en el *Libro de horas* de la colección Wal-



ters Manuscripts, creado hacia 1440, donde se aprecian dos ángeles mostrando un paño con la herida sangrante de Cristo, más parecida a una vulva menstruante (figura 9).⁷

Con mucha probabilidad esta intromisión en la representación de la vulva como he-

Figura 8.

La llaga de Cristo en *The Prayer Book of Bonne of Luxembourg, Duchess of Normandy*, atribuido a Jean Le Noir (antes de 1349).

Fuente: The Met Cloisters. Web.

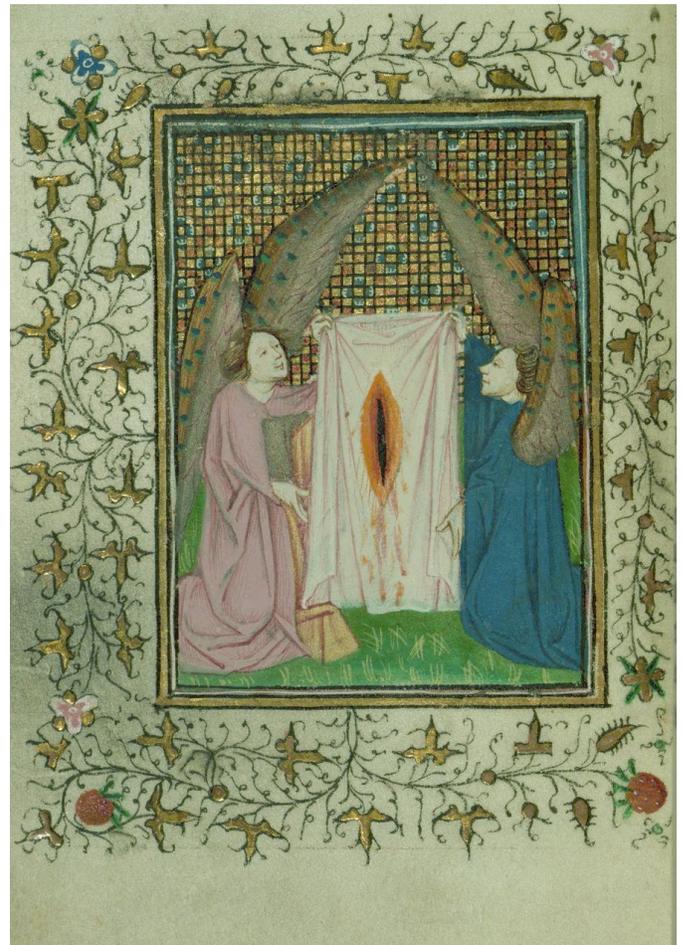


Figura 9.

Herida sangrante de Cristo en el *Libro de horas* de la colección Walter Manuscripts (ca. 1440).

Fuente: Flickr. Web.

⁷ Sobre la representación de la vulva en contextos de escritura religiosa durante el periodo medieval consúltense Lochrie, McCracken y Shultz (1997). Para más imágenes de la herida de Cristo como vulva femenina recomiendo Steinkopf-Frank (2021).

rida de Cristo representó también la cancelación del poder y del deseo sexual de las mujeres. Así, la anatomía física de las mujeres fue negada en aras de la invención de una anatomía espiritual, como lo demuestran la producción de *Vírgenes abrideras* que, desde el siglo XIII hasta el siglo XIX europeo, habitualmente representaron en el interior de María a la Santísima Trinidad (figura 10).⁸



Figura 10.
Vierge ouvrante, Museo de Cluny, París.
Fuente: Augias (2015).

Y las diosas renacen en brujas

Desde el siglo XIX, se ha repetido como lugar común que en la Italia de los siglos XV y XVI se gestó el movimiento cultural llamado Renacimiento, cuya finalidad era la recuperación de la cultura clásica grecorromana. Sin embargo,

los vestigios de la Antigüedad —monedas, tumbas, templos, anfiteatros, etc.— resultaban hasta cierto punto familiares a los italianos, y por supuesto a los artistas. Así, no resulta fácil discernir si la inspiración clásica en el arte italiano de los siglos VIII, XII o incluso en XIV responde a una pervivencia o a un resurgimiento. Hablamos de “Renacimiento” cuando la imitación de la Antigüedad se convierte en algo cotidiano, meticuloso y consciente, pero en Italia, al contrario que en otros lugares de Europa, la tradición clásica nunca fue algo remoto (Burke, 1999: 43).

Además, se ha escrito mucho sobre el humanismo renacentista como una corriente intelectual de tradición clásica grecorromana que puso en el centro de sus intereses al hombre. Efectivamente, el humanismo

⁸ Para abundar sobre las Vírgenes abrideras, su tradición y su tipología consúltese González (2009).

renacentista es un humanismo masculino, universitario y escrito en cualquiera de sus formas, desde los textos propiamente dichos hasta las creaciones artísticas. Los saberes de las mujeres se consideraron sucedáneos e incluso peligrosos, por lo que debía inspeccionarse toda práctica femenina. En el caso de las parteras, por ejemplo, se determinó que podían ejercer su trabajo siempre que aceptaran la vigilancia de los médicos renacentistas. Así, se despojó a las mujeres de la autoridad de sus saberes, mismos que quedaron confiscados por el gremio de barberos y anatomistas.

Quizá uno de los casos más emblemáticos de esta época es el de Juana de Arco (ca. 1412-1431). No es lugar para biografiar a la “Doncella de Orleans”, pero baste recordar que Juana fue considerada en Francia como una santa heroína, luego de su participación en las victorias que permitieron a Carlos VII liberar a los franceses del asedio inglés en Orleans. Capturada por la facción borgoñona y traicionada por los suyos, en 1430 fue entregada a los ingleses y procesada en Ruan (capital de la región de Normandía) acusada de ser bruja. El 30 de mayo de 1431, Juana de Arco fue quemada en una hoguera cuando aún no alcanzaba los 20 años de edad. Décadas más tarde, hacia 1456, el papa Calixto III mandó examinar el juicio, anuló los cargos por los que

había sido asesinada y la declaró mártir. Finalmente fue beatificada en 1909 y canonizada en 1920, convirtiéndose así en uno de los símbolos nacionales franceses. En suma, escribe Bolonge, “el proceso de Juana de Arco es un ejemplo a la vez de la diabolización de supersticiones anodinas (el árbol de las hadas) y de la utilización política de la brujería” (1997: 308).

La fiebre diabólica que se vivió en el Cuatrocientos dio lugar a una de las obras más misóginas que se han escrito jamás: el *Malleus maleficarum* (*Martillo de los brujos*), publicado en Estrasburgo en 1487 por los inquisidores dominicos Heinrich Kramer y Jacobo Sprenger. El texto contó con veintinueve ediciones en menos de doscientos años (Kramer, 2006: 13) y, con su difusión, la persecución de brujas había comenzado, pues

en el *Malleus* se sugiere que la razón por la cual las brujas son herejes muy peligrosos es porque forman grupos organizados que conspiran contra el cristianismo. Esto fue explicitado hasta el siglo XVI cuando la carcería de brujas ya era masiva y sistemática (Nathan Bravo, 2002: 104, nota 7).

Al parecer, entre los siglos XIV y XV, hombres y mujeres acusadas como brujas eran personas de creencias híbridas entre el paganismo y el cristianismo, que recreaban

antiguos ritos a la deidad, especialmente a Artemisa-Diana. Esta fue la diosa de la caza en la cultura clásica grecorromana y estuvo vinculada con el mundo de los animales salvajes. Diana fue también la diosa lunar que simbolizaba la castidad y la virginidad.⁹

Según algunos procesos inquisitoriales, muchas mujeres confesaban, probablemente bajo tortura, que algunas veces la deidad las arrebatava en “vuelos, batallas, homicidios seguidos por actos de canibalismo y por la resurrección de las víctimas” (Ginzburg, 1991: 85). Así, en las imágenes de los vuelos nocturnos de Diana y sus seguidoras, encontramos vestigios sobre el origen del *akelarre* (del euskera *aker*, macho cabrío, y *aurrean*, delante) como una reunión nocturna de brujas frente al demonio, que se presenta en forma de macho cabrío. Antes de ser demonizado por el cristianismo, el macho cabrío representaba a la deidad cornuda, que había sido venerada desde el Paleolítico hasta las sociedades complejas de los Estados antiguos:

los dioses con cuernos fueron comunes en Mesopotamia, tanto en Babilonia como en Asiria [y] durante muchos siglos la posición de una deidad en el panteón babilónico se mostró por el número de sus cuernos. Los grandes dioses y diosas tenían siete cuernos,

y ésta es, acaso, la razón de que se nos diga que el cordero divino del Apocalipsis tenía justamente siete cuernos. Las deidades babilónicas con dos cuernos son tan numerosas que parece probable que originalmente fueran las deidades de los habitantes primitivos y que hubieron de resignarse a un lugar inferior al ser introducidos los grandes dioses; éstos recibieron más cuernos que las deidades menores, para mostrar su posición superior (Murray, 2006: 25).

Cuando se publicó el *Malleus maleficarum* a finales del siglo XV, lo que siglos antes había sido una reminiscencia de los cultos ancestrales se había convertido en una reunión de brujas y brujos adoradores del diablo. Los tribunales seculares y eclesiásticos convirtieron a los paganos en herejes y la brujería comenzó a perseguirse

⁹ En la mitología griega Artemisa (Diana para los romanos) fue “hija de Zeus y de Latona, y hermana de Apolo, considerada como la diosa de la caza, de la actividad ágil y del ejercicio. Se la consideraba virgen e inaccesible al amor. Era representada con una corta túnica, armada de un arco, con los cabellos sueltos y rodeada de una jauría de perros cazadores. Sorprendida bañándose por Acteón, lo transformó en ciervo. Mató a Orión, que intentó poseerla. Junto con Apolo exterminaron a los hijos de Níobe, por haber ésta pretendido ser más fecunda que Latona” (Fontán, 2009: 82-83).

como herejía, pero también como crimen. Sin embargo, en “el núcleo folklórico del estereotipo del aquelarre” se encuentra en el antiquísimo tema del “viaje extático de los vivos hacia el mundo de los difuntos” (Ginzburg, 1991: 93).

Paradójicamente, es durante el Renacimiento humanista cuando la Virgen María recupera el artefacto del saber escolástico: el libro. Esta recuperación no se da solo en las figuraciones de la Anunciación, sino también en otros contextos, donde María es lectora y escritora. Sandro Botticelli pinta en su *Virgen del Magnificat* (1481) a la madre de Dios con pluma, tintero, libro y niño Jesús, al tiempo que es coronada por dos ángeles; mientras que, décadas más tarde, Rafael Sanzio en su *Virgen del jilguero* (1506) presenta a María leyendo un libro a Jesús y a Juan el Bautista niños (figuras 11 y 12).



Figura 11. (arriba)
Sandro Botticelli, *Virgen del Magnificat* (1481),
Galería Uffizi, Florencia, Italia.
Fuente: Wikipedia Creative Commons. Web.

Figura 12. (abajo)
Rafael Sanzio, *Virgen del jilguero* (ca. 1506),
Galería Uffizi, Florencia, Italia.
Fuente: Wikipedia Creative Commons. Web.

La bruja en el *Tesoro de Covarrubias*

En 1611 Sebastián de Covarrubias, capellán de Felipe III y consultor del Santo Oficio de la Inquisición, sacó a la luz su *Tesoro de la lengua castellana o española*, que pronto se convertiría en un diccionario de uso común en los reinos de la monarquía hispana. Entre las palabras recogidas por el autor se encuentra la voz *estriges*, definida como

unas aves noturnas, infaustas, y de mal agüero, que naturalmente apetecen el cevarse en la sangre de los niños tiernos, y por su semejança llamaron a las brujas striges, y dixeronse assi ab stridendo, porque el sonido que hazen no es canto, sino un stridor, como cosa que rechina. Vide supra verbo Bruja [*sic*] (Covarrubias, 1611: 388v).¹⁰

De aquí se desprende que, por las condiciones funcionales (el vuelo, la apetencia por la sangre de neonatos y el estridor que produce), una estrige es equiparable a una bruja. Sin embargo, frente a esta escueta definición de estrige, la entrada “bruja” resulta dilucidadora del momento histórico en que vivía el capellán. Una bruja es “cierto genero de gente perdida y endiablada” que no tiene el temor de Dios y que “ofrecen sus cuerpos y sus almas al demonio a truco de una libertad viciosa, y libidinosa”

(Covarrubias, 1611: 153v-154v).¹¹ Advier-te el autor que, si bien es cierto que existen brujos, también es verdad que en este “vicio y maldad [...] son mas ordinarias las mujeres, por la ligereza y fragilidad, por la luxuria y por el espíritu vengativo que en ellas suele reynar: y es mas ordinario tratar esta materia debaxo del nombre de bruja, que de bruxo”.

Luego del ofrecimiento al demonio, las brujas caen en un profundo sueño donde “les representa en la imaginación ir a partes ciertas, y hazer cosas particulares, que despues de despiertos no se pueden persuadir”. Pero estos viajes no son siempre producto de la imaginación, pues otras veces el demonio realmente

las lleva a partes donde hazen sus juntas, y [...] se les aparece en diversas figuras, a quien dan la obediencia, renegando de la santa Fe que recibieron en el Bautismo, y haciendo (en menosprecio della, y de nuestro Redentor Iesu Christo, y sus santos Sacramentos) cosas abominables y sacrílegas, como largamente lo escribe el *Malleus Maleficarum* [...].

¹⁰ En todas las transcripciones de Covarrubias he repetado la ortografía y la puntuación del original.

¹¹ En adelante y hasta que se indique lo contrario, las citas provienen de esta referencia.

Además, los asistentes a estas juntas “tienen entre si unos con otros [...] ciertas señales por donde se conocen, aunque nunca se ayan hablado, ni visto”. A las brujas también se les llama *iorginas*, voz generada por la corrupción etimológica de “*sugginas*, del verbo *suggo suggis*, porque dicen chupar la sangre de los niños tiernos con que los consumen y matan”; aunque según otra versión el nombre de *iorginas* se deriva “del *jorgin*, o *hollin*, que se les pega saliendo (como dicen salir) por los cañones de las chimeneas; y en tierra de Salamanca enjorguinar, vale teñirse con el hollin de la chimenea. Del nombre Latino *fuligo* se dixo *hollin*, y corruptamente *horgina*, y *jorgin*”. Otro sinónimo de bruja es *lamia*, “por la crueldad que usan con las criaturas, por vagar de noche por los desiertos, a que alude el nombre *lilit* [*sic*]”. Y, finalmente, son “*striges* [porque] roban de las cunas a los niños, quando sus amas se descydan dellos, y [...] les chupan la sangre”.

El retrato que hace Covarrubias de las brujas es el síntoma patológico de una época, la moderna, que inició a finales del siglo XV con el asesinato sistemático de personas, mayoritariamente mujeres, bajo argumentos teológicos. Y es que, después de que en 1484 el papa Inocencio VIII legalizó la persecución de brujas mediante la bula *Summis desiderantes affectibus*, fue publicado el *Malleus maleficarum*, que sirvió

como un manual de inquisidores para descubrir y erradicar la brujería. Comenzó entonces el holocausto: hacia 1500 solamente en Tréveris se calcula que fueron procesadas unas 6 500 brujas; en Navarra, entre 1527 y 1528, fueron quemadas al menos 50 mujeres acusadas de brujería y en 1585, nuevamente en Tréveris, se sabe que en dos aldeas quedaron solo dos mujeres vivas luego de la intervención del arzobispo de la región. Durante el siglo XVI la situación se encrudeció: en 1609 se condena a muerte a 600 brujas en el País Vasco; hacia la década de 1630 el obispo de Bamberg ejecuta a 900 brujas, el obispo de Würzburg hace lo mismo con 1 200 mujeres y en Silesia se queman 600 brujas. Incluso a mediados de la centuria, en Bonn, algunas niñas son llevadas a juicio y posteriormente a la hoguera acusadas de haber tenido relaciones sexuales con el diablo, mientras que en Breslau se instala un horno crematorio para brujas. Culpadas de todos los males, en 1678 el arzobispo de Salzburgo manda a la hoguera a 97 brujas imputándoles el haber provocado una epidemia de ganado. En 1692 se lleva a cabo el proceso de Salem donde se condena a muerte a 19 personas, entre ellas dos hombres. Aunque en el siglo XVIII se verifica un importante descenso de estos casos, todavía en 1782 fue quemada en Suiza Ana Göldi, acusada de brujería (Romano, 2007: 129, cuadro “Cronología de las persecuciones de brujas en Europa”).

Elia Nathan Bravo ha escrito que el fenómeno moderno del asedio contra las brujas y la brujería hay que entenderlo en dos fases: la primera, una fase de persecución, y la segunda, propiamente la cacería de brujas. Las diferencias entre estos conceptos se pueden resumir así:

1. La cacería fue masiva, mientras que la persecución no.
2. Durante la persecución, los cargos sobre las acusadas fueron generalmente por hechicería, mientras que en la cacería de brujas los procesos se llevaron a cabo por realizar pactos con el demonio y por participar en los *sabbats*.
3. En la persecución, el concepto “bruja” era asimilado a una persona que actúa aisladamente para cometer maleficios, pero a partir del siglo XVI “se enfatizó más la idea de las élites cultas de que ésta es un participante del *sabbat*, o sea, que es miembro de una secta o grupo que le rinde culto al demonio, [lo que supuso] que la imaginería sexual durante la cacería fue[ra] mayor que anteriormente” (Nathan Bravo, 2002: 144).¹²
4. “Otra condición que permitió la masificación de la persecución fue el uso del método inquisitorial por parte de los jueces eclesiásticos y de los civiles, y particularmente, el uso indiscriminado de la tortura, que permitió obtener

muchas confesiones de brujería y muchas delaciones de cómplices” (Nathan Bravo, 2002: 145).

5. Mientras en la persecución de brujas las acusadas eran mayoritariamente mujeres pobres, solas y viejas (mujeres marginales), además de mendigos y liados; en el periodo de caza de brujas cualquier persona podía ser acusada, incluyendo a hombres ricos y con poder político.

Propiamente podemos referirnos a una cacería de brujas a partir de la segunda mitad del siglo XVI, cuando en muchos países europeos se vivían guerras de religión entre católicos y protestantes. Y aquí cabe una aclaración: la cacería de brujas fue una cuestión cristiana, lo que quiere decir que tanto católicos como protestantes asesinaron mediante la tortura de la hoguera a miles de mujeres. El *Tesoro* de Covarrubias definía perfectamente esta realidad.

¹² La autora abunda: “El hecho de que la acusación fundamental durante la cacería fuese la de participar en el Sabbath es crucial para explicar —parcialmente— por qué fue masiva [...]: dado que se creía que ellas eran miembros de sectas, y no individuos que actuaban aisladamente, eran obligadas a delatar a muchos cómplices, con lo cual creció desmedidamente el número de acusados” (Nathan Bravo, 2002: 145).

El sistema capitalista heteropatriarcal

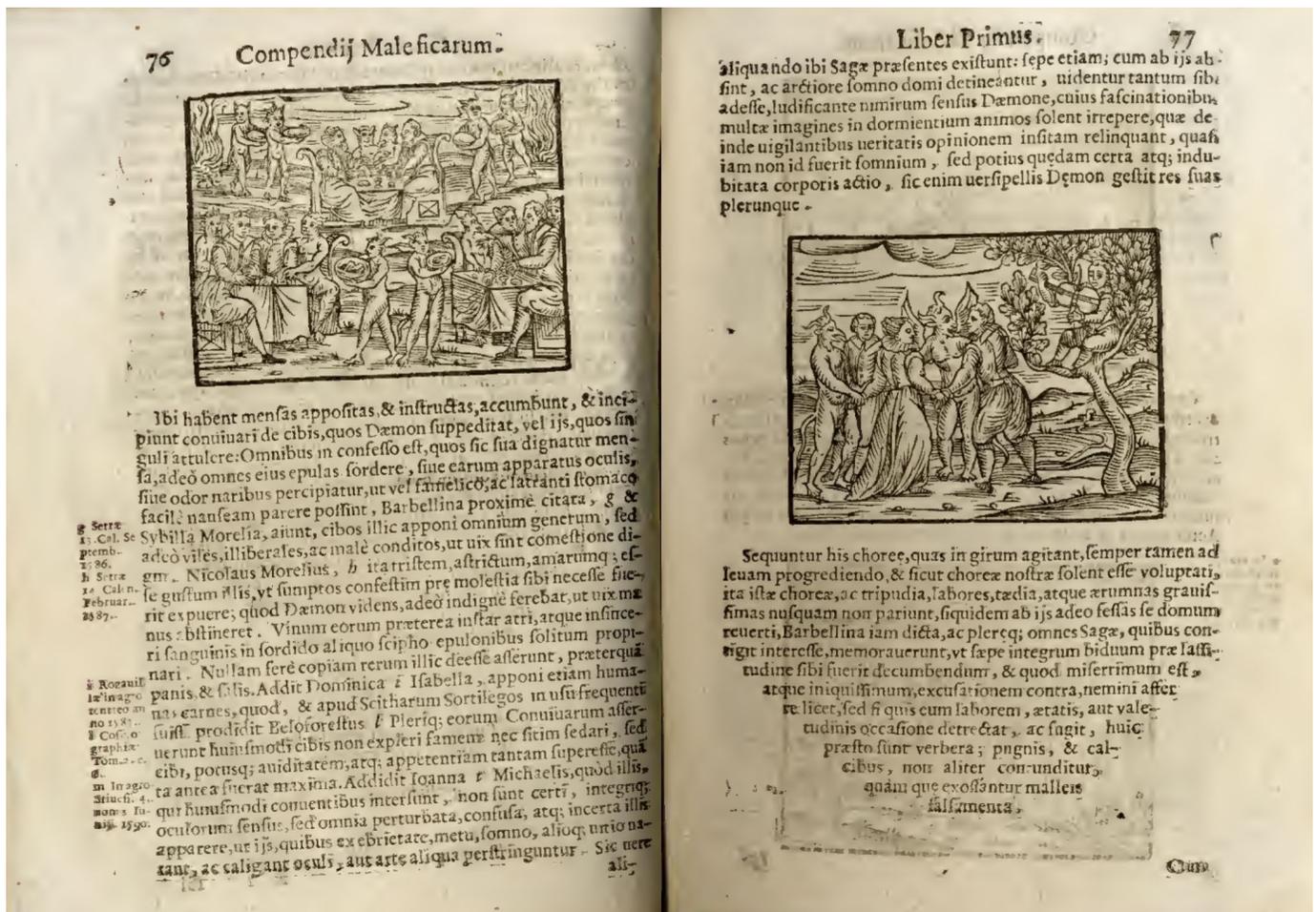
En 1608 el sacerdote italiano Francesco Maria Guazzo publicó su *Compendium maleficarum* [*Compendio de las brujas*], que fue aumentado en una edición posterior de 1626. La obra se divide en tres libros, a lo largo de los cuales el autor discurre sobre los efectos verdaderos de la magia; las maravillas que pueden producir las brujas con ayuda del demonio; los cambios climáticos que acaecen por el poder de las brujas; los demonios incu-

bos y súcubos, y sus relaciones carnales con humanos; la forma en que las brujas transmutan su cuerpo a otro cuerpo; de su poder para hablar con las bestias; de la forma en que el demonio hace insensible el cuerpo de las brujas, entre otras cuestiones (Guazzo, 2023).

Figura 13.

Una página del *Compendium maleficarum*, edición de 1626.

Fuente: Guaccium (1626).



Bien podría considerarse este *Compendium maleficarum* del siglo XVII como una secuela del *Malleus maleficarum* de finales del siglo XV. Pero a diferencia de este, el *Compendium* posee varios grabados que podrían ser objeto de un estudio exhaustivo. Baste señalar aquí que los grabados representan la liturgia del *akelarre* o *sabbat*, que básicamente consiste en una anti-misa. Brujas y brujos llegan a la reunión por los aires sobre el macho cabrío; adoran al diablo dándole un beso en el culo; comen, beben, cantan y bailan en rueda, e incluso brincan sobre la Cruz (Guazzo, 2023). Las imágenes del *Compendium* también podrían ilustrar la entrada “bruja” del mencionado *Tesoro* de Covarrubias de 1611, lo que permite deducir que durante la primera década del siglo XVII los conceptos de *sabbat*, *akelarre* o *junta de brujas* eran sistemáticamente comprendidos (figura 13).

En efecto, los estudiosos del fenómeno brujeril europeo coinciden en que durante la década que corre de 1620 a 1630 la carcería de brujas se exacerbó y no disminuyó sino hasta 1700, aunque desde 1650 aparecieron libros en contra de la práctica de quemar en las hogueras a las procesadas por brujería (Nathan Bravo, 2002: 148).

El diablo entonces fue representado como un acosador sexual no solo en Europa,

sino incluso en los virreinos americanos. Como ejemplo rescato aquí la figura de la patrona de América, santa Rosa de Lima (1586-1617). Según su hagiografía, la religiosa recibió del demonio tentaciones y torturas. Es cierto que la gran mayoría de las imágenes que representan estos episodios provienen del *Demonum victrix* (¿ca. 1672?) de Cornelis Galle II, donde la santa es atacada a mordidas por un perro que representa al demonio (figura 14). Sin embargo, el pintor novohispano Cristóbal de Villalpando (ca. 1649-1714) nos ofrece otra versión: el diablo es un ser antropomorfo, corpulentísimo, que intenta poseer, violar o raptar a la santa (figura 15).¹³

El demonio de Villalpando se corresponde con la idea de que la carne es el único medio que las mujeres tienen para *politicizar* con el diablo. Santa Rosa de Lima es santa porque superó las tentaciones demoniacas. La bruja, en cambio, se regala al pacto sexual que le permitirá hacer maleficios, robar el pene a los hombres para hacerlos impotentes, atraer tormentas y azotar territorios con pestes y epidemias.

¹³ Sobre la representación de Rosa de Lima y su influencia en las vidas de monjas véase Ferrús Antón (2021). Para abundar sobre el asunto de la violación en la época moderna recomiendo Vigarello (1999).

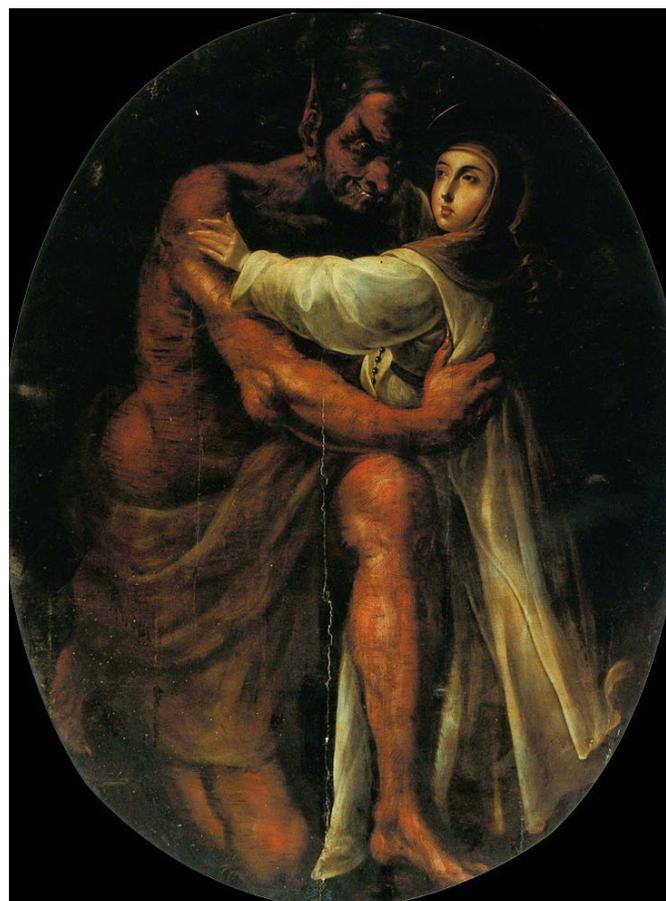


Eventualmente, la bruja podría engendrar al Anticristo. Bajo premisas como estas, las mujeres de poder (las mujeres sabias) alejadas del modelo único de madre-esposa fueron perseguidas, lo mismo que las y los disidentes políticos y religiosos.

Figura 14.

Cornelis Galle II, *Santa Rosa de Lima atacada por el demonio en forma de perro* (¿1672?).

Fuente: PESSCA. Project on the Engraved Sources of Spanish Colonial Art. Web.



Y es que la cacería de brujas respondió a la imposición del modelo capitalista heteropatriarcal que hizo de la reproducción el trabajo forzado propio de las mujeres. A las mujeres solas y viejas, a las que se rehusaron a casarse o a ir al convento, a las parteras y comadronas se les acusó de brujería para que el Estado moderno pu-

Figura 15.

Cristóbal de Villalpando, *Santa Rosa de Lima atacada por el demonio*, Catedral Metropolitana de la Ciudad de México.

Fuente: Wikipedia Creative Commons. Web.

diese confiscar sus tierras y sus saberes. Es por eso que “hay feministas que afirman que la ambición de poder de la Iglesia y su deseo de proteger el monopolio de los médicos fue una de las razones para perseguir a estas mujeres” (Romano, 2007: 104).

En este sentido, Silvia Federici, en su clásico *Calibán y la bruja*, critica los postulados de Michel Foucault sobre el encierro y el disciplinamiento de los cuerpos señalando, acertadamente, que

el análisis de Foucault sobre las técnicas de poder y las disciplinas a las que el cuerpo se ha sujetado ignora el proceso de reproducción, funde las historias femenina y masculina en un todo indiferenciado y se desinteresa por el “disciplinamiento” de las mujeres, hasta tal punto que nunca menciona uno de los ataques más monstruosos con el cuerpo que ha sido perpetrado en la era moderna: la caza de brujas (Federici, 2020: 23).

La intersección que cruza la cacería de brujas con el disciplinamiento del cuerpo femenino y con el encierro involuntario es analizada por Federici en los siguientes planteamientos. Primero, el desarrollo del capitalismo debe ser repensado desde el punto de vista feminista, “evitando las limitaciones de una ‘historia de las muje-

res’ separada del sector masculino de la clase trabajadora” (2020: 27). Segundo, el centro de análisis de la autora no está en el “proletariado asalariado de sexo masculino y el desarrollo de la producción de mercancías”, sino “en la posición social de las mujeres y en la producción de la fuerza de trabajo” (2020: 29). Tercero, sitúa la acumulación primitiva justo en el momento de la cacería de brujas (siglos XVI y XVII), lo que significa “que la persecución de brujas, tanto en Europa como en el Nuevo Mundo, fue tan importante para el desarrollo del capitalismo como la colonización y la expropiación del campesinado europeo de sus tierras” (2020: 29). Cuarto, que cuando los hombres alcanzaron algunas libertades, “las mujeres siempre fueron tratadas como seres socialmente inferiores, explotadas de un modo similar a las formas de esclavitud” (2020: 30). Quinto, que con la caza de brujas se originó una nueva división sexual del trabajo en la que las mujeres fueron confinadas al ámbito de lo doméstico y su labor modélica fue el trabajo reproductivo, por lo que “la persecución de brujas (al igual que la trata de esclavos y los cercamientos) constituyó un aspecto central de la acumulación y la formación del proletariado moderno, tanto en Europa como en el ‘Nuevo Mundo’” (2020: 30).

Las mujeres fueron obligadas a tener hijos para abastecer las filas del proletariado y fueron confinadas al trabajo doméstico no asalariado. Por medio del sacramento del matrimonio, las mujeres fueron explotadas laboral y sexualmente porque después del Concilio de Trento se dispuso que

tanto al clero como a los laicos había que enseñarles una doctrina correcta en asuntos de conducta sexual y marital, de modo que los temas sexuales se convirtieron en la parte fundamental de la confesionalización, tanto en católicos como en protestantes. Pero la sola educación no era suficiente para fomentar la conducta piadosa, y los católicos, además de los protestantes, se sirvieron de tribunales eclesiásticos y seculares y de otras instituciones para el proceso de disciplinamiento social (Wiesner-Hanks, 2001: 107-108).

Fue hasta entonces cuando se impuso el celibato eclesiástico obligatorio entre los católicos como respuesta a su rechazo entre los protestantes; se reguló el sistema de pareja única heterosexual gestado desde los primeros siglos del cristianismo, y el concubinato fue tenido como un pecado público y escandaloso “que Dios castiga mandando la peste” (Bologne, 2017: 91). En el siglo XVI, vivir en concubinato era tan deshonoroso que atraía los males sobre la comunidad, de tal manera que

el Concilio de Trento resolvió el asunto excomulgando a los concubinos [...] No se trata entonces de un asunto privado, sino de una amenaza para todos que justifica la vigilancia y las sanciones. Pero los mismos magistrados reconocen que no logran extirpar la práctica, como los de Brujas, que lamentan en 1581 “que mucha gente [...] se comporte como si estuviera casada, a pesar de que no exista ninguna prueba o acta regular de matrimonio”. De ahí resultan “muchos inconvenientes”, incluyendo una manera fácil de encubrir el adulterio y la prostitución (Bologne, 2017: 91).

Y es que en 1563, mediante el decreto *Tametsi*, se codificaron las bases del matrimonio moderno, estipulando que

la base del matrimonio seguía siendo el libre intercambio de votos entre los esposos, pero estipulaba que para ser válido ese intercambio tenía que hacerse delante de testigos, incluyendo los sacerdotes de la parroquia en la que los novios habían acordado casarse; se ordenó a los sacerdotes que llevaran registros de todos los matrimonios de sus parroquias. Las bodas secretas no eran vinculantes y, aunque el consentimiento de los padres no era explícitamente necesario, llegó a ser mucho más difícil para la gente casarse sin el consentimiento de sus familias. El *Tametsi* contenía varias indicaciones más, incluyendo las que

prohibían el concubinato tanto para clérigos como para laicos, y ajustaba las reglas relativas a la consaguinidad y afinidad en la elección de la pareja matrimonial (Wiesner-Hanks, 2001: 111).

Se vivía *pareciendo* estar casados, aunque no mediara contrato, por miedo a faltar el sacramento de Dios y por terror al escarnio público.¹⁴ Si bien es cierto que existía la anulación del matrimonio, esta se obtenía en casos excepcionales y por causas como la impotencia total o la esterilidad,¹⁵ nunca por concubinato —aun cuando se hubiera comprobado “separación de cama y mesa” entre los cónyuges— porque al matrimonio se accedía una vez en la vida y hasta la muerte. Es entonces cuando, en el mundo de la Contrarreforma, la devoción mariana adquiere una difusión sin parangón como modelo de la exaltación de la virginidad (para las monjas, esposas de Cristo) y del matrimonio (para las esposas de los hombres) entre las mujeres. Incluso se modificó la iconografía de la Virgen

para ajustarse a la nueva importancia que adquiriría el matrimonio. María se volvió más aniñada y José se transformó, de un hombre anciano que revoloteaba sin entrar de lleno en la historia, en un hombre fuerte en la flor de la edad del que dependía María. Los hechos de la vida matrimonial de María y José, sobre todo sus esponsales y el

sueño en el que José se enteró de su embarazo, se convirtieron en temas muy populares de cuadros, obras de teatro y sermones (Wiesner-Hanks, 2001: 112).

Las modificaciones estéticas de la Virgen son evidentes. Mientras el pintor Bernardo Daddi (ca. 1280-1378) nos presenta en *Los esponsales de la Virgen* (1336-1345) a una María de aspecto adolescente que recibe el anillo nupcial de un José muy entrado en años (figura 16); Luca Giordano (1634-1705) recrea la misma escena con una María de rostro tímido e infantil y con José en plenitud de vida (figura 17).

El disciplinamiento sexual era objeto de edictos y tratados porque el matrimonio no tenía como finalidad el placer sino la concepción de hijos legítimos. Por ejemplo, en *El santo sacramento del matrimonio*, escrito por el jesuita Tomás Sánchez (1550-1610), se refieren

los niveles de pecado relacionados con las caricias, las fantasías, la *fellatio* y los juegos previos, y, finalmente, los juzga como

¹⁴ Sobre el mundo de las apariencias barrocas recomendando ampliamente R. de la Flor (2005).

¹⁵ Para abundar sobre el asunto véase McLaren (2010).



Figura 16.

Bernardo Daddi, *Los esponsales de la Virgen*

Fuente: Wikipedia Creative Commons. Web.



Figura 17.

Luca Giordano, *Los esponsales de la Virgen*

Fuente: Wikipedia Creative Commons. Web.

pecados veniales, o ni siquiera pecados, mientras sean preludio de una relación “natural”, con el hombre encima y sin barreras a la concepción. La masturbación seguía siendo un pecado mortal [...] e incluso el orgasmo espontáneo debía rechazarse dentro de lo posible con rezos y penamientos piadosos [...] (Wiesner-Hanks, 2001: 113).¹⁶

Así, la institución del sacramento del matrimonio heteropatriarcal en el Occidente postridentino tuvo también connotaciones económicas y fomentó la ideología propia de los cazadores de brujas. El cuerpo de las mujeres se convirtió en una máquina de producir legítimos descendientes y a las mujeres de poder les fueron arrebatados para siempre sus saberes propiamente femeninos porque

con la marginación de la partera, comenzó un proceso por el cual las mujeres perdieron el control que habían ejercido sobre la procreación, reducidas a un papel pasivo en el parto, mientras que los médicos hombres comenzaron a ser considerados como los verdaderos “dadores de vida” (Federici, 2020: 142).

Las mujeres que se negaron a participar en la procreación “puesta al servicio de la acumulación capitalista” fueron castigadas incluso “si no hacían suficiente esfuerzo

durante el parto o mostraban poco entusiasmo por sus vástagos” (Federici, 2020: 143). Evidentemente, las prácticas anticonceptivas femeninas que se habían transmitido de una generación de mujeres a otra fueron confiscadas por los médicos, quienes, finalmente, crearon métodos anticonceptivos para uso exclusivamente masculino.

Así como las diosas de la sexualidad y de la fertilidad fueron demonizadas a lo largo de la historia del cristianismo —anteponiendo a ellas un numen femenino virginal, gozoso de los quehaceres domésticos no asalariados y confinado al trabajo forzado de la procreación—, así también las mujeres de poder y su ejército de personas disidentes ante el sistema económico capitalista heteropatriarcal fueron, entonces, consumidas en hogueras como brujas.

¹⁶ Según la autora, sorprenden algunas posturas de Sánchez que eran compartidas por otros teólogos. El jesuita “aseguraba que cualquiera de los cónyuges podía negarse a la relación sexual si pensaban que la familia era demasiado pobre y no podía mantenerse, o si la educación de los niños ya nacidos podía verse perjudicada por el nacimiento de otro [y propuso] que en una relación sexual fuera del matrimonio (que ya era un pecado mortal, naturalmente), el *coitus interruptus* fuera preferible a la relación completa, porque tener un hijo ilegítimo sólo empeoraba la situación” (Wiesner-Hanks, 2001: 113).

Bibliografía

- Asimov, Isaac, 2012. *La tierra de Canaán*. Madrid: Alianza.
- Báez-Jorge, Félix, 1999. “En torno a la genealogía del demonio cristiano”. *La Palabra y El Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana* (112): 93-120.
- Bartra, Roger, 1998. *El salvaje en el espejo*. México: UNAM / Era.
- Bologne, Jean Claude, 1997. *De la antorcha a la hoguera. Magia y superstición en el medioevo*. Salamanca: Anaya & Mario Muchnik.
- _____, 2017. *Historia de la pareja*. Bogotá: FCE / Luna Libros.
- Boureau, Alain, 2004. *Satana eretico. Nascita della demonologia nell'Occidente medievale (1280-1330)*. Milano: Baldini Castoldi Dalai Editore.
- Burke, Peter, 1999. *El Renacimiento*. Barcelona: Crítica.
- Cid, Carlos y Manuel Riu, 2003. *Historia de las religiones*. Barcelona: Óptima.
- Cousté, Alberto, 2000. *De los nombres del diablo*. Barcelona: Océano.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de, 1611. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luis Sánchez.
- Eliade, Mircea, 2020. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. I: *De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*. México: Paidós.
- Federici, Silvia, 2020. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. México: Traficantes de Sueños / Tinta Limón.
- Ferrús Antón, Beatriz, 2021. “‘Como suelen pintar al enemigo’. Sobre las *vidas* de la venerable madre Isabel de la Encarnación y de sor Francisca Josefa de Castillo”. *Hipogrifo. Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* 9 (1): 657-670.
- Fontán Barreiro, Rafael (prólogo), 2009. *Diccionario de la mitología mundial*. Madrid: Edaf.
- Frazer, James George, 2003. *La rama dorada. Magia y religión*. México: FCE.
- Fuensanta Murcia, Nicolás, 2008. “Magia y milagro en los manuscritos de Gautier de Coinci. El milagro de Teófilo”. *Imafronte* (19-20): 269-276.

- García Álvarez, César, 2013. “El concepto de deidad en las antiguas cosmogonías. Contextos para una lectura de Hesíodo”. *Byzantion Nea Hellás* (32): 81-110.
- Ginzburg, Carlo, 1991. *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*. Barcelona: Muchnik Editores.
- González Hernando, Irene, 2009. “Las Vírgenes Abrideras”. *Revista Digital de Iconografía Medieval I* (2): 55-66.
- González López, Arantzazú, 2013. “El mito de Lilith. Evolución iconográfica y conceptual”. *Revista Legado de Arquitectura y Diseño* (14): 105-114.
- Guazzo, Francesco María, 2023. *Compendium Maleficarum. The Montague Summers Edition*. Nueva York: Dover Publications.
- Hernández Sotelo, Anel, 2018. “¿Antojos de la imaginación o visiones celestiales? Apuntes introductorios sobre el origen de la advocación capuchina de la Divina Pastora”. *Fronteras de la Historia* 23 (1): 98-126.
- Kramer, Heinrich y Jacob Sprenger, 2006. *Malleus maleficarum*. Barcelona: Reditar Libros.
- Kierckhefer, Richard, 1992. *La magia en la Edad Media*. Barcelona: Crítica.
- Lázaro Romero, Irene y Herbert González Zymla, 2019. “La iconografía del premio lácteo de san Bernardo y su presencia en el Monasterio de Piedra”. En Herbert González Zymla y Diego Prieto López (coords.), *Monasterio de Piedra, un legado de 800 años. Historia, arte, naturaleza y jardín*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico. 209-233.
- Link, Luther, 1995. *El diablo. Una máscara sin rostro*. Madrid: Síntesis.
- Lochrie, Karma, Peggy McCracken y James A. Shultz (eds.), 1997. *Constructing Medieval Sexuality*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- McLaren, Angus, 2010. *Impotencia. Una historia cultural*. Valencia: Universitat de València.
- Murray, Margaret, 2006. *El dios de los brujos*. México: FCE.
- Nathan Bravo, Elia, 2002. *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*. México: UNAM.
- Onfray, Michel, 2006. *Tratado de ateología*. Barcelona: Anagrama.

- R. de la Flor, Fernando, 2005. *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*. Madrid: Marcial Pons.
- Rodríguez Peinado, Laura, 2013. “La Virgen de la Leche”. *Revista Digital de Iconografía Medieval* V (9): 1-11.
- Romano, Vicente, 2007. *Sociogénesis de las brujas. El origen de la discriminación de la mujer*. Madrid: Editorial Popular.
- Ruffinatto, Aldo, 2003. “Del diablo-rey al diablo-truhán. Itinerario del pacto diabólico en los mundos posibles de la España medieval”. *Cuadernos del CEMyR* (11): 35-52.
- Stephens, Walter, 2002. *Demon lovers. Witchcraft, sex, and the crisis of belief*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Vigarello, Georges, 1999. *Historia de la violación desde el siglo XVI hasta nuestros días*. Montevideo: Trilce.
- Wiesner-Hanks, Merry E., 2001. *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna. La regulación del deseo, la reforma de la práctica*. Madrid: Siglo XXI.

Recursos digitales

- Bona Dea*. En *Wikipedia Creative Commons*. https://es.wikipedia.org/wiki/Bona_Dea#/media/Archivo:Bona_Dea_Marble_Statue_with_Epigraph.jpg. Consultado el 21 de diciembre de 2023.
- Botticelli, Sandro, *Madonna of the Magnificat*. En *Wikipedia Creative Commons*. https://es.wikipedia.org/wiki/Virgen_del_Magnificat#/media/Archivo:Madonna_of_the_Magnificat.png. Consultado el 21 de diciembre de 2023.
- Caminaré. Crianza, lactancia, porteo, maternidad, acogimiento y mucho más*. <https://portalacta.blogspot.com/2016/04/egipto.html>. Consultado el 21 de diciembre de 2023.
- Cano, Alonso, *San Bernardo y la Virgen*. En *Museo del Prado*. <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/san-bernardo-y-la-virgen/25b83887-3b11-4a99-a9b1-3b3050733d6a>. Consultado el 21 de diciembre de 2023.

Daddi, Bernardo, *Los esponsales de la Virgen*. En *Wikipedia Creative Commons*. https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/67/Bernardo_daddi%2C_polittico_di_san_pancrazio_03.jpg. Consultado el 22 de diciembre de 2023.

Galle II, Cornelis, 1672 (?), *Demonum victrix*. Serie: La vida de Santa Rosa de Lima. En *PESSCA. Project on the Engraved Sources of Spanish Colonial Art*. <https://colonialart.org/archives/locations/peru/departamento-de-junin/ciudad-de-ocopa/convento-de-santa-rosa#c334a-334b>. Consultado el 21 de diciembre de 2023.

Giordano, Luca, *Los esponsales de la Virgen*. En *Wikipedia Creative Commons*. https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b3/F0402_Louvre_Giordano_Mariage_Vierge_MI868_rwk.jpg. Consultado el 22 de diciembre de 2023.

Inanna. En *Wikipedia Creative Commons*. [https://es.wikipedia.org/wiki/Inanna#/media/Archivo:Queen_of_the_Night_\(Babylon\).jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Inanna#/media/Archivo:Queen_of_the_Night_(Babylon).jpg). Consultado el 21 de diciembre de 2023.

Ingeborg Psalter. En *FacsimileFinder*. <https://www.facsimilefinder.com/facsimiles/ingeborg-psalter-facsimile>. Consultado el 21 de septiembre de 2023.

Sanzio, Rafael, *Madonna of the Goldfinch*. En *Wikipedia Creative Commons*. [https://es.wikipedia.org/wiki/Virgen_del_jilguero#/media/Archivo:Madonna_of_the_Goldfinch_\(by_Raffaello_Sanzio\)_%E2%80%93Galleria_degli_Uffizi,_Florence.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Virgen_del_jilguero#/media/Archivo:Madonna_of_the_Goldfinch_(by_Raffaello_Sanzio)_%E2%80%93Galleria_degli_Uffizi,_Florence.jpg). Consultado el 21 de diciembre de 2023.

Steinkopf-Frank, Hannah, 2021. “What’s Up with all the Lady Parts in Medieval Prayer Books?”. *Messy Nessy. Cabinet of Curiosities*. <https://www.messynessychic.com/2021/06/30/whats-up-with-all-the-lady-parts-in-medieval-prayer-books/>. Consultado el 21 de diciembre de 2023

The Prayer Book of Bonne of Luxembourg, Duchess of Normandy. En “The Met Cloisters”. *The Met Museum*. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/471883>. Consultado el 21 de diciembre de 2023

Villalpando, Cristóbal de, *Santa Rosa tentada por el demonio*. En *Wikipedia Creative Commons*. <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/>

[commons/d/d2/Santa rosa tentada por el demonio - Cristobal de Villalpando.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Santa_rosa_tentada_por_el_demonio_-_Cristobal_de_Villalpando.jpg). Consultado el 21 de diciembre de 2023.

Virgen en Majestad, flaqueada por los Reyes Magos, fresco del ábside de Santa María de Tahull. En *Wikipedia Creative Commons*. https://es.wikipedia.org/wiki/Maest%C3%A0#/media/Archivo:Santa_maria_tahull_abside.jpg. Consultado el 21 de diciembre de 2023.

Walters Art Museum Illuminated Manuscripts. En *Flickr*. <https://www.flickr.com/photos/medmss/with/24805542132/>. Consultado el 21 de diciembre de 2023.