

Monstruas Ardientes. Brujería y activismo feminista, de los grupos W.I.T.C.H. a “Las cosas que perdimos en el fuego”, de Mariana Enriquez

Iris DE BENTTO MESA

Universitat de València / Universidad Internacional de Valencia

Resumen

En las últimas décadas del siglo XX, algunos sectores del feminismo occidental comienzan a cuestionar la lectura de la historiografía tradicional de la caza de brujas, dando lugar a una reescritura de sus atributos negativos y convirtiéndola en un referente simbólico del feminismo. Nuestro objetivo es estudiar, a través de dos textos, las imbricaciones entre los discursos feministas y la imaginería de la caza de brujas. Exploraremos cómo las conexiones entre brujería y feminismo están sirviendo, en las narrativas actuales, como herramientas para representar el feminicidio, para lo que realizaremos un estudio de caso del relato “Las cosas que perdimos en el fuego” (Enriquez, 2016).

Palabras clave: activismo, brujas, fuego, feminista, feminicidio.

Abstract

In the last decades of the twentieth century, some sectors of Western feminism began to question the traditional historiography's reading of the European witch-hunt, giving rise to a rewriting of its negative attributes and turning it into a symbolic reference point for feminism. Our aim is to study, through two texts, the overlaps between feminist discourses and the imagery of witch-hunts. To conclude, we will explore how the connections between witchcraft and feminism are serving, in current narratives, as tools to represent femicide, by means of a case study of the story “Las cosas que perdimos en el fuego” (Enriquez, 2016).

Keywords: Activism, Witches, Fire, Feminist, Femicide.

1. INTRODUCCIÓN

Han pasado ya algunas décadas desde que las feministas detuvieron por primera vez la atención sobre los procesos de la caza de brujas moderna. Durante la década de los setenta del siglo pasado, vieron la luz varios textos que, de forma pionera y a excepción de pocos precedentes (como lo fue Matilda Joslyn Gage (2022), recuperaron la figura de la bruja para apropiarse de ella desde premisas feministas. Algunos de estos primeros textos fueron los de Ehrenreich y English (2019), Daly (1978) o Dworkin

(1974), producidos y divulgados en el ámbito universitario estadounidense al calor del auge del movimiento neopagano y la Wicca. Su estela fue seguida, en los ochenta, por voces ecofeministas, con trabajos historiográficos como el de Merchant (1980) y diversas prácticas activistas como las encabezadas por Miriam Simos (conocida como ‘Starhawk’), quien también publicó algunos ensayos sobre este tema (Simos, 1982).

Durante los años noventa, asistimos a una revisión crítica de todos estos textos, encabezada por distintos historiadores, entre los que destaca Diane Purkiss y su *The Witch in History* (1996). Las autoras mencionadas son acusadas de reproducir una visión romantizada de la bruja, profundamente influenciada por la moda del neopaganismo y por las inconsistentes tesis de Margaret Murray (1978), que habían tenido una amplia acogida en los círculos de la “Wicca diánica”. También en esta década, incluso desde finales de los ochenta, aparecen nuevos ensayos feministas que estudian la caza de brujas con una perspectiva de género, y que toman algunas de las tesis de sus predecesoras para ahondar en ellas y actualizarlas integrando las críticas que aquellos textos iniciales habían recibido. En este marco, encontramos los estudios de autoras como Carol Karlsen (1987), Marianne Hester (1992) y Anne L. Barstow (1994), llegando ya en el nuevo milenio a obras como las de Lyndal Roper (2004) y Silvia Federici (2018), ambas publicadas en el mismo año.

Gracias a la amplísima difusión que le ha proporcionado la traducción al español de *Calibán y la bruja* (Federici, 2018) y de su más reciente *Brujas, caza de brujas y mujeres* (Federici, 2021), ambas distribuidas de forma gratuita bajo licencia creative commons, en el ámbito hispanohablante Silvia Federici se ha convertido en una referencia ineludible en la Relectura Feminista de la Caza de Brujas (RFCB). Además, y dado que ha combinado su producción teórica con varias iniciativas activistas e incluso con la colaboración con instituciones, se ha convertido para muchas personas en una figura emblemática en este campo. Sin embargo, y como comprobamos a través de esta breve relación bibliográfica, el fenómeno cuenta con un recorrido previo a la obra de Federici, lo que requiere que esta no sea abordada como pionera en la materia sino como parte de una genealogía discursiva que se remonta a finales de los años sesenta. En la actualidad, proliferan los ensayos que abordan la figura de la bruja, o la caza de brujas de la Europa moderna, con perspectiva feminista, como vemos en las obras de Chollet (2019), Muñoz Páez (2022) y Hormigos Vaquero y Cuéllar Alejandro (2022), a las que se suman las reediciones de textos anteriores (Pedraza, 2023), todo lo cual da cuenta del interés creciente que genera el tema entre el público lector.

Bajo las distintas lecturas de la crítica feminista, las brujas han pasado a convertirse en un referente simbólico de algunos movimientos feministas. En esa línea, son vistas como mujeres independientes que vivieron una vida disidente y disfrutaron ampliamente de su sexualidad; que tenían cierta autodeterminación sobre sus cuerpos y que realizaban labores de sanación, practicaban abortos y conocían técnicas anticonceptivas. Su papel como curanderas o sanadoras dentro de la comunidad permite verlas como sujetos amenazantes ante la institucionalización de la medicina moderna. En ocasiones, y como advierten algunas estudiosas (Muñoz Páez, 2022: 25; Hormigos Vaquero, 2022a: 13), la RFCB ha conllevado una percepción romantizada y misticada

de la bruja que funciona sobre todo en el plano simbólico; este fenómeno, no obstante, coexiste con los muchos ensayos rigurosos que abonan el campo de estudio de la caza de brujas con perspectivas feministas, como reconocen diversos historiadores actuales (Amelang, 2008; Cuéllar Alejandro, 2022). En cualquier caso, no cabe duda de que los feminismos han hecho de las brujas, como decíamos, un referente. La imagen de ellas que la crítica feminista ha construido permite reescribir su historia y resignificar los atributos que la definen.

Huelga decir que, en los estudios acerca de las brujas y de su historia, no vamos a encontrar testimonios documentales de su propia voz. Este es, sin duda, un problema de base con el que nos encontramos a la hora de abordar qué tipo de sujeto histórico habrían sido estas mujeres. Todo lo que sabemos de ellas es por boca de otros, generalmente a través de los testimonios de aquellos que las juzgaron y que las querían culpables. Del mismo modo que resulta obvio que no son creíbles las declaraciones de adoración al demonio y sus derivados cuando estas se han producido bajo el tormento de una intensa tortura, podemos plantearnos hasta qué punto son creíbles las descripciones de estas mujeres llevadas a cabo por sus propios perseguidores. Como se aprecia en los manuales de demonología en la línea del *Malleus Maleficarum* o *Martillo de brujas* (Kramer; Sprenger 2004), el *Tratado de brujería vasca* (De Lancre, 2004) o el *Démonomanie des sorciers* de Bodin (2001), el discurso que históricamente ha dibujado la imagen de las brujas presente en nuestro imaginario colectivo deriva de un delirio misógino del que dan cuenta diversos textos religiosos ya desde los albores de la Edad Media. Adela Muñoz, en *Brujas. La locura de Europa en la Edad Moderna* (2022), concretamente en un capítulo dedicado a la misoginia arraigada en las instituciones eclesiásticas, ofrece algunos testimonios harto evidentes de ella. De entre los mismos, sirve de ejemplo una sentencia que el abad de Cluny, en el siglo X, aporta acerca de las mujeres: “Cuando no podemos tocar con la punta del dedo un escupitajo o una porquería ¿cómo podemos desear abrazar ese saco de estiércol?” (2022: 67).

A pesar de lo llamativa que pueda ser esta afirmación a título anecdótico, es un ejemplo emblemático del signo profundamente misógino que marcó el modo en que los religiosos caracterizaron a las mujeres ya no solo a lo largo de la Edad Media, sino también de la Edad Moderna y en adelante. No obstante, sería un error atribuir la misoginia únicamente a la Iglesia, pues estaríamos obviando su carácter institucionalizado sobre todo a partir del triunfo del capitalismo, es decir, en la Edad Moderna, cuando la iglesia deja progresivamente de ostentar poderes hegemónicos. Como decíamos, no tenemos forma de hallar un testigo de la voz de las brujas, entendiendo ‘bruja’ como mujer acusada de tal; no hay rastro de su historia contada a través de su subjetividad, y esto supone un impedimento recurrente a la hora de estudiarlas. Por mucho que tratemos de reconstruir el procedimiento de un Auto de Fe, “Para tener una perspectiva más real de lo que suponía [...], sería conveniente tener la versión desde el otro punto de vista, el del condenado” (Muñoz Páez, 2022: 154), como es lógico.

Demonólogos, jueces, e inquisidores ‘crearon’ a la bruja discursivamente, y *a posteriori* trataron de que las acusadas encajaran en esos esquemas. Adela Muñoz apunta

que, a medida que los demonólogos ampliaban y perfilaban el imaginario del *sabbat*, las propias acusadas nutrían de esas ficciones sus confesiones, para ajustarse a lo que aquellos querían oír (2022: 161). Dice Pilar Pedraza que, al acercarnos al estudio de las brujas, siempre “es más inteligible la voz de la represión que la de lo reprimido” (2023: 104), y en la misma línea Federici insiste en la relevancia de recordar que no poseemos testimonio alguno de la voz de las “brujas” (2018: 236).

Para estudiar la reapropiación feminista de la figura de la bruja, es necesario atender paralelamente a las esferas teórica y práctica, y por supuesto a los cruces y diálogos que se han dado entre ambas en las últimas décadas. Esto es, tanto a la producción ensayística e historiográfica como a las manifestaciones del activismo feminista, en muchos puntos indisolubles. Federici, en sus textos, se hace cargo de la reapropiación feminista de la bruja que se ha estado produciendo desde el activismo. En la introducción a la edición alemana de 2015 de *Calibán y la bruja*, la autora afirma

Estoy especialmente animada ante el posible surgimiento de un nuevo movimiento feminista que, como el movimiento de mi generación, se reapropie de la figura de la bruja para sus propias luchas [...]. “Somos las nietas de todas las brujas que no pudisteis quemar” se lee en pancartas, camisetas e incluso en los cuerpos de jóvenes mujeres latinoamericanas, en Argentina en primer lugar, donde comenzó a verse. (*Calibán y la bruja*, 2018: 17)

Como remarca la autora, en ‘su generación’ ya hubo un movimiento feminista que tomó la figura de la bruja como referente, en torno a los años setenta. Este está inscrito en lo que se ha venido a llamar ‘segunda ola’ del feminismo, especialmente en la estela del feminismo radical. Es en este contexto específico en el que debemos situar el activismo de los grupos W.I.T.C.H., al que dedicaremos la primera parte de nuestro análisis a través de un volumen recopilatorio de reciente publicación, editado por La Felguera. Federici no es la única autora que ha detenido su atención en el hecho de que, en los últimos años, y como ocurriera en los setenta, distintos discursos feministas están reapropiándose de la figura de la bruja para incorporarla a su imaginario de reivindicación. Mona Chollet apunta que:

Al adueñarse de la historia de las mujeres acusadas de brujería, las feministas occidentales han perpetuado su subversión -fuera o no deliberada-, a la vez que han reclamado para sí, como un desafío, el terrorífico poder que les otorgaban los jueces. “Somos las nietas de las brujas que no lograsteis quemar”, dice un famoso eslogan; o en Italia, en la década de los setenta: “¡Temblad, temblad, las brujas han vuelto!” (*Tremate, tremate, le streghe son tornate!*) También han reclamado justicia, luchando contra el tratamiento ligero y edulcorado de esta historia. (Chollet, 2019: 25)

La autora hace, en la misma línea, referencias a los grupos W.I.T.C.H. de la época y a la revista francesa *Sorvières*, publicada en París entre 1976 y 1981. Pero también alude muy claramente a un incremento notorio en los últimos años de gestos que van en la misma dirección:

Hoy en día las brujas están en todas partes. En Estados Unidos, forman parte del movimiento *Black Lives Matter* (Las vidas de los negros importan) [...], lanzan sortilegios a Donald Trump, protestan contra los supremacistas blancos o contra los que cuestionan el derecho al aborto. En

Portland (Oregón) y otros lugares, algunos grupos han resucitado el W.I.T.C.H. Y durante las manifestaciones de septiembre de 2017 contra la reforma laboral, apareció en París y Toulouse un grupo WITCH feminista y anarquista que desfiló con sombreros puntiagudos y la pancarta: “*Macron au chaudron*” (Macron al caldero). (Chollet, 2019: 26)

Por su parte, Pilar Pedraza también hace alusión a ciertas acciones de reivindicación feministas que emplean la figura de la bruja, aunque en su caso, hay una postura clara de rechazo hacia determinadas prácticas políticas vinculadas a la performance artística¹, y con ello remarca un rechazo hacia ciertos sectores del feminismo que ya se explicitaba en la primera edición de su ensayo. En la reciente reedición de 2023, “corregida y ampliada”, además, insiste en desmarcarse en cierto modo de la RFCB, al menos de algunas de sus interpretaciones: “no aceptamos la ensoñación moderna, de cierto feminismo inculto, de la bruja como mujer libre y empoderada. La bruja no es un buen ejemplo a seguir para las mujeres” (Pedraza, 2023: 342).

Según lo expuesto, en la década de los setenta el feminismo occidental ya se apropiaba conscientemente de la figura de la bruja, y reconocía su potencial para convertirla en un referente simbólico de la lucha de las mujeres (De Benito Mesa, 2023: 258-261; 2024). Por otra parte, advertimos que en los últimos años estamos asistiendo a una intensificación de este vínculo entre brujería y feminismo, y que por tanto esta alianza continúa teniendo efectividad y vigencia dentro del imaginario de las activistas feministas. En relación con el primero de los casos, nos proponemos analizar el activismo de WITCH a través de su volumen recopilatorio (WITCH, 2015) *Conspiración Terrorista Internacional de las Mujeres del Infierno. Comunicados y hechizos*), como emblema explícito de esta reapropiación de la brujería por parte del feminismo décadas atrás². En segundo término, planteamos un estudio de caso del relato “Las cosas que perdimos en el fuego” (2016), de la autora argentina Mariana Enriquez, como ejemplo de la actualidad del fenómeno. Un análisis comparado de ambas muestras nos permitirá leer, en las activistas ‘terroristas’ de WITCH, a las predecesoras de las Mujeres Ardientes que protagonizan el cuento de Enriquez.

2. W.I.T.C.H. CONSPIRACIÓN TERRORISTA INTERNACIONAL DE LAS MUJERES DEL INFIERNO

A finales de los años sesenta surge en Nueva York un grupo activista de mujeres que recibiría el nombre de W.I.T.C.H. (*Womens’ International Terrorist Conspiracy From*

¹ En su obra *Brujas, sapos y aquejarres*, Pedraza mantiene que “las mujeres no pueden atacarle [al sistema capitalista] agrediendo o autolesionándose en *performances* de alambradas y cuchillas de afeitar [...]. Nos gusta un arte fuerte, pero no contra el cuerpo de las mujeres, sino contra el sistema; un feminismo socialista pactado con los hombres contra el sistema” (2023: 258).

² Si bien no es el tema al que nos dedicamos en este artículo, conviene tener presente que la figura de la bruja llega a la contemporaneidad a través de las producciones culturales, y que en ese sentido la apropiación por parte del activismo feminista también está mediatizada por el imaginario cultural heredado.

Hell). Se trata de un apelativo que no solamente emplea la palabra ‘bruja’ en inglés como etiqueta de reconocimiento, sino que construye a partir de ella unas siglas tan significativas como provocadoras. La propia asignación del nombre a las siglas resulta un punto de partida para pensar la vinculación explícita y voluntaria entre el activismo feminista y las cazas de brujas, así como todo aquello asociado con el imaginario de la brujería. Cada una de las palabras elegidas cumple una función específica a la hora de analizar los grupos W.I.T.C.H. como fenómeno político.

Por lo que respecta a las siglas que conforman el nombre del grupo, interesa detener la atención tanto en “terrorista” (T) como en “conspiración” (C). La primera de ellas hace alusión a un tipo muy específico de activismo, que implica propagar el “terror”. Supone, a todas luces, un desafío y una provocación, y conecta con la reivindicación del cierto empleo de la violencia. Además, se presenta como claro un contrapunto del estereotipo de la mujer dócil, pacífica y comprensiva. A todas luces irónico, el uso del concepto ‘conspiración’ alude claramente a las narrativas del *sabbat* o aquelarre y entronca, con ello, con los procesos inquisitoriales de acusaciones, interrogatorios y torturas acerca de una posible conspiración satánica llevada a cabo por las mujeres acusadas. En este caso, como tal vez lo fuera entonces (Federici, 2018: 246), se trata de una conspiración política, pero una conspiración que no oculta sus intenciones y sus demandas. Más allá del nombre de la agrupación, interesa que integrantes de W.I.T.C.H. se reconocen brujas, y en torno a esa figura se construye su discurso político y se presentan ellas como sujetos feministas.

La información que puede encontrarse en la red sobre los grupos W.I.T.C.H. es relativamente escasa y repetitiva. Algunas notas acerca de acciones políticas aisladas, alguna fotografía. En 2007, no obstante, se edita el libro *W.I.T.C.H. Manifiestos y hechizos*. Se trata de una obra recopilatoria que recoge imágenes del grupo en discursos y acciones callejeras, así como una serie de textos de carácter heterogéneo. Entre ellos, podemos encontrar escritos que nos hablan del colectivo, de sus orígenes y sus vinculaciones con otros grupos políticos, los cuales dialogan con los propios manifiestos originales de algunas de sus integrantes. A su vez, aparecen también ciertos ‘hechizos’ con denuncias y declaraciones políticas respecto a temas específicos como el matrimonio, la maternidad o las condiciones laborales de las mujeres. Estos últimos ayudan a completar una imagen de la actividad de W.I.T.C.H., aunque acaso, al no contar con testimonios audiovisuales, se haya perdido la esencia o la fuerza del carácter performativo y espectacular que tuvieron en los momentos de su formulación. De todos modos, el libro ofrece documentos valiosos para formar una imagen del activismo de W.I.T.C.H., a pesar de la escasa compilación de materiales. Quedaría preguntarnos por qué aparece en 2007 una obra así, pues se trata de un pequeño libro de carácter divulgativo, con una estética muy cuidada que responde al imaginario de lo ‘brujesco’. La portada, negra, reproduce a una vieja bruja de piel verde con sombrero, sonriente y con mirada al frente.

Anteriormente, mencionábamos cómo Mona Chollet advierte del modo en que, en los últimos años, parece haber emergido cierta tendencia o moda relacionada con lo brujeril y que, avivada por los vastos recursos que ofrece la red, ha resultado en una amplia explotación comercial, en distintas direcciones, de todo lo que engloba el ‘mundo

de las brujas'. Acaso podríamos preguntarnos también si esa moda de las brujas enlaza con la vertiente más 'comercial' de los feminismos que, por desgracia, ha fagocitado ciertas proclamas, imágenes y discursos para convertirlos en un nicho de mercado. Aunque esta pregunta pudiera abrir un amplio debate, no está de más tener en cuenta el marco editorial que envuelve la reciente publicación de un libro como este, para comprender desde qué lugar se recuperan estos materiales y discursos. Para ello, resulta revelador prestar atención a ciertos elementos paratextuales que no se limitan a la portada y que nos ofrecen información relevante. En esa línea, la nota editorial que acompaña a la edición de 2015 habla del volumen como "un auténtico manual de combate" y como "una declaración de guerra" (2015: 9). El pasado 2023 ha visto la luz una nueva edición 'de lujo' de este volumen, en tapa dura y con grabados en tinta dorada. No es casual que esta última se vendiera con una faja promocional con un llamativo mensaje: "Pasa la palabra, hermana. Los hechizos y manifiestos feministas que han inspirado a miles de personas. Edición revisada y ampliada. Somos brujas, no necesitamos al diablo" (WITCH, 2023). Esta forma de presentar el libro alimenta nuestra tesis de que la Relectura Feminista de la Caza de Brujas está experimentando un auge inusitado, que cuenta con su propio filón comercial.

A la luz de los materiales que nos ofrece el volumen, podríamos estudiar el fenómeno de los grupos W.I.T.C.H. a partir de tres ejes: la acción callejera, la divulgación de panfletos y manifiestos, y la producción de textos de tinte más teórico. Aunque no se trate en absoluto de planos separados sino necesariamente interrelacionados, conviene detenerse de forma específica en cada uno de ellos. En primer lugar, el activismo más directo de estos grupos está ligado a "acciones directas" callejeras, algunas de ellas ligadas al teatro de calle y, en general, con un considerable grado performativo, vinculado precisamente al hecho teatral. Estas "performances" callejeras estaban a todas luces empapadas del imaginario brujeril, pues las propias integrantes se vestían "de brujas", lanzaban ajos y uñas, formulaban "conjuros" y "hechizos" para "maldecir" a sus "enemigos". Por supuesto, toda esta estética resultaba útil a la hora de asociar voluntariamente su imagen con la de las brujas, es decir, como estrategia de *marketing*, pero no deja de beber del imaginario ficcional de las mismas, que acaso entra en cierta contradicción ante la pretensión de subvertir el estereotipo.

No podemos dejar escapar, de entre los elementos brujeriles de que han hecho uso las integrantes de estos grupos, el del fuego. Como veremos en adelante el fuego, que remite necesariamente a las hogueras en que las 'brujas' fueron quemadas tras sus condenas a muerte, juega un papel fundamental en los ejercicios de resignificación feminista de las cazas de brujas. Como sucede en el caso que analizamos en la segunda parte del ensayo, es harto significativo que este elemento, potencialmente letal y devastador, sea empleado *por* las 'brujas' y no *sobre* ellas. En el caso de W.I.T.C.H., el uso 'terrorista' del fuego se concretiza en pequeñas hogueras callejeras, montadas como espectáculo público para la quema de sujetadores. La lectura de manifiestos a modo de hechizos, unida a los atuendos de 'bruja', el empleo del fuego y cierto tipo de danzas que las WITCH performaban en el espacio público nos permiten imaginarnos la acción política de estos grupos en diálogo directo con las narrativas del *akelarre* (De Benito

Mesa, 2024), tal y como queda descrito en los manuales de demonología y, como apuntábamos, con una gran carga dramática.

W.I.T.C.H. se originó en Nueva York como un pequeño grupo de mujeres que emergía de la disidencia de otras organizaciones políticas. No obstante, parece ser que con el tiempo comenzaron a surgir otras agrupaciones bajo el mismo nombre en otros lugares de los Estados Unidos. Con todo, y aunque las unían ciertos elementos y demandas comunes, los grupos no estaban vinculados a nivel organizativo; funcionaban como células assemblearias. Esta estructura organizativa horizontal, unida al carácter específico, contextual y a veces puntual de sus proclamas, acaso sirvan para explicar, en parte, el corto recorrido político de estos grupos. De cualquier modo, rescatamos de la ‘propagación’ de células W.I.T.C.H. un elemento que está muy presente en los discursos producidos en torno a las cazas de brujas como fenómeno histórico. Se trata de una idea que se divulgó entre algunos psiquiatras durante la primera mitad del siglo XIX, que entronca con la patologización de los cuerpos y las prácticas de las mujeres por cuanto convierte su supuesta actividad en algo peligroso por contagioso, por ser “una forma de locura contagiosa, colectiva” (Caro Baroja, 1993: 308). Es más, en un peligro público por su carácter epidémico. Esta tesis pretendía explicar el modo en que las acusaciones de brujería se propagaron y multiplicaron de forma considerable en los siglos XVI y XVII. Es interesante, por ello, la analogía que se genera con la propagación del activismo feminista, en términos epidémicos, como retomaremos también más adelante.

A pesar de todo, del discurso ideológico de W.I.T.C.H. se desprenden ciertas incongruencias que, a nuestro parecer, hacen perder rigor a la reivindicación o recuperación de las brujas. La mayor de ellas, tal vez, sea una estetización y romantización de las mismas, en una línea que, no por casualidad, podemos ver presente en la vertiente más comercial de la ‘moda’ de las brujas a la que anteriormente aludíamos. Se trata de una visión que construye a la bruja como un sujeto feminista, es más, conscientemente feminista, lo cual no solamente cae en una incongruencia histórica sino que linda con el terreno de la creación ficcional. Como hemos apuntado con anterioridad, uno de los problemas a la hora de recuperar la historia de las cazas de brujas es la ausencia de las voces, de los testimonios de primera mano, de las propias acusadas. Por ello, solamente podemos hacer una interpretación feminista de dichos hechos a partir de datos e información coyuntural; es así como nuestra imagen de las brujas está necesariamente mediatizada por las imágenes que nos ha transmitido la historiografía tradicional y por la que queda plasmada en los manuales demonológicos de la época. Convertir a las brujas en referentes feministas a la manera presentista puede conducir a una inevitable idealización que entre en conflicto, según los contextos discursivos, con la labor de recuperación. Por ello, al aproximarnos a las muestras que analizamos, conviene especificar cuáles son las pretensiones de esos textos, en qué circuitos de enunciación se insertan. En ese sentido, una cierta falta de rigor histórico puede ser problemática en un texto ensayístico, de carácter historiográfico, y puede no suponer controversia alguna para el propósito de un texto ficcional o en el empleo simbólico del referente.

Es de rigor aceptar que las integrantes de W.I.T.C.H. no poseían la información sobre las cazas de brujas que, a la luz de diversos estudios históricos de crítica feminista, tenemos hoy en día. Es por ello que la crítica que realizamos a sus textos más ‘teóricos’ es parcial, en tanto se escriben en un momento en que se desconocían muchas de las teorías al respecto que hoy en día sí están desarrolladas. Un buen ejemplo de ello es el modo en que se ataca a las instituciones religiosas como principales instigadoras de las cazas, cuando en la actualidad está generalmente aceptado que la mayoría de los tribunales más duros fueron seculares. De todos modos, no deja de ser un discurso que se sostiene más sobre la voluntad de que las brujas encajen con un eventual referente feminista que sobre la rigurosidad de la información, por lo que inevitablemente pierde credibilidad. Estos textos más teóricos, sin embargo, sí se hacen eco de ciertos debates candentes en la época, que catalizarían en publicaciones históricas de la teoría feminista occidental, como es el caso de “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” (Rubin, 1986). Los textos sobre la caza de brujas publicados por feministas de esta época (los años setenta) fueron ampliamente criticados en los años noventa, acusados de pertenecer a un fenómeno que Purkiss (1996) llamó el “Myth of the Burning Times”, dada la falsedad o excesiva simplificación de varios de sus postulados. Como toda escuela o línea crítica, la Relectura Feminista de la Caza de Brujas también ha experimentado un proceso de evolución reconocido por las propias autoras, como ocurre con Barbara Ehrenreich y Deirdre English en el prólogo a la reedición conmemorativa de *Brujas, parteras y enfermeras* en el año 2010, pasados casi 40 años de su publicación original (Ehrenreich y English, 2010).

Tras haber llevado a cabo un recorrido por los materiales con que contamos acerca de estos grupos activistas (WITCH), y de los puntos que hemos considerado más relevantes para nuestro análisis, pasamos a estudiar el relato “Las cosas que perdimos en el fuego” de la narradora argentina Mariana Enriquez, el cual pondremos en diálogo con los materiales de la obra recopilatoria *W.I.T.C.H.* (2013; 2023). Ambos textos, pese a la distancia geográfica y temporal, guardan numerosas correspondencias que nos sirven para avistar las similitudes y diferencias de la Relectura Feminista de la Caza de Brujas en variados tiempos, espacios y géneros textuales.

3. “LAS COSAS QUE PERDIMOS EN EL FUEGO”

“Las cosas que perdimos en el fuego” es el nombre del relato que integra una obra homónima, uno de los varios libros de cuentos de la escritora argentina Mariana Enriquez. Este comienza presentando a La chica del subte, una mujer de rostro desfigurado que deambula por los vagones del metro bonaerense contando su historia. Su marido la trató de quemar viva, pero ella sobrevivió. A partir de su caso, comienzan a aparecer noticias de mujeres a las que sus parejas les hacen lo mismo. Dada la alarmante acumulación de casos similares, algunos de los cuales acaban con la muerte de las víctimas, un grupo de mujeres constituye una organización clandestina cuyo objetivo es, en principio, denunciar la situación. Lo particular de su praxis política, no obstante, radica en una acción muy concreta que se percibe como autodestructiva: las

mujeres organizan hogueras en las que voluntariamente se queman vivas hasta quedar desfiguradas, pero sin llegar a la muerte. Tras el acto, son curadas por una red clandestina de cuidados. Ante estos sucesos, la respuesta de los medios y del Estado va del desconcierto a la persecución de las activistas.

La chica del subte funciona como paradigma del horror, horror que produce la contemplación de su cara desfigurada. Es una persona que se mueve en los márgenes del cuerpo social; prácticamente vive en los vagones de metro, y pasa el tiempo deambulando por ellos contando su historia y pidiendo dinero, aunque aclara que no lo pide para operaciones estéticas. Es la viva imagen de la abyección, en la medida en que su contemplación produce asco, lástima y miedo. La primera parte del relato se nutre de dicho personaje que, por su historia, resulta legible bajo el signo de la víctima. El tipo de ataque que recibe, no obstante, no se lee en un principio como muestra de violencia machista, sino como la historia particular de una sin techo, una desequilibrada que mendiga en el metro. Es por ello que, en un primer momento, no se da una lectura política de su caso. Su cuerpo, aunque imposible de ignorar, es un cuerpo que molesta, que se quisiera olvidar. Produce más horror acaso, se dice, su particular forma de vestir, que no esconde su figura atractiva y sensual (que, se dice, *no encaja* con su cara desfigurada y resulta por tanto monstruosa). Como diría Ramos Orta, “it is not only the burned skin itself, but also how the girl embraces and exhibits her disabled body as if it were equal to an abled, ergo, ‘beautiful’ body” (2020: 131). En cualquier caso, sus rasgos de identidad son mínimos, pues ni siquiera tiene nombre, y se reducen al acontecimiento que la convierte en víctima y en monstruo: la desfiguración de su cara y la historia que hay tras ella. Aunque en este punto del relato no está aún presente el subtexto de la caza de brujas, con la presentación del personaje emergen los rasgos que han caracterizado tradicionalmente al estereotipo de la bruja: una mujer temible, que causa terror, pero al mismo tiempo seductora y cargada de sensualidad.

Como decíamos, a partir de la historia de La chica del subte comienzan a aparecer, progresivamente, casos similares. El punto de inflexión en la mediatización de esta creciente ola de feminicidios se produce cuando le sucede lo mismo a Lucila, una famosa modelo que es pareja de un futbolista. A su caso se le da cobertura mediática puesto que su persona sí resulta socialmente significativa, al contrario de lo que ocurre con la primera. A lo largo de esta primera parte, las mujeres quemadas son presentadas como víctimas, más allá de la lectura que se haga de sus casos. Llega un momento, en cambio, que sirve como detonante para un cambio de paradigma, como anuncia el propio personaje de Silvana (2019: 190). A Lorena Pérez la queman junto a su hija, y muere poco tiempo después en el hospital. Es precisamente en las puertas del hospital donde se reúne por primera vez un grupo indignado de mujeres, de las que saldrá la agrupación de las Mujeres Ardientes. Ellas serán, como veremos, las herederas radicales de las activistas WITCH de las que hemos hablado anteriormente.

En este punto da comienzo una segunda parte del relato, determinada por la creación de este grupo clandestino de mujeres que se organiza para denunciar la ola de femicidios que parece ir cada vez a más, todos ellos marcados por el signo del fuego, o en algunos casos del ácido, con iguales resultados: las víctimas son quemadas vivas. Este

gesto es, con claridad, el que permite establecer una correspondencia explícita con las cazas de brujas. Si las entendemos, a la luz de las investigaciones feministas de las últimas décadas, en términos de feminicidio, no resulta difícil establecer una conexión entre ambas. Lo revelador, en este caso, es que las Mujeres Ardientes son sabedoras de esta relación, y se apropian de forma consciente y voluntaria de ese imaginario de las cazas de brujas. De hecho, no solamente se apropian del imaginario sino específicamente del *castigo*, cuyo sentido transforman.

Resulta llamativo que, si en la primera parte del relato las mujeres quemadas quedan presentadas ante todo como víctimas, en esta segunda se van a convertir en sujetos agentes, susceptibles de persecución (como otrora las brujas). Esta unión, la fundación del colectivo, surge en un estallido de indignación ante la ola de ataques; es una forma de decir “basta”, de alzar la voz y de tomar el espacio público, como en su día hicieron las integrantes de los grupos W.I.T.C.H. Como ellas, además, las Mujeres Ardientes pretenden llamar a un ejercicio de memoria sobre los feminicidios en la historia, y con ello inevitablemente acuden a las cazas de brujas. Como agentes de las quemaduras, las Mujeres Ardientes poco a poco dejan de ser leídas como víctimas para pasar a ser perseguidas como delincuentes. Son, en efecto, criminalizadas al modo en que se criminaliza a un grupo terrorista: sus acciones son leídas por el Estado como un peligro público.

El poder que adquieren las Mujeres Ardientes, y que las convierte en un elemento amenazante, viene en primer lugar de la organización colectiva. Pero hay un elemento más que es central: el empleo de la violencia. Como en su día algunas de las integrantes de W.I.T.C.H. pasaron a formar parte de grupos armados, las Mujeres Ardientes toman el fuego como arma principal. Hay una diferencia, en cambio. Así como las primeras dirigían sus acciones, más o menos violentas, a un ‘enemigo’ explícito, las segundas emplean el fuego con ellas mismas. Sus propios cuerpos son herramienta y a la vez blanco de sus acciones, acciones públicas que, como las de W.I.T.C.H., tienen una importante carga performática y teatral.

En efecto, las Mujeres Ardientes organizan hogueras para entrar en ellas voluntariamente, en lo que se convierte en una especie de ritual. Estos acontecimientos entran en claro diálogo con las quemaduras de las brujas, pero en ellos la operación queda del todo subvertida. Se trata a todas luces de un proceso de resignificación de dicho acto, que opera en él varios cambios. El primero de ellos (y el más llamativo) es la voluntariedad de la acción; el segundo, el resultado: las quemaduras no mueren, sino que son rescatadas por sus propias compañeras tras arder un breve tiempo. Su objetivo, más allá de lo provocador, es decir, más allá de generar alarma social y de abrir interrogantes, es quedar desfiguradas. Quieren convertirse en monstruos, construir un nuevo orden de belleza alejado de la mirada masculina. Las mujeres ardientes reniegan de ser hermosas, pues pretenden que la monstruosidad sirva de repelente para sus potenciales agresores. Las palabras de La chica del subte lo dejan claro: “Vean el lado bueno [...] Por lo menos ya no hay que tratar de mujeres, porque nadie quiere a un monstruo quemado y tampoco quieren a esas locas argentinas que un día van y se prenden fuego -y capaz que le pegan fuego al cliente también.” (Enriquez, 2019: 195).

Por descontado, esta operación que resignifica la quema de las mujeres en la hoguera no deja de ser arriesgada y problemática, por cuanto constituye un ejercicio autodestructivo, una especie de ‘terrorismo del cuerpo’ dirigido hacia ellas mismas. Es también, por ello, un acto polémico, que genera un tremendo desconcierto. Tanto los medios como las autoridades, una vez comienzan las acciones de las Mujeres Ardientes, se muestran muy perdidos ante lo que sucede. Surgen discursos paternalistas, que en tono condescendiente patologizan el estado mental en que estas se encuentran y las consideran víctimas de la confusión ante los primeros ataques; las creen, en definitiva, desorientadas (cuando los desorientados, quizás, son ellos). Es aquí donde se desata el juego irónico a través del cual dos discursos contradictorios coexisten: por un lado, se justifican las acciones policiales como forma de proteger a unas mujeres a las que se presume desequilibradas, y al mismo tiempo se las persigue como terroristas, desencadenantes de un gran peligro público. Pero ¿no existen acaso otras formas de automutilación, dirigidas fundamentalmente a los cuerpos de las mujeres, socialmente normalizadas y aceptadas? De la cirugía estética a los corsés victorianos o los vendajes de pies, los ejemplos no faltan a lo largo del espacio y el tiempo. Entonces, ¿qué es lo que molesta de esta práctica? Esta no busca una adecuación a los cánones estéticos, sino más bien a una expulsión a los márgenes de lo tolerable, a los límites de lo monstruoso.

Además de lo ya mencionado, es decir, llamar la atención y atentar contra los cánones de belleza, ¿qué más busca este grupo de mujeres? Ya lo anuncia La chica del subte al principio del relato: credibilidad. Aunque finalmente sí se acabó juzgando a su agresor, este declaró que se había quemado ella misma y nadie la creyó. Cuando son víctimas de brutales agresiones, nadie las cree, no se despliegan las fuerzas estatales para perseguir a los agresores. Ahora bien, cuando toman el fuego en su poder y son quienes perpetran las acciones violentas, tampoco se les da ese crédito. Es ahí donde se produce el desconcierto de medios de comunicación y autoridades, que no comprenden el porqué de las quemas que ellas mismas organizan. Pero la suya es una incomprensión que nace de la falta de escucha. En televisión se generan debates al respecto, en los que llegan a participar ‘expertos en violencia de género’, pero ellas no son las invitadas, sino el objeto de análisis, de la tertulia. Esa falta de comprensión, de predisposición al entendimiento de sus demandas, no hace sino avivar la llama: cuanto menos las creen, más se multiplican las hogueras.

En el anterior apartado, cuando analizábamos el fenómeno W.I.T.C.H., mencionamos algunas cuestiones relacionadas con cómo en determinado momento se lee el ‘fenómeno’ de la brujería como una epidemia, una especie de histeria colectiva. A su vez, podíamos leer en la praxis de W.I.T.C.H. ciertas reminiscencias al respecto. En “Las cosas que perdimos en el fuego” aparece de nuevo el motivo, de forma muy similar. Es decir, la ‘epidemia’ de las brujas se transforma en una ‘epidemia de las feministas’; la red de apoyo y colaboración con las Mujeres Ardientes va creciendo cada vez más, al mismo tiempo que se multiplican sus acciones y son cada vez más conocidas. En este caso, no obstante, hay un elemento más con el que podemos establecer una comparación: si la actividad de las Mujeres Ardientes se interpreta en esos términos (como epidemia) en la segunda parte del relato, no ocurre lo mismo con la creciente ola

de agresiones a mujeres que es la causa, el desencadenante real de lo anterior, en la primera parte. Es decir, los medios venden el activismo de estas mujeres como esa histeria contagiosa, pero anteriormente no habían reparado en cómo los feminicidios se propagaban a velocidad récord. De nuevo, se produce un juego irónico que nos permite vislumbrar el doble rasero con el que se juzga a agresores y a víctimas.

No es casual que, al aproximarnos al estudio de la caza de brujas, aparezcan cuestiones relacionadas con la institución médica. Hasta ahora, en el análisis de los textos hemos hablado de la brujería como epidemia, pero las implicaciones del sistema médico en este fenómeno histórico son mucho mayores. Como ya anunciábamos en la introducción, una de las líneas que ha introducido la crítica feminista a su estudio ha sido la que aborda el proceso de instauración y legitimación de la medicina moderna en relación con las cazas de brujas. En este sentido, la potencial bruja sería una sanadora que lleva a cabo diversas prácticas de curación a partir de conocimientos empíricos, cuya figura habría estado en el punto de mira de la naciente medicina institucional.

Autoras como Federici o Chollet acuden, para hablar de ello, al breve ensayo de Ehrenreich y English (2019), que se centra en la marginación de las mujeres de las prácticas médicas, al menos de aquellas de mayor reconocimiento. En el relato de Enriquez podemos encontrar también una potente referencia a esta vertiente ‘sanadora’ de las brujas; recordemos que las Mujeres Ardientes están organizadas en torno a una creciente red de solidaridad y cuidados, que incluye también la proliferación de hospitales clandestinos. No se nos dice si se trata o no de médicas o enfermeras tituladas, pero el caso es que ese ‘sistema médico’ clandestino, que está fuera del institucionalizado, cumple con creces sus necesidades: quieren cuidar a sus compañeras, salvar a las quemadas, curarles sus heridas e impedir que la quema sea letal. Tal vez lo más relevante de ello, en cuanto a diálogo con la reescritura de la figura de la bruja, sea el modo en que este sistema clandestino se organiza. Se construye, como decíamos, en red, y se basa en la solidaridad y en el cuidado mutuo. Se trata, por tanto, de una propuesta de organización sanitaria disidente, que dialoga necesariamente con la institución de poder que es la medicina moderna, con su estructura jerárquica.

Por último, y para concluir con el análisis de “Las cosas que perdimos en el fuego”, acudiremos a los ‘resultados’ de las acciones políticas de las Mujeres Ardientes. Hemos planteado algunos de sus objetivos, sus demandas y sus voluntades. Pero ¿qué hay de los resultados? ¿En qué deriva la vorágine de hogueras y la multiplicación de monstruas? Cuando analizábamos el fenómeno W.I.T.C.H., mencionábamos algunas de las posibles razones del corto recorrido de estos grupos en términos temporales. La pregunta acaso sería ¿de qué ha servido todo eso?, es decir, ¿fue la actividad de W.I.T.C.H. un conjunto de acciones puntuales de corto alcance? ¿Tiene esto algo que ver con su praxis, o tal vez con la ridiculización a la que eran sometidas por llevar escobas y formular hechizos? Frente a ello, el desenlace de “Las cosas que perdimos en el fuego” ofrece un contrapunto a esa lectura que activa un imaginario de futuro posible, favorecedor a las activistas que han peleado por él.

Podríamos leer la actividad de las Mujeres Ardientes como un tipo de acción callejera muy en la línea de W.I.T.C.H., salvando las distancias obvias. Sin embargo, la

conclusión del relato nos ofrece una visión algo más esperanzadora: todo esto sí habrá servido para algo. Algún tiempo antes ya lo había anunciado ante los medios La chica del subte. El final abierto nos muestra una imagen en la que, ya un tiempo después de las primeras hogueras, las quemadas salen a la calle. Ya no está sola La chica del subte, el suyo no es un ‘caso aislado’; la ciudad se llena de un ejército de monstruas que ocupan el espacio público, una ‘nueva belleza’ a la que se van a tener que acostumbrar. Esta forma de exhibir los cuerpos monstruosos en el espacio público se relaciona con lo que Audran denomina “estrategias corporolíticas” (2017: 94). Como muestra el propio relato:

Todo era distinto desde las hogueras. Hacía apenas semanas, las primeras mujeres sobrevivientes habían empezado a mostrarse. A tomar colectivos. A comprar en el supermercado. A tomar taxis y subterráneos, a abrir cuentas de banco y disfrutar de un café en las veredas de los bares, con las horribles caras iluminadas por el sol de la tarde, con los dedos, a veces sin algunas falanges, sosteniendo la taza. ¿Les darían trabajo? ¿Cuándo llegaría el mundo ideal de hombres y monstruas? (Enriquez, 2019, 196)

4. BRUJERÍA, FEMINISMO Y AVATARES DEL FEMINICIDIO

A lo largo de los apartados anteriores hemos realizado un repaso a los elementos ‘brujescos’ presentes en cada una de las dos muestras, cómo son conscientemente empleados por las creadoras y de qué modo pretenden servir a las reivindicaciones feministas. Más aún, cómo, a pesar de las décadas de diferencia entre los textos de WITCH y el relato de Enriquez, hay varios elementos que perviven y que dialogan entre sí.

Al comienzo de este trabajo planteábamos que una de las causas la reapropiación feminista del imaginario brujeil es la reescritura de la bruja en tanto figura histórica. Este es, sin duda, uno de los motivos más claros de la alianza entre brujería y feminismo, y tiene que ver con exigir memoria y justicia sobre un episodio histórico sangriento que envuelve principalmente a mujeres. No obstante, y a la luz de las distintas cuestiones que hemos desarrollado aquí, creemos necesario ahondar un poco más en a qué responde esta alianza entre brujería y feminismo y si los usos han cambiado a lo largo de las décadas, desde que nacieran los grupos WITCH.

Hay un punto, en las feministas-brujas de los setenta y que, creemos, ha perdurado parcialmente, que tiene que ver con la ironía de identificarse con las brujas. Una postura desafiante hacia aquellos que, como quienes emplean ‘feminista’ como un insulto degradante, lo mismo hacen con ‘bruja’ o con ambas al mismo tiempo. En esa tesitura, que las feministas se reapropien del término y de sus atributos permite resignificar los mismos y, además, hacer un pequeño homenaje a esa figura histórica considerada digna de reivindicación. Si bien este gesto, que creemos muy presente en las prácticas de WITCH, sigue viéndose hoy en día en algunos de los ejemplos que hemos visto en la introducción, hay en el discurso actual brujo-feminista un tema candente que no está tan presente en el de décadas anteriores.

Varias de las autoras que hemos mencionado a lo largo de este ensayo indican en que las cazas de brujas no fueron violentas únicamente para las mujeres que la sufrieron directamente, sino que ‘todas las mujeres’ fueron víctimas indirectas. Recordemos también que Federici se refiere recurrentemente a las cazas de brujas como “guerra contra las mujeres”. Igualmente, Chollet insiste:

Pero todas las mujeres, incluso las que nunca fueron acusadas, sufrieron los efectos de la caza de brujas. La pública puesta en escena de los suplicios, poderoso instrumento de terror y de disciplina colectiva, las conminaba a mostrarse discretas, dóciles, sumisas, a no molestar. Además, debieron adquirir de un modo u otro la convicción de que encarnaban el mal; debieron de convencerse de su culpabilidad de su perversidad innatas. (2019: 23)

A partir de ello, como sugeríamos en la introducción, es posible referirse a las cazas de brujas de la Europa de los siglos XVI y XVII en términos de ‘femicidio’, tal y como explicitan algunas de sus teóricas (Radford; Russell, 1992: 27; Hormigos Vaquero, 2022b: 409). Este tratamiento permite establecer un paralelismo con la alarmante situación actual ante el creciente ascenso de este fenómeno. Se trata, además de un tema de actualidad y urgencia, una de las demandas que probablemente pueda unir a buena parte, si no a todos, los feminismos a lo largo y ancho del globo, como apunta Ana Gallego (202: 82). De hecho, no es casual que, siguiendo estos planteamientos, los últimos textos que Federici ha publicado sobre cazas de brujas pongan el foco sobre las que se están dando actualmente en distintas zonas de África y Asia, como ratifica también Adela Muñoz (2022: 358). Federici insiste en la necesidad de que las feministas abran los ojos ante un fenómeno que ya no está anclado a un periodo acotado de la historia; nos habla de una “nueva ola de violencia contra las mujeres” vinculada a lo que denomina “nuevas formas de acumulación capitalista” (2021: 8).

No en vano Federici retoma a Segato (2006) para hablar del protagonismo que está tomando, en las olas de feminicios que vivimos, la violencia expresiva. Este marco, que conecta brujería y feminismo a través del concepto de femicidio, nos resulta especialmente útil en la lectura de “Las cosas que perdimos en el fuego”³. El relato sirve como punto de partida para estudiar los usos de lo brujesco en discursos acerca de la violencia contra las mujeres. Nos permite interrogarnos sobre la utilidad del imaginario de la caza de brujas para tematizar y señalar el femicidio.

En los últimos años, han proliferado narrativas que tematizan el cruce entre la caza de brujas y el activismo feminista (Bustamante Escalona, 2023: 217), como muestran las obras de otras autoras latinoamericanas como Mónica Ojeda (2020), Fernanda Melchor (2017), Brenda Lozano (2020) o Dolores Reyes (2019; 2023). Sin embargo, el cuento de Enriquez fertiliza especialmente esta reflexión teórica por cuanto tiene de proyección futura. Un relato que no se agota en el planteamiento de una problemática, en la protesta y la denuncia, sino que se atreve a imaginar un futuro en

³ De acuerdo con Ramos Orta (2020: 128), el femicidio juega un papel fundamental en este relato de Enriquez, y la elección del tema está estrechamente relacionada con la creciente cantidad de feminicios que se vienen produciendo en Argentina en los últimos años.

cuyo horizonte no asoma la derrota. Un mañana posible en que las cosas pueden cambiar en favor de quienes alzan la voz contra los femicidios. Esta podría ser una de las claves del brujo-feminismo al que actualmente asistimos.

BIBLIOGRAFÍA

- AMELANG, James S. (2008): “Invitación al aquelarre: ¿Hacia dónde va la historia de la brujería?”, *Edad de oro*, 27, pp. 29-45.
- AUDRAN, Marie (2017): “Resistencias *corpopolíticas* en Argentina: monstruos femeninos levantándose contra la desaparición”, *REVELL: Revista de Estudios Literarios da UEMS*, 3, 17, pp. 76-96.
- BODIN, Jean (2001): *On the Demon-Mania of Witches*, Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies.
- BARSTOW, Anne L. (1994): *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts*, Nueva York: Harper Collins.
- BUSTAMANTE ESCALONA, Fernanda (2023): “Somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar?: aborto, brujas, parteras, interseccionalidad y soro/doloridad en textos ficcionales de autoras latinoamericanas actuales”, *Revista Letras*, 30, pp. 215-243.
- CARO BAROJA, Julio (1993): *Las brujas y su mundo. Un estudio antropológico de la sociedad en una época oscura*, Madrid: Alianza.
- CHOLLET, Mona (2019): *Brujas, ¿Estigma o la fuerza invencible de las mujeres?*, Barcelona: Penguin Random House.
- CUÉLLAR ALEJANDRO, Carlos A. (2022): “La bruja: un estado de la cuestión” en Montserrat Hormigos Vaquero; Carlos A. Cuéllar Alejandro (coords.): *La bruja, una figura fascinante. Análisis de sus representaciones en la historia y el arte contemporáneos*, Santander: Shangrila Textos Aparte, pp. 32-87.

- DALY (1978): *Gyn/ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston: Beacon Press.
- DWORKIN, Andrea (1974): *Woman Hating*, Nueva York: Plume.
- DE BENITO MESA, Iris (2024, en prensa): “Narrativas del *akelarre*: condiciones de posibilidad para lo fantástico en la Relectura Feminista de la Caza de Brujas”, *Brumal. Revista de Investigación sobre lo Fantástico*.
- DE BENITO MESA, Iris (2023): “Lucía Lijtmaer en la Relectura Feminista de la Caza de Brujas: *Cauterio, Ofendidos y Deforme Semanal*”, en Marta Pascua Canelo; Manuel Santana Hernández (eds.): *Poder y resistencia en las escrituras exocanónicas*, Berlín: Peter Lang, pp. 257-272.
- DE LANCRE, Pierre (2004): *Tratado de brujería vasca*, Tafalla: Txalaparta.
- EHRENREICH, Barbara; ENGLISH, Deirdre (2019): *Brujas, parteras y enfermeras*, Barcelona: Bauma.
- EHRENREICH, Barbara; ENGLISH, Deirdre (2010): *Witches, Midwives & Nurses. A History of Women Healers*, Nueva York: The Feminist Press.
- ENRIQUEZ, Mariana (2016): *Las cosas que perdimos en el fuego*, Barcelona: Anagrama.
- FEDERICI, Silvia (2018): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid: Traficantes de sueños.
- FEDERICI, Silvia (2021): *Brujas, caza de brujas y mujeres*, Madrid: Traficantes de sueños.
- GAGE, Matilda Joslyn (2022): *Woman, Church and State*, Los Angeles: Blackmask Online.
- GALLEGO CUIÑAS, Ana (2020a): “Feminismo y literatura (argentina) mundial: Selva Almada, Mariana Enriquez y Samanta Schweblin”, en Jorga Gustavo Guerrero (coord.): *Literatura latinoamericana mundial: dispositivos y disidencias*, Berlín: De Gruyter, pp.71-96.
- HORMIGOS VAQUERO, Montserrat (2022a): “Las brujas, contra viento y marea” en Montserrat Hormigos Vaquero; Carlos A. Cuéllar Alejandro (coords.): *La bruja, una figura fascinante. Análisis de sus representaciones en la historia y el arte contemporáneos*, Santander: Shangrila Textos Aparte, pp. 13-31.
- HORMIGOS VAQUERO, Vaquero, Montserrat (2022b): “Brujería filmica, procesos históricos, ginofobia y naturaleza dionisiaca” en Montserrat Hormigos Vaquero; Carlos A. Cuéllar Alejandro (coords.): *La bruja, una figura fascinante. Análisis de sus representaciones en la historia y el arte contemporáneos*, Santander: Shangrila Textos Aparte, pp. 372-413.
- HORMIGOS VAQUERO, Montserrat; CUÉLLAR ALEJANDRO, Carlos A. (coords.) (2022): *La bruja, una figura fascinante. Análisis de sus representaciones en la historia y el arte contemporáneos*, Santander: Shangrila Textos Aparte.
- KRAMER, Heinrich y Jacob SPRENGER (2004): *El martillo de las brujas*, Brétigny-sur-Orge: Books for Dead.
- LOZANO, Brenda (2020): *Brujas*, Barcelona: Penguin Random House.
- MELCHOR, Fernanda (2017): *Temporada de huracanes*, Barcelona: Penguin Random House.
- MERCHANT, Carolyn (2020): *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica*, Granada: Comares.
- MICHELET, Jules (2022): *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*, Madrid: Akal.

- MIES, Maria (2019): *Patriarcado y acumulación a escala mundial*, Madrid: Traficantes de sueños.
- MUÑOZ PÁEZ, Adela (2022): *Brujas. La locura de Europa en la Edad Moderna*, Barcelona: Penguin Random House.
- MURRAY, Margaret (1978): *El culto a la brujería en la Europa occidental*, Calabria/Barcelona: Labor.
- PEDRAZA, Pilar (2023): *Brujas, sapos y aquelarres. Edición corregida y ampliada*, Madrid: Valdemar.
- PURKISS, Diane (1996): *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-Century Representations*, Abingdon: Routledge.
- RADFORD, Jill y RUSSELL, Diana (1992): *Femicide. The politics of woman killing*, Nueva York/Toronto: Twayne Publishers/Maxwell Macmillan.
- WITCH (2023): *W.I.T.C.H. Conspiración Terrorista Internacional de las Mujeres del Infierno. Comunicados y Hechizos*, Barcelona: La Felguera.
- WITCH (2015): *Conspiración Terrorista Internacional de las Mujeres del Infierno. Comunicados y hechizos*, Barcelona: La Felguera.
- OJEDA, Mónica (2020): *Las voladoras*, Madrid: Páginas de espuma.
- RAMOS ORTA, Yuliana M. (2020): "Thashed Beauty: Abjection and Burned Females in Mariana Enriquez's *The Things We Lost In The Fire*, *Journal of Gender and Sexuality Studies*", 45, 1, pp. 127-140.
- REYES, Dolores (2023): *Miseria*, Barcelona: Penguin Random House.
- REYES, Dolores (2019): *Cometierra*, Buenos Aires: Sigilo.
- ROPER, Lyndal (2004): *Witch Craze: Terror and Fantasy in Baroque Germany*, New Haven: Yale University Press.
- RUBIN, Gayle (1986): El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo, *Nueva Antropología*, VIII, 30, pp. 95-145.
- SEGATO, Rita Laura (2006): *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, México D.F.: Universidad del Claustro de Sor Juana.
- SIMOS, Miriam [Starhawk] (1982): *Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics*, Boston: Beacon Press.