

LA ANCIANA TRANSFORMADA EN BRUJA POR LA TRADICIÓN DEMONOLÓGICA. ICONOLOGÍA Y DISCURSO*

ALBERTO ORTIZ

Universidad Autónoma de Zacatecas
albor2002@gmail.com

Dirás tú ahora, hijo, si es que acaso me entiendes, que quién me hizo a mí teóloga, y aún quizá dirás entre ti: «¡Cuerpo de tal con la puta vieja! ¿Por qué no deja de ser bruja, pues sabe tanto, y se vuelve a Dios, pues sabe que está más prompto a perdonar pecados que a permitirlos?».

Miguel de Cervantes (1999 [1613]: 678).

1. INTRODUCCIÓN

A pesar de que el famoso *Tesoro de la lengua castellana* comienza la definición del concepto «Bruja, bruxo» como ‘cierto género de gente perdida y endiablada’¹ (Covarrubias, 1611: 153v), con lo que el lector podría albergar esperanzas de encontrar en su explicación un edificante equilibrio lexicográfico, más adelante reitera, si bien sin exagerado énfasis, el prejuicio popular y erudito que relacionó a la feminidad con la brujería, aclarando:

He de advertir, que aunque hombres han dado y dan en este vicio y maldad, son más ordinarias las mujeres, por la ligereza y fragilidad, por la lujuria y por el espíritu vengativo que en ellas suele reinar; y es más ordinario tratar esta materia debajo del nombre de bruja que de brujo (Covarrubias, 1611: 154r).

* Este artículo se enmarca dentro de la producción científica generada por el grupo de investigación consolidado «Mentalidades mágicas y discursos antipersticiosos (siglos XVI, XVII y XVIII)», reconocido oficialmente en la Universidad Autónoma de Madrid <http://www.mariajesuszamora.es/grupo_MMDA>.

¹ En esta cita textual y las subsiguientes que fueron tomadas de ediciones antiguas, se actualizaron la ortografía y la puntuación.

La entrada del emblemático diccionario resume el pensamiento ortodoxo del dictamen oficial. Es una acertada síntesis y una pequeña muestra del modelo de organización de los contenidos, referentes, disertaciones, amonestaciones y advertencias, apoyadas en citas, glosas, refundiciones y palimpsestos que caracterizaron a los tratados contra la magia.

Ya para el siglo xvii, el cuadro terrorífico del mito de la brujería estaba completo, ganaba credulidad mayoritaria, se rodeaba de esquemas coercitivos y, a decir de los propios teólogos y autoridades eclesiásticas más crédulos, crecía a tal ritmo que constituía una seria amenaza para el sistema cristiano y el propio plan divino. Dos personajes descollaron y se ubicaron en el centro del mito: el diablo y la bruja. Mientras que el primero, ya identificado, merced a una larga tradición derivada del juego de oposiciones fundacionales, representó el desequilibrio moral y el depósito de los yerros humanos; la segunda pasó a configurar al enemigo íntimo, la amenaza inmediata y carnal, el instrumento voluntario para la inversión del orden divino. El imaginario alrededor de la mujer devenida a bruja surgió de un largo y complejo tránsito ideológico hasta combinarse en un crisol narrativo: el mito diabólico. Así, no es extraño que muchos años antes el *Malleus maleficarum* —considerado, en este contexto, el referente típico de las opiniones sobre la brujería—, haya sintetizado y reforzado la relación mujer/maldad: «Pero como en nuestros tiempos la brujería se encuentra con más frecuencia entre las mujeres que entre los hombres [...] a causa de su debilidad de mente y de cuerpo no resulta extraño que caigan en mayor medida bajo el hechizo de la brujería» (Kramer y Sprenger, 2016 [1487]: 118). Similares opiniones pueden leerse en diversas disertaciones escritas antes y después de la publicación del diccionario citado, desde tratados demonológicos hasta sermones y bulas papales, pasando por el tono coercitivo de los manuales inquisitoriales. «Los autores de esos manuales [...] profundizan las reflexiones teológicas para demostrar que el sexo femenino es malo por esencia, y que la vieja es la figura más execrable entre todas esas consideraciones» (Diochon e Iglesias, 2011: 120).

Efectivamente, para el pensamiento demonológico que construyó la tradición discursiva contra la magia y las supersticiones mediante bases mitológicas que destacaron la supremacía y el dominio del patriarca, el guerrero, el dios protector y el guía espiritual, frente a la simbología de la generación vital, propia de la madre tierra, la bruja tenía que ser, sobre todo, mujer, pero además debía ser descrita mediante los epítetos que ahora permiten discutir la diferenciación prejuiciada de género de dicho discurso: débil, imperfecta, propensa al mal, concubina de Satanás, ligera, indiscreta, concupiscente, dañina, etc. La lista es tan larga que requeriría de un exhaustivo estudio filológico para determinar su influencia histórica en el lenguaje, en el imaginario colectivo y en los conflictos sociales de género.

Además de la directa y paulatina adjudicación de la malignidad preternatural a la mujer en general —aspecto que se incrementó en la realidad histórica que llamamos «brujomanía» o «época de caza de brujas», cuando la Inquisición emprendió la campaña persecutoria basada en el discurso teológico occidental liderado por la patrología—, las advertencias oficiales y las consejas vulgares sumaron al relato la posibilidad de que esa mujer transgresora fuera o muy joven, libertina y seductora, o muy vieja, defectuosa y aborrecible; en especial predominó el énfasis en la senectud de la bruja. Según Diochon e Iglesias, esta conexión tiene su primera manifestación escrita en el *Repertorium inquisitorium* (2011 [1494]: 122). Aunque, como todo especialista sabe, se trata de una única personalidad maligna, desdoblada en dos estereotipos femeninos: la bruja vieja solía transformarse en joven, mas la lozanía y la belleza de esta no eran sino una ilusión, un disfraz, un poder dispensado por el diablo para engañar y pervertir.

Para Gerolamo Cardano las brujas eran viejas miserables y mendigas que vivían en el campo alimentándose de castañas y de hierbas. Para Nicolás Remy eran «mendigas, capaces de vivir sólo con las limosnas». Para Johann Weyer las brujas eran «pobres criaturas ignorantes, viejas y carentes de poderes» (Centini, 2002: 30).

El objetivo del presente trabajo consiste en establecer las características que definieron a la figura de la bruja anciana en algunos de los textos eruditos principales que versaron contra la brujería durante la álgida época de su mayor disquisición y difusión (alrededor de los siglos XVI y XVII) y en algunas imágenes parciales derivadas de grabados que acompañaron a tales tratados². Se presupone una armónica complementariedad entre lenguaje escrito y lenguaje iconográfico, toda vez que ambos provienen de la misma intención censora y didáctica, a tal grado que su estereotipo redondeó y alentó la imagen colectiva del personaje mítico³. Por otro lado, esta somera revisión de los dibujos y opiniones autorizadas de los libros más representativos del género demonológico busca demostrar que la descripción no se estanca en el cliché popular, sino que abarca más aspectos esenciales para comprender el tipo de ideología que la sustenta, el diseño de la víctima propicia, la prohibición tácita del conocimiento y la funcionalidad femenina supuesta ideal.

Atenidos a los rasgos de misoginia y gerontofobia presentes en las sociedades occidentales de épocas pasadas, interpretados mediante el tamiz teórico de René Girard (1986), parece evidente que la imagen mitológica de la bruja anciana, des-

² Todas las imágenes utilizadas para el efecto son de uso libre, así que no se contravienen derechos de autor en su inclusión total o parcial.

³ Para el caso de las películas con personajes de este tipo, Roberto Morales Estévez ha realizado una revisión amplia, exhaustiva y magistral en su tesis doctoral: *La bruja fílmica. Conversaciones entre cine e historia* (2017).

crita y difundida por los demonólogos más crédulos y las consejas populares, está perfilada como una víctima propicia, un repositorio de los prejuicios y miedos sociales que se encarnó en una personalidad atemorizante y réproba, capaz de llevar a cabo infanticidios, maleficios y apostasías. Tal vez la mejor síntesis de este estereotipo haya sido emitida por el franciscano Martín de Castañega en su tratado publicado por primera vez en Logroño, 1529:

E más son de las mujeres viejas y pobres, que de las mozas y ricas, porque como después de viejas los hombres no hacen caso dellas, tienen recurso al demonio, que cumple sus apetitos, en especial si cuando mozas fueran inclinadas y dadas al vicio de la carne, a estas semejantes engaña el demonio cuando viejas prometiéndolas de cumplir sus apetitos, y cumpliéndolos por obra, como adelante se dirá. E más hay de las pobres y necesitadas, porque, como en los otros vicios la pobreza es muchas veces ocasión de muchos males en las personas que no la toman de voluntad o en paciencia; por esto, pensando que el demonio suplirá sus necesidades, o responderá a sus deseos y apetitos, más son engañadas las viejas y pobres, que no las mozas y las que tienen bien lo que han menester, porque les da a entender que no les faltará nada si a él siguen (1997 [1529]: 64-65).

El fraile autor reitera una de las respuestas al fenómeno de la brujería y el pacto con el diablo propia de su época. Parte de que la opinión demonológica estriba en la calificación de loco, ignorante y esclavo de la necedad hacia el sujeto transgresor, en especial, de las mujeres consideradas brujas. Pero también nos muestra de soslayo un aspecto poco explorado en las investigaciones sobre el fenómeno: el peso de la decepción popular en momentos críticos, cuando la ayuda divina se imploraba sin éxito, cuando el sistema fallaba para dar soluciones formales a las más elementales necesidades de la existencia humana; esta ausencia palpable de Dios, esta ineficacia sistémica, cuando se le requería para la sobrevivencia, influyó en la búsqueda de alternativas de las personas desesperadas, quienes, guiadas por la superstición y las reinterpretaciones populares del mito de la brujería —pergeñado directa e indirectamente por los teólogos cristianos— recurrieron a supuestas prácticas mágicas, invocaciones, conjuros y encantamientos espurios, tradicionales, ilusos o lindantes con lo diabólico, a fin de, simple y llanamente, ganarse la vida. De ahí que la mayor parte de los sujetos sospechosos, aunque no necesariamente procesados inquisitorialmente, de saber secretos de brujería hayan sido mujeres pobres y viejas, como las que el franciscano describe con buen grado de acierto.

Efectivamente, en general, la pobreza conduce a posibles conflictos con la autoridad. En este tema hay una realidad documentada que lo comprueba; la mayor parte de los sujetos indiciados ante el Santo Oficio fueron personas ignorantes, de pocos recursos o paupérrimas, que incumplían normas sociales y armaban escán-

dalos en su difícil trajín para ganarse el sustento. El señalamiento, la denuncia, la tortura, el proceso inquisitorial mismo ponen en juego el uso ofensivo y defensivo del imaginario colectivo alrededor de la brujería: la mujer, falta de recursos económicos e instrucción, es presa del mito diabólico y lo esgrime como forma de vida o declaración influenciada, sin conocer ni conceder los extremos que la demonología dicta y que los jueces aplican con cierto grado de obligación. El dilema está en la propia proposición retórica de la brujería, que no permite negación directa ni racionalismo lógico⁴. Alrededor del embrollo dogmático están los juzgadores y la mujer juzgada, quien pasa de transgresora por necesidad a víctima, entre un forcejeo mental y físico violento que asemeja a los contrarios mediante la rivalidad mimética (Girard, 2002: 28 y ss.).

2. MUJER ANCIANA Y MALEFICIO

La producción, edición y difusión de textos demonológicos, sumado a los relatos y recreaciones literarias y pictóricas, poco más o menos del siglo XVI al siglo XVIII, acrecentó y detalló eficientemente el mito diabólico para la posteridad. Según algunas versiones del relato de la rebelión original, Luzbel y un tercio de los ángeles fueron expulsados del Empíreo luego de fallar en su atrevida acometida; conforme caían a la tierra, lugar destinado para su exilio, iban perdiendo la gracia, las características, facciones y poderes que otrora los identificaban, es decir, sufrieron un deterioro en tránsito vertical. El punto de quiebra es la rebelión, a partir de ahí pueden enumerarse otras estaciones que indican el camino del detrimento: la conjura, la guerra, la expulsión, la posesión del mundo, la habitación del infierno, la interacción con la humanidad y la aniquilación definitiva. Especialmente el líder se transformó en un ser horripilante conforme caía, su cuerpo se ennegreció y llenó de deformidades, sus alas transmutaron de níveas articulaciones a extensiones membranosas, su gesto angelical pasó a una máscara de odio y enojo eternos.

Más allá de las viejas creencias populares en la nociva capacidad de las ancianas para aojar o para inficionar con el aliento, emitiendo humores venenosos que emponzoñan a sujetos sensibles —descritas profusamente en los tratados contra las supersticiones que las dan por hecho indiscutible—, encuentro un tránsito de dete-

⁴ Hay, además de Castañega y otros demonólogos, un dejo despectivo en las aseveraciones que identifican a la otredad femenina, desprecio que llegará incluso a los ilustrados deístas del siglo XVIII, cuya opinión acerca de la mujer en particular y del vulgo en general, difícilmente pasó del señalamiento de ignorante, supersticioso y fanático; si bien, acotaron en voz de Voltaire, acontecía y pervivía por culpa de las instituciones religiosas y sus represivos líderes. Curiosamente, similar percepción constituye hoy en día una de las hipótesis para explicar la contundencia social e histórica de la cacería de brujas.

rioro similar en la percepción social de la mujer anciana considerada bruja dentro del imaginario revelado por los tratados contra la magia en la época de la brujománia. Parangón que puede sumarse a la idea de la rivalidad mimética, propuesta por Girard, si bien en este caso se trata precisamente de un mimetismo ficticio⁵. A diferencia del episodio de la caída angélica, el tránsito de deterioro es horizontal, cronológico, apegado a la vida humana. La mujer camina al detrimento moral, revelado eventualmente por el físico repulsivo de la bruja vieja, a partir de su desobediencia a Dios. Se supone que, llevada por sus apetitos y ambiciones, centro de su supuesta imperfección y proclividad al mal, transgrede el orden y busca satisfacciones fuera de los mandamientos religiosos. El punto sin retorno es el pacto diabólico, luego vendrán, sin aparente orden ni concierto, el resto de las actividades malignas que el mito le achaca: los infanticidios, la asistencia a las asambleas nocturnas, el vuelo sobre escobas y animales, la adoración al diablo, los maleficios y las blasfemias. Llega un momento en que el aspecto repulsivo de la mujer anciana revela que es una bruja, sus años de conocimientos prohibidos y actividades pecaminosas y delictivas la marcan con una fealdad similar a la de su amo infernal. El prejuicio social instala a la persona creyente de tal mito en un conflicto de apreciación lleno de ignorancia y prejuicio, de franca gerontofobia femenina.

Varias actividades malhechoras de la mujer apóstata fueron descritas a través de imágenes y discursos tradicionales que instalaron el estereotipo de la bruja en la mujer vieja: el relato de la brujería sectaria explica que las brujas, llevadas por la ira, la venganza y el mandamiento de hacer el mal, dañan a los demás —especialmente a los bebés y niños, matándolos para usar sus cuerpos o enfermándolos a través del mal de ojo⁶, una idea sobre la afectación sensible por la mirada que todavía se tiene como cierta en algunas comunidades rurales—, a los alimentos, a los animales o a los cultivos, distribuyendo sustancias y humores pestíferos, provocando tormentas, evitando la procreación por medio del amarre o ligadura, y un largo etcétera. Destaca una colectiva, la que podría llamarse «escena del perol». Para el caso, varios cuerpos femeninos de avanzada edad suelen trajinar alrededor de un perol, fogón u hoguera doméstica en acción de preparar venenos, pociones, mejunjes o el unto necesario para volar.

La escena colectiva suele estar dominada y dirigida por mujeres vetustas. En tanto motivo recurrente del arte producido entre el Renacimiento y la Ilustración, aparece en pinturas y documentos. Figuras femeninas, entre las que sobresale el

⁵ Dicha idea se basa en el manejo que el Nuevo Testamento hace del concepto del escándalo. Según el autor, estriba en el intento de diferenciar la pulsión agresiva provocada por las diferencias y el antagonismo, lo cual genera la violencia entre los hombres.

⁶ El marqués de Villena afirma en su tratado que se trata de un defecto de la vista y una condición de ancianas y de mujeres menstruando; sin embargo, cuando es un defecto físico puede curarse. El ajamiento tiene relación directa con la teoría de los humores, la fascinación y la *philocaptio*.

gesto dramático de una anciana desnuda en el centro, alrededor de un recipiente de donde emanan vapores maléficos, constituyen el motivo pictórico de la icónica representación de Hans Baldung Grien:



[IMAGEN 1]. Hans Baldung (1510). *The Witches*. © The Metropolitan Museum of Art – New York.

Hacia principios del siglo XVII el motivo se reitera en el compendio demonológico de Guazzo, con el escalofriante detalle del uso de los cuerpos de infantes asesinados para la confección del ungüento mágico:



[IMAGEN 2]. Francesco María Guazzo (1624). *Compendium maleficarum*. Milano: Collegio Ambrosiano.

El grabado panorámico de un aquelarre, titulado: «Description et figure du sabbat des sorcières» —trabajo impresionante del artista polaco Jan Ziarnko, incluido entre las páginas 118 y 119, del libro 2.º, discurso 4.º, desde las primeras ediciones (París, 1613)⁷ del tratado *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* de Pierre de Lancre— describe la actividad que acontece en la escena que muestra claramente a tres ancianas trabajando en el efecto maligno: «Voilà la Chaudière sur le feu pour faire toute sorte de poison, soit pour faire morir & maleficier les hommes, soit pour gaster le bestail; l'une tient les serpens & crapaux en main, & l'autre leur coupe la teste, & les escorche, puis les jette dans la chaudière».



[IMAGEN 3]. Jan Ziarnko (1613). «Detalle». En Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*. Paris: Nicolas Buon.

⁷ A partir de este año los volúmenes incluyen el grabado, pero la edición *princeps* data de 1610.

Ciertamente no todos los intelectuales de la época aceptaron la vinculación criminal de las ancianas y los maleficios. El médico italiano Giulio Cesare Vanini, autor de la obra proscrita *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis, libri IV* (1616), difundió opiniones contrarias a las amenazas oficiales de la brujería, negando los poderes mágicos, remitiendo el supuesto poder de afectación de las brujas ancianas a razones naturales⁸. En especial respecto a la infición o daño a través del aliento:

Siendo muy viejas su aliento es pesado y, siendo también pobres, están obligadas a aplacar el hambre con castañas, habas y porotos crudos y mendigados [...] Dado que emiten un olor muy pernicioso, las lamias corrompen en secreto a los jóvenes más bien debiluchos y ejercitan su poder principalmente con niños (Vanini, 2007 [1616]: 206-207).

Y el aojamiento o daño por medio de la mirada:

El ojo posee una energía tan perniciosa que puede provocar en otro ojo el primer síntoma de un mal [...] La bruja, por lo tanto, lanzando a través de los ojos los espíritus nocivos y funestos, hiere a quien quiera, y así embruja sobre todo a los niños (2007 [1616]: 213).

Ante dicha percepción discordante, es evidente que la recreación plástica del mito, sumado a las explicaciones oficiales del asunto, instalaron a la mujer anciana y repulsiva⁹ en la función de bruja envenenadora o venéfica, responsable de la cocción de filtros, pociones y todo tipo de sustancias dañinas. Daxelmüller (1997: 230-237) y Muchembled (2002: 95) indican la influencia que al respecto tuvieron las obras *De pestilitate* del Pseudoparacelso y *De occulta philosophia sive de magia libri tres* de Heinrich Cornelius Agrippa. Uno de los usos mágicos más preocupantes para los demonólogos fue que las ponzoñas se vertieran en lagos, pozos y agujeros y dañaran a los hombres. En cuya tarea maléfica los brujos no estuvieron solos¹⁰. De acuerdo con Ginzburg (2003: 154), esta amenaza —documentada en las regiones de Saboya y Valais, a partir de 1375— se achacó a una supuesta alianza de judíos y brujas; Cardini (1999: 89) concuerda y reitera el caso de la peste negra y la acusación de propagadores del contagio a los judíos

⁸ Tal opinión le costó la vida, el 9 de febrero de 1619, luego de ser procesado por ateísmo y blasfemo, fue ahorcado en Toulouse.

⁹ Igualmente, viejas y feas son las brujas que Shakespeare dispuso en la escena célebre de *Macbeth*.

¹⁰ El miedo a una supuesta conjura entre judíos resentidos y brujos envenenadores circuló durante el siglo xv, y se mantuvo como rasgo xenófobo discriminatorio, hecho que pudo impulsar el mito europeo de la brujería. Esta idea nació de la crisis epidémica del siglo xiv que acabó con un tercio de la población.

de Toledo. Sin duda, el temor a las intrigas malignas fue uno de los motores que impulsaron este complejo mito como amenaza verdadera. Por lo tanto, imágenes y discursos se complementaron para armar, en su conjunción moralizante, lo que Girard llama «textos de persecución», es decir: «los relatos de violencias reales, frecuentemente colectivas, redactados desde la perspectiva de los perseguidores, y aquejados, por consiguiente, de características distorsiones» (1986: 18).

3. BRUJA Y DEMONIO

La demonología del Renacimiento en adelante, *grosso modo*, convino en que la bruja lo era en función del pacto expreso con el diablo. Esta vinculación siniestra¹¹, tal vez la más execrable y criticada por los tratadistas, constituye un pilar del mito de la brujería, pues el contrato determinó el corpus narrativo de una gran cantidad de ejemplos, leyendas y episodios lectivo-doctrinales, en los cuales la mujer réproba se adhería en cuerpo y alma a las huestes del infierno con funciones de esclava, amante y servidora de Satán, para recibir luego un eterno castigo, en tanto culpable de apostasía, infidencia, latría e hiperdulía.



[IMAGEN 4]. Ulrich Molitor (1489). *De lamis et phitonicis mulieribus*. Colonia: Cornelius von Zierickzee.

¹¹ Curiosamente los ejemplos más representativos de la tradición del pacto diabólico tienen personajes masculinos: Teófilo y Fausto, por ejemplo. Aunque se conocen muchos nombres de supuestas brujas pactantes, los autores de las narraciones literarias más importantes de la historia eligieron a personajes hombres y no a mujeres, lo cual reitera la injusta supremacía masculina en los fenómenos constituyentes de la cultura occidental.

En sus versiones más explícitas, la iconografía respectiva mostró a una mujer complaciente y erotizada entre los brazos de algún demonio anónimo o alguna representación de Lucifer. El connubio mujer-demonio correspondió casi fielmente con las invectivas teológicas, desfogó las inquietudes sexuales y fortaleció el prejuicio de la bruja, la mujer maligna por antonomasia. Los consecutivos diseños de los grabados que ilustraron las ediciones de la obra del profesor y jurisconsulto suizo Ulrich Molitor, *De lamiis et phitonicis mulieribus* (1489), reiteran eventualmente la imagen de una mujer madura, cuando no francamente anciana, que atiende de buen grado al contacto demoníaco.

En otras escenas descriptivas puede verse a una mujer de edad indefinida rindiendo culto a la representación zoomorfa común del diablo, un macho cabrío, besándole el trasero, en plena acción del ósculo infame, detalle de adoración diabólica que se sumó a la escatología y sexualidad del relato del aquelarre, sabbat o conciliábulo.



[IMAGEN 5]. Johannes Praetorius (1668). *Blockes-Berges Verrichtung oder ausführlicher geographischer Bericht von den hohen trefflich alt- und berühmten Blockes-Berge: ingleichen von der Hexenfahrt und Zauber-Sabbathe*. Leipzig: Arnst Scheibe.

Otro tanto, explícito y de mejor trazo, fue mostrado por uno de los dibujos que acompañaron la edición del referido *Compendium maleficarum* de Francesco Guazzo, quien, tal vez contenido por la preocupación de desvelar un hecho obsceno, afirma parcamente al respecto: «le besan las nalgas en signo de tributo» (2002 [1624]: 75).



[IMAGEN 6]. Francesco María Guazzo (1624). *Compendium maleficarum*. Milano: Collegio Ambrosiano.

Si bien las opiniones del contacto variaron entre el escepticismo leve y la credulidad censora, varios demonólogos admitieron como real el encuentro erótico sexual de demonios y brujas; incluso llegaron a debatir la posibilidad de que la interacción de ambos engendrara otro ser. El tópico aparece recurrentemente desde los primeros textos fundadores del género, como se puede comprobar en los capítulos sexto y décimo de *De lamiis et phitonicis mulieribus* de Ulrich Molitor (1489). Algunos emisores de la idea son: Jean Bodin, quien lo dio por hecho y lo llamó «demonomania» (1581); Francesco Guazzo lo confirmó como acuerdo entre especialistas al reiterar las definiciones que identifican a los demonios incubos y súcubos (2002 [1624]: 67); Martín del Río fue contundente: «Pueden abusar de los varones presentándose en forma de mujeres, y de las mujeres en forma de varones; montar a éstas y dejarse montar de aquéllos» (1991 [1612]: 314); y Pierre de Lancre no disintió, sino que reafirmó al señalar que cualquier opinión contraria asentada en el hecho de que los demonios no tienen cuerpo físico estaba equivocada, pues ellos bien pueden construirlo de aire hasta la sensación material, aunque parezca imposible (2019 [1613]: 183). Esta percepción general en la época justificaría la recreación de las escenas eróticas referentes a la brujería para aleccionar y atemorizar acerca de los peligros demoniacos contiguos a la vida humana. Como puede percibirse en la siguiente imagen parcial perteneciente a un sabbat estilo panorámico titulado «Zauberey», dibujado por el pintor alemán Michael Herr (1591-1661) y grabado por el suizo Matthäus Merian, «el Viejo» (1593-1650), en Frankfurt, en 1626:



[IMAGEN 7]. Michael Herr y Matthäus Merian, «el viejo» (1626). Detalle del grabado *Zauberey*.
© Hexen und Hexenverfolgung im deutschen Südwesten.

El tópico contiene una amplia discusión moral. Tras la opinión censora no solo se encuentra la prohibición de la sexualidad abierta, tan recurrente en las descripciones eruditas y populares del episodio de la asamblea nocturna de brujos, también se adivina una doble o triple recriminación al emparejamiento de hombres y demonios, la demonolatría implícita, la esclavitud sexual desenfrenada y la transgresión de las etapas sexuales más o menos permitidas con fines de reproducción, pues, de acuerdo a los demonólogos citados, está claro que una mujer viviendo la senectud, cuando participaba en los ejercicios carnales, imaginarios o pseudo reales, lo hacía llevada por sus perversiones y no por un casi comprensible apetito sexual, ante su natural imposibilidad reproductiva. En este sentido, los teólogos vieron una conducta apóstata más retadora que debían anatemizar como lo hicieron.

Un ejemplo más de este escabroso asunto demonológico puede visualizarse en algunos dibujos del anónimo grabado multiescénico conocido como: «Trier Hexentanzplatz» que se incluyó en el libro publicado durante 1593, en Érfurt (Alemania): *Richtige Antwort auff die Frage...* de Thomam Sigfridum. Cada escena tiene un correlato escrito a pie de grabado y en todo el tratado, que critica la supuesta perversidad de las mujeres asistentes al sabbat. En algunos casos, como lo muestra la escena parcial siguiente, la actividad sexual es explícita. En cuanto a la interacción mujer-demonio, nótese que mientras que al centro parece efectuarse una penetración con un objeto fálico a una mujer madura acompañada por un macho cabrío, arriba a la derecha un demonio se solaza con una mujer desnuda en un abrazo de coito inframundano.



[IMAGEN 8]. Thomam Sigfridum (1593). *Richtige Antwort auff die Frage*. Erfurt: Jacobum Gingen.

4. BRUJA ANCIANA Y CONOCIMIENTO

Mientras que las descripciones escritas y plásticas de los contactos eróticos entre personas y demonios incluyen mujeres de diferentes edades, la vinculación humana con el saber oculto suele representarse con personajes de edad avanzada, presuponiendo la consecución de la experiencia, la sabiduría y la edad. La principal labor de la senectud femenina aliada al mal, es decir, el estudio y la difusión de los conocimientos prohibidos, se adjuntaron al esquema censor de la brujería, debido —entre otros factores— a la añeja tradición bíblica que limitaba ostensiblemente el saber humano si no se había obtenido mediante la donación divina. Por otro lado, los autores procuraron cuidado en la paradójica actividad erudita de describir y censurar asuntos considerados heréticos y peligrosos para la estabilidad de la fe, pues esta tarea requirió explicar lo que se pretendía esconder. Recuérdese que cierta prudencia regía en la disertación de asuntos graves y que la mayor parte de los tratados contra la magia fueron diseñados para alertar y aleccionar a los jueces inquisitoriales, guías espirituales y predicadores.

En el *Formicarius*, cuando el interlocutor llamado «Perezoso» pide ser informado a fondo de las características y poderes de la brujería, el «Teólogo» le responde desdeñoso y tajante:

Conocer a fondo tales cosas sería poco útil, incluso quizás sería dañino para algunos, pues sería necesario investigar libros prohibidos u otras cosas supersticiosas

[...] Y no es necesario que sepas estas cosas a fondo, especialmente tú, que por la condición de tu estado no estás obligado a ello (Nider, 2019 [¿1438?]: 27).

En el siglo XVII, Navarro aconseja poner freno al deseo de saber y reconviene: «No andes buscando ni escudriñando los secretos de cosas que son más altas que tu ingenio, y no seas curioso en querer saber todas las cosas» (1631: 3v)¹². Al mismo tiempo, Río, Navarro, Ciruelo y otros, concuerdan en que el pacto implícito de las brujas les permite, en ciertos momentos, aproximaciones a secretos, conocimientos y ciencias, si bien parciales y falaces, ya que provienen del gran engañador:

Y aun en algunas de estas que se caen como muertas, el diablo les mueve las lenguas, y estando así echadas dicen muchos secretos de ciencias y de otras cosas sutiles y delgadas, que se maravillan no solamente los legos y simples, mas aun los grandes letrados, y algunas de estas son tenidas por profetas, porque en sus razonamientos allegan muchas autoridades de las santas escrituras y les dan entendimientos muy extraños y fuera del común parecer de los santos doctores de la Iglesia católica (Ciruelo, 1551: ff. XIVv-XVr)¹³.

Diversos dibujos, grabados y pinturas —asociados o no a tratados especializados, pero recreadores del mismo tema y con objetivos instructores respecto a las amenazas de los demonios y sus esbirros— trazaron la imagen de una bruja anciana manipulando libros u otros símbolos de sabiduría arcana, mientras parece impartir una lección al coro de brujas jóvenes que la franquean o la rodean. En tales escenas, las mujeres suelen vestir poca ropa o se encuentran desnudas del todo, debido a la relación directa entre la sensualidad desbordada, el carácter salvaje, inculto, bestial y la ansiedad o curiosidad ante el conocimiento: «Nuestro anhelo de conocimiento fue calificado hace ya mucho tiempo de *libido sciendi*, un término que insiste en la analogía entre curiosidad y deseo sexual» (Shattuck, 1998: 66).

En este caso, el libro aparece como un símbolo directo de la ciencia diabólica y como reto a la probación del conocimiento abierto que proviene del relato e

¹² Gaspar Navarro marca una peculiar diferencia léxica y es de suponerse también conceptual e ideológica, que lo excluye de la misoginia casi común en este tipo de discursos, pues no hace especial énfasis diferenciador de género en sus explicaciones sobre brujería, no se ocupa de culpar especialmente a la mujer de curiosa, lasciva o diabólica. Incluso en su descripción del sabbat, basada y ejemplificada con lo dicho por otros autores, usa paridades enunciativas: brujas y brujos, hechiceros y hechiceras.

¹³ Resulta interesante que Ciruelo refiera —sin abundar— al problema de la exégesis bíblica. Se asume que cualquier interpretación diferente a la ya dictaminada en la patología es incorrecta, pero también se afirma la posibilidad del hecho, la mujer, la bruja en éxtasis, puede proponer ideas diferentes a las reglamentadas, en este caso, con auxilio infernal.

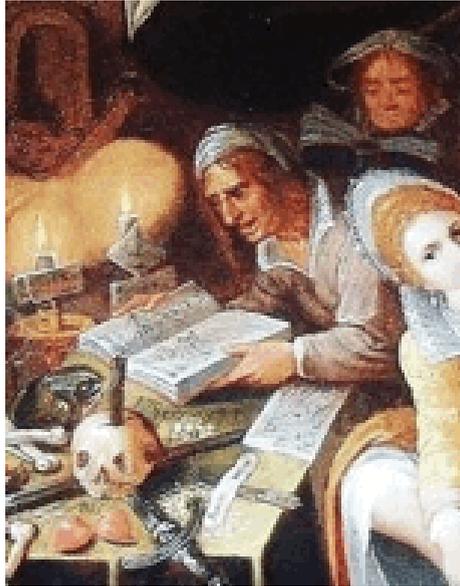
interpretación acerca de la desobediencia edénica para comer del fruto del bien y del mal. La proscripción del darse cuenta permanece a manera de dogma, así que su transgresión, junto con otros mandatos religiosos, morales y sociales, se adjunta a la imagen de la bruja, precisamente por ser lo que es según el esquema censor del discurso eclesiástico: una inversora del orden, una colaboradora de la ira vengativa de Satán. En las escenas de aquelarre las representaciones de mujeres, especialmente ancianas, están vinculadas con el libro. Se presume que dichos volúmenes forman parte de una fantástica biblioteca diabólica. Son grimorios, recetarios de magia o textos francamente prohibidos por el sistema cristiano. Junto con los de imaginaciones desbordadas, los eróticos y los heréticos, los libros de magia fueron anatemizados y condenados a la hoguera, justo esto explica la existencia de un libro que prohíbe a otros: el *Index*. Binsfeld escribió una intensa disertación contra dichos textos mágicos en el apartado *Lex VIII*, titulado sugerentemente: «Culpa similis est, tam prohibita discere cuam docere» (1591: 600-610). La consulta de libros y la consecuente lección de magia se sugiere, por ejemplo, en el citado grabado de 1626, que muestra un aquelarre en la montaña Brocken durante la noche de Walpurgis:



[IMAGEN 9]. Michael Herr y Matthäus Merian, «el viejo» (1626). Detalle del grabado *Zauberey*.
© Hexen und Hexenverfolgung im deutschen Südwesten.

Existen, además, otras obras, como óleos de caballete, que reproducen escenas vinculadas con la brujería, la demonología y el aquelarre. Algunas pinturas contienen personajes femeninos ancianos pendientes de un libro o disertando acerca de conocimientos secretos. En este caso y debido a su pertenencia a la época es

inevitable citar la obra pictórica de Frans Francken II, «el joven», quien recreara sendas escenas de brujas lectoras e instructoras a principios del siglo XVII, al tiempo que Río, Guazzo y De Lancre publicaban sus diatribas contra la magia goética.



[IMAGEN 10]. Frans Francken, «el joven» (1606). Detalle del óleo *The Witches' kitchen*.
© Musée de L'Ermitage – San Petersburgo.

Para abonar las discusiones actuales sobre los problemas históricos de género, tal vez lo más importante de la presencia del libro como símbolo en las recreaciones y amonestaciones sobre la brujería sea el hecho de que algunos de estos relatos escritos y plásticos revelan un inusitado acercamiento de las mujeres al saber y, más aún, muestran el papel de profesoras y transmisoras del conocimiento que pudieron haber desempeñado de manera subrepticia o negada por la historia tradicional. Es posible que, debido a la convicción social de esa sapiencia —atribuida tanto al propio escarmiento vivencial como a la inteligencia sutil del sexto sentido femenino y, de acuerdo con la superstición, a la ayuda de los demonios familiares—, las mujeres ancianas, solas, desposeídas y faltas de un guardián o tutor masculino, hayan sido excluidas del orden convencional. Su marginación, por un lado, garantizaba el olvido de los compromisos pasados que significaban erogaciones y deudas morales y materiales eludidas, y, por otro, desfogaba los temores colectivos depositándolos en una persona indefensa, aislada y retadora, características esenciales para la instalación social del chivo expiatorio.

Los médicos veían en la mujer una criatura inacabada, un macho incompleto de donde venía su fragilidad y su inconstancia. Irritable, desvergonzada, mentirosa, supersticiosa y lúbrica por naturaleza, según numerosos autores, no se movía más que por los impulsos de su matriz, de donde procedían todas sus enfermedades, sobre todo su histeria (Muchembled, 2002: 92).

De tal manera que, mientras que en la realidad histórica operaba un proceso institucional, erudito y social para su relegación y desprecio, en el imaginario y el mito de la brujería, la mujer era representada en actitudes y funciones retadoras y transgresoras del estatus que se le confería, con base en el prejuicio de la imperfección y el error.

Las imágenes recreadoras del cariz magisterial de las brujas glosan una idea que apenas ocupa un par de frases en la mayoría de los tratados: mujeres ancianas que enseñan a brujas jóvenes, entre las que se cuentan hijas y nietas, el arte de la nigromancia, la preparación del unto para volar y demás secretos extraídos de libros prohibidos. El coro a su alrededor siempre es dinámico, las pupilas prestan atención, pero también actúan de acuerdo con las instrucciones que reciben. Es, sin duda, la escenificación de un proceso didáctico.



[IMAGEN 11]. Frans Francken «el joven» (1606). Detalle del óleo *The Witches' sabbath*.
© Victoria and Albert Museum – London.



[IMAGEN 12]. Frans Francken «el joven» (1607). Detalle del óleo *The Witches' sabbath*.
© Kunsthistorisches Museum – Vienna.

5. BREVES CONCLUSIONES

Sujeto de un complejo esquema cultural, la mujer anciana devenida en bruja constituye un estereotipo revelador de los prejuicios contra el otro, aspecto cultural inquietante hasta el día de hoy. No es casualidad que la imagen publicitaria más recurrente del concepto sea una mujer anciana deforme, ocupada en manufacturar hechizos o surcando el horizonte sobre una escoba. Sin duda, esta percepción iconográfica popular debe mucho al discurso y a las imágenes ilustradoras del asunto, la mayor parte producidas en la época de creencia oficial en la brujería: «De esta manera no sólo se materializaron las ideas preconcebidas acerca de las brujas y los demonios, sino que también se estableció una iconografía particular que fue reproducida en décadas posteriores» (Ahn Ríos, 2016: 132).

Imágenes y discursos especializados establecieron, a través de sendos textos de persecución, de mayor o menor difusión y calidad, una didáctica demonológica que fijó, en el transcurso de poco más o menos tres siglos, una estructura fantástica rica en significados, propia de la ficción literaria, pero también, lamentablemente, provocadora de agresiones y violencias simbólicas, verbales y físicas. En el centro estuvo la mujer, en particular la anciana, calificada de bruja, a merced de

su deterioro físico y la incomodidad familiar y social de su presencia marginal. Coincidió: «De tanto definir a la mujer como un ser inferior y terrorífico, de su asociación con la vejez, y por lo tanto, la pérdida de la belleza, nació la imagen de la vieja bruja fea» (Diochon e Iglesias, 2011: 129). Las ideas e imágenes presentadas aquí distan de ser meros adornos editoriales; en realidad, cada grabado, cada escena está perfectamente coordinada con la didáctica atemorizante y acusadora que la tradición discursiva contra la magia y las supersticiones instaló en la cultura occidental a través de voces autorizadas y tratamientos eruditos.

El estereotipo de la bruja vieja funciona como una lección moral, en sentido especular. La imagen femenina que este espejo de virtudes refleja es la indeseable, la transgresora, la anatemizada, a fin de establecer lo que no se debe ser ni hacer. Precisamente, en el mito de la brujería está claro que hacer y ser conforman una misma identidad debido a que, en el pasado histórico, a diferencia de las múltiples funciones del sujeto contemporáneo, el oficio constituye la ontología personal y social.

Esta imagen iconográfica y lingüística especular es injusta, prejuiciosa y coercitiva. Parte de la depreciación del género femenino para sentar supuestos inequitativos que vinculan a la mujer con el mal preternatural y mundano. El hecho de que la propia mujer señalada como bruja debido a su estado de indefinición y a su edad compartía, acreciente y crea, a veces a pie juntillas, el tinglado ideológico que la juzga mala, propone un laberinto que, si bien complica la dilucidación del imaginario, la interpretación del fenómeno mágico y la diferenciación entre víctimas y victimarios, no obsta para distinguir lo verdadero de lo falso y emitir un dictamen justo. Aunque a la distancia histórica y cultural solo quede clara la diferenciación del otro a partir del género, hoy es posible discutir el cabal peso de la brujería añosa desde el escepticismo.

Así, el rasgo gerontofóbico de la historia de la brujería, hasta ahora poco explorado, contiene, al menos tres caracterizaciones denostadas por el arte y el discurso de corte demonológico y mágico: una mujer lo suficientemente experimentada y entrada en años como para ser una amenaza social debido a sus capacidades como envenenadora; de este aspecto general se deriva su funcionalidad erótica, el telón de fondo de la acusación de pacto expreso y servilismo amorio demonolátrico, que contraviene, por supuesto, la moral judeocristiana y revela las pulsiones eróticas retenidas y reprimidas. Por último, en un sorprendente giro iconológico y descriptivo, la propia diatriba teológica contra las brujas viejas perfiló la proclividad femenina al conocimiento y su función de docentes reproductoras de saberes arcanos.

Finalmente, pero no menos importante, corresponde a nuestra época comprender el por qué la imagen estereotipada de la bruja muestra con tanta insistencia a una mujer anciana, a tal grado que es esta y no otra versión del prejuicio contra la senectud femenina ligada al mal diabólico, la que se conserva en el imaginario

popular como una pieza inamovible respecto a la idea tradicional de la brujería. Es una reminiscencia desalentadora. Pareciera que todos los estudios y explicaciones al respecto fueran parcialmente inútiles y nunca hubiesen servido para equilibrar el prejuicio de género, retribuir algo de justicia histórica y moderar la violencia simbólica contra todas las mujeres pobres y viejas que fueron culpadas, llamadas a declarar, torturadas y castigadas por el Santo Oficio y otras instituciones, justamente por eso, por ser mujeres de edades más allá del promedio de vida que aprendieron dos o tres trucos herbolarios, dos o tres oraciones, dos o tres supuestos encantamientos y una que otra receta amatoria, para ganarse la vida a despecho del desprecio social y religioso.

BIBLIOGRAFÍA

- AHN RÍOS, María Soraya (2016). *La transformación de la lamia antigua en la bruja moderna: Edición crítica y traducción de De lamiis et pithonicis mulieribus de Ulrich Molitor (1489)*. Alejandra Guzmán Almagro (dir.) [tesis doctoral]. Barcelona: Universitat de Barcelona <<http://hdl.handle.net/10803/403201>>.
- BINSFELD, Pedro (1591). *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum recognitus et auctus*. Tréveris: H. Bock.
- BODIN, Jean (1581). *De magorum daemonomania libri IV*. Basilea: s.e.
- CARDINI, Franco (1999). *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Antonio-Prometeo Moya (trad.). Barcelona: Ediciones Península.
- CASTAÑEGA, fray Martín de (1997) [1529]. *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Fabián Alejandro Campagne (ed.). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- CENTINI, Massimo (2002). *Las brujas en el mundo*. Gustau Raluy Bruguera (trad.). Barcelona: De Vecchi Ediciones.
- CERVANTES, Miguel de (1999). *Obras completas*. Florencio Sevilla (ed.). Madrid: Castalia Ediciones.
- CIRUELO, Pedro (1551 [1530]). *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*. Medina del Campo: Guillermo Milis.
- COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de (1611). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez.
- DAXELMÜLLER, Christoph (1997). *Historia social de la magia*. Constantino Ruiz-Garrido (trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- DE LANCRE, Pierre (2019 [1613]). *Tratado de brujería vasca. Descripción de la inconstancia de los malos ángeles o demonios*. Elena Barberena (trad.). Tafalla: Editorial Txalaparta.
- DIOCHON, Nicolas y Cécile IGLESIAS (2011). «E mas son de las mugeres viejas e pobres que tienen recurso al demonio»: El estereotipo de la vieja bruja. Entre demonología y literatura». En Nathalie Dartai-Maranzana (ed.), *De la caduca edad cansada. Discursos y representaciones de la vejez en la España de los siglos XVI y XVII*. Saint-Étienne: Presses Universitaires de Saint-Étienne, pp. 111-149.

- GINZBURG, Carlo (2003). *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*. Alberto Clavería (trad.). Barcelona: Editorial Península.
- GIRARD, René (1986). *El chivo expiatorio*. Joaquín Jordá (trad.). Barcelona: Editorial Anagrama.
- GIRARD, René (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Francisco Díez del Corral (trad.). Barcelona: Editorial Anagrama.
- GUAZZO, Francesco Maria (1624). *Compendium maleficarum*. Milano: Collegio Ambrosiano.
- GUAZZO, Francesco Maria (2002 [1624]). *Compendium maleficarum*. Isaac Pradel Leal (trad.). Alicante: Editorial Club Universitario.
- KRAMER, Heinrich y Jacobs SPRENGER (2016 [1487]). *Malleus maleficarum o El martillo de los brujos. El libro infame de la Inquisición*. Barcelona: Iberlibro.
- MORALES ESTÉVEZ, Roberto (2017). *La bruja fílmica. Conversaciones entre cine e historia*. José Martínez Millán (dir.) [tesis doctortoral]. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid <https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/680550/morales_estevéz_roberto.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- MUCHEMBLED, Robert (2002). *Historia del diablo. Siglos XVII-XX*. Federico Villegas (trad.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- NAVARRO, Gaspar (1631). *Tribunal de superstición ladina. Explorador del saber, astucia y poder del demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agüeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, conjuros, arte notoria, cabalista y paulina, y semejantes acciones vulgares*. Huesca: Pedro Blusón.
- NIDER, Johannes (2019 [¿1438?]). *El libro quinto del Formicarius. Fantasmas, brujería, endemoniados y exorcismo*. Pedro Eduardo León Mescua (trad.). Valencia: s.e.
- PRAETORIUS, Johannes (1668). *Blockes-Berges Verrichtung oder ausführlicher geographischer Bericht von den hohen trefflich alt- und berühmten Blockes-Berge: ingeleichen von der Hexenfahrt und Zauber-Sabbathe, so auff solchen Berge die Unholden aus gantz Teutschland Jährlich den 1. Maj in Sanct-Walpurgis-Nachte anstellen sollen; Aus vielen Autoribus abgefasset und mit schönen Raritäten angeschmücket sampt zugehörigen Figuren; Nebenst einen Appendice vom Blockes-Berge wie auch des Alten Reinstains und der Baumans Höle am Hartz*. Leipzig: Johann Scheiben.
- RÍO, Martín del (1991 [1612]). *La magia demoníaca (libro II de las Disquisiciones mágicas)*. Jesús Moya (ed. y trad.). Madrid: Ediciones Hiperión.
- SHATTUCK, Roger (1998). *Conocimiento prohibido. De Prometeo a la pornografía*. Eva Rodríguez Halfer (trad.). Madrid: Editorial Taurus.
- SIGFRIDUM, Thomam (1593). *Richtige Antwort auff die Frage: Ob die Zeuberer vnd Zeuberin mit jhrem zauber Pulfer, Kranckheiten, oder den Todt selber beybringen können, was von jhrer Salben, Zusammenkunfft vnd Bekändtnuß zuhalten, Vnd ob jhm ein Bezauberter durch Zäuberey wider möge helfen lassen*. Erfurt: Jacobum Gingen.
- VANINI, Giulio Cesare (2007 [1616]). *Sobre los maravillosos secretos de la naturaleza, reina y diosa de los mortales*. Fernando Bahr (trad.). Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

Recibido: 23/11/2022

Aceptado: 18/12/2022



LA ANCIANA TRANSFORMADA EN BRUJA POR LA TRADICIÓN DEMONOLÓGICA.
ICONOLOGÍA Y DISCURSO

RESUMEN: Uno de los estereotipos creados en el interior del mito de la brujería representa a la mujer anciana como una sirvienta de los demonios. Tras la imagen común, diseñada por los tratados demonológicos desde la élite intelectual cristiana, voz dictaminadora, censora y descriptora de los personajes principales, pueden vislumbrarse los prejuicios y temores de una cultura que pretende regir la conducta moral de sus individuos. Sin embargo, una somera revisión de los grabados y opiniones principales de los libros más representativos del género demostraría que la descripción no se estanca en el cliché popular, sino que abarca más aspectos esenciales para comprender el tipo de ideología que la sustenta, por ejemplo: el diseño de la víctima propicia, la prohibición tácita del conocimiento y la funcionalidad femenina ideal.

PALABRAS CLAVES: bruja, senectud, iconología, discurso, demonología.

THE OLD WOMAN TRANSFORMED INTO A WITCH BY DEMONOLOGICAL
TRADITION. ICONOLOGY AND DISCOURSE

ABSTRACT: One of the stereotypes created within the myth of witchcraft represents the old woman as a servant of demons. Behind the common image, designed by the demonological treatises from the Christian intellectual elite, ruling and censoring voice and descriptor of the main characters, the prejudices and fears of a culture that seeks to govern the moral conduct of its individuals can be glimpsed. However, a brief review of the engravings and main opinions of the most representative books of the genre would show that the description does not stop at the popular cliché, but rather covers more essential aspects to understand the type of ideology that sustains it, for example: the design of the auspicious victim, the tacit prohibition of knowledge, and the ideal feminine functionality.

KEYWORDS: witch, old, iconology, discourse, demonology.

