

Brujas sin coloquios

LUCÍA DÍAZ BARRALES



Junta de Andalucía

Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico

AGENCIA ANDALUZA DE INSTITUCIONES CULTURALES



Andalucía

ORIGEN & DESTINO

Quiero Contarles de mi Provincia desde el Mundo

INICIARTE



Brujas sin coloquios

LUCÍA DÍAZ BARRALES



Junta de Andalucía
Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico
AGENCIA ANDALUZA DE INSTITUCIONES CULTURALES



INICIARTE

JUNTA DE ANDALUCÍA

Consejera de Cultura y Patrimonio Histórico
Patricia del Pozo Fernández

Viceconsejero de Cultura y Patrimonio Histórico
Alejandro Romero Romero

Secretaria General de Innovación Cultural y Museos
Mar Sánchez Estrella

Delegada Territorial de Fomento, Infraestructuras, Ordenación del Territorio, Cultura y Patrimonio Histórico en Córdoba
Cristina Casanueva Jiménez

Gerente de la Agencia Andaluza de Instituciones Culturales
Almudena Bocanegra Jiménez

PROGRAMA INICIARTE

Agencia Andaluza de Instituciones Culturales

Comisión de Valoración de Proyectos 2018:
Javier Rivera Rodríguez, Víctor Borrego,
Julia Fuentesal (UAVA), María Ortega Estepa,
Yolanda Torrubia, Juan Pablo Yusto y
Eva González Lezcano.

EXPOSICIÓN

ESPACIO INICIARTE. CÓRDOBA

Delegación Territorial de Fomento, Infraestructuras, Ordenación del Territorio, Cultura y Patrimonio Histórico en Córdoba

Producción

Agencia Andaluza de Instituciones Culturales

Eva González Lezcano
Eva López Clavijo

Tutor

Álvaro Albaladejo Sierra

Montaje

MANMAKU Cultura Creativa, S.L.U.

CATÁLOGO

Edición

JUNTA DE ANDALUCÍA. Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico

Textos

María Terrón Caracuel

Traducción

Deirdre B. Jerry

Fotografías

Juan López y Lucía Díaz Barrales

Diseño editorial

Agencia Andaluza de Instituciones Culturales
Francisco José Romero Romero

Producción

Agencia Andaluza de Instituciones Culturales

Imprime

Coria Gráfica S.L.

© de los textos: sus autores

© de la edición: JUNTA DE ANDALUCÍA. Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico

© de las reproducciones: sus autores

ISBN 978-84-9959-348-7

Depósito Legal: SE 1789-2020

ÍNDICE

	pág.
Presentación.....	5
Patricia del Pozo Fernández Consejera de Cultura y Patrimonio Histórico	
<i>Cunnus Diaboli</i> o el juego especular de las niñas de fuego	7
María Terrón Caracuel	
Obras.....	18
Biografía	59
<i>Cunnus diaboli</i> , or the Mirror game of the fire girls.....	61
María Terrón Caracuel	
Biography.....	71

Lucía Díaz Barrales presenta el proyecto artístico *Brujas sin coloquios*, donde explora cómo la tradición oral andaluza de historias y leyendas sobre hechiceras de origen morisco perduran a lo largo del tiempo en la tradición de la cerámica granadina.

La artista utiliza la cerámica como medio de expresión artística. Parte así de la alfarería tradicional andaluza de la época de Al-Ándalus y épocas posteriores para desarrollar multitud de objetos que se utilizaban en las casas y los palacios de la época, pero otorgándoles nuevas y potentes lecturas.

Esta propuesta forma parte del programa Iniciararte desarrollado por la Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico para el fomento de la creación joven andaluza dentro de las artes visuales.

Patricia del Pozo Fernández
Consejera de Cultura y Patrimonio Histórico
Junta de Andalucía

***CUNNUS DIABOLI* O EL JUEGO ESPECULAR DE LAS NIÑAS DE FUEGO**

María Terrón Caracuel

Si eres una mujer y te atreves a mirar dentro de ti, eres una bruja.¹

No existe unanimidad en cuanto a la génesis del arquetipo de la bruja. Una teoría apunta a que se construyó a partir de la fusión de dos mitos preexistentes. El primero es el de la *strix* o *striga*, de origen grecolatino y se refiere a un personaje que era capaz de transformarse en ave nocturna a la caída sol y arrancaba a los lactantes de sus cunas para chuparles la sangre y devorar sus vísceras. En el *Satiricón* de Petronio o en el *Asno de oro* de Apuleyo se habla de mujeres que podían transformarse en cualquier animal. El segundo mito es de procedencia germánica y recoge la conocida como Compañía de Diana, Cacería Salvaje o Cabalgata Infernal. Se trataba de un ejército de mujeres comandado por la diosa. Con la llegada de la noche surcaban el cielo a lomos de diversos animales, y entonces tenía lugar la cacería. Posteriormente, se reunían en un claro del bosque para festejar el botín. En algunos textos Diana, cuyo equivalente griego es Artemisa, es sustituida por Salomé.

Los ciclos de la naturaleza, como el lunar, se comparaban con los ciclos vitales femeninos -menstruación, gestación y parto- en un intento de comprensión, pues eran considerados

¹ Manifiesto W.I.CH.T.

misterios. Y esto, como apunta Julio Caro Baroja (1995), está íntimamente ligado a las diosas madre del Neolítico. Sin embargo, mientras que las diosas madre eran adoradas por sus cualidades reproductivas, Diana lo era, entre otras cosas, por su libertad sexual.

Diana o Artemisa son protagonistas de cultos muy antiguos. Están vinculadas a la tierra, la noche, la luna, los bosques, la astucia. La noche y la luna se asocian tanto a la fertilidad como a la malicia. Los teóricos cristianos, que se afanaron por desprestigiar los cultos paganos, encontraron en esta relación un subterfugio para avalar la teoría de que la repulsiva sangre menstrual, que anteriormente había sido signo de fertilidad y abundancia, era una clara evidencia de la inferioridad femenina.

Cuando surgió el cristianismo, y especialmente cuando luchó por establecerse como religión única, se produjo una inversión simbólica. En la tarea de conversión de los pueblos paganos, los cristianos llevaron a cabo una labor de desprestigio no solo de las diosas mencionadas, sino también de las mujeres. Teólogos como Orígenes o Tertuliano resaltaron la castidad como un valor supremo. Más tarde, los Padres de la Iglesia, apoyándose especialmente en San Pablo, argumentaron que el cuerpo debía superar el deseo sexual para liberarse (Romero, 2012).

Podemos barajar una fecha aproximada del nacimiento del concepto mismo de bruja por los textos que nos han llegado. Así, Rafael Martín Soto (2016), encuentra que el *Formicarius*, de 1435, recoge la idea casi formada del arquetipo, aunque fue la bula de Inocencio VIII, *Summis desiderantes affectibus*, de 1484, la que abrió la veda para la «caza de brujas», ya que, a pesar de que en principio no fue escrita para tal menester, acabó siendo el prólogo del célebre *Malleus Maleficarum*². A este libro siguieron muchos otros que trataban la misma temática.

2 El *Malleus Maleficarum*, de los inquisidores Sprenger y Kramer, detallaba, entre otras cuestiones, las torturas que debían emplearse para arrancar confesiones o cómo lograr que una bruja fuese condenada mediante acciones legales. El libro está cargado de un odio irracional hacia la mujer, la que, mediante razonamientos absurdos, presentan como un ser perverso susceptible de caer en las tentaciones demoníacas.

En el siglo XV se asentó en la sociedad europea el axioma de que las brujas eran seres que habían apostatado de la religión cristiana para beneficiarse del poder maligno que les otorga la adoración a Satán como único dios. En el imaginario popular eran capaces de:

“... volar, hacerse invisibles, entrar en las casas a través del ojo de la cerradura o salir aunque estuviesen puertas y ventanas cerradas, tenían poder para provocar tormentas, plagas y enfermedades a los hombres, el ganado y las cosechas, cortar la leche en las vacas y mujeres, impedir la concepción o provocar esterilidad e impotencia, transformarse en cualquier animal” (Martín Soto, 2016: pp. 42-43).

El aquelarre o *sabat* jugó un papel de enorme relevancia en la fábula. Como en una versión antagónica de la misa católica, las siervas del Diablo se reunían en el bosque para rendir culto a su Dios. Allí le entregaban ofrendas, sacrificaban a niños secuestrados a los que después devoraban, bailaban con frenesí y participaban en orgías sin atender a cuestiones de sexo o parentesco (Martín Soto, 2016). Aquí se aprecia con claridad la inversión simbólica de la Compañía de Diana.

En el folclore medieval euro-cristiano convivió un abundante grupo de personajes femeninos asociados al mal, de los que los teóricos se nutrieron para pergeñar argumentos que contribuyesen aún más a desprestigiar a las aliadas del mal y, por lo tanto, a las mujeres. Un ejemplo son los súcubos, demonios de aspecto extraordinariamente sensual que se aparecían en sueños a los varones para causarles terribles enfermedades e incluso la muerte. Con nombre propio, Lilith, la primera esposa de Adán, se convirtió en bruja tras abandonar el Edén. Bella, siniestra y crepuscular, tenía el talento de convertirse en súcubo y engendrar hijos con el semen derramado involuntariamente por los hombres mientras dormían. En la misma línea, Dalila, Circe, Pandora o Salomé son mujeres peligrosas que embaucan con su belleza a sus víctimas para causar su destrucción.

Aunque la acusación de brujería abarcó numerosos delitos relacionados con la herejía religiosa o la subversión política, podemos determinar una serie de denuncias principales:

poseer una sexualidad femenina y llevar a cabo todo tipo de crímenes sexuales contra los hombres; estar organizadas; atesorar poderes mágicos que podían causar tanto el bien como el mal, así como la capacidad de curar o poseer conocimientos médicos y ginecológicos (Ehrenreich y English, 1981).

El sistema de la caza de brujas se configuró para que casi ninguna mujer de la época pudiese escapar a las acusaciones. Como explica Federici (2004: 254):

“La bruja no era solo la partera, la mujer que evitaba la maternidad o la mendiga que a duras penas se ganaba la vida robando un poco de leña o de manteca de sus vecinos. También era la mujer libertina y promiscua. La prostituta o la adúltera y, por lo general, la mujer que practicaba su sexualidad fuera de los vínculos del matrimonio y la procreación. Por eso, en los juicios por brujería la «mala reputación» era prueba de culpabilidad. La bruja era también la mujer rebelde que contestaba, discutía, insultaba y no lloraba bajo tortura”.

A partir de la publicación del manual del inquisidor cualquier mujer que no encajase en el estricto canon que se había construido para ellas era susceptible de ser acusada de brujería. Si las cosechas no eran buenas, si morían animales o niños, si había tormenta, una bruja andaba cerca.

Existían varias formas de identificarlas, pero una de las más curiosas consistía en buscar signos corporales. Estas marcas recibieron el nombre de «pezón del Diablo» o *cunnus diaboli*. Se trataba lisa y llanamente del clítoris. En *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets*, Bárbara Walker (1993) escribe:

“Durante un proceso de brujería en el año 1593, el esbirro a cargo del examen (un hombre casado) descubrió evidentemente por primera vez un clítoris y lo identificó como una marca del diablo, prueba segura de la culpabilidad de la acusada. Era un «pequeño trozo de carne, sobresaliente, como si fuera una tetilla, de media pulgada de largo» que el ayudante del verdugo «vio a simple

vista pero estaba escondido, puesto que se encontraba en un lugar muy secreto que era indecoroso mirar; sin embargo, finalmente, ya que no estaba dispuesto a callar una cosa tan rara», mostró la cosa a varios espectadores. Los espectadores no habían visto jamás algo así”.

Resulta sorprendente imaginar que un hombre casado con una mujer pudiese desconocer hasta ese punto la anatomía femenina, especialmente si tenemos en cuenta que la finalidad de algunos de los artilugios empleados en las torturas aplicadas para arrancar confesiones y propiciar nuevos cargos contra las mujeres acusadas de brujería, era la de producir dolor y muerte a través de la vulva. Tal era el caso de la pera vaginal o la cuna de Judas³.

Fue Mateo Realdo Colombo quien acuñó el término *vagina* (vaina en latín) en su tratado *De re anatomica* de 1599, donde la describe como «aquella parte en la que la pica es introducida como en una vaina» (M. Sanyal, 2012). También se la denominó «cueva de la vergüenza». La concepción del sexo femenino *per se* no se dio hasta mucho después, hasta aquel momento se lo consideró como un sexo masculino oculto por castigo divino. A todo esto cabe añadir la idea de que la mujer se creó para complementar al hombre -no solo en lo que a la sexualidad se refiere- y de que su misión vital era recibir, albergar y expulsar con éxito la semilla del macho. En general se trata el cuerpo femenino como objeto y no como sujeto. Mucho menos como un sujeto deseante.

En esta campaña discriminatoria contra las féminas también intervinieron aspectos económicos. El auge de la medicina como ciencia propició que se desplazara a las llamadas «mujeres sabias» a favor de aquellos que se encontraban en una situación ventajosa para

3 Tanto la pera vaginal como la cuna de Judas fueron elementos de tortura ideados con el fin de destrozarse los órganos genitales femeninos. La pera vaginal estaba compuesta por cuatro piezas metálicas unidas en el extremo, lo cual le daba forma de pera, de ahí el nombre. Estas piezas eran introducidas en la vagina y, mediante un tornillo que quedaba en la parte externa, se abría hasta que se desgarraba el bajo vientre. La cuna de Judas era sencillamente una pirámide de madera, sobre la que se sentaba a la mujer acusa de modo que el peso de su cuerpo recayese en la vagina.

formarse en la ciencia: hombres de clase alta. Las sanadoras, a menudo de origen humilde, atesoraban un saber de tipo práctico transmitido durante generaciones y que crecía a la par que la experiencia. Como aclara Federici en su célebre, *Calibán y la bruja* (2004), la persecución que sufrieron las mujeres formó parte de un maquiavélico plan para evitar que se pudiera subvertir el orden establecido y desafiar la dinámica capitalista por medio de la práctica mágica, es decir, de todo lo que no se inscribía en el ámbito de la ciencia masculina, europea y hegemónica.

En España, la proporción de condenadas a muerte fue muy inferior a la del resto de los tribunales europeos, aunque no podemos determinar las cifras con exactitud, dada la dificultad de contabilizar el número de ejecuciones que se produjeron al margen de la institución inquisitorial. El Santo Oficio actuó con cierta prudencia en cuanto a los juicios y las condenas, sin embargo las justicias locales -real, señorial y eclesiástica- se comportaron con más contundencia.

En Andalucía, los primeros procesos de hechicería tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo XVI. A excepción del Tribunal granadino, el territorio andaluz sufrió una mayor represión inquisitorial en las zonas rurales a lo largo del siglo XVII, ya que la ortodoxia católica no había penetrado con la misma eficacia que en los núcleos urbanos, debido a la laxitud de las condenas y a una cierta tolerancia por parte de la Iglesia.

El área de Granada⁴ concentró un número de casos juzgados mayor que cualquier otro Tribunal, lo que sin duda se debió a su condición de tierra recién conquistada y a la consiguiente convivencia entre culturas. La tolerancia cultural entre cristianos, judíos y musulmanes aglutinó y enriqueció las creencias y rituales mágicos (Martín Soto, 2016).

A pesar de que entre los siglos XVI y XVII existía una gran confusión acerca de dónde se hallaba el límite entre la magia conocida como natural y la magia diabólica, a partir de la

4 Su jurisdicción englobaba las provincias de Granada, Málaga y Almería.

segunda mitad del siglo XVII la tratadística tendió a interpretar que todo que lo que podía entenderse como sobrenatural⁵ estaba necesariamente ligado a lo demoníaco. Esta circunstancia, junto con la represión que se ejercía desde el cuerpo eclesiástico, forzó el rechazo público hacia las hechiceras. Asimismo, las profesionales del arte se vieron obligadas a mantener un equilibrio entre la protección que les proporcionaba el autoaislamiento y publicitarse para continuar con su negocio, y las relaciones interpersonales eran la forma más efectiva y segura de conseguirlo (Martín Soto, 2016).

Las supersticiosas andaluzas recurrieron a la astucia para librarse de las acusaciones y salir absueltas de las instancias abiertas por el Tribunal de la Santa Inquisición; a pesar de las torturas, en muy pocas ocasiones se inculpaban. La estrategia maestra fue acusar a otras mujeres ya fallecidas (García Boix, 1991).

La hechicera llevaba asociadas a su persona las ideas de libertad e independencia, lo que atrajo a muchas mujeres que se sentían asfixiadas por el control que se ejercía sobre sus vidas. En un contexto social en el que el sacramento matrimonial era indisoluble, los roles de género se perpetuaron. El acceso al conocimiento y a la formación se convirtió en un derecho exclusivo de los privilegiados del linaje patriarcal. Sin embargo, las practicantes de la superstición desafiaron la norma al construir una universidad clandestina en la que las interesadas podían acceder al conocimiento que se transmitía oralmente, y que por lo tanto, era difícil de rastrear. A su figura podemos atribuirle otra transgresión: la de sacar rendimiento económico de sus saberes mágicos. Esta profesión, considerada indigna pero tolerada, a pesar de relegar a una vida de marginación a las que la ejercían, también permitió que pudiesen esquivar la estrategia de dominación masculina (Alamillos Álvarez, 2010).

Entre las peticiones afectivas más frecuentes de las mujeres que recurrían a la práctica mágica se encontraban, por ejemplo, cumplir el deseo -y la necesidad- de encontrar un

5 Exceptuando lo que se consideraba un milagro.

marido adecuado o conseguir la atracción de un galán desconocido, de un amante, de un novio o de un mancebo; recuperar la virginidad perdida antes del matrimonio si habían sucumbido a sus pasiones; si ejercían un mayor control sobre su vida afectiva y tenían un amante, conseguir que no las descubrieran y, en el caso de que el infiel fuera el marido, romper las relaciones extramatrimoniales; impedir los malos tratos del marido apaciguando su carácter y, de ser esta meta inalcanzable, solicitando su muerte; conocer el paradero de esposos o familiares que se hubieran visto obligados a viajar. Como explica Rocío Alamillos Álvarez (2017), la magia fue una herramienta de resistencia para las mujeres andaluzas.

Conviene aclarar que la Inquisición estipuló una distinción entre lo brujeril y la hechicería, aunque en la práctica mágica los límites fueron mucho más difusos. La diferencia entre estas reside en el pacto con el demonio (aquejarres, *sabats*, ofrendas, etc.), los rituales asociados, como hemos comentado anteriormente, y la apostasía necesaria. Las hechiceras no renegaban obligatoriamente de la fe católica y, aunque sus prácticas podían estar enfocadas a causar el bien o el mal en la salud, el amor, la adivinación o la riqueza, no ofrecían sacrificios al demonio, ni celebraban los *sabats* como hacían las brujas. Es imprescindible señalar que dadas las condiciones de higiene, sumadas al deficiente desarrollo de la medicina y de los medios de comunicación, la figura de la hechicera se antojaba vital por conjugar las competencias de curandera, partera y sanadora.

Lo cierto es que en el territorio andaluz y en un alarde de indulgencia, se trataron las acusaciones de brujería como casos de hechicería, tanto en lo referido a las condenas como al tratamiento inquisitorial. Un ejemplo lo encontramos en el proceso de Leonor Rodríguez en 1572 (Alamillos Álvarez, 2017).

Al igual que antes su abuela y su madre, Leonor, era conocida por el sobrenombre de «la Camacha». De ella se decía que era la bruja más poderosa de España y que había aprendido las artes con maestras cristianas-viejas y moriscas en Granada. Miguel de Cervantes la inmortalizó como «La bruja Camacha» en *El coloquio de los perros*:

“...congelaba las nubes cuando quería, cubriendo con ellas la faz del Sol; y cuando se le antojaba, volvía sereno el más turbado cielo; traía a los hombres en un instante de lejanas tierras; remediaba maravillosamente las doncellas que habían tenido algún descuido al guardar su entereza; cubría a las viudas de modo que con su honestidad fueran deshonestas; descansaba las casadas, y casaba las que ella quería; por diciembre tenía rosas en su jardín, y en enero segaba trigo. Esto de hacer nacer berros en una artesa era lo menos que ella hacía, ni el hacer ver en un espejo, o en las uñas de una criatura, los vivos o los muertos que le pedían que mostrase. Tuvo fama que convertía los hombres en animales, y que se había servido de un sacristán seis años en forma de asno real y verdaderamente...” (Cervantes Saavedra, 1990: 264).

Los Padres Jesuitas de Montilla, de donde era natural, la denunciaron al Tribunal Inquisitorial de Córdoba. Veintidós testigos confirmaron los cargos que se le imputaban. Leonor confesó todo lo relacionado con sus prácticas mágicas después de haber sufrido tortura y de haber estado encerrada en prisión hasta el momento en el que se resolvió su causa. Entre otras muchas cosas, relató que en su casa tenía una habitación especial donde guardaba todo lo necesario para realizar sus conjuros: ollas, redomillas, cedazos, jarras y un cuchillo que utilizaba para dibujar los cercos. También materiales domésticos como alfileres que provenían del infierno, huevos, habas, vino, sal y un largo etcétera, así como ingredientes más «sofisticados»: hierbas, figurillas de hombres recortadas, sapos, escarabajos, velas, cera, orines. Asimismo, confesó haber vuelto locos a su hijo y a su marido, Antón Bonilla, apodado «El Furioso», estar en posesión de un «familiar» 6o demonio doméstico, que le ayudaba con sus prácticas mágicas, trazar en el suelo cercos en cuyo interior se colocaba desnuda para invocar a los demonios y utilizar ungüentos con el fin de darse placer (Alamillos Álvarez, 2010).

Al parecer, Leonor fue blanco de envidias en su localidad. Poseía dos tiendas y un mesón que había heredado y que ella misma regentaba. Además era una de las hechiceras más solicitadas de la zona. Al quedarse viuda, compartió hogar con dos mujeres más que, se decía, eran discípulas suyas.

El caso de Leonor, como el de tantas otras, pone de manifiesto que la «feminidad» se construyó como un «otro» en que se volcaron los deseos, miedos y necesidades de los hombres. Las mujeres quedaron neutralizadas, relegadas al «segundo sexo» para mantener el orden de las sociedades patriarcales. Por lo tanto, aquella que no se ofrecía al hombre como subordinada, aquella que se mostraba divergente con respecto a esa construcción fue considerada demente, maligna o monstruosa. La bruja encarnó la transgresión de todas las normas.

Las mujeres andaluzas abrigaron saberes que otras recogieron y perpetuaron a lo largo de los siglos. Utilizaron la práctica mágica para mejorar sus vidas y las de aquellos que las rodeaban, pero también como una forma velada de resistencia al dominio capitalista, religioso y patriarcal. Transgredieron las normas socio-culturales y lograron encontrar un espacio de mayor libertad negándose a formar parte del canon impuesto.

BIBLIOGRAFÍA

ALAMILLOS ÁLVAREZ, R. (2017). *Inquisición y hechicería en Andalucía. Escenarios cotidianos del siglo XVIII*. Granada: Comares Historia.

ALAMILLOS ÁLVAREZ, R. (2010). "Entre bruja y hechicera: la Camacha. La condena de Leonor Rodríguez, una hechicera montillana". *Andalucía en la Historia* (28), pp. 46-49.

ALAMILLOS ÁLVAREZ, R. (2014). "Las hechiceras de Montilla: saber marginal y transmisión oral en el siglo XVI". *Investigaciones Históricas. Época moderna y Contemporánea* (34), pp. 13-26.

CARO BAROJA, J. (1995). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial.

CERVANTES SAAVEDRA, M. (1990). *Novelas ejemplares*. Madrid: Espasa Calpe.

EHRENREICH, B. y ENGLISH, D. (1991). *Brujas, parteras y enfermeras. Una historia de sanadoras*. Barcelona: Editorial La Sal.

- FEDERECI, S. (2004). *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación ordinaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- GRACIA BOIX, R. (1991). *Brujas y hechiceras de Andalucía*. Córdoba: Real Academia de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Artes.
- M. SANYAL, M. (2018). *Vulva. La revelación del sexo invisible*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- MARTÍN SOTO, R. (2016). *Magia e Inquisición en el Antiguo Reino de Granada*. Málaga: Editorial Arguval.
- ROMERO, T. (2012). "Brujas, las construcciones de seres "fantásticamente" demoníacos. Una mirada desde el feminismo". Ponencia presentada en el II Congreso de Folklore y Tradición oral en Arqueología.
- VV.AA., (2007). "WITCH (Women´s International Terrorist Conspiracy from Hell)". *Textos, comunicados y hechizos (1968-1969)*. Madrid: La Felguera Ediciones.
- WALKER, B. (1993). *Das gehueime Wissen der Frauen*, citado en *Vulva. La revelación del sexo invisible*. Barcelona: Editorial Anagrama.



Fiesta de tres

Cerámica, esmalte de cenizas de olivo y cobre,
porcelana, metacrilato y eflorescencias de sales
(en proceso de crecimiento en sala)

48 x 110 x 70 cm





















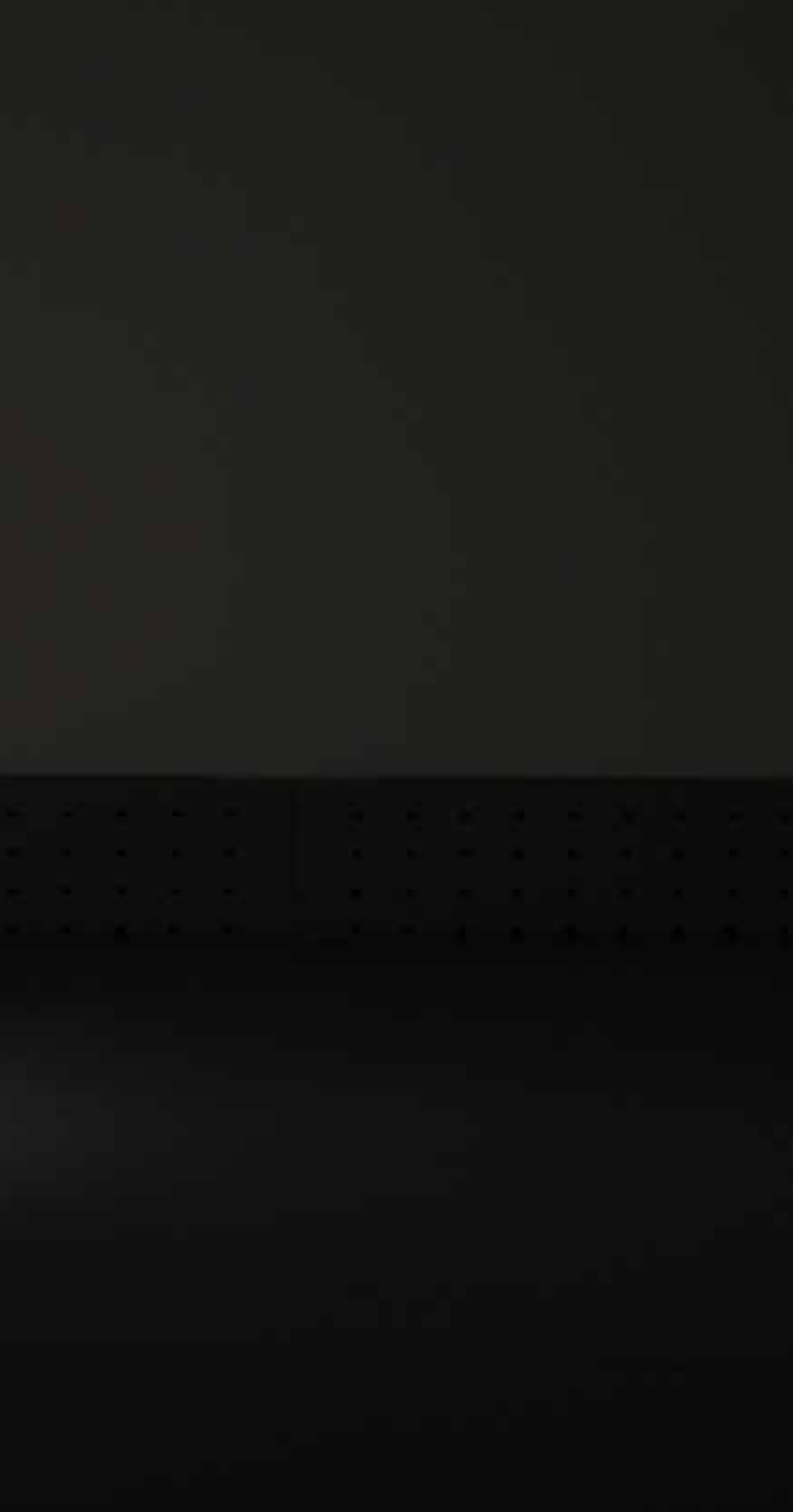
Sombra de llave
Cerámica esmaltada, lustre de oro y cristal de sales
(en proceso de crecimiento en sala)
42 x 37 x 37 cm













Sin título

Cerámica esmaltada, lustre de plata y cristal de sales
102 x 68 x 3 cm



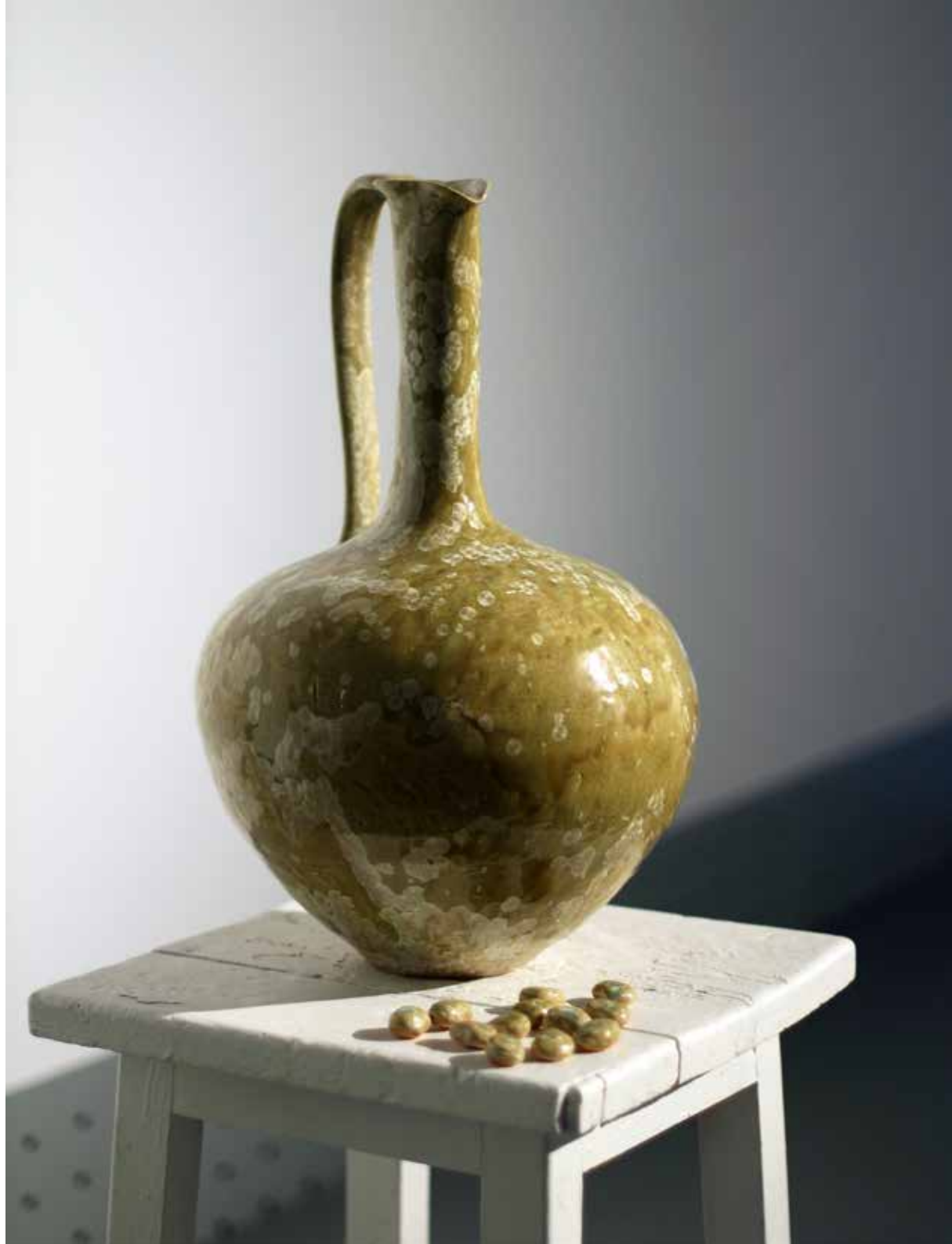




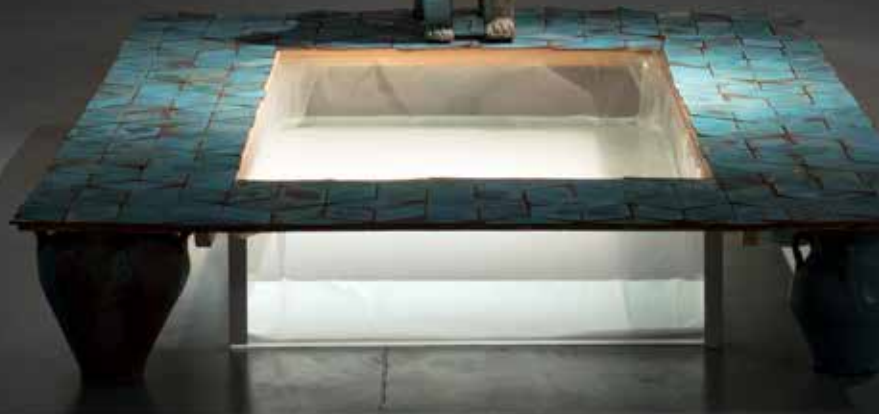
La suerte del zinc
Cerámica y esmalte de
cristalizaciones de zinc y cobre
42 x 30 x 30 cm

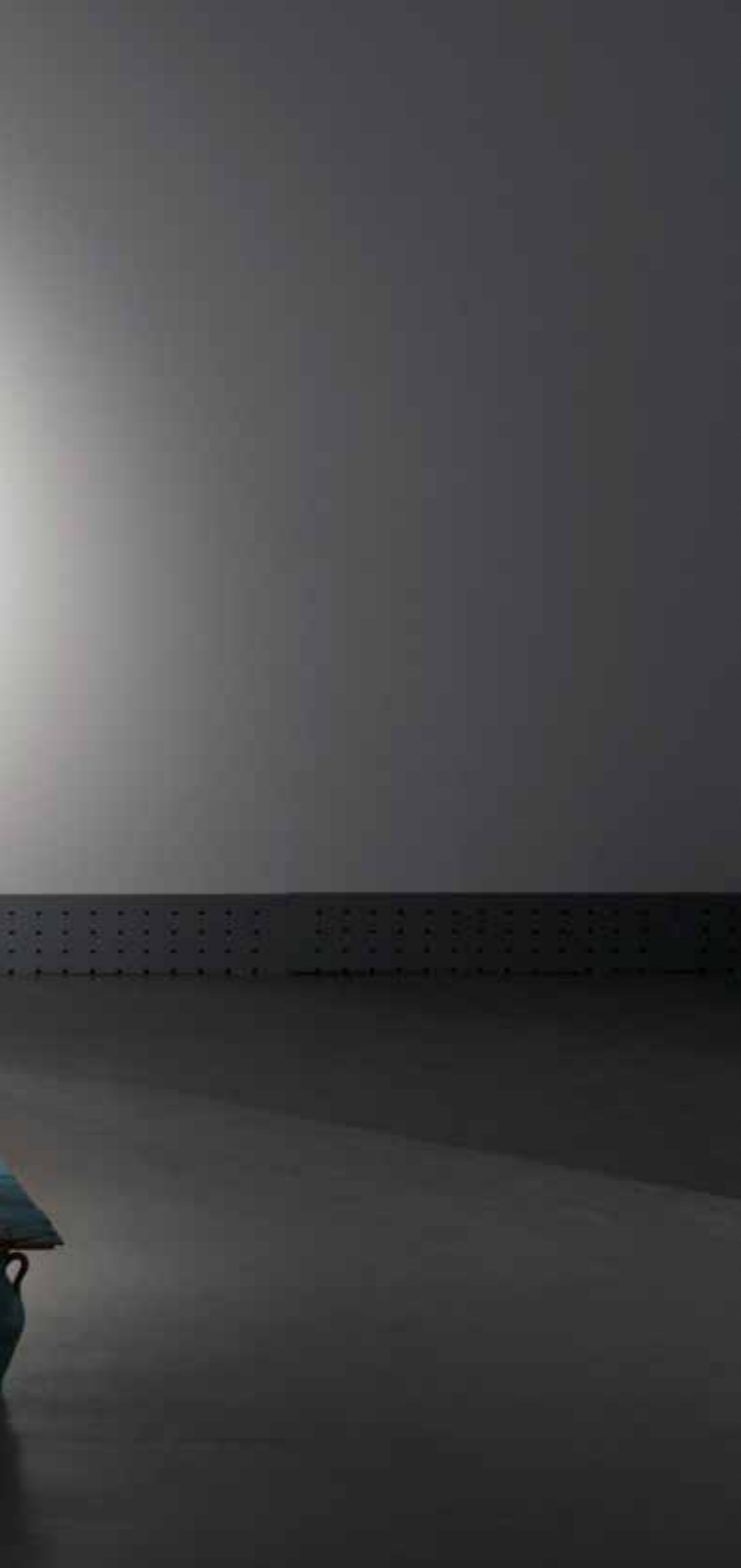






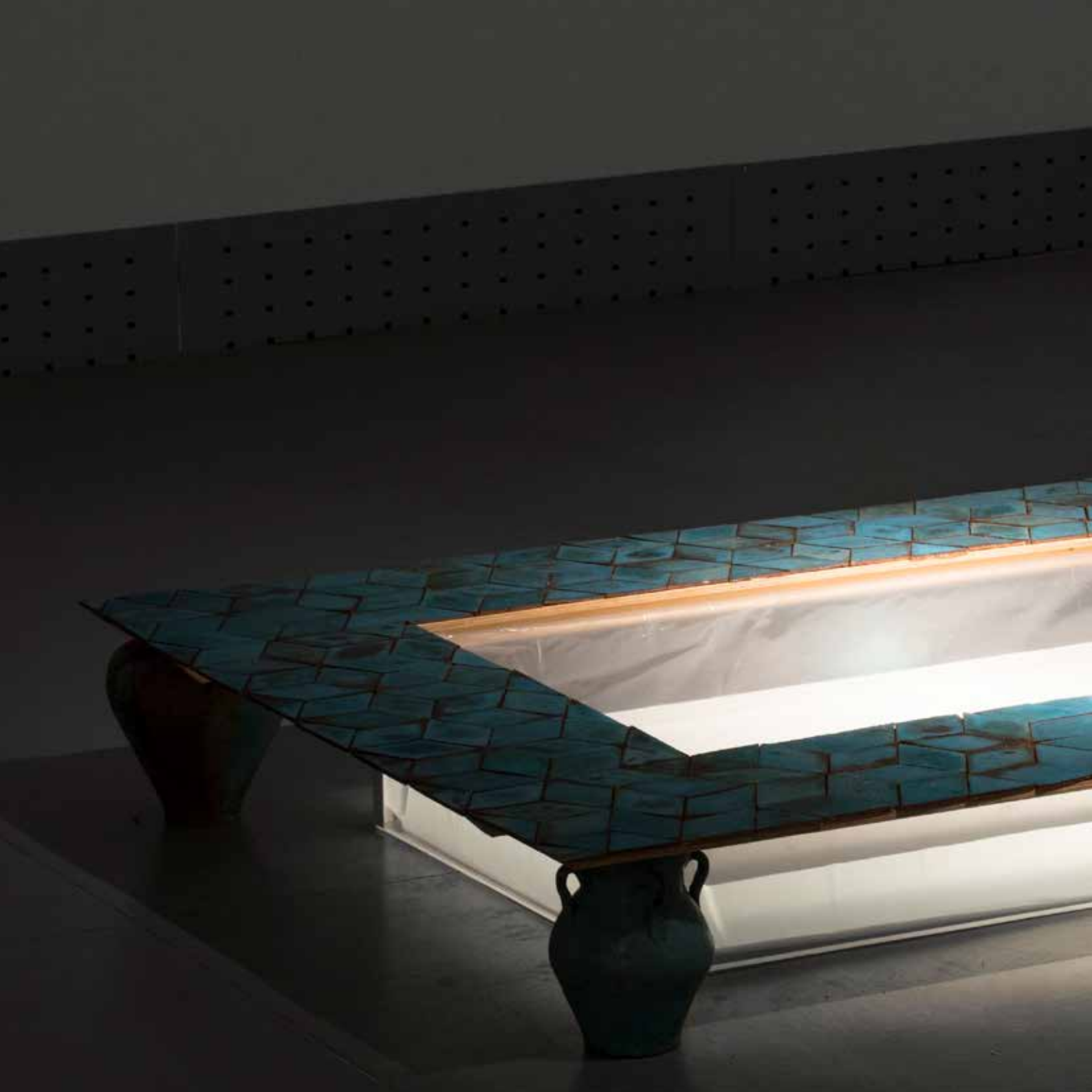






Deseantes

Cerámica, esmalte de óxido de cobre,
metacrilato y eflorescencias de sales
(en proceso de crecimiento en sala)
63 x 125 x 180 cm















Polillas y luces
Seda salvaje y cristal de sales
125 x 180 x 4 cm

















Lucía Díaz Barrales

(Granada, 1984)

Se licenció en Bellas Artes por la Universidad de Granada en el año 2014. Durante la carrera tuvo oportunidad de cursar un año en la Akademie der Bildenden Künste (Múnich) y otro en la Facultad de Bellas Artes de la UPV (Bizkaia). También en 2014 finalizó sus estudios de Grado Superior en Cerámica Artística en la Escuela de Arte de Granada.

A lo largo de la última década ha participado en numerosas exposiciones colectivas y ha disfrutado de la concesión de residencias en Granada, Almería, Girona y Bilbao.

En los dos últimos años ha realizado diferentes exposiciones individuales: *En tiempo seco* (2018), Sala Ático Palacio Condes de Gabia, Granada; *Olla no se queda* (2019), FAC-BA-UGR, Granada; *Open Studio* (2019), BilbaoArte Fundazioa; *El oro blanco* (2019), Girona, a lo largo de las cuales ha estudiado y experimentado con diferentes técnicas y materiales y reflexionado en torno a temas como la magia, la muerte, el paso del tiempo o la historia.

Actualmente colabora con la Galería Modus Operandi (Madrid), donde tendrá lugar su próxima exposición individual.

CUNNUS DIABOLI, OR THE MIRROR GAME OF THE FIRE GIRLS

María Terrón Caracuel

*If you are a woman and dare to look within yourself, you are a Witch.*¹

There is no general consensus on the origins of the witch archetype. One theory is that it sprang from the combination of two pre-existing myths. The first is the Graeco-Roman legend of the *strix* or *striga*, a being that could turn into a nocturnal bird at sunset and snatch infants from their cradles to suck their blood and devour their innards. Petronius's *Satyricon* and Apuleius's *The Golden Ass* spoke of women who could transform into any animal. The second myth, of Germanic origin, is known as the Society of Diana, the Wild Hunt or Infernal Riders, an army of women commanded by the goddess. When night fell, they would roam the skies on the backs of different animals and hunt, later gathering in a forest clearing to celebrate and share the spoils. In some texts, Diana—whose Greek equivalent is Artemis—was replaced by Salome.

The cycles of nature, such as the lunar cycle, were compared to female biological cycles—menstruation, gestation and birth—in an attempt to comprehend these seemingly impenetrable mysteries. And this, as Julio Caro Baroja (1995) notes, is closely

1 WITCH manifesto.

linked to the mother-goddesses of the Neolithic. But while mother-goddesses were worshipped for their reproductive powers, Diana was revered for her sexual freedom, among other things.

Diana/Artemis figures prominently in several very ancient cults. She was associated with the earth, the night, the moon, the forests and astuteness. The night and the moon are symbols of both fertility and evil. Christian scholars, eager to discredit the pagan cults, used this association as a pretext for spreading the belief that repulsive menstrual blood, once a sign of fertility and abundance, was in fact clear proof of the inferiority of women.

The rise of Christianity, especially during its struggle to be recognised as the only approved religion, brought about a symbolic reversal. In their zeal to convert the pagan peoples, Christians waged campaigns to discredit not only the aforementioned goddesses but also women. Theologians like Origen and Tertullian preached chastity as a supreme virtue. Later, the Early Church Fathers, relying especially on the teachings of Saint Paul, argued that the body could only be free by overcoming sexual desire (Romero, 2012).

Written sources that have survived give us a rough idea of when the modern concept of the witch first emerged. For instance, Rafael Martín Soto (2016) notes that an almost fully formed idea of the archetype appears in the *Formicarius* from 1435. However, it was the papal bull *Summis desiderantes affectibus*, issued by Innocence VIII in 1484, that opened the door to the notorious “witch-hunts”, for although it was not written with that intention, it ended up being the prologue to the famous *Malleus Maleficarum*.² This book was followed by many others on the same theme.

² The *Malleus Maleficarum*, written by the inquisitors Sprenger and Kramer, described, among other things, the type of torture that should be used to extract confessions, or how to condemn a witch through legal proceedings. The book is steeped in an irrational hatred of women, using absurd reasoning to portray them as perverse creatures prone to give in to demonic temptations.

By the 15th century, European society was convinced that witches were beings who had renounced the Christian faith in order to worship Satan as the one true god and acquire the dark powers he conferred. According to popular belief, witches were able to:

“... fly, make themselves invisible, enter houses through keyholes and leave even if all the doors and windows were closed; they had the power to call down storms, plagues and disease on men, livestock and crops, curdle milk in cows and women, prevent conception or cause barrenness and impotence, and turn themselves into any animal” (Martín Soto, 2016: 42–43).

The *sabbat* or witches' Sabbath played a central part in the mythology. As if in a reversal of the Catholic mass, the devil's servants purportedly gathered in the woods to worship their god. There they made offerings to him, sacrificed abducted children and later devoured their remains, danced frenziedly and participated in orgies, regardless of their partners' gender or degree of kinship (Martín Soto, 2016). Here we clearly see the symbolic inversion of the Society of Diana.

European Christian medieval folklore was rife with malevolent female creatures, which theoreticians used to formulate arguments that further stigmatised the feminine confederates of evil and, by extension, all women. One example is the succubus, a female demon with extraordinarily sensual attributes who appeared to men in dreams, causing terrible illnesses and even death. Another is Lilith, Adam's first wife, who became a witch after leaving Eden. Beautiful, sinister and dark, she could turn into a succubus and engender children from the semen involuntarily spilled by men while they slept. In a similar vein, Delilah, Circe, Pandora and Salome were dangerous temptresses who ensnared victims with their beauty and ultimately brought about their destruction.

Although the charge of witchcraft covered a multitude of sins, including religious heresy and political subversion, suspected witches were most commonly accused of all sorts of sex crimes against men (in other words, of female sexuality); of being organised; and of

having magical powers to either heal or harm, including the possession of medical and obstetrical knowledge (Ehrenreich and English, 2010).

Thus, the witch-hunting system was set up so that practically no woman could refute accusations brought against her. As Federici explains (2004:184):

“But the witch was not only the midwife, the woman who avoided maternity, or the beggar who eked out a living by stealing some wood or butter from her neighbours. She was also the loose, promiscuous woman—the prostitute or adulteress, and generally, the woman who exercised her sexuality outside the bonds of marriage and procreation. Thus, in the witchcraft trials, “ill repute” was evidence of guilt. The witch was also the rebel woman who talked back, argued, swore, and did not cry under torture”.

After the publication of the inquisitor’s handbook, any woman who did not fall within the narrow bounds of what the church deemed acceptable was liable to be accused of witchcraft. If the harvest was poor, if animals or children died, or if a storm hit, a witch must be somewhere nearby.

There were several ways to identify them, but one of the most bizarre involved searching a witch’s body for a mark known as the “devil’s teat” or *cunnus diaboli*—none other than the clitoris. In *The Woman’s Encyclopedia of Myths and Secrets*, Barbara Walker (1983) wrote:

“At a witch trial in 1593, the investigating gaoler (a married man) apparently discovered a clitoris for the first time, and identified it as a devil’s teat, sure proof of the witch’s guilt. It was “a little lump of flesh, in manner sticking out as if it had been a teat, to the length of half an inch”, which the gaoler, “perceiving at the first sight thereof, meant not to disclose, because it was adjoining to so secret a place which was not decent to be seen; yet in the end, not willing to conceal so strange a matter”, he showed it to various bystanders. The bystanders had never seen anything like it either”.

It is hard to imagine how a married man could be so ignorant of female anatomy, especially considering that certain torture devices used to extract confessions and bring new charges against women accused of witchcraft were specifically designed to inflict pain and even death by way of the vulva. The pear of anguish and the Judas cradle are just two examples.³

Matteo Realdo Colombo coined the term “vagina” (*vaina*, meaning scabbard or sheath in Latin) in his 1599 treatise *De Re Anatomica*, where he described it as “that part wherein the prick is inserted as if into a sheath” (M. Sanyal, 2012). It was also called the “cave of shame”. The conception of the female sex in its own right would not arrive until much later, for it had long been considered a male sex hidden as divine punishment. All this was compounded by the belief that woman was created to complement man—and not just sexually—and her mission in life was to receive, incubate and successfully expel the man’s seed. In general, the female body was treated as an object and not a subject, much less a desiring subject.

Economic factors were also involved in this discriminatory campaign against women. The rise of medicine as a science meant that traditional “wise women” were displaced by those in a better position to receive a scientific education: upper-class men. Female healers, often of low social status, possessed a wealth of practical knowledge that was passed down from generation to generation and increased with experience. In her famous book *Caliban and the Witch* (2004), Federici explains that the persecution suffered by women was part of a Machiavellian plan to prevent them from subverting the established order and defying capitalist dynamics through magical practices—in other words, everything that fell outside the sphere of hegemonic, European, male-dominated science.

³ Both the pear of anguish and the Judas cradle were torture devices designed to inflict severe damage on female genitalia. The pear of anguish consisted of four metal leaves joined at one end to form a pear shape (hence the name). These leaves were inserted in the vagina and gradually opened by means of a screw on the outer end, tearing into the lower abdomen. The Judas cradle was a large wooden pyramid on which the accused woman was forced to sit, so that the entire weight of her body rested on the vagina.

In Spain, the proportion of women condemned to death was far lower than in other European courts, although there are no exact figures given the difficulty of determining how many were executed outside of the inquisitorial institution. The Tribunal of the Holy Inquisition showed a degree of restraint in its trials and sentences, but local justice—royal, lordly and ecclesiastical—was much harsher.

In Andalusia, the first witch trials took place in the second half of the 16th century. With the exception of the Granada Tribunal, the rural areas of Andalusia bore the brunt of inquisitorial repression throughout the 17th century, as Catholic orthodoxy had not been embraced with equal fervour in more populous towns and cities owing to the lenient sentences imposed and the church's somewhat more tolerant attitude.

More cases were tried in the region of Granada⁴ than in any other tribunal, undoubtedly because this territory had only recently been taken back from the Moors and various cultures still lived side by side. The mutual tolerance of Christians, Jews and Muslims amalgamated and enriched magical beliefs and rituals (Martín Soto, 2016).

In the 16th and 17th centuries, there was widespread confusion as to exactly where the boundary between so-called natural magic and diabolical magic lay, but after the mid-1600s most treatises took the stance that anything which could be deemed supernatural⁵ was necessarily related to demonic activity. This circumstance, combined with the vigorous repressive measures of the ecclesiastical establishment, imposed a public rejection of sorceresses. Professionals of the magical arts were also forced to walk a dangerous line between the safety of self-isolation and the need to drum up business by advertising their services, and interpersonal relations were the safest and most effective way to do so (Martín Soto, 2016).

4 The jurisdiction of the Granada Tribunal encompassed the modern-day provinces of Granada, Málaga and Almería.

5 Excepting events considered to be miracles.

Superstitious Andalusian women used their wits to defend themselves against accusations of witchcraft and be absolved by the Tribunal of the Holy Inquisition; even under torture, they rarely incriminated themselves. Their most effective strategy was to accuse other women who had already died (García Boix, 1991).

A sorceress embodied the ideas of freedom and independence, which appealed to many women who felt smothered by a system that controlled every aspect of their lives. In a society where the bonds of marriage were unbreakable, gender roles remained set in stone. Access to knowledge and education became the exclusive right of the privileged scions of the patriarchal lineage. Yet female practitioners of the superstitious arts defied the norm, creating a clandestine university where other inquiring women could acquire knowledge: that learning was transmitted orally, making it hard to trace. These women were accused of yet another transgression: profiting from their magical lore. Their profession, disreputable but tolerated, condemned them to live as outcasts, but it also enabled them to elude the male domination strategy (Alamillos Álvarez, 2010).

Among women who resorted to magic, some of the most frequent affective requests included fulfilling the wish—and need—to find a suitable husband or attract the attention of a handsome stranger, lover, suitor or bachelor; if they had let passion get the better of them before marriage, restoring their virginity; if they had greater control over their sentimental lives and had taken a lover, preventing discovery; if the husband had been unfaithful, putting an end to the affair; if the husband was abusive, making him more even-tempered, and if that were not possible, bringing about his demise; and learning the whereabouts of spouses or relatives who had been forced to travel. As Rocío Alamillos Álvarez (2017) explains, magic was a tool of resistance for Andalusian women.

It should be noted that the Inquisition made a distinction between witchcraft and sorcery (*hechichería*), although in practice the boundaries were far more blurred. The difference lay in the covenant with the devil (covens, witches' Sabbaths, offerings, etc.) and its associated rituals, as mentioned earlier, and the requisite apostasy. *Hechiceras* or sorceresses did not necessarily renounce the Catholic faith, and although their activities might aim to do

good or harm in health, love, divination or wealth, they did not make sacrifices to the devil or hold *sabbats* like witches did. Given the appalling lack of hygiene and deficient medical knowledge and information channels at the time, the figure of the sorceress was essential for meeting those needs not covered by medicine women, midwives and healers.

The fact is that, in a show of indulgence, accusations of witchcraft in Andalusia were treated as cases of sorcery for the purposes of both inquisitorial processes and sentencing. We find an example of this in the trial of Leonor Rodríguez in 1572 (Alamillos Álvarez, 2017).

Like her mother and grandmother before her, Leonor was known by the epithet “La Camacha”. According to rumour, she was the most powerful witch in Spain and had learned the magical arts from old Christian and Morisco wise women in Granada. Miguel de Cervantes immortalised her as “Camacha the witch” in his *Dialogue or Colloquy of the Dogs*:

“She froze the clouds when she wanted to, covering the face of the sun with them; and when she felt like it, she could calm the most turbulent sky; she brought men from distant lands in an instant; with marvelous skill she could repair young maidens who had been somewhat careless in defending their virginity; she covered up widows so they could be indecent with decency; she unmarried married women and married those she wished to. In December she had fresh roses in her garden, and in January she was reaping wheat. And making watercress grow in a kneading trough was the least of what she could do, or having the living or dead that someone asked to see appear in a mirror or an infant’s fingernail. It was said that she turned men into animals and for six years had used a sacristan in the form of a jackass, really and truly” (Cervantes Saavedra, 2016: 396).

The Jesuit Fathers of Montilla, her hometown, denounced her to the Inquisitorial Tribunal of Córdoba. Twenty-two witnesses confirmed the charges against her. Leonor confessed everything related to her use of magic after having been tortured and imprisoned until the moment her case was decided. Among many other things, she admitted that she had a special room in her house where she kept all the necessary things for casting her spells:

pots, flasks, strainers, jugs and a knife used to draw the circles. It also contained household items like pins (albeit from hell), eggs, beans, wine, salt and many other things, as well as more “sophisticated” ingredients: herbs, cut-out human figurines, toads, beetles, candles, wax, urine. She also confessed to having driven her son and husband Antón Bonilla, called “The Furious”, mad; possessing a “familiar”⁵ or domestic demon which assisted her in her magical practices; drawing circles on the ground and lying down naked inside them to summon demons; and using ointments to pleasure herself (Alamillos Álvarez, 2010).

Apparently, Leonor was envied by many in her town. She owned two shops and an inn that she had inherited, which she ran herself. She was also one of the most sought-after sorceresses in the region. After becoming a widow, she shared a home with two other women who were rumoured to be her acolytes.

Leonor’s case, like that of so many others, shows how “femininity” was constructed as an “other” onto which men projected their desires, fears and needs. Women were neutralised, doomed to be the “lesser sex” in order to maintain the order of patriarchal societies. Consequently, any woman who did not behave submissively towards men, who deviated from that construct, was considered demented, wicked or monstrous. And the witch was the ultimate rule-breaker.

Andalusian women had a precious store of knowledge that others absorbed and preserved through the centuries. They practised magic to improve their lives and those of the people around them, but also as a subtle way of resisting capitalist, religious and patriarchal domination. They flouted socio-cultural conventions and managed to carve out a space of greater personal freedom by refusing to conform to imposed standards.

BIBLIOGRAPHY

ALAMILLOS ÁLVAREZ, R. (2017). *Inquisición y hechicería en Andalucía. Escenarios cotidianos del siglo XVIII*. Granada: Comares Historia.

- ALAMILLOS ÁLVAREZ, R. (2010). "Entre bruja y hechicera: la Camacha. La condena de Leonor Rodríguez, una hechicera montillana". *Andalucía en la Historia* (28), 46–49.
- ALAMILLOS ÁLVAREZ, R. (2014). "Las hechiceras de Montilla: saber marginal y transmisión oral en el siglo XVI". *Investigaciones Históricas. Época moderna y Contemporánea* (34), 13–26.
- CARO BAROJA, J. (1995). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- CERVANTES SAAVEDRA, M. (2016). *Exemplary Novels*, trans. E. Grossman. New Haven: Yale University Press.
- EHRENREICH, B. and ENGLISH, D. (2010). *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers*. New York: Feminist Press.
- FEDERICI, S. (2004). *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomedia.
- GARCÍA BOIX, R. (1991). *Brujas y hechiceras de Andalucía*. Córdoba: Real Academia de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Artes.
- M. SANYAL, M. (2018). *Vulva. La revelación del sexo invisible*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- MARTÍN SOTO, R. (2016). *Magia e Inquisición en el Antiguo Reino de Granada*. Málaga: Editorial Arguval.
- ROMERO, T. (2012). "Brujas, las construcciones de seres "fantásticamente" demoníacos. Una mirada desde el feminismo". Paper presented at the 2nd Congress of Folklore and Oral Tradition in Archaeology.
- VV.AA. (1968). "WITCH (Women's International Terrorist Conspiracy from Hell) manifiesto" in Eller, C. (1995). *Living in the Lap of the Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America*. Boston: Beacon Press.
- WALKER, B. (1983). *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets*, New York: Harper-Collins.

Lucía Díaz Barrales

(Granada, 1984)

Earned her BFA from the University of Granada in 2014. While working towards her degree, she attended the Akademie der Bildenden Künste in Munich for one year and spent another studying at the Fine Art Department of the University of the Basque Country in Bizkaia. She also earned an advanced diploma in Artistic Pottery at the Art School of Granada in 2014.

Over the last decade, she has participated in numerous group exhibitions and been awarded residencies in Granada, Almería, Girona and Bilbao.

In the past two years she has had several solo shows: *En tiempo seco* (2018), Sala Ático, Palace of the Counts of Gabia, Granada; *Olla no se queda* (2019), FACBA-UGR, Granada; *Open Studio* (2019), BilbaoArte Fundazioa; and *El oro blanco* (2019), Girona, which allowed her to study and experiment with different media and materials and reflect on themes such as magic, death, the passage of time and history.

She currently works with Galería Modus Operandi in Madrid, where her next solo exhibition will be held.



ISBN 978-84-9859-348-7



9 788499 593487