

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 8, NÚMERO 2,
SEGUNDO SEMESTRE DEL 2025
ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



Brujas, histéricas y espiritualidades feministas: alternativas para histerizar la lucha contra el capitalismo patriarcal

Witches, Hysterics, and Feminist Spiritualities: Alternatives to Hystericalize the Fight against Patriarchal Capitalism

Rigoberto Hernández Delgado

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

Resumen

En este trabajo se pretenden analizar algunas prácticas y saberes de las mujeres, los cuales, históricamente, han sido objeto de marginalización, descrédito y represión. Nos referimos a la brujería, fenómenos de posesión demoniaca y ciertos feminismos que ponderan una forma de espiritualidad específica. Se pretende analizar estos conjuntos mediante el concepto de “discurso histérico” que proviene de la teoría de los discursos de Jacques Lacan, y por ello también exploraremos la concepción freudiano-lacaniana de la histeria. Se muestra que las figuras de la bruja, la histérica y la feminista, pueden leerse como encarnaciones de un núcleo estructural específico que es el discurso histérico, cuya característica fundamental es la de plantearse como una posición discursiva desafiante e impugnadora de un saber producido por un amo acerca del deseo del sujeto.

Palabras clave: histeria, discurso histérico, brujería, feminismo, espiritualidad

Abstract

This paper aims to analyze some practices and knowledge of women, which, historically, have been the object of marginalization, discredit and repression. We refer to witchcraft, demonic possession phenomena and certain feminism that

Recibido: 30/04/2025. Aceptado: 10/06/2025



Rigoberto Hernández Delgado es Maestro en Psicología Clínica por la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ) y Maestro en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Actualmente cursa el Doctorado en Estudios Psicosociales en la UMSNH. Es docente adscrito a la Facultad de Psicología de la UMSNH en la ciudad de Morelia, Michoacán, México. Miembro del Comité Editorial de la revista *Teoría y Crítica de la Psicología* (ISSN 2116-3480) desde 2013 y miembro del Consejo Editorial de *Materialismos. Cuadernos de Marxismo y Psicoanálisis* (ISSN 2966-1579) desde 2023. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0542-4975>

Contacto: rigoberto.hernandez@umich.mx

Cómo citar: Hernández-Delgado, R. (2025). Brujas, histéricas y espiritualidades feministas: alternativas para histerizar la lucha contra el capitalismo patriarcal. *Revista stultifera*, 8(2), 73-98. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2025.v8n2-04.

emphasize a specific form of spirituality. We intend to analyze these groups through the concept of “hysterical discourse”, which comes from Jacques Lacan’s theory of discourses, and therefore we will also explore the Freudian-Lacanian conception of hysteria. It is shown that the figures of the witch, the hysterical and the feminist can be read as incarnations of a specific structural core that is the hysterical discourse, whose fundamental characteristic is to pose itself as a discursive position challenging and contesting a knowledge produced by a master about the subject’s desire.

Keywords: hysteria, hysterical discourse, witchcraft, feminism, spirituality

La lucha consciente y organizada de las mujeres en contra de los sistemas de opresión y explotación (patriarcado, capitalismo) que pesan sobre ellas, es relativamente joven. Apenas en el siglo XIX comienza a conformarse como un movimiento de alcance social organizado con perspectivas políticas, y ya en el siglo XX se conforma, en sus diferentes “olas”, como un campo de resistencia político y teórico llamado “feminismo”, y también como una reflexión autocrítica en cuanto su propia conformación, metas y estrategias (Varela, 2008). No obstante, queremos mostrar que es posible destacar un núcleo estructural¹ de resistencia femenina que rebasa la conformación de un feminismo consciente y reflexivo de sí mismo, sin decir que dicho núcleo no sea también estructurante del propio movimiento feminista. Este núcleo estructural correspondería al “discurso histérico”, tal como Jacques Lacan (1969-1970/2002) lo ha conceptualizado en su seminario de los años de 1969 y 1970, titulado *El reverso del psicoanálisis*. Afirmamos entonces que la resistencia —dígase feminista o no— de las mujeres contra la opresión y explotación tendría su sustrato estructural en un tipo de conformación discursiva que en psicoanálisis denominamos “discurso histérico”. Decimos “estructural” para referirnos, no a los hechos positivos de la realidad empírica, sino a su organización significante; es decir, a la manera en que los ordenamientos de la cadena significante, sedimentados en formas discursivas, codifican, de forma inconsciente para los sujetos, formas de relación social específicas.

Prácticas y procesos rituales de las mujeres que son históricamente independientes del feminismo, tales como ciertos cultos rituales, la brujería, las prácticas chamanísticas o las posesiones demoníacas, pueden ser leídos, a decir de la antropóloga Gemma Orobitg (2003), como “una forma original de desafío y de crítica al poder masculino”, así como medios a través de los cuales “las mujeres expresan de forma individual un sufrimiento colectivo” (p. 264). Muchas de estas prácticas culturales que en muchos casos están

reservadas exclusivamente para las mujeres, tienen una historia milenaria y algunas de ellas subsisten aún en sociedades tradicionales, en las que cumplen funciones simbólicas fundamentales.

Podemos explorar cómo es que varias de estas prácticas cumplen funciones críticas y contestatarias dentro de sistemas de opresión y explotación, en la medida en que se conforman de acuerdo con la estructura de un tipo de discurso (histérico) cuya función principal es probar el fracaso de la capacidad del *Otro* para enunciar su deseo (el de ellas). Por ello, el discurso histérico estaría en la base de la posición discursiva que es siempre recalcitrante a la plena enajenación del deseo del sujeto por el *Otro* simbólico, y que logra mostrar a contrapelo la incompletud de este. Consideramos que esta potencia crítica del discurso histérico la encontraríamos siempre ahí en donde un discurso (ya sea articulado como saber teórico-crítico, como estrategia política, o como síntoma) se levante para impugnar un orden socio-simbólico hegemónico. En esto, el feminismo coincidiría, sin decir que son lo mismo, con el tipo de prácticas rituales que hemos señalado arriba, pero también con movimientos sociales subversivos y revolucionarios, tales como la lucha proletaria.

Exploraremos a continuación algunas de las formas en las que podemos ofrecer una lectura estructural y discursiva de algunas prácticas tales como la brujería europea y los fenómenos de posesión demoniaca en los albores de la modernidad, así como de cierta lectura feminista contemporánea de la brujería, la hechicería y la espiritualidad, para tratar de encontrar un punto común entre ellos en una matriz discursiva histérica.

Histéricas: de la patología al discurso

Podemos comenzar recordando, en unas pocas líneas, una historia muy conocida. La histeria, antes que designar uno de los discursos dentro de la enseñanza lacaniana, fue concebida por Freud como una de las tres grandes formas de las llamadas “psiconeurosis de defensa” o “neurosis de transferencia”.² Sabemos que la psicopatología freudiana vino a transformar y a reorganizar el campo de la psicopatología psiquiátrica clásica y, en particular, permitió entender los síntomas neuróticos en su pleno valor simbólico. La histeria, como se ha repetido mil veces, fue la matriz clínica a partir de la cual Freud articuló una concepción inédita hasta entonces sobre el inconsciente, la represión y los síntomas. Pero incluso antes del surgimiento del psicoanálisis, la histeria tenía una historia propia, amplia y casi imposible de situar en sus orígenes. Aquí solo cabe recordar que, no

siendo el registro histórico más antiguo del que se disponga, la Antigüedad griega nos ha legado un conjunto de documentos médicos, filosóficos y literarios que permiten constatar la existencia, tanto de la condición histórica como del interés cultural en ella, e incluso del término que la designa.

Como sabemos, el complejo cuadro clínico de la histeria había sido extremadamente difícil de capturar dentro de los esquemas de la patología médica y de la psicopatología psiquiátrica, debido a su carácter “proteico”, tal como Sydenham atinó en describir a la histeria por su semejanza con el polimórfico dios Proteo (Álvarez, 2017). Desde las fantasías hipocráticas de un útero errante y hasta los denodados intentos de Charcot y su escuela por encontrar la lesión neurológica que permitiera dotar de explicación racional a la histeria, no encontramos sino el estupor de los médicos y su descalificación hacia esta condición como enfermedad verdadera.³

El expresivo término “proletariado terapéutico”, usado por Jacob L. Moreno y retomada por Franklyn Rausky (1977), viene bien para designar la condición de la histeria (y de otros padecimientos considerados imaginarios) en el terreno de la consideración médica y científica desde la Antigüedad Griega hasta la Modernidad. El surgimiento del psicoanálisis viene a cambiar radicalmente el rumbo de esta historia. Freud se familiarizó con la histeria por dos vías principales: por un lado, la tutela médica de Joseph Breuer, quien le hereda una técnica terapéutica nueva; y por otro, la enseñanza clínica de Jean M. Charcot, quien le ofrece la concepción de una anatomía imaginaria no consciente como base de los síntomas (Swain, 1994/2009). Ya desde los trabajos psicopatológicos de la década de 1890, Freud formula la hipótesis (no compartida por Breuer) de que la raíz de los síntomas histéricos se encuentra en un mecanismo psíquico de defensa que luego denominará “represión”.⁴ Junto con esta nueva comprensión teórica de la histeria se pone en marcha el método psicoanalítico, el cual releva a la racionalidad médica centrada en los progresos de la anatomoclínica patológica del siglo XIX (Foucault, 1963/2005), en beneficio de una nueva clínica centrada en el relato del paciente y con especial atención en la descripción de los sueños, las operaciones fallidas, los juegos de palabras y la verbalización del malestar. Cuenta la historia del psicoanálisis —un tanto con visos de leyenda— que fueron las propias histéricas las que exigieron a Freud una escucha incondicional a sus quejas, una exigencia de que tratara a estas, al igual que a los sueños, como a un “texto sagrado” (Freud, 1899[1900]/2004).

Las histéricas del siglo XIX habían llegado a desarrollar la forma más llamativa y paroxística del histerismo en la forma de la “gran histeria”, descrita en todas sus fases minuciosamente por Charcot y su alumno Paul Richer (Charcot, 1882/1981). Sus síntomas, sobre todo los corporales, representaron tal desafío para la escuela de la Salpêtrière, que todos sus desarrollos teóricos sirvieron solo para concluir que la vía de la anatomoclínica era un laberinto sin salida. Como señala Bercherie (1988), el invaluable legado de Charcot debe leerse en negativo: su monumental trabajo sirvió esencialmente para “levantar la hipoteca nerviosa” y para precipitar “el descubrimiento del inconsciente” (p. 70). “La neurología descorporeizó la histeria”, nos dice Gladys Swain (1994/2009), pues sus avances lograron dismantelar la expectativa de la garantía de una base anatómica de la enfermedad, y propiciaron el paso hacia la “histeria psíquica” (p. 209), que es la histeria que Freud va a escuchar en el diván.

Lo descrito previamente no debe entenderse —como suele hacerse— a la manera de un anecdotario del tormentoso pero inexorable progreso del saber científico. Debe leerse más bien como la historia del desafío permanente que la histérica lanzó y lanza al saber médico, como el índice de su resistencia a ser descifrada y codificada dentro de un saber y un poder médicos. Esta lectura la encontraremos en Freud ya formulada muy explícitamente en su historial clínico sobre Dora (Freud, 1905[1901]). Paciente cuya proliferación de síntomas, insatisfacciones sexuales y querellas amorosas —imaginarias o reales—, le revelan a Freud lo que está sustancialmente en juego en la novela histérica: que ante todo saber sobre su malestar, ella se muestra insatisfecha; que ningún saber puede atinar a su deseo, el cual está siempre en otra parte. Michel Foucault coincide, en parte, con esta perspectiva, a pesar de ser profundamente crítico con el psicoanálisis. Para él (Foucault, 1973/2005), la histeria debe entenderse en su forma relacional como una lucha y no solo como una patología individual. Los síntomas histéricos revelan un desafío al poder y al saber psiquiátrico, al hacer evidente la incapacidad de este para explicarlos y curarlos. Es por ello por lo que el filósofo francés afirma que las histéricas fueron las “verdaderas militantes de la antipsiquiatría” (p. 302), cuya militancia viene a poner en primer plano algo excluido hasta entonces de la consideración sobre la patología: la relación del síntoma con la verdad.

A más de cien años del surgimiento del psicoanálisis, todo parece colaborar para que la capacidad crítica del concepto psicoanalítico de histeria sufra un desgaste progresivo. Los desarrollos posfreudianos (la

clínica de los estados fronterizos de Kernberg o del narcisismo patológico de Kohut, por ejemplo) no dejan de anunciar que la clínica de las neurosis se ha vuelto obsoleta y, al menos desde la mitad del siglo XX, el concepto de histeria no deja de ser desplazado por nuevas categorías nosológicas, más o menos superficiales, para designar el malestar: estados fronterizos, narcisismo patológico, depresión, bipolaridad, etc. (Maleval, 1994). Resulta imposible no preguntarse si esta expansión de una nueva nosografía que, en última instancia deriva de la inflación desmesurada del concepto de narcisismo,⁵ no tienen una función política específica. ¿Este olvido de la histeria en la clínica psicoanalítica contemporánea no puede entenderse como un prolegómeno del advenimiento, de tono un tanto apocalíptico, de eso que Massimo Recalcati (2010/2021) llama “hombre sin inconsciente” (p. 39)? Es decir, un sujeto que ya no dispone de la potencia histerizante para impugnar el orden imperante.

No condecimos con esta idea, pues entendemos que la histeria es algo más que sus proteicas e inagotables manifestaciones sintomáticas. La histeria permanece en su estructura, como discurso, permanece más allá de sus transformaciones y de su ocultamiento como concepto bajo nuevas categorías clínicas.⁶ El fundamento de esta posición la encontramos en la teoría de los discursos de Jacques Lacan. Entre 1968 y 1970, Lacan (1968-69/2021; 1969-70/2002; 1970/2021), al calor de la revuelta estudiantil y obrera sesentaiochera y de la constante referencia al Marx de *El Capital*, formula su teoría de los cuatro discursos. Debe asentarse que, para Lacan (1969-70/2002), “discurso” no es sinónimo de palabras. El discurso es un conjunto, en sentido matemático, que puede estar vacío y, en este caso, de palabras precisamente. El discurso es lo que permite detener el movimiento del significante, que es lo que caracteriza la profusión de las palabras. No nos detendremos, por necesidad de síntesis, en la exposición de la estructura del *cuadrípodo* que constituye la matriz de la teoría lacaniana de los cuatro discursos.⁷ De entre los cuatro discursos que se desprenden de la estructura básica del *cuadrípodo* (discurso del amo, discurso de el/la histérica, discurso del analista y discurso universitario) el que nos interesa es el que corresponde a la histeria:

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S1}{S2}$$

El matema del discurso histérico ya no se comprende en el sentido de la psicopatología tradicional. No es más, únicamente, una forma de

funcionamiento neurótico, sino un lazo social que pone en evidencia el deseo del sujeto y su posicionamiento. Lacan (1969-70/2002) nos dice:

Ella quiere un amo [...] Quiere que el otro sea un amo, que sepa muchas cosas, pero de todas formas que no sepa las suficientes como para no creerse que ella es el premio supremo de todo su saber. Dicho de otra manera, quiere un amo sobre el que pueda reinar. Ella reina y él no gobierna. (p. 137)

El sujeto (\$) histórico dirige su demanda hacia un amo (S1) para que este responda articulando un saber sobre su deseo (el de \$), pero entre el saber producido (S2) y el objeto de deseo (*a*) de \$ se interpone la barrera del goce (//), la cual evidencia la impotencia de S1. Es por esto por lo que Lacan afirma que la histórica quiere un amo (un médico, un confesor, un hipnotizador, un psicoanalista, etc.) sobre el que pueda gobernar al demostrar su impotencia (de S1) para responder, mediante la producción de un saber, a la pregunta por la causa de su deseo (de \$). El deseo histórico—localizado arriba y a la izquierda del matema— implica pues un descrédito del amo y, al mismo tiempo, una retroacción que impele de nuevo al/la histórico(a) a buscar un nuevo amo para remarcar su decadencia. Este movimiento perpetuo supone la permanente insatisfacción que Freud había ya enfatizado como propia de la neurosis histórica.

La formalización del discurso histórico (y de todos los discursos lacanianos) depende de un elemento teórico que, en el último tramo de la enseñanza de Lacan, resulta fundamental: el objeto *a*, y con él, la concomitante barrera del goce que aparece entre dicho objeto y el saber. Para Lacan, la única “sustancia” que se reconoce en psicoanálisis es el goce (Žižek, 1989/2008, p. 103), elemento inabarcable para cualquier saber, pues es resistente a la simbolización. Como señala Pierre Bruno (2010/2011): “el goce sería lo irrepresentable del sujeto que fracasa en conseguir su representación por el lenguaje” (p. 242). En el discurso histórico, el objeto causa de deseo (*a*) se encuentra en el lugar de la verdad dentro del *quadripodo*, y la barrera del goce lo separa del lugar de la producción, ocupado por el saber (S2) producido por el amo (S1). Esto significa que la sustancia de goce separa la verdad (objeto causa de deseo) respecto del saber, el cual es un intento de representación simbólica de la verdad del deseo del sujeto. El goce histórico es lo real irrepresentable que se resiste, eternamente, a todo intento de incorporación simbólica dentro del saber del amo, y que señala la falta en el Otro, incapaz de acceder al deseo del sujeto. Si no enfatizamos el papel determinante del objeto *a* y del goce al interior del discurso histórico, no podríamos comprender el elemento

real, que más allá de la formalización de las funciones y lugares dentro del discurso, implica que haya siempre un excedente inasimilable, una sustancia irrepresentable que reanima la resistencia histórica. Luego de haber sentado las bases de nuestra rejilla teórica de análisis, podemos ahora tratar de examinar algunas prácticas culturales de las mujeres, para intentar comprenderlas a la luz de su núcleo discursivo histórico.

Brujas y posesas: resistencias epistémicas y corporales

Sobre la historia y la antropología de la brujería, y fenómenos asociados tales como la posesión demoniaca, nos encontramos ante la misma situación que ante la historia de la histeria: la documentación al respecto es inabarcable.⁸ En este apartado nos vamos a circunscribir al problema de la brujería y la posesión en el contexto del cristianismo europeo hacia finales de la Edad Media y el inicio de la Modernidad, sin poder tomar en cuenta las prácticas de brujería, hechicería, magia, vudú, chamanismo, etc., propias de las sociedades no europeas, y que, debido a su persistencia, han sido estudiadas ampliamente por la antropología contemporánea.⁹ Pues de hecho, como lo muestra Robert Muchembled (2000/2016), las prácticas de magia y hechicería en general no se relacionan directamente con la demonización de la mujer, sino solo la brujería, la cual puede entenderse como la transcripción y tergiversación cristiana de prácticas y cultos milenarios en clave demonológica, herética y profundamente misógina.

La historia de la brujería europea, a decir del historiador Jeffrey Burton Russell (1972/1984; 1980/1998), se ha examinado desde cuatro formas interpretativas distintas: (a) la concepción “liberal”, según la cual la brujería no existió en sí misma, sino que fue un invento de las autoridades eclesiásticas para afianzar su poder; (b) la concepción “folclorista” o “murrayista” (se atribuye a Margaret Murray), según la cual la brujería era una antigua religión de la fertilidad basada en el culto al dios Diano; (c) la concepción de la “historia social de la brujería”, que hace hincapié en el marco social de las acusaciones de brujería; y finalmente, (d) la concepción de la “historia de las ideas”, de acuerdo a la cual la brujería es un conglomerado de conceptos que se han ido añadiendo a lo largo de los siglos, y en el que la herejía y la teología cristianas juegan un papel más importante que el paganismo (Russell, 1980/1998, pp. 52-54).

Para nosotros, a pesar de que todas las concepciones señaladas sean valiosas y altamente descriptivas, no obstante, carecen del enfoque estructural y de la conceptualización de una matriz discursiva histórica —tal como las hemos examinado más arriba— que pueda hacernos apreciar la

brujería como una práctica histórica y cultural de las mujeres que fungió como resistencia y desafío ante los poderes establecidos. Al respecto, queremos enfatizar el hecho, ampliamente señalado por historiadores e historiadoras (Barstow, 1994/1999; Bechtel, 2003/2022; Delemeau, 1978/2012; Federici, 2004; Levack, 1985/1995; Muchembled, 2000/2016; Russell, 1980/1998; etc.), de que las prácticas de brujería y de posesión demoniaca, en el horizonte del cristianismo europeo, se atribuyeron mayoritariamente a mujeres, con todas las consecuencias misóginas, represivas y explotadoras que ello implicó. En el infame *Malleus Maleficarum* (El martillo de las brujas) —considerado el manual para inquisidores más importante de finales de la Edad Media, y publicado en 1487—, en la Cuestión VI titulada “Acerca de las mismas brujas que se someten a los demonios”, un conocido pasaje señala:

Toda malicia es nada comparada con la malicia de una mujer [...] qué otra cosa es la mujer sino la enemiga de la amistad, la pena ineludible, el mal necesario, la tentación natural, la calamidad deseable, el peligro doméstico, el perjuicio delectable, el mal de la naturaleza pintado con buen color [...] Una mujer que llora engaña [...] Una mujer que piensa sola, piensa mal. (Kramer y Sprenger, 1487/2013, pp. 99-100)

No es pues una cuestión nueva el hecho de que la gran caza de brujas europea, que tuvo su auge entre 1450 y 1650, se enfocó principalmente en la figura de la bruja, es decir, en las acusaciones hacia mujeres que practicaban la brujería. Por otro lado, la brujería no fue asociada a la demonología y a la herejía sino hasta ya muy avanzada la Edad Media.¹⁰ Aproximadamente entre el siglo XIV y XV, la vieja tolerancia cristiana hacia las prácticas de hechicería y magia procedentes de la antigüedad dio paso a una verdadera “brujomanía” (Russell, 1980/1998) concentrada en las mujeres, o más específicamente, a una auténtica “guerra contra las mujeres”, a decir de Guy Bechtel (2003/2022, p. 220). Es llamativo que hasta ahora la mayoría de los historiadores e historiadoras se hayan concentrado en el papel del poder eclesiástico como fuente productora de los fenómenos de la brujería europea. De acuerdo con esto, ya sea como coartada o ya sea como poder de sugestión, las grandes oleadas de cristianización entre los siglos XV y XVII, así como las guerras entre católicos y protestantes, habrían producido a la brujería ya como una ficción o ya como un efecto psíquico entre la población.

Para Kathleen Skott-Myhre (2018), la caza de brujas puede entenderse como un esfuerzo por “denigrar y demonizar los modos de saber de las

mujeres en la Europa medieval” (p. 19). Esto implica que los fenómenos de brujería no podrían comprenderse solo como una ficción perversa producida por el poder eclesiástico, pero tampoco únicamente, aunque también, como uno de los escenarios privilegiados de la guerra reformista y contrarreformista. La brujería moderna podría también entenderse como el conjunto de prácticas y saberes subsistentes de arcaicas tradiciones y cultos de mujeres que, en cierto momento de la Edad Media, comienzan a ser reinterpretados, tergiversados y satanizados en el marco de la expansión del poder cristiano en el occidente europeo. Carlo Ginzburg (1966/2005) estudia un caso histórico paradigmático al respecto, el de los llamados “benandanti”, campesinos del norte italiano, quienes en el siglo XVI reproducen ritualmente viejos cultos agrarios provenientes desde un pasado arcaico. Ritos que, al entrar en contacto con el aparato represivo de la inquisición cristiana, son automáticamente suprimidos, pero no sin antes provocar un arduo esfuerzo de comprensión por parte de los inquisidores debido a la ausencia de evidencias de brujería y demonismo.

En relación con el mismo problema, Michel Foucault (1974/2006) muestra que la brujería, perseguida por el poder cristiano (católico y protestante) desde el siglo XVI en Europa, debe entenderse como el producto de una serie de estrategias políticas implementadas por la institución eclesiástica como respuesta a la puesta en interdicción de su propia hegemonía. El conjunto de fenómenos integrado por la brujería, la posesión demoniaca y el misticismo (sobre todo femenino) podría entenderse como una reacción antagónica (social e individual) ante la avanzada que el cristianismo de finales de la Edad Media emprende para recuperar su dominio ideológico en el occidente europeo. Foucault (1974/2006) plantea que los fenómenos corporales convulsivos propios de la posesión, el éxtasis místico o la brujería femenina, pueden leerse como un efecto tardío de los mecanismos confesionales puestos en marcha a partir del Concilio de Trento y los Tratados de Carlos Borromeo.

De acuerdo con esta perspectiva (Foucault, 1974/2006), el retrato genealógico de la brujería que nos ofrecen las actas inquisitoriales es el de un fenómeno limítrofe, es decir, una reacción corporal y cultural que se presenta en el espacio excluido y satanizado por el poder eclesiástico: la brujería (y su paroxismo en el aquelarre) acecha en el límite de las aldeas, en el bosque inexplorado, en la lejanía de la montaña. En el otro extremo, la posesión demoniaca y el misticismo se revelan como contrapoderes que se hacen valer en el corazón mismo del recinto religioso: en la ciudad, en el convento, en el monasterio, en la celda donde duerme la monja.

Volvamos sobre un caso paradigmático que ya hemos examinado antes (Hernández, 2019). El fenómeno de posesión demoniaca de las monjas ursulinas de Loudun (Francia) de 1632, ha sido objeto de muchos estudios y comentarios (también novelas y películas), pero quizá el más revelador sea el que ha llevado a cabo el historiador francés Michel de Certeau (1970/2012), y en cuya lectura muy probablemente se orientó la perspectiva de Foucault. Para este trabajo, es especialmente relevante el hecho de que el análisis de Certeau enfatiza que los estrambóticos signos de la posesión demoniaca guardaban una estrecha relación con los protocolos de interrogatorio y confesión que empleaban los clérigos, teólogos, inquisidores y médicos que atendieron los casos. La estructura discursiva (textos, oraciones, fórmulas, órdenes, etc.) pero también técnica y material (aparatos de sujeción y tortura, crucifijos, agua bendita, etc.) de estos protocolos, revela su carácter productivo en relación con aquellos mismos signos que se manifiestan en las posesas.

En el “teatro” (término que emplea de Certeau) que es la escena del exorcismo, el cuerpo de las monjas se convierte en un campo de batalla. Este cuerpo otrora dócil de la religiosa, bajo la orden del inquisidor, se transforma en un cuerpo rebelde que manifiesta la presencia insidiosa de uno o varios demonios. A partir de esto, de Certeau (1970/2012) llega a dos conclusiones:

Entre veinte más, dos rasgos revelan en los exorcistas esta situación ambigua de la teología ante los hechos y ante sus observadores médicos: por una parte, la distorsión del exorcismo que, de acto litúrgico, de operación salvadora y reveladora, se convierte en un arma de combate teatral, la confesión de una pérdida a través del trabajo de una recuperación; por otra parte, después de haber invertido las posiciones tradicionales, la verdad debe buscarse en la mentira y es el mentiroso quien la dice. (p. 159)

Primer rasgo llamativo: la escena debe entenderse en clave relacional. El fenómeno de posesión es una relación de fuerzas e intercambios en la que participan las posesas y los “expertos”, pero también la mirada ávida de otros observadores (en el límite, toda una ciudad atenta, temerosa y excitada). La escena está, pues, dispuesta para ofrecerse a la mirada del otro. Segundo rasgo llamativo: esta escena es, en efecto, un conjunto de relaciones, pero relaciones de enfrentamiento material en el que el discurso y el cuerpo son los protagonistas. Un tercer rasgo: la verdad se revela mediante la ficción teatral desplegada. La verdad de la escena, a saber, el conflicto corporal y sexual, no es accesible de forma directa a la razón, sino

solo mediante el rodeo por esta farsa suntuosa que es la escena del exorcismo.

Un último planteamiento que queremos retomar, por coincidir con nuestra perspectiva y ampliar el alcance de los análisis tradicionales, es el que presenta Silvia Federici (2004) en su libro *Calibán y la bruja*. Federici realiza un análisis sobre el papel que jugó la persecución y caza de brujas en el inicio de la modernidad europea, como elemento fundamental de lo que Marx (1867/2014) denominó “acumulación primitiva”,¹¹ es decir, del proceso de acumulación de riqueza necesario para el advenimiento del capitalismo. El análisis de Federici se extiende hasta el trabajo no remunerado de las mujeres y su capacidad reproductiva como base de dicho proceso, algo que Marx no habría tomado en cuenta, o al menos no lo habría enfatizado suficientemente. La explotación del trabajo reproductivo de las mujeres durante el periodo colonial fue esencial para reunir ejércitos, poblar las colonias, producir fuerza de trabajo para la industria emergente, etc.

Esta explotación supuso “un proceso de degradación social que sufrieron las mujeres con la llegada del capitalismo” (Federici, 2004, p. 221). Federici retoma el concepto de “biopoder” de Michel Foucault,¹² para señalar que el poder político fue indispensable para el control de los cuerpos de las mujeres en los orígenes del capitalismo. El control biopolítico se enfocó, en el caso de las mujeres, en su capacidad reproductiva, y la caza de brujas fue una consecuencia inmediata de la necesidad del capitalismo emergente por controlar la reproducción y la fertilidad. Pero no debe entenderse que el biopoder simplemente inventa la brujería como pretexto para lograr el control corporal de las mujeres, sino que persigue, demoniza y aplasta el conjunto de prácticas y creencias de las mujeres en relación con sus cuerpos y su fertilidad, su salud y sus enfermedades, así como las prácticas que permiten su curación, todas ellas arraigadas en saberes antiguos o medievales (Ehrenreich y English, 1973/2019). Es por ello por lo que, para Federici (2004), la brujería puede entenderse como un proceso de resistencia ante el avance del capitalismo emergente en la Modernidad:

la caza de brujas en Europa fue un ataque a la resistencia que las mujeres opusieron a la difusión de las relaciones capitalistas y al poder que habían obtenido en virtud de su sexualidad, su control sobre la reproducción y su capacidad de curar. (p. 233)

Para las y los autores que hemos examinado en este apartado, la brujería y la caza de brujas en Europa no fueron solamente un teatro orquestado por el poder eclesiástico, ni tampoco mero producto de la

ignorancia, superstición, imaginación o sugestionabilidad de las personas a finales de la Edad Media. La brujería debe entenderse en su carácter relacional y agonístico, como un proceso de confrontación y de resistencia de las mujeres, a veces muy consciente y concertado, a veces como un “subproducto” (Russell, 1980/1998, p. 111) involuntario o inconsciente de la propia represión política y religiosa. La caza de brujas se enfrentó a un conjunto de saberes y prácticas que resultaban un obstáculo para las instituciones políticas y económicas que estaban emergiendo en ese tiempo; saberes y prácticas mágicas o paganas que fueron desautorizados y estigmatizados. Al mismo tiempo, la resistencia de las mujeres se manifestó en un conjunto de efectos corporales que, en principio, afirmaban las sospechas de los inquisidores, pero que luego los rebasaban y los desconcertaban. Vemos en esto último el gesto típicamente histérico del desafío al saber del amo.

Feminismo, brujería y espiritualidad

El feminismo no manifestó un interés específico en la bruja, la brujería, la espiritualidad pagana, y mucho menos en la histeria, como emblemas de lucha teórica o política, sino hasta la segunda mitad del siglo XX. Cabe señalar, no obstante, que existen conexiones interesantes entre ciertos fenómenos de espiritualidad religiosa, cercanos a la histeria, que se encuentran genealógicamente relacionados con algunos feminismos tempranos del siglo XIX. Nuria Varela (2008) muestra cómo es que las primeras sufragistas norteamericanas surgen en el contexto de la herencia puritana de la Reforma protestante en Europa, sobre todo en Inglaterra. Una de las sectas más influyentes en el contexto del puritanismo de las colonias inglesas en Norteamérica fueron los llamados “cuáqueros”, quienes, en abierto desafío a la Iglesia oficial, permitían a las mujeres participar en las tareas de la iglesia, dirigir la oración y hablar públicamente ante la congregación. Dado que los cuáqueros defendían la idea de una interpretación personal de la Biblia, favorecían que las mujeres aprendieran a leer y escribir, lo que permitió que, dentro de esta secta, los índices de analfabetismo de las mujeres fueran mucho menores que en Europa y que pudieran crearse centros de estudio para ellas. Todo esto permitió el surgimiento de una clase media de mujeres educada que constituyó la base del movimiento sufragista.

El historiador George Rosen (1968/1974) señala que los cuáqueros tomaron su nombre de la designación que se les dio a los seguidores de

George Fox, quienes manifestaban un temblor corporal acompañado de una suerte de delirio místico en sus ritos. Antes de la secta protestante, en las últimas décadas del siglo XVIII, el término llegó a emplearse con un grupo de mujeres norteamericanas, las “cuáqueras”, procedentes de Inglaterra, quienes “se hinchan, se estremecen y tiemblan, y cuando vuelven en sí, empiezan a predicar lo que el Espíritu Santo les ha confiado”, según un testimonio de la época (citado en Rosen, 1968/1974, p. 242). Estas y otras extravagancias (como desnudarse en las calles para orar), se les atribuían a las y los miembros de la secta. Así que aun cuando no haya una tematización explícita de la espiritualidad puritana en el movimiento de mujeres sufragistas de la primera mitad del siglo XIX, sí podemos señalar sus raíces religiosas y místicas, y sus semejanzas, al menos en la forma, con las grandes epidemias psíquicas de danzantes, posesos y posesas, movimientos de renovación religiosa, etc., de finales de la Edad Media.

La referencia feminista hacia la brujería y las brujas se vuelve cada vez más insistente en las primeras décadas del siglo XXI. Pero ya desde 1968, en el Manifiesto fundacional del grupo W.I.T.C.H. (Women’s International Terrorist Conspiracy from Hell), encontramos la reivindicación, por parte del feminismo radical, de la figura de la bruja, exaltando incluso las representaciones negativas que a ella se asocian: la violencia, la rebeldía, la magia negra, etc. Ahí se nos dice:

Somos BRUJAS. Somos MUJERES. Somos LIBERACIÓN. SOMOS nosotras. La historia oculta de la liberación de las mujeres comenzó con brujas y gitanas, porque son las más antiguas guerrilleras y luchadoras de la resistencia, las primeras pro aborto practicantes y distribuidoras de hierbas anticonceptivas. (W.I.T.C.H., 1968/2007, p. 53)

La actividad de W.I.T.C.H. influyó decididamente en feministas tales como Mary Daly, Barbara Ehrenreich y Deirdre English, quienes se encargaron de sentar la idea de la necesidad, por parte de las mujeres, de recuperar el poder que se les había sustraído. Tal poder se identificaba con los saberes ancestrales de hechiceras, curanderas, matronas y expertas en medicina natural (Ehrenreich y English, 1973/2019). Como lo señala Aura Fernández Tabernilla (2017), estas pensadoras y activistas feministas ensalzaban el valor de la figura de la bruja no porque necesariamente creyeran en los poderes sobrenaturales de la magia, sino como un emblema de resistencia ante el poder del patriarcado.

La feminista llamada Starhawk (cuyo nombre original fue Miriam Samos) es también representativa del esfuerzo por reivindicar no solamente

el valor de la bruja como bastión de resistencia al capitalismo, sino cierta forma de espiritualidad femenina orientada hacia saberes y prácticas paganos. Para Starhawk, la identificación con la “Diosa” es un medio fundamental para que la mujer encuentre su propio “yo”, se sobreponga al poder patriarcal y “renazca” como un ser divino y creativo (Starhawk, 1979/1989). Entre otros planteamientos, también destaca la preocupación por conformar una comunidad pagana autodeterminada y preocupada por el medio ambiente.

El planteamiento de Starhawk es valorado de forma positiva por Isabelle Stengers (2005), quien concibe la magia, de acuerdo a las activistas brujas neopaganas, como una

técnica, un trabajo artesanal o un arte al cual muchos pueden estar tentados a reducir a una cuestión de mera psicología, relajación, psicosociología, etc. Pero el nombre “magia” torna explícito algo que, tanto las feministas como las activistas no violentas, han descubierto: la necesidad de crear técnicas que puedan encajar en lo que he llamado despsicologización. (p. 195)

Esto supone que las actividades neopaganas de las brujas producen técnicas alternativas a los mecanismos de codificación social que emplea el capitalismo, entre ellos, predominante, la psicología. Los rituales tales como la identificación con la Diosa, a la que invita Starhawk, permiten, en opinión de Stengers (2005), un desbalance del “yo” del sujeto contemporáneo y, por tanto, un rompimiento del modelo de subjetividad tal como es promulgada por la psicología, por el consumo de mercancías y por la ideología burguesa.

En estos rituales, la Diosa se presentifica como una causa sin representación: “es una causa que no está en otra parte sino en el efecto que ella produce” (Stengers, 2005, p. 195). Y este efecto no es simplemente el de volverse consciente de algo que alguien más ya sabía pero que uno desconocía, ni la caída de algún velo ideológico, sino que produce una relación entre la “pertenencia” y el “devenir” que favorece una experimentación consigo misma que, no obstante, siempre está en peligro de sedimentarse en un hábito psicológico. Esta concepción spinoziana y deleuziana de la Diosa como una causa inmanente, es designada por Starhawk (1982) como “espiritualidad inmanente”. Kathleen Skott-Myhre (2018) aclara que esta forma de espiritualidad se produce a sí misma sin una causa trascendente, y con ello se distancia de las concepciones patriarcales-jerárquicas de la deidad personificada en una figura masculina,

cuyo reino es trascendente, ideal, incognoscible y correspondiente con una causa abstracta.

Una espiritualidad inmanente podría ser una alternativa de resistencia ante lo que Isabell Stengers y Phillipe Pignarre (2005/2017) denominan “brujería capitalista”, es decir, el modo de funcionamiento altamente complejo que caracteriza al capitalismo de nuestro tiempo, debido a las “alternativas infernales” en que basa su mantenimiento y reproducción. Las alternativas infernales, nos dicen las autoras, son “el conjunto de situaciones que no parecen dejar otra opción más que la resignación, o una denuncia [...] marcada de impotencia, porque no da ninguna salida, porque siempre vuelve a lo mismo: lo que debería ser destruido es todo el sistema” (p. 61), de tal forma que la resistencia se reduce a “luchas defensivas”, ya que “el modo de funcionamiento mismo del capitalismo mata la política” (p. 63). Las alternativas infernales de la brujería capitalista proliferan y se complejizan debido a que funcionan sobre la base de “flujos reorganizadores movibles” (Stengers y Pignarre, 2005/2017, p. 64), lo cual implica que resulta obsoleto pensar en el capitalismo como un sistema centralizado o que la única forma de explotación es la económica. La brujería capitalista actúa como un sistema de trances permanentes y multidireccionales que impiden concentrarse en un punto unificador de la lucha, y desmantelan la capacidad colectiva e individual de oponerse efectivamente a ella.

La espiritualidad inmanente puede ofrecer un punto de resistencia ante esta complejización de la dominación en el capitalismo más avanzado, pues permite reactivar saberes, prácticas y formas de conocer ancestrales, propias de las mujeres (brujas, hechiceras, curanderas, matronas, místicas, hadas, etc.) que han sido marginalizados, reprimidos o tergiversados por el avance de la racionalidad patriarcal moderna. Skott-Myhre (2018) encuentra en estas prácticas y vías de conocimiento no estrictamente racionales (tales como el sentimiento, la imaginación, la intuición, etc.), una posibilidad para forjar un proyecto político común que permita no solamente resistir sino superar la maquinaria apropiativa del capitalismo. La espiritualidad inmanente es desafiante respecto de los mecanismos capitalistas de producción de subjetividad, pues al plantearse como un conjunto de técnicas de producción inmanente del “yo”, a la manera de una dialéctica entre la permanencia y el devenir, se opone frontalmente a la psicologización capitalista de la subjetividad.

Para concluir

Hemos trazado un desarrollo que intenta mostrar una continuidad, tanto genealógica como estructural, de las formas históricas en las que las mujeres han resistido el embate de poderes culturales, religiosos, políticos y económicos. Pero, sobre todo, hemos querido mostrar que no encontramos solamente resistencia en la posición que la mujer adopta en esta tensión, sino que dicha posición se caracteriza esencialmente por el desafío permanente sobre el que se sostiene. Este desafío inconforme es el rasgo característico del discurso histérico, tal como lo hemos analizado en el primer apartado. Podemos pues afirmar que la histerización del discurso es la base estructural sobre la cual se alza toda relación de desafío y rebeldía ante el poder de un amo que intenta subordinar y constreñir, en un saber totalizante, aquello que concierne al deseo del sujeto. La estructura misma del discurso histérico implica que esto último se torna imposible. Por eso, la histérica, pero también la bruja, la posesa, la mística y actualmente la feminista, son las encarnaciones subjetivas del tipo de discurso que obtura la intención de un dominio absoluto por parte del amo.

Es importante destacar la posición histérica de estas figuras históricas de la mujer rebelde, para desmitificar las lecturas políticas que reducen su condición a mera locura, enfermedad, ignorancia, credulidad, sugestionabilidad o estupidez. No está por demás decir que cuando aquí empleamos el término “histeria”, al reinterpretarlo a la luz de la teoría de los discursos de Jacques Lacan, lo despojamos de su connotación patologizante, y lo desprendemos del uso normalizante y opresivo que había tenido durante buena parte de la historia de occidente. Tampoco está de más enfatizar que dicho uso no está superado, porque, aunque el término haya desaparecido de los grandes manuales de psiquiatría actuales, sigue siendo empleando —junto con otros muchos— para descalificar la lucha de las mujeres en contra del poder patriarcal y capitalista. Por ejemplo, no dejamos de constatar la descalificación del movimiento feminista (en toda su complejidad interna) mediante su patologización histerizante. Para nosotros en cambio, mediante un vuelco dialéctico, la histerización de la lucha feminista, lejos de desacreditar la lucha de las mujeres, clarifica su núcleo estructural y pone de relieve su más íntima potencia. La lucha feminista tiene, a este respecto, una valiosa enseñanza para ofrecer a las luchas de otros grupos que también han sido históricamente oprimidos, explotados, violentados y marginalizados.

Como lo señalamos ya en otro lugar (Hernández, 2019), el paralelismo entre la posición histérica y la clase proletaria que Lacan (1969-70/2002) advierte, permite inferir que el malestar del obrero, su inconformidad con el trabajo, al igual que el síntoma histérico que excluye a la mujer del ideal patriarcal de feminidad, ambos, tienen una función crítica. Ni el malestar del obrero ni el síntoma histérico deben concebirse como desajustes o anormalidades individuales susceptibles de ser simplemente rectificadas por psicólogos laborales o clínicos. Mediante una inversión dialéctica, el malestar proletario y el síntoma deben colocarse en su justo sentido crítico: son la protesta contra la explotación y la enajenación de un saber confiscado por el *Otro* en sus respectivas encarnaciones de *Amo capitalista* y *Amo universitario*. La fuerza de trabajo y el saber técnico del obrero, así como el saber de la histérica sobre su propio deseo, aparecen ahora afuera de la propia clase proletaria y del propio sujeto histérico, expoliados e instrumentalizados por el aparato económico capitalista y por la ciencia moderna. Esa fuerza de trabajo y ese saber se muestran como “éxtimos” al sujeto, son lo más cercano a su ser propio, pero al mismo tiempo son lo que se le enfrenta como un poder extraño. Pero justamente desde el momento en que se revela la verdad de este paralelismo entre el obrero y la histérica, y se desmitifica su condición de simple desajuste o desarreglo, ya es posible comenzar a transformar este horizonte de explotación y opresión. Como señala David Pavón-Cuéllar (2014), el discurso histérico y el movimiento revolucionario forman parte del “acontecimiento político-subversivo” que favorece la “enunciación y la denuncia”, la “des-identificación con el significante amo”, la “des-ideologización” y la “des-idealización”, en tanto permite la “irrupción del saber en la verdad”, e impulsa la “insurrección” y la “emancipación” (p. 164).

De forma instructiva, podríamos volver sobre la reflexión de Slavoj Žižek (1989/2008) acerca de la confrontación entre la impaciencia histérica de la estrategia revolucionaria de Rosa Luxemburgo (quien no se declaraba abiertamente feminista, pero que lo era a pesar de eso) y la obsesividad de la estrategia bernsteiniana y leninista. Recordemos que Luxemburgo se enfrenta al ala socialdemócrata de la 3ª Internacional exigiendo —casi a gritos— la movilización revolucionaria, sacudida en buena medida por los acontecimientos de la Revolución de Octubre. La procrastinadora respuesta de los socialdemócratas es siempre la misma: “demasiado pronto”, “prematuramente”, no hay aún “condiciones objetivas”. Luxemburgo justifica su impaciencia aduciendo que el único modo que tiene el proletariado de alcanzar la madurez es educándose en la revolución misma,

y que toda revolución tiene algo de prematuro, pues nunca se puede estar segura de estar suficientemente preparada.

Žižek (1989/2008) nos recuerda que la argumentación luxemburguiana es perfectamente histórica en la medida en que pone de relieve que no hay metalenguaje revolucionario, no hay saber preciso sobre el momento correcto o la estrategia infalible para emprender la lucha. No hay pues forma de “decir” la verdad-toda sobre el objeto de deseo (*a*) del proletariado, así como tampoco de la histórica. Es así que “la histórica [...] se rebasa a sí misma en su acto y desenmascara así la falsedad de la posición obsesiva” (Žižek, 1989/2008, p. 92), ya que esta última no puede sino fungir —como lo ha hecho en muchas ocasiones hasta ahora— como un obstáculo de indecisión y de retraso de la lucha revolucionaria, con todas las consecuencias políticas que eso entraña: desde la postergación eterna de la revolución hasta la seductora adhesión al poder por parte de las vanguardias, los comités centrales del partido o los líderes.

Entonces, finalizamos enfatizando el valor de una histerización de la lucha de las mujeres, y principalmente de los feminismos, pero también la necesidad de una histerización de las diferentes luchas que, en este momento de la historia, resisten al embate de ese complejo y letal modo de funcionamiento del capitalismo patriarcal que Stengers y Pignarre denominan “brujería capitalista”. Ante la complejización de las “alternativas infernales” del capitalismo, una histerización de saberes y prácticas —enfatizando aquellas que provienen de la historia de las mujeres marginalizadas oprimidas y explotadas— puede ofrecer una vía alternativa para ya no solamente resistir, sino para avanzar hacia el desmantelamiento del sistema.

Notas

¹ De aquí en adelante, al referir el término “estructura” en relación con el discurso histórico, debe entenderse que no hablamos de la estructura en el sentido en que Lacan se refería a ella en la década de los cincuenta del siglo XX, como la estructura significativa que era descifrable bajo un esquema formalizable según el modelo saussureano o levi-strausseano. La teoría de los discursos en Lacan, como señala Jean-Claude Milner (1995/1996), supone un paso desde el “primer clasicismo” de la estructura (propio de los años cincuenta y parte de los sesenta) hasta el “segundo clasicismo”, caracterizado por una aspiración a la literalización, en el cual podemos constatar la intención de formalización, pero no el objetivo de la cuantificación.

² El número de referencias bibliográficas en donde se aborda el desarrollo histórico desde la histeria freudiana, pasando por la estructura histérica en Lacan y arribando al discurso histérico dentro de la teoría de los cuatro discursos lacanianos, es inabarcable en este escrito. Aquí solamente recomendamos el ya clásico trabajo *Génesis de los conceptos freudianos* de Paul Bercherie (1988), así como *Fundamentos de psicopatología psicoanalítica* de José María Álvarez, Ramón Esteban y Francois Sauvagnant (2004).

³ Sobre estos temas también debemos decir que el número de referencias es ingente. Para estudiar la histeria en la concepción griega conviene acercarse al clásico *Los griegos y lo irracional* de E. R. Dodds (1951/2015), así como *Razón y locura en la antigua Grecia* de Simon Bennett (1978/1974). Para una mirada panorámica sobre la histeria en la Edad Media y en la Modernidad, puede leerse la monumental obra *El descubrimiento del inconsciente* de Henri Ellenberger (1970/1976), también el libro bien documentado de Ilza Veith (1965) *Histeria. The History a Disease*, así como *Hysteria. The Biography* de Andrew Scull (2009). Para abordar este problema en el contexto de la neurología charcotiana del siglo XIX, resulta altamente recomendable el libro de Georges Didi-Huberman (1982/2007) titulado *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*, así como *El verdadero Charcot. Los caminos imprevistos del inconsciente*, de Gladys Swain y Marcel Gauchet (1997/2000). Para consultar una perspectiva crítica sobre la virtual desaparición de la histeria como categoría psicopatológica y nosológica en el siglo XX y XXI, se puede consultar el artículo *Cómo desembarazarse de la histeria o la histeria en el siglo XX*, del recientemente fallecido Jean-Claude Maleval (1994). Por nuestra cuenta, ya hemos abordado la cuestión de la histeria en el artículo *Brujería e histeria: el síntoma como crítica* (Hernández, 2019).

⁴ Estos desarrollos pueden consultarse en los siguientes textos: *Manuscrito K* del 1° de enero de 1896 (Freud, 1896/2004), *Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos: comunicación preliminar* de 1893 (Freud, 1893/2004), *Estudios sobre la histeria* (Freud, 1895/2004), *Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias)* (Freud, 1894/2004) y *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa* (Freud, 1896/2004), entre otros.

⁵ Inflación que se relaciona directamente con su “americanización”, es decir, con la incorporación del concepto de narcisismo dentro de la *Ego Psychology*, tal como lo muestra Elizabeth Lunbeck (2014) en *The americanization of narcissism*. Hemos abordado este problema en: *Revisitando la cultura del narcisismo: ¿ocaso del sujeto en el capitalismo tardío?* (Hernández, 2023).

⁶ Por ejemplo, para Žižek (1986), la posición histérica se manifiesta incluso en el sujeto *borderline* (fronterizo), pues este siempre “queda capturado en la paradoja

del deseo” (párr. 53). La posición subjetiva del borderline, en los tiempos del capitalismo avanzado, sigue mostrando que todo el saber “científico” ofrecido por la psicología o por la cultura terapéutica contemporánea no es suficiente para dar cuenta del deseo del sujeto. Esto lleva al filósofo esloveno a defender la idea de que la llamada “cultura del narcisismo”, a pesar de sus profundos efectos domesticadores, no puede terminar de aplastar la protesta histórica en contra de la alienación en el Otro.

⁷ Puede consultarse al respecto: *Lacan, discurso, acontecimiento. Nuevos análisis de indeterminación textual*, editado por Ian Parker y David Pavón-Cuéllar (2014). También puede revisarse el capítulo titulado “El discurso capitalista” del libro *Lacan, pasador de Marx*, de Pierre Bruno (2010/2011).

⁸ Para abordar el problema de la brujería europea se recomiendan: *Los demonios familiares de Europa* de Norman Cohn (1975/1980), *Historia de la brujería y Witchcraft in the Middle Ages*, ambas de Jeffrey Burton Russell (1980/1998; 1972/1992), *El miedo en Occidente* de Jean Deleumeau (1978/2012), *La caza de Brujas en la Europa Moderna* de P. Levack (1987/1995), *Los Benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, e *Historia nocturna: un desciframiento del aquelarre*, ambas de Carlo Ginzburg (1966/2005; 1986/1991). El clásico *Las brujas y su mundo* de Caro Pio Baroja (1966/2020), examina la brujería en el contexto español y vasco. La brujería en la antigüedad es estudiada por Pedro Ángel Fernández Vega (2018) en *Bacanales. El mito, el sexo y la caza de brujas*. Para un estudio más abarcador del fenómeno hasta la brujería en la cultura contemporánea, puede revisarse *Brujas, sapos y aquelarres* de Pilar Pedraza (2014). Para una recopilación de testimonios sobre los procesos por brujería en Inglaterra y las colonias inglesas en Norteamérica, entre el siglo XVI y el XIX, incluyendo los famosos procesos por brujería de Salem, puede revisarse *El libro de las brujas Casos de brujería en Inglaterra y en las colonias norteamericanas (1582-1813)*, de Katherine Howe (2014). Imposible de soslayar es el estudio reciente sobre el papel de la caza de brujas en el capitalismo incipiente en la modernidad, al que está dedicado el libro *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva* de Silvia Federici (2004). Así también, para una perspectiva crítica sobre la caza de brujas europea, entendida como una avanzada misógina de aniquilación específicamente de las mujeres, puede leerse *La caza de brujas en Europa. 200 años de terror misógino* de Anne Lewellyn Barstow (1994/1999) y *Las cuatro mujeres de Dios. La puta, la bruja, la santa y la tonta* de Guy Bechtel (2003/2022).

⁹ Una perspectiva panorámica sobre el problema de la brujería y la hechicería en sociedades tradicionales y no europeas puede encontrarse en el libro *Brujería, hechicería, rumores y habladurías* de Pamela J. Stewart y Andrew Strathern (2004/2008).

¹⁰ A pesar de su fama, el *Malleus* no fue el primer libro en el que se estableció la supuesta complicidad de la mujer con el diablo. Ya en el *Formicarius* (“El hormiguero”), del dominico alemán Hans Nidler, publicado en 1435, encontramos una advertencia de la conspiración universal contra Dios que la brujería representa, entendida como herejía, en la cual las mujeres jugaban un rol principal (Bechtel, 2003/2022). Así también, según Robert Muchembled (2000/2016), la primera caracterización del aquelarre, con sus protagonistas femeninos, surgió a partir de proceso llevado a cabo en la ciudad francesa de Arrás entre 1428 y 1430, en la que se acusó a varias personas (incluido un obispo) de participar en cultos relativos a la herejía valdense.

¹¹ En *El Capital*, Marx (1867/2014) se refiere al proceso de la “acumulación primitiva” en relación con la esclavitud africana durante la expansión colonialista europea. Sin el aprovechamiento del trabajo no remunerado de los esclavos, los países europeos no habrían podido acumular el excedente de riqueza necesaria para desarrollar el capitalismo como un sistema de explotación en los siglos subsiguientes. De acuerdo con esto, el punto de origen del capitalismo se localiza en procesos de esclavización, robo y expoliación de las colonias europeas. Aun cuando Federici (2024) explora la caza de brujas europea como parte del proceso de acumulación primitiva del capitalismo en su forma naciente, no obstante, defiende la idea de que este proceso no es solo originario sino permanente, es un “fenómeno constitutivo de las relaciones capitalistas en todas las épocas que siempre se repite” (2019/2020, p. 46), que sirve continuamente al capitalismo para su propia expansión y para la superación de sus propias crisis.

¹² El *biopoder* es descrito por Foucault como una racionalidad política centrada en el cuidado y control de la vida. Sus dos brazos principales son la *anatomopolítica del cuerpo humano*, cuyo objetivo es disciplinar el cuerpo individual, y la *biopolítica de la población*, cuyo objetivo es la administración de la vida de las poblaciones entendidas como un “cuerpo-especie” (Foucault, 1976/2001, p. 168).

Referencias

- Álvarez, J. M., Esteban, R., Sauvagnat, F. (2004). *Fundamentos de psicopatología psicoanalítica*. Síntesis.
- Álvarez, J. M. (2017). *Estudios de psicología patológica*. Xoroi edicions.
- Baroja, C. P. (2020). *Las brujas y su mundo*. Alianza Editorial.
- Barstow, A. L. (1999). *La caza de brujas en Europa. 200 años de terror misógino*. Tikal.
- Bechtel, G. (2022). *Las cuatro mujeres de Dios. La puta, la bruja, la santa y la tonta*. Pagana Editorial.
- Bennett, S. (1984). *Razón y locura en la antigua Grecia*. Akal Ediciones.

- Bercherie, P. (1988). *Génesis de los conceptos freudianos*. Paidós.
- Bruno, P. (2011). *Lacan, pasador de Marx. La invención del síntoma*. S&P Ediciones.
- Charcot, J. M. (1981). Descripción del gran ataque histérico. *Revista de la Asociación española de Neuropsiquiatría*, 2(1), 121-126,. <http://www.revistaaen.es/index.php/aen/article/view/14605/14484>
- Cohn, N. (1980). *Los demonios familiares de Europa*. Alianza Editorial.
- Delumeau, J. (2012). *El miedo en Occidente*. Taurus.
- Dodds, E. R. (2015). *Los griegos y lo irracional*. Alianza Editorial.
- De Certeau, M. (2012). *La posesión de Loudun*. Universidad Iberoamericana.
- Didi-Huberman, G. (2007). *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*. Cátedra.
- Ehrenreich, B., English, D. (2019). *Brujas, parteras y enfermeras*. Bauma.
- Ellenberger, H. (1976). *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*. Editorial Gredos.
- Federicci, S. (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños.
- Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Traficantes de sueños.
- Fernández Tabernilla, A. (2017). Brujas, diosas, ocultistas y feministas. Las mujeres que marcaron el camino en las nuevas religiones. En H. Gallego Franco y M. C. García Herrero (Eds.), *Autoridad, poder e influencia: mujeres que hacen Historia. Vol. 2* (pp. 527-539). Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres.
- Fernández Vega, P. A. (2014). *Bacanales. El mito, el sexo y la caza de brujas*. Siglo XXI España.
- Foucault, M. (2005). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Los anormales*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2001). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Siglo Veintiuno Editores.
- Freud, S. (2004). Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos: comunicación preliminar. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson

- (Trads.), *Obras completas. Vol II* (pp. 27-44). Amorrortu. (Obra original publicada en 1893)
- Freud, S. (2004). Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol III* (pp. 41-68) Amorrortu. (Obra original publicada en 1894)
- Freud, S. (2004). Estudios sobre la histeria. En: J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol II*. Amorrortu. (Obra original publicada en 1895)
- Freud, S. (2004). Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol III* (157-184). Amorrortu. (Obra original publicada en 1896)
- Freud, S. (2004). Manuscrito K. Las neurosis de defensa. (Un cuento de Navidad). (1° de enero de 1896). En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol I* (260-268). Amorrortu. (Obra original publicada en 1896)
- Freud, S. (2004). La interpretación de los sueños. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. V*. Amorrortu. Obra original publicada en 1900)
- Freud, S. (2004). Fragmento de un análisis de un caso de histeria (caso Dora). En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. VII* (pp. 1-107). Amorrortu. (Obra original publicada en 1905)
- Gauchet, M., Swain, G. (2000). *El verdadero Charcot. Los caminos imprevistos del inconsciente*. Ediciones Nueva Visión.
- Ginzburg, C. (2005). *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*. Editorial Universitaria. Universidad de Guadalajara.
- Ginzburg, C. (1991). *Historia nocturna: un desciframiento del aquelarre*. Muchnik Editores, 1991.
- Hernández Delgado, R. (2019). Histeria y brujería: el síntoma como crítica. *Revista Affectio Societatis*, 16(30), 185-207.
<https://revistas.udea.edu.co/index.php/affectiosocietatis/article/view/330987>
- Hernández Delgado, R. (2023). Revistando el debate sobre la cultura del narcisismo: ¿ocaso del sujeto en el capitalismo tardío? *Inflexiones. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 11, 97-137.
<https://inflexiones.unam.mx/ojs/index.php/inflexiones/article/view/170>

BRUJAS, HISTÓRICAS Y ESPIRITUALIDADES FEMINISTAS

- Howe, K. (2014). *El libro de las brujas Casos de brujería en Inglaterra y en las colonias norteamericanas (1582-1813)*. Alba Editorial.
- Kramer, H.; Sprenger, J. (2013). *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa masa*. Editorial Maxtor.
- Lacan, J. (2002). *El seminario de Jacques Lacan, libro 16: El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Paidós, 2002. (Seminario dictado entre 1968 y 1969)
- Lacan, J. (2021). *El seminario de Jacques Lacan, libro 17: De otro al otro (1968-1969)*. Paidós. (Seminario dictado entre 1969 y 1970)
- Lacan, J. (2021). Radiofonía. En *Otros Escritos* (pp. 425-472). Paidós.
- Levack, B. P. (1995). *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Alianza Editorial.
- Lunbek, E. (2014). *The americanization of narcissism*. Cambridge University Press.
- Maleval, J.-C. (1994). Cómo desembarazarse de la histeria o la histeria en el siglo XX. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 49(14), 269-290. <http://www.revistaaen.es/index.php/aen/article/view/15372/15233>.
- Marx, K. (2014). *El Capital. Libro I. Tomo I*. Ediciones Akal.
- Milner, J.-C. (1996). *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*. Manantial.
- Muchembled, R. (2016). *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Pedraza, P. (2014). *Brujas, sapos y aquelarres*. Valdemar.
- Orobitg, G. (2003). Sexo, género y antropología. En: Tubert, S. (ed.). *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto* (pp. 253-280). Editorial Cátedra.
- Pavón-Cuéllar, D. (2014). *Elementos políticos de marxismo lacaniano*. Paradiso Editores.
- Parker, I; Pavón-Cuéllar, D. (2014). *Lacan, discurso, acontecimiento. Nuevos análisis de la indeterminación textual*. Plaza y Valdéz.
- Recalcati, M. (2021). *El hombre sin inconsciente*. Paradiso.
- Rausky, F. (1977). *Mesmer: el periodo parisino*. http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/rausky_mesmer.htm.
- Rosen, G. (1974). *Locura y sociedad. Sociología histórica de la enfermedad mental*. Alianza Editorial.
- Russell, J. B. (1998). *Historia de la brujería. Hechiceros, herejes y paganos*. Paidós.

- Russell, J. B. (1992). *Witchcraft in the Middle Ages*. Cornell University Press.
- Scull, A. (2009). *Hysteria. The Biography: The disturbing history (Biographies of Disease)*. Oxford University Press.
- Skott-Myhre, K. (2018). *Feminist spiritualism under capitalism. Witches, Fairies, and Nomds*. Routledge.
- Starhawk. (2012). *La danza espiral*. Nirvana Libros.
- Starhawk. (1982). *Dreaming the dark: Magic, sex & politics*. MA: Beacon Press.
- Stengers, I. (2005). Notes on an ecology of practices. *Cultural Studies Review*, 11, 183-196. <https://doi.org/10.5130/csr.v11i1.3459>
- Stengers, I.; Pignarre, P. (2017). *La brujería capitalista*. Heckt Libros.
- Stewart, P.J.; Strathern, A. (2008). *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*. Ediciones Akal.
- Swain, G. (2009). El alma, la mujer, el sexo y el cuerpo. En: Swain, G. *Diálogo con el insensato* (pp. 199-214). Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- Varela, N. (2008). *Feminismo para principiantes*. Ediciones de Bolsillo.
- Veith, I. (1965). *Hysteria. The History of a Disease*. The University of Chicago Press.
- W.I.T.C.H. (2007). *WITCH. Comunicados, textos y hechizos (1968-1969)*. La Felguera.
- Žižek, S. (1986). "Pathological Narcissus" as social Mandatory Form of Subjectivity. <http://www.manifesta.orgmanifesta3/catalogue5>
- Žižek, S. (2008). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores.

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 8, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2025
ISSN 0719-983X

Editorial: Gaza, la humanidad sitiada

Alejandro Ochoa Arias

Acción Conjunta. Descontrol, incertidumbre y pasión en la actividad social y discursiva

Angel Magos Pérez y Gerardo Ortiz Moncada

Vivir en el sueño del Otro: violencia y subjetivación en la sierra del sur de Durango

Aäron Moszowski Van Loon

Brujas, histéricas y espiritualidades feministas: alternativas para histerizar la lucha contra el capitalismo patriarcal

Rigoberto Hernández Delgado

Althusser contra la psicología dominante: cinco ideas del marxismo althusseriano para la psicología crítica

Luis Pablo López-Ríos

Entre la precariedad y la autonomía. Experiencias subjetivas de repartidores de plataformas digitales de trabajo en el sur de Chile

Rodrigo Navarrete Saavedra, Javiera Angel, Javiera Camilla, Daniela Cárdenas, Ignacia Catalán y Francisca Ojeda

Pararreseña de Traverso, E. (2024). *Gaza ante la historia*

Juan Antonio González de Requena Farré

