

Las bruxas y sus herederas: mujeres de vida, de tierra y de muerte

Paula Garay González. Universidad de Sevilla (España)

Recibido 03/02/2024

Resumen

La figura de la *bruxa*, desde su origen histórico como depositaria de saberes y prácticas tradicionales hasta su revitalización en el movimiento neorrural contemporáneo, representa un enclave de gran significación cultural y un ejemplo paradigmático de la feminidad. Este artículo analiza la tríada cíclica y transformativa tierra-vida-muerte como punto interseccional en el que se sitúa la *bruxa* en la ruralidad. A través de entrevistas con mujeres (neor)rurales que se identifican con esta figura, desvelamos su importante labor social y el legado que deja en las comunidades campesinas como agente de cambio político, ecologista y feminista. La *bruxa* renace, pues, como una identidad rebelde y reivindicativa, desafiante del discurso hegemónico y luchadora por la diversidad y la simbiosis con la naturaleza. Este estudio propone (re)consideraciones que invitan a no estigmatizar los márgenes ni a sus habitantes, a deconstruir los discursos normativos y a redefinir los marcos de sentido y significado en los que clasificamos el conocimiento y a sus sujetos. En definitiva, la *bruxa* y su contexto rural se erigen como símbolos de diversidad, pluralidad y (trans)diferencia, fundamentales en la búsqueda de una sociedad más inclusiva y justa.

Palabras clave: *bruxa*, bruja, neorruralismo, feminidad, conocimiento ancestral, resistencia.

Abstract

Bruxas and their heirs: women of life, earth and death

The figure of the *bruxa* (Ast. 'witch'), from its historical origins as a repository of traditional knowledge and practices to its revitalization in the contemporary neorural movement, represents a significant cultural enclave as well as a paradigmatic example of femininity. This article analyses the cyclic and transformative triad of earth-life-death as an intersectional point in which the *bruxa* is situated within rurality. Through interviews with (neo)rural women who identify with this figure, we unveil its important social role and the legacy it leaves in rural communities as an agent of political, ecological, and feminist change. The *bruxa* is reborn, therefore, as a rebellious and vindicating identity, challenging hegemonic discourse, advocating for diversity and symbiosis with nature. This study proposes to reconsider the destigmatisation of the margins and their inhabitants, the deconstruction of normative discourses, and the redefinition of the frameworks of meaning and significance in which we classify knowledge and its subjects. Ultimately, the *bruxa* and its rural context stand as symbols of diversity, plurality, and (trans)difference, all of them essential in the pursuit of a more inclusive and just society.

Key words: *Bruxa*, Witch, Neoruralism, Femininity, Traditional knowledge, Resistance.

Las bruxas y sus herederas: mujeres de vida, de tierra y de muerte

Paula Garay González. Universidad de Sevilla (España)

Recibido 03/02/2024

§ 1. Introducción

Ella tenía seys officios, conviene saber: labranderá, perfumera, maestra de hazer afeytes y de hazer virgos, alcahueta y un poquito hechizera [...] ¿Quién te podrá dezir lo que esta vieja hazía? Y todo era burla y mentira.

Fernando de Rojas, *La Celestina* (2018: 111, 114)

Con esta retahíla de ocupaciones que, a su vez, implican el dominio de diversos saberes, se introduce el personaje de la Celestina en la archiconocida tragicomedia de Fernando de Rojas (1499). La llaman «hechicera» para, acto seguido, invalidar el conjunto de su actividad tildándola de fraude. Sin embargo, los vecinos de la alcahueta acuden a ella para todo tipo de consultas, remedios y magias: en situaciones de urgencia, su mala reputación como «bruja» cae por su propio peso. Esta figura (*bruxa* en las regiones que nos ocupan), repudiada o venerada en función de la trama y especialmente enmarcada en el ámbito rural, constituye en sí misma un enclave de gran significación cultural, además de encarnar «el ejemplo definitivo de la feminidad, con toda su complejidad», como sugiere Shahrukh Husain (2022)¹. Alterizada frente al Yo normativo, doblemente marginada, en un primer nivel conjunto con el resto de los agentes rurales (contrapuestos a lo urbano) y en un segundo, dentro del propio contexto campesino (frente al resto de los vecinos), la *bruxa* del pueblo es empero un reservorio heterogéneo de conocimiento y tradición. Aunque la aparente decadencia de la vida rural pueda sugerir que su presencia y sus funciones sociales se han extinguido, en el presente estudio arrojamos luz sobre su legado identitario de la mano

¹ La reflexión de Husain se corresponde con la nota a la segunda edición de su obra (2019), originalmente publicada en 1993 bajo el título de *The Virago Book of Witches*. Sus citas en este trabajo se corresponden con la traducción de Andrea Daga y la edición en castellano de Impedimenta (2022).

de sus herederas neorrurales. Quién se esconde realmente tras esta figura ensombrecida —que no sombría—, qué abarca y cuál es la relevancia de su labor para que se retome y se reubique al centro de las agendas feministas son las cuestiones que desarrollaremos a continuación.

§ 2. Contexto filosófico, marco espaciotemporal y metodología

El estudio de o desde las ruralidades constituye una mirada a la marginalidad, esto es, al conocimiento y los modos de las periferias. Partiendo de esta base tenemos que considerar por qué el canon no abarca *per se* a estos colectivos y sus individuos se sitúan reiteradamente en la categoría del Otro, del subalterno (Spivak, 1988), postergado y subyugado por el discurso hegemónico y su arquetipo representante: el hombre blanco occidental, el colonizador en el contexto en que Spivak desarrolla esta terminología, el burgués, o, en nuestro caso, el ciudadano o el científico institucional. Nuestros sujetos de estudio sufren, *ergo*, una serie de injusticias que les privan de su autoridad como sujetos de conocimiento. Por lo tanto, este estudio busca una ruptura de dichas limitaciones epistémicas y, para ello, se centra no solo en la idea de diferencia, sino en una diferencia sin fronteras, inclusiva y diversa que llamamos *transdiferencia*. Esta transdiferencia «es un concepto general que nos permite inspeccionar fenómenos que no se ajustan claramente a modelos de diferencia clara, desafiando así, al menos hasta cierto punto, la explicación basada en la lógica binaria»² (Breinig, Gebhardt y Lösch, 2002: 22) y considera, asimismo, los momentos de «incertidumbre, indecidibilidad e inconsistencia» (Allolio-Näcke, Kalscheuer y Manzeschke, 2005: 10) que la lente de la diferencia no logra enfocar.

Dentro del marco de la transdiferencia trabajamos, a su vez, desde una perspectiva de género, en este caso, prestando especial atención a las figuras femeninas (la *bruja* y sus herederas) y a los sistemas sociales ginocéntricos, matrísticos o matriarcados (Gimbutas, 1974; 1989; 1991) que tienen gran cabida en las periferias rurales. Este punto de confluencia entre lo femenino y lo rural se sitúa igualmente al centro de las teorías de Vandana Shiva, que en 1993 desarrolla con Maria Mies el concepto de

² Todas las traducciones, salvo indicación en sentido contrario, son mías.

«ecofeminismo»³, un movimiento que equipara la violencia de género y la discriminación de los grupos no privilegiados con la sobreexplotación del planeta y los recursos naturales⁴. Shiva también señala el carácter decisivo del trabajo de las mujeres en el campo para las economías nacionales a la vez que critica cómo los sistemas capitalistas actuales relegan u oscurecen su actividad incurriendo así en otra forma de violencia de género:

En primer lugar, el modelo económico centrado de forma miope en el «crecimiento» empieza siendo violento contra las mujeres al pasar por alto la contribución de estas a la economía. Cuanto más habla el gobierno —*ad nauseam*— sobre «crecimiento inclusivo» e «inclusión financiera», más excluye las aportaciones de las mujeres a la economía y a la sociedad. Según los modelos económicos patriarcales, la producción para el sustento cuenta como «no producción». La transformación del valor en «no valor», del trabajo en «no trabajo» y del conocimiento en «no conocimiento» se logra gracias al número más poderoso que rige nuestra vida: el constructo patriarcal del PIB, el producto interior bruto, que ya se ha empezado a denominar «problema interior bruto». [Shiva, 2016: 19-20]

Aunque el presente estudio atiende a un primer examen a nivel regional y maneja un espectro reducido de casos, parte igualmente de esta premisa al situar el foco de investigación sobre el trabajo marginal de las mujeres, aquel que pasa desapercibido o es desconsiderado sistemáticamente, y valorar sus contribuciones no solo a nivel económico, sino también social, cultural y epistémico.

Para la aplicación de estas teorías, contextualizamos nuestro estudio en la actualidad, con motivo de este primer encuentro de Filosofía y Ruralidades, en las áreas rurales del Principado de Asturias. Se trata de un acercamiento inicial al *neorruralismo* en esta comunidad autónoma, un movimiento que está igualmente presente en otras zonas de Europa en las que, además, es objeto de estudio académico —Halfacree (2007), Brown (2011), Wilbur (2013)—. Dicho neorruralismo (también conocido como *Back-to-the-Land-Movement*) consiste en regresar al mundo campestre

³ Realmente, el término *ecofeminismo* fue acuñado en 1974 por la escritora feminista francesa Françoise d'Eaubonne, en el contexto de su obra *Le féminisme ou la mort*.

⁴ Otras autoras que ahondan en el concepto de ecofeminismo son Greta Gaard (1993, 1998) y la española Alicia Puleo (2011, 2019). Las referencias completas a sus obras se pueden consultar en el apartado de bibliografía.

con el fin de repoblar sus espacios y (re)establecer comunidades autosuficientes y ecosostenibles que funcionan alternativamente a los sistemas capitalistas occidentales.

La metodología que empleamos para nuestro estudio es activa, predominantemente testimonial, es decir, basada en la voz directa de nuestras entrevistadas y la tradición oral de sus comunidades, y, como decíamos previamente, de género. La combinación de estos métodos pretende reivindicar la autoridad epistémica de las agentes (neor)rurales. Para lograr este fin, debemos acudir a la teoría de Miranda Fricker (2007) que explica cómo la *injusticia epistémica*, fenómeno contra el que debemos luchar, consiste en el sabotaje y/o desconsideración de la condición específica de sujeto de conocimiento. A su vez, este detrimento se realiza mediante otras formas de injusticia más específicas, como la *injusticia testimonial*, que disminuye la credibilidad de los juicios de un emisor, o la *injusticia hermenéutica*, una fase previa a la anteriormente mencionada que se erige sobre la falta de recursos colectivos de interpretación que dificulta a un sujeto la comprensión de sus propias experiencias (Fricker, 2007). Víctimas ejemplares de estas injusticias son las mujeres del ámbito rural, cuyo saber, pese a su heterogeneidad, es desestimado o invalidado por su doble alteridad (como mujeres y como campesinas) frente al saber institucionalmente (masculino y) científico.

Aunque escasas, algunas de estas voces femeninas lograron trascender en la historia. Se trata del caso de María de Alejandría (s. I/III d. C.), conocida como María *la Judía*, *la Hebrea* o *Miriam la Profetisa* en los escritos posteriores que dejan constancia de su labor —los suyos, si los hubiere, se han perdido—. María fue una de las pioneras de la química actual, en su contexto, de la alquimia (Sherwood Taylor, 2010; Alic, 2005). Su minuciosa observación de la naturaleza y los elementos la llevaron a hacer grandes descubrimientos como métodos de preparado, *v. gr.* el baño María —así llamado en su honor—, que permite calentar sustancias de forma indirecta y uniforme, y también diseño instrumental, como herramientas de destilación, entre ellas

[...] el Tribikos, una forma primitiva de alambique, o el Kerotakis, un aparato de reflujo usado para analizar y purificar metales y para extraer aceites esenciales de plantas, como por ejemplo de rosas, para lo que fue utilizado durante toda la Edad Antigua y Media e incluso hasta el renacimiento. [Cervera, 2018]

Otra adelantada a su tiempo habría sido Trota de Salerno (ca. 1050), apodada *Trotula* y considerada como la primera ginecóloga de la historia. En el prefacio de (una versión inglesa del siglo XIV de) su obra se indica claramente que eran las mujeres quienes practicaban la medicina, «ayudaban [a otras mujeres] y las aconsejaban sobre sus padecimientos sin revelárselos al hombre» (Power, 1975: 86). Finalmente, Hildegarda de Bingen (1098-1179), más conocida por su cargo de abadesa y sus características visiones, también era concedora de las afecciones femeninas, así como de otras cuestiones relativas a la salud, las propiedades de las plantas, la elaboración de remedios naturales —y sus particulares cosmovisión e interpretación de las Sagradas Escrituras—. Sus obras representan el punto culminante de los escritos científicos y de autoría femenina en la Europa de la Edad Media (cf. Whaley, 2011: 22).

Conocer los nombres y la trayectoria de estas tres autoras —sobre cuyos trabajos cimentamos la tesis de este estudio— no las exime, empero, de la injusticia epistémica que sufrieran en su contexto o incluso en la actualidad, en la que apenas son referidas frente a sus homólogos masculinos presentes en los manuales de ciencia e historia. Sin embargo, son archiconocidas la obra de Aristóteles (384–322 a. C.), quien en su *Física* (libro II) expone que la naturaleza es principio y causa del movimiento y la curación, o la cita de Paracelso (c. 1493–1541), «*dosis sola facit ut venenum non fit*», a propósito de la medida y la correcta proporción en el uso de ingredientes naturales. Este último plantea un acercamiento respetuoso a la naturaleza, con el fin de comprenderla y establecer con ella una suerte de simbiosis, en la línea de lo que proclamaban las autoras mencionadas y de lo que veremos reflejado en nuestros casos de estudio. Otros autores, como Francis Bacon (1561–1626) divulgaron visiones opuestas. En *La nueva Atlántida* (*The New Atlantis*, 1626), Bacon relata el descubrimiento de un hipotético nuevo continente y el afán de sus conquistadores por controlar (y explotar los recursos de) su naturaleza mediante el uso de la ciencia aplicada y la tecnología —despreciando la agencia femenina y a los grupos indígenas—. Estas dos perspectivas contrarias se sitúan en la base de nuestra tesis: las herederas de las *brujas*, agentes en estos sistemas (neor)rurales y miembros de gremios ginocéntricos, parten de la asociación con lo natural y su consideración deferente, al mismo tiempo que huyen activamente de la (sobre)explotación del medioambiente.

¿Quiénes son, pues, estas *bruxas* y sus herederas en el presente? Para encontrarlas debemos buscar en los márgenes, a la sombra de la tradición discursiva hegemónica, en la intersección de tres ejes existenciales, a saber, la vida, la tierra y la muerte, que, a su vez, se suceden de forma cíclica y transformativa, y de cuya transición la *bruxa* también es guardiana. Nuestras entrevistadas se ubican en los colectivos neorrurales situados en el Occidente (Brañavara, Boal), el centro (Pruvia) y el Oriente (Cabranes) de Asturias. En los próximos apartados, partiendo de las bases teóricas previamente expuestas, desarrollaremos su labor.

§ 3. Mujeres de tierra

Consideremos la tierra como el principio y fin de todas las cosas. Para ahondar en la relación que se establece con ella como base del paradigma ecosostenible neorrural, tomamos como escenario el ecosistema de Cabranes, un pequeño concejo situado al Occidente de Asturias. En él, como nos explicaron algunas de sus *neopaisanas*, viven familias jóvenes de «regresados» al mundo rural. Se trata de un colectivo heterogéneo de personas: algunas tienen formación académica, otras han viajado por el mundo, otras vienen del extranjero... y todas ellas se han establecido en la ruralidad asturiana y, siguiendo la iniciativa de repoblar sus aldeas, han fundado todo tipo de asociaciones e instituciones orientadas a la cultura, la educación y el recreo infantil, la formación teórica y práctica en torno al ecologismo, entre otras. Una vez al mes, el segundo domingo, montan un mercado en el que exponen sus productos artesanales (de carpintería, marroquinería, platería, cestería, orfebrería y glíptica, alimentación...), coordinan talleres formativos (infantiles y para adultos, en torno a la naturaleza, el reconocimiento y recolección de especies vegetales, setas, frutos...), organizan eventos musicales (de canto y danza) y teatrales, hacen intercambios de productos (ropa, libros...), etc.

Con motivo de uno de estos llamados «tenderetes» (el 6 de junio de 2023), establecimos contacto con nuestras entrevistadas, sus artesanas. Conversando con ellas aprendimos que las bases de su comercio son el ecologismo y la ecosostenibilidad, es decir, la protección de la Naturaleza y preservación del Medio Ambiente. Todo parte de la Tierra —que nos da todo lo que necesitamos—, con la que se erige un

vínculo asentado en el respeto y la simbiosis previamente referidos en las teorías de Shiva y Paracelso, pero también en una aceptación de los ritmos y los ciclos naturales, como expone Rachel Carson en su obra, *La primavera silenciosa* (*Silent Spring*, 1962). Como un *modus vivendi* contrario al capitalismo, el neorruralismo de Cabranes apoya la producción local y autosostenible y prioriza los valores de reparación y reciclaje (*v. gr.* de segunda mano) frente al consumo masivo.

De esta relación con la tierra destacamos además una mirada predominantemente femenina que atiende a la sanación y el autocuidado. En Cabranes, las conocedoras por excelencia de la etnobotánica, esto es, (el estudio de) los conocimientos que las diferentes culturas han adquirido a lo largo de la historia sobre las propiedades y/o potencialidades de las plantas, y la fitoterapia o el uso de productos vegetales con finalidades terapéuticas o medicinales, son mujeres, *mujeres de tierra*. Por ejemplo, las jóvenes representantes de los proyectos Fitocosmética Raíces y Auto-San-Arte trabajan mano a mano con la tierra desde el respeto, una mentalidad abierta y la escucha activa de lo que la Madre Naturaleza —a la que Cristina del Olmo Paniagua se refiere como «Pachamama»⁵— tiene que decir y aportar. De esta unión resultan sus remedios vegetales, medicinales y cosméticos, de los cuales un alto porcentaje está especialmente enfocado al tratamiento de la salud femenina: aceites de uso tópico, sahumeros y hierbas fumables para aliviar las molestias menstruales, infusiones y tinturas para potenciar o equilibrar la secreción hormonal correspondiente a cada fase del ciclo, etc. Por otro lado, estas profesionales de la botánica natural, la fitoterapia, el (quiro)masaje, la rehabilitación o la fitocosmética entre otros saberes están en constante formación, un detalle que se puede apreciar en muchos de sus puestos a través de las lecturas formativas en estas diversas ramas que exponen junto al resto de sus productos⁶. De este modo, los conocimientos están al alcance de la clientela, de tal

⁵ En la cultura de los pueblos incas de Los Andes, la Pachamama es el nombre que se le da a la diosa de la Tierra. Para más información, consúltese el capítulo de Penny Dransart (1992), «Pachamama: *The Inka Earth Mother of the Long Sweeping Garment*» pp. 145-163.

⁶ Por ejemplo, en el mostrador de Auto-San-Arte, Cristina del Olmo Paniagua hay una primera edición del *Manual introductorio a la ginecología natural*, de Pabla Pérez San Martín (2018). Por otro lado, Sarah Martina Piepgras, orfebre y litoterapeuta de SG Elements/Art of Elements, tiene en su puesto un ejemplar de *La biblia de los cristales*, de Judy Hall (2003), para que se puedan consultar las propiedades de las gemas con las que trabaja.

forma que todos, por igual, puedan consultarlos y se propicie la ocasión de comentar o debatirlos.

No solo se hacen cargo de saberes alternativos estas *mujeres de tierra* cuando llevan su mirada investigadora a ramas inusitadas como las que hemos mencionado, también rehúsan la convencionalidad cuando experimentan con remedios naturales en su trabajo con el entorno. Por ejemplo, Clémentine, partera del núcleo de Pruvia que visitaremos en el siguiente apartado, nos comparte algunas fórmulas de cuidado de la tierra que emplean en su comunidad matrística y que se basan en los principios de reciclaje y la reducción de residuos:

Y esto [la lana], pues eso, mi amiga que esquila y teje y tal, al seleccionar [la lana], esta [lana] está tan sucia que no le sirve, pero no la puede tirar así como tal porque es un residuo que necesita tratamientos y no se puede tirar de cualquier manera. Entonces le buscamos uso y la hemos decidido usar para acolchar, eh, yo probé con las fresas [*señala los bancales*]. Es importante no hacerlo en una huerta que vayas a remover la tierra cada año o tal porque, claro, esto tarda diez o quince años en degradarse, entonces estropeas la tierra al final, pero para esto [las fresas] que, al final, cuando se me muera una [planta], pongo otra no hay problema. Y está guay porque es antibacteriano, las babosa y los caracoles no van [...] Como está sucia, precisamente, pues está cargada de nutrientes para la tierra. Es fantástico, eso. [Clémentine, partera]⁷

88

Por último, siguiendo el hilo conductor de nuestra investigación, preguntamos a nuestras entrevistadas directamente por la figura de la *bruxa* y su contextualización en la actualidad. Las artesanas Cabranes no solo la tienen presente como su predecesora en la ruralidad, sino que la sitúan en la bandera de su lucha de género como reivindicación de la sabiduría popular y femenina:

Mi concepto de bruja [...] ha ido cambiando con los años... Todas en algún momento le hemos dado la connotación negativa que nos ha inculcado la historia, como una mujer mala, solitaria que hacía maleficios y echaba males de ojo... O simplemente [...] cualquier mujer que se saliera de lo «normal», que hacía lo que quería sin importarles lo que pensasen los demás, etc. [...] Para mí una bruja es una mujer fuerte, independiente, que sabe que su poder y su energía proviene de ella misma y de la naturaleza, y que sabe (o está aprendiendo) a canalizar y guiar esa energía para fines positivos. Que utiliza las plantas, las piedras y los rituales para canalizar la energía de la Pachamama y dirigirla a los espacios o personas que lo necesiten, ayudando a armonizar los espacios en los que

⁷ El testimonio de Clémentine data del 6 de junio de 2023.

se encuentra y a las personas que saben ver en ella esa capacidad y se dejan guiar por ella... Considero que en el pasado se consideró «bruja» a toda mujer que fuera consciente de su poder, que no se sintiera inferior a los hombres, que llevase a cabo prácticas curativas con las plantas, a las parteras... El hombre se sintió amenazado por la sabiduría femenina y trató de imponerse por medio de la fuerza, de la desacreditación de las curanderas llamándolas «brujas», etc. A partir de ahí se encargaron los médicos (hombres) de los partos y de todo lo demás. [Cristina del Olmo Paniagua, Auto-San-Arte]⁸

Las palabras de Cristina resuenan con las reflexiones académicas sobre la «repentina reaparición» de la figura de la bruja en la actualidad: «Las historias de brujas siempre se han caracterizado por resaltar la independencia feroz del personaje de la hechicera, así que no es ninguna sorpresa que el arquetipo de la bruja se haya popularizado de nuevo en una generación de mujeres que desea reivindicar su autonomía» (Husain, 2022: 12). Las *mujeres de tierra* del ámbito neorrural son conscientes de las connotaciones peyorativas que pesan sobre el perfil de la bruja y buscan desmentirlas activamente mediante su labor:

No me han llamado bruja deliberadamente, al menos no en esta vida [...]. Creo que a lo que a menudo nos referimos como brujas son personas que son conscientes de la conexión con la naturaleza y extraen su conocimiento directamente de ella. Mujeres que están tan vinculadas con sus orígenes y saben que incluso la curación puede ocurrir... Por supuesto, esto asusta a otras personas. Por eso se crearon todas estas imágenes siniestras sobre las brujas y así es como recibieron su trasfondo malvado, que nunca fue cierto. [Sara Martina Piepgras, SG Elements/Art of Elements]

En definitiva, las *mujeres de tierra* son las herederas de las paisanas que en durante siglos han sembrado, cuidado y recolectado los ingredientes naturales y, con base en la observación, un método de ensayo-error y el atesoramiento y transmisión de su legado ancestral de conocimiento, han sabido darles uso y desarrollar sus muchas aplicaciones para la salud humana, de los animales y —cerrando el ciclo de forma muy poética, pero no por ello menos práctica— de la propia tierra.

⁸ Los testimonios de Cabranes datan del 11 de junio de 2023. *A posteriori* se completaron mediante conversaciones telefónicas.

§ 4. Mujeres de vida

Dentro de la categoría de *mujeres de vida* incluimos a las que se dedican a la obstetricia en el entorno natural empleando metodologías alternativas a la medicina institucional. Se trata de mujeres de formaciones diversas entre las que destacan ginecólogas, matronas, parteras y doulas⁹ que trabajan en asociaciones ginocéntricas acompañando los procesos de gestación y partos autogestionados. Para el objetivo de nuestro estudio, contactamos con Clémentine, miembro de uno de estos colectivos matrísticos con base en Pruvia, que atiende no solo a las mujeres de la provincia de Asturias, sino también de Lugo, León y Cantabria. El aprendizaje de estas trabajadoras es constante y directo, pues, como nos explica Clémentine, su conocimiento se transmite de las más veteranas a las nuevas incorporaciones y se comparte, igualmente, con las futuras madres.

Las mujeres de vida fueron antaño sujetos de una fuerte dualidad: conocidas como «mujeres sabias», para su mejor suerte, y consideradas «las peores de todas las brujas» (Kramer y Sprenger, 1486) por sus persecutores y homicidas. De hecho, el historiador John M. Riddle afirma que, durante el período de la caza de brujas, «la brujería, la partería y el control de la natalidad estaban unidos en un desafortunado e impío matrimonio» (Riddle, 1997: 110). Silvia Federici (2004) describe este conflicto como el plan por parte de los nuevos estados capitalistas de apropiarse de la fuerza generativa de las mujeres y controlar la natalidad. Una de sus pruebas irrefutables es que al final de la caza, la ginecología quedó en manos de los hombres y a las mujeres se les prohibió el acceso a la sala de partos (Federici, 2004). Es fácil concluir que, a pesar de los siglos que nos separan de este episodio histórico, la profesión de las *mujeres de vida* aún se sitúa en la marginalidad, actualmente reflejada en su situación de alegalidad. A pesar de que muchas mujeres de los núcleos urbanos solicitan esta gestión natural y alternativa de sus procesos de embarazo y parto, la ubicación base en la ruralidad se explica por su carácter periférico, una mejor acogida, así como por el contacto directo con la tierra y sus elementos naturales.

⁹ La Real Academia Española define a las doulas como «personas, generalmente mujeres, que prestan orientación y apoyo físico y emocional a otra persona en algunos momentos de su vida, especialmente a una mujer durante el embarazo, el parto y el posparto» (cf. RAE 'doula').

El tratamiento del embarazo y el parto como procesos fisiológicos se sitúa en el fundamento epistémico de las *mujeres de vida*. Esto quiere decir que ambos procesos se contemplan como naturales e intrínsecos del cuerpo femenino y no como una patología. El enfoque predominante de la medicina institucional es, por contra, patologizante, ya que convierte a las mujeres embarazadas o parturientas en pacientes que necesitan ser tratadas y/o curadas. Alternativamente, las *mujeres de vida* basan su labor en el respeto por los tiempos y los ritmos naturales de cada cuerpo, la comprensión del dolor como un proceso natural más que acoger y procesar —no contra el que necesariamente haya que resistirse— y la consideración de otros factores emocionales y espirituales que, igualmente, forman parte esencial de la experiencia de la gestación y la maternidad. La mera valoración de estas cuestiones apenas se contempla en el discurso médico convencional que, en ocasiones, más que respaldarse en la ciencia, adolece de cientificismo¹⁰. Las *mujeres de vida* del norte de España trabajan fuera del contexto capitalista, de tal suerte que, exentas de la presión del beneficio inmediato, pueden dedicar su atención al entorno, como las *mujeres de tierra*, para (re)conocer y estudiar los remedios naturales. Clémentine nos comparte algunos de sus preparados:

Aquí tenemos la consuelda [señala la planta, cultivada junto al resto en el mismo terreno]. Podemos usar la hoja o la raíz [...] si la vamos a usar seca, usaremos más cantidad, pero fresca es más potente [...]. La usamos por sus propiedades cicatrizantes. La hoja la usamos en baños posparto para desinflamar la zona y en caso de rasguño o desgarro leve, ayudará a cicatrizar. La raíz, secada y triturada con romero y llantén ayuda a cicatrizar los desgarros. Se aplica en forma de polvo muy fino sobre la herida lavada y surte efecto en unas veinticuatro horas aproximadamente [Clémentine, partera]¹¹

Con base en estos conocimientos, las *mujeres de vida* —como sus hermanas de tierra— dedican parte de su labor a la idea y la práctica de la autosanación, desvinculándose así de la tendencia institucional a la medicación y el (ab)uso de

¹⁰ La doctora Miriam Al Adib Mendiri define el cientificismo como una tendencia que «considera la ciencia como sinónimo de verdad absoluta, haciendo un uso arbitrario, ignorante y/o interesado de la misma», acto seguido concluye: «por eso no es ciencia» (2021: 38).

¹¹ Clémentine nos siguió enseñando especies de su huerto y hablándonos de sus varias aplicaciones obstétricas. Por adecuación a la extensión, ilustraremos el presente artículo solo con algunos ejemplos.

fármacos. Por otra parte, fomentan tratamientos complementarios, como ahondar en la relación entre la sexualidad y el parto de cada mujer (terapia sexual), la gestión de cuestiones psicosomáticas (*v. gr.* los efectos del trauma), la protección y potenciamiento del vínculo entre la madre y su bebé, etc. Asimismo, todas estas atenciones constituyen *per se* un acto de rebeldía contra la violencia obstétrica, tan a menudo normalizada en los hospitales de la mano de la medicina institucional. Es más, las mujeres de vida de la comunidad que nos ocupa luchan activamente contra este fenómeno, no solo mediante su labor sino a través de asociaciones creadas *ex profeso*¹².

Finalmente, las *mujeres de vida* se muestran conocedoras de las connotaciones negativas inherentes a la etiqueta de la bruja. En su caso, además, son plenamente conscientes de que sus antepasadas, las parteras, matronas y “mujeres sabias” previamente referidas, se situaron en la diana del feminicidio característico de la Edad Moderna, motivo por el que en la actualidad se abanderan con la identidad brujeril. Clémentine y sus comadres opinan que el calificativo de «bruja» es una reivindicación del valor de su profesión a la vez que sienten que «todavía hay cazas de brujas contra las que hay que luchar». Se consideran a sí mismas *bruxas* por trabajar en (el norte de España en) la confluencia de la vida (el embarazo, el parto), la naturaleza (sus elementos) y la muerte (el duelo gestacional), de lo cual se deriva un poder inefable y aún temido por la sociedad. Esta última convierte su labor en un tabú y la relega a los márgenes, en este caso, (a)legales, rurales y a la sombra de la medicina institucional.

§ 5. Mujeres de muerte

El último elemento de la tríada de nuestro estudio es la muerte, caracterizada desde el inicio de los tiempos por el misterio que la envuelve. Concretamente, este último apartado atiende a la relación femenina con la misma que, como exponíamos al principio y recién mencionamos a propósito de las «mujeres sabias», no es excluyente de su relación con la vida ni con la tierra. Se trata de una trinidad cíclica, como se puede

¹² Parir en Libertad (<https://www.parirenlibertad.org/>) es «un grupo heterogéneo de personas de diferentes partes del mundo y con multitud de profesiones, aficiones y dedicaciones [...] madres, padres, matronas, abogadas, periodistas, antropólogas, diseñadoras, artistas...» unidas por el objetivo común de denunciar y parar la violencia obstétrica. Las mujeres de vida de nuestro estudio son miembros fundadoras.

observar mediante sus transiciones: sin ir más lejos, las *mujeres de vida* se transforman en *mujeres de muerte* cuando asumen el acompañamiento de la pérdida gestacional que se puede dar por aborto (antes de las 20 semanas de gestación o cuando el embrión o feto es menor de 500 gr. de peso) o muerte fetal (gestación que supera las 20 semanas o cuando el bebé pesa más de 500 gr.). Este duelo, a menudo invisibilizado, tiene más acogida en el ámbito rural y la marginalidad obstétrica previamente desarrollada, en la cual los valores emocionales y espirituales gozan de un estatus esencial. Las mismas parteras y doulas acompañan a las madres y padres que han perdido a sus bebés llenando un espacio que la medicina institucional no suele abarcar.

Asimismo, tirando de otros hilos del complejo *patchwork* de la tradición femenina rural, en el proceso investigador del presente estudio descubrimos la gestión (marginal y alternativa) de la muerte de la mano de las llamadas *vedorias* o médiums. Lo característico de estas *mujeres de muerte* —para nuestro propósito— es que establecen una comunicación directa con los difuntos y trasladan sus mensajes a sus familiares vivos. Para ilustrar no solo su labor sino también su función social indagamos en el caso de Amparo López, más conocida como «la bruxa de Brañavara»¹³, una aldea montañosa perteneciente al concejo de Boal, situado al oriente de Asturias. Aunque Amparo falleció en 1995, pudimos contactar con sus antiguos vecinos de la propia aldea y la parroquia de Boal, sobre cuyos testimonios construimos este apartado.

En primer lugar, Ana M. Quintana Rodríguez, antigua aldeana de Brañavara y vecina de Amparo cuando todavía era una niña, nos enseña los restos de su casa. Como se puede consultar en el artículo «Una *bruxa* auténtica en Brañavara» (Zamora Terrés, 1978) de la revista *Triunfo*, se trata de una vivienda-cuadra de pequeñas dimensiones, en la actualidad medio derruida. Ana recuerda el interior de la casa abarrotado de bártulos y objetos de todo tipo, entre los que destaca «huesos» y «juguetes de niños». También recuerda el olor, aunque no logra describirlo, y unas extrañas «huellas en el suelo, como de gato» que, tras la muerte de Amparo, desaparecieron inexplicablemente¹⁴. Ana rememora el día que la *bruxa* fallece, en invierno, con la aldea aislada por la nieve y un helicóptero se lleva su cuerpo. En sus últimas semanas, Amparo habría estado muy enferma y Ana y su madre se habrían encargado de sus

¹³ También «A *roxua*» o «A *bruxa de Brañavara*».

¹⁴ Todos los testimonios sobre Amparo se recopilaron en Brañavara y Boal el 13 de abril de 2023.

cuidados, a pesar de la reticencia de la primera, que temía quedarse a solas con la anciana.

Nadie recuerda la fecha de nacimiento de Amparo, apenas que era hija de una madre soltera (¿Rosa?) y que no sabía leer ni escribir. Tenía ovejas, gatos y un pequeño huerto, acudía siempre al mercado de Boal —desde Brañavara un trayecto abrupto de unos 13 km que siempre hacía caminando— y vivía de una pequeña pensión y del trueque con sus vecinos y clientes que acudían a ella, en ocasiones desde muy lejos (Madrid, Alemania, Suiza)¹⁵, en busca de consejo e información de otro modo inaccesible. Además de la fotografía que ilustra el citado artículo de *Triunfo*, tenemos la descripción que sus vecinos hacen de ella, como Abel, actual carnicero de Boal y amigo y vecino de Amparo cuando era niño:

Lo que sí llamaba la atención [es] que tenía una mirada que parecía que te penetraba de una manera porque... no pestañeaba, ella te clavaba la vista, parecía que te traspasaba. Tenía una mirada profunda... tenía los ojos claros y una mirada muy profunda. Como si [es]tuviera leyéndote. Era una cosa... A mí me hace acordarme de alguno de estos hipnotistas que hay [...] que también te miran así fijamente, como si tuviese un control sobre ti desde el momento que estaba hablando contigo. Y tenía como... como siempre lágrimas en los ojos [...] como si tuviese [...] una constante presión. Tenía cara de estar metida en mucha presión. Pero no es que [es]tuviese mal de la cabeza ni... No, no, no. En absoluto. Era una persona que sabía lo que decía. [Abel, carnicero de Boal y antiguo vecino de Amparo]

Por parte de Moisés y Medices, un matrimonio de vecinos de Boal y antiguos clientes de Amparo, sabemos que la *bruxa* «salía de *noite* [...] con luz [...] y quedaba con los muertos de noche [...]. Con un farol [...]. Andaba por el monte sola de noche y con el farol». Abel completa esta información, que nos ayuda a perfilar el *modus operandi* de Amparo:

Igual ibas andando... a mí me tiene[e] pasao' de, a lo mejor, ir andando de casa al huerto y encontra[r]la de noche, tranquilamente. Veías un bultu venir andando, qué será, una yegua, y yera la bruxa. Y llevaba una vela y no se le apagaba ni aunque ficiera aire [...]. Decía que [por la noche] era cuando estaba más en contacto con los muertos [...]. Decía que hasta que pasaban treinta días no volvían [...]. Decía que hasta que pasaban treinta días [es]tábamos [...] por aquí, que no íbamos pa'

¹⁵ Así lo recuerda Ana M. Quintana Rodríguez.

allá directamente [...] y entonces hasta que pasaba ese tiempo no podía hablar con ellos. [Abel, carnicero de Boal y antiguo vecino de Amparo]

Acto seguido, consciente de su doble marginación, Abel se ve obligado a matizar lo siguiente: «Ella no le hacía nada a nadie, lo que pasa [es] que metíanse con ella y... a ella no le gustaba eso, claro. Tiraban-y piedras al tejado...». Y es que, en efecto, Amparo vivía presa del extremo al suscitar bien un gran temor o bien un profundo respeto entre sus vecinos. La primera emoción se manifiesta mediante el rechazo violento (acoso, actos vandálicos) o la rehuída (privación de contacto)¹⁶. La actitud de respeto, empero, surge de un sentimiento de empatía y abre las puertas a la otredad, posibilitando relaciones tan sinceras como la de la anciana y el (entonces joven) carnicero, que a menudo la visitaba en su casa para llevarle pan y merendar café en su compañía.

A pesar de esta dicotomía, descubrimos que ninguno de los dos bandos duda de la capacidad de Amparo. Abel señala que eran sobre todo mujeres las que la visitaban, en ocasiones a escondidas de sus maridos, para solicitar su consejo, si bien tanto él como Moisés, Medices y sus vecinas recuerdan la variedad de sus clientes así como de sus consultas:

Mucha gente venía a visitarla de todo el norte de España e incluso gente que estaba fuera y ya la conocía [...]. Y ella acertaba porque luego se resolvían las cosas [...] Ella adivinaba cosas sin verlas ella, por ejemplo, sabía la ropa que llevaba puesta mi abuelo cuando murió [...]. Es que te decía cosas que te hacían creer porque eran cosas palpables y ella no sabía nada de todo aquello. [Abel, carnicero de Boal y antiguo vecino de Amparo]

Generalmente, Amparo trasladaba mensajes de vecinos ya difuntos que tenían algún deber terrenal irresoluto. Estas necesidades casi siempre se correspondían con misas católicas que habían quedado sin darse. Esta falta de ceremonia solía acarrear además mala suerte a los familiares de los difuntos, de tal forma que era la *bruja* muchas veces quien buscaba a sus vecinos para advertirles del potencial peligro y comunicarles cómo podían evitarlo. Incluso los más escépticos, como una vecina de

¹⁶ Por ejemplo, una vecina de Moisés y Medices nos contaba cómo cuando la veía cerca por Boal se escondía en su casa.

Moisés y Medices en Boal con la que también pudimos hablar, accedían a dar las misas necesarias para prevenir o curarse del mal.

Paralelamente, Amparo ayudaba a los vecinos a localizar objetos perdidos, como ganado extraviado o dinero que había desaparecido del lugar en que se guardaba: «Acertar sí acertaba, sí. Ibas porque perdías ganao' o por lo que fuese y decías-y lo que te pasaba y después te daba un resultado» (Moisés, antiguo cliente de Amparo)¹⁷. Sin que esto pudiera (ni pueda) explicarse de una forma lógica, la *bruxa* sabía dónde se relocalizaban las cosas y, cuando los había, podía identificar a los culpables. Resulta sorprendente cómo esta parte del discurso de Amparo coincide con los testimonios que conservamos de las acusadas por brujería en otras épocas e incluso en otros países. Por ejemplo, en las transcripciones del juicio contra Bessie Dunlop, vecina de la parroquia escocesa de Dairy (Ayrshire) y sentenciada en Edimburgo en 1576, leemos que uno de los ítems que se le imputan es haber ayudado a sus vecinos a recuperar herramientas perdidas, reses desorientadas y señalar el paradero de objetos robados, así como a sus delincuentes¹⁸. Bessie argumentaba que recibía toda esta información de Tom Reid, el espíritu de un hombre muerto en batalla veintinueve años antes de su primer encuentro.

En el trabajo de Amparo podemos observar una gran intertextualidad y la hibridación de rasgos de la cultura cristiana y sus ritos (en este caso las misas) con otras características precristianas o paganas que, sin dificultad, podemos localizar en la mitología de las regiones que nos ocupan. Así, además de la figura de la *vedoira*¹⁹, su imagen con el farolillo en medio de la noche nos puede evocar a la *Güestia* asturiana o la Santa Compañía gallega, ambas cortes fúnebres compuestas por los espíritus de los

¹⁷ Precisamente, la única vez que Moisés acudió a la *bruxa* fue con su padre por motivo de una erala que les había «desaparecido». Y la pudieron encontrar en el momento y el espacio que ella les indicó.

¹⁸ La transcripción del juicio de Bessie Dunlop se encuentra corregida y actualizada al inglés moderno en la introducción a la obra de Emma Wilby (2010).

¹⁹ El término '*vedoria*' aparece en el artículo de Alberto Álvarez Peña (1 de octubre de 2012), «La Bruja de Brañavara y otros Vedorios», en la plataforma de *Fusión Asturias* <<https://fusionasturias.com/otras-secciones/mitologia/la-bruxa-de-branavara-y-otros-vedorios.htm>>. No obstante, el *Diccionario Tesouro de la Historia Antigua y Mitología* define a la *vedoira* como una criatura mitológica, concretamente un tipo de *meiga* «agradable en el trato [que] posee facultades adivinatorias y [es] experta en contactar con el Más Allá para decir si alguien fallecido está gozando eternamente en el cielo o si aún pena en el Purgatorio» <<https://www.tesaurohistoriaymitologia.com/es/56728-vedoira>>.

fallecidos que deambulan en silencio por la noche²⁰, campo a través o transitando los caminos y sus encrucijadas, portando consigo velas encendidas (de una luz que nunca perece). Como la *bruxa*, estas entidades marchan entre dos mundos, el de los vivos y los muertos. Más aún, la *bruxa* se sitúa sistemáticamente en un intermedio: atiende a vivos y muertos, entre el interior (encerrada en su casa, donde delibera) y el exterior (la naturaleza, el páramo abierto en el que recibe los mensajes), en el intervalo o entreacto de la noche (cuando recibe la información) y el día (cuando la traslada). Y todo ello desde tierra de nadie: un espacio anónimo entre la periferia rural (frente al centro urbano) y un doble margen (segregado, aparte, fuera de la comunidad campesina). Diríamos, de hecho, que las *mujeres de muerte* —como las *de tierra y de vida*— sienten una inquietud *marginal* e invierten su atención y energía en ella; se trata de una llamada que deciden atender. De este modo, erigen un culto particular (y ecléctico) a la muerte, al moderar el diálogo entre los fallecidos y sus allegados, contemplándola, en definitiva, conjuntamente a la vida, como un todo inseparable.

El caso de Amparo López es bastante popular. Su vecina Ana M. Quintana Rodríguez es gestora de la página de *Facebook* «Historia De La Bruja De Brañavara Amparo» que, según nos cuenta, creó en parte para honrar su memoria, así como para hacer posible que sus clientes extranjeros conozcan el final de su biografía. Por otro lado, el autor Fredo de Carbexé publicó en 2014 *Parzamique en Brañavara/Conversación en Brañavara*, un ensayo que profundiza en la figura de la *bruxa* y bebe igualmente de los testimonios de sus vecinos. A Amparo se la conoce como «bruja» porque, de entrada, se la presenta como tal. No obstante, a falta de conocimiento sobre nuevas generaciones de *mujeres de muerte* y quizá porque los testimonios con los que trabajamos pertenecen a los miembros más ancianos de la población rural²¹, observamos que aún pesa sobre el perfil de la bruja un enorme prejuicio:

No, Amparo no era una bruja. Porque no echaba las cartas ni tenía una bola de cristal ni hacía pociones. Ella tenía una habilidad de hablar con los muertos, era médium o adivina. Pero bruja es

²⁰ Sobre todo, en fechas señaladas, como la Noche de los Difuntos (en torno al 31 de octubre), que coincide con el cambio de año y el comienzo de la estación oscura en el antiguo calendario celta.

²¹ Los vecinos de Brañavara y Boal nos dieron nombres o alias de otras médiums de las que, a su vez, ellos habían oído hablar en algún momento de sus vidas. Algunos de estos son la «Mujer Cuervo» en Castrillón, «Madre Benedita» en Oviedo, una tal Generosa de Castropol o *La bruxa de Anayo*. Desgraciadamente, no tenemos más referencias que nos ayuden a localizar a estas mujeres o sus testigos.

una mala palabra para lo que era ella. Siempre la llamaron así [bruja], pero ella nunca lo fue. [Ana M. Quintana Rodríguez, vecina de Amparo]

El testimonio de Ana busca, de alguna manera, exonerar el sambenito de su vecina, si bien incurre sin querer en la estigmatización de la actividad de las antaño llamadas «brujas». Independientemente de su etiqueta, aunque impuesta y en ocasiones para su detrimento, la *mujer de muerte* cumple una labor social entre sus vecinos que ninguna profesión convencional y ni siquiera la fe cristiana logra(ro)n cubrir.

§ 6. Conclusiones

La realización de este trabajo nos ha permitido atestiguar que la bruja o *bruxa* es una figura interseccional en la que confluyen numerosos saberes tradicionales, ancestrales y alternativos que hemos agrupado en la tríada cíclica y transformativa tierra-vida-muerte especialmente contextualizada en la ruralidad que nos concierne. Sin embargo, su perfil encaja de igual modo en otras ya descritas. Por ejemplo, las diosas, igualmente mágicas y poderosas, se agrupan en una trinidad de arquetipos: la virgen (luna creciente), capaz de hechizar a los hombres, fácilmente asociable a nuestro paradigma de la *mujer de tierra* que prepara ungüentos; la madre (luna llena), fecunda y rebosante de conocimiento como nuestra *mujer de vida*; y la anciana (luna menguante), *mujer de muerte* y, en palabras de Husain (2022: 26), «quizá la forma que ha inspirado más terror, amiga íntima de la muerte y guardiana de todos sus secretos [...] con la habilidad de infiltrarse en la mente y en el cuerpo de los hombres». Sea cual sea su clasificación, la *bruxa* encarna siempre un valor de transdiferencia (recordemos: diferencia de la diferencia).

La *bruxa* existió en el pasado y sigue existiendo en el presente. Nuestras entrevistadas han demostrado *mutatis mutandis* su conocimiento de la figura histórica, así como la impronta que ha dejado en el folclore, y la mayoría (especialmente, las nuevas generaciones de individuos neorrurales) parten de esta base para liberar hoy su agencia, prohibida y anulada durante tantos siglos. Estas mujeres deciden retomar la identidad y la actividad de la *bruxa* en un acto de rebeldía y reivindicación: «Hace mucho que me considero bruja, y a mucha honra, orgullosa de ello» (Cristina del Olmo Paniagua, Auto-San-Arte). Las nuevas *bruxas* están activamente implicadas en las

cuestiones actuales de las agendas política, ecologista y feminista, en la lucha de valores (por la diversidad) y la labor deconstructiva del discurso hegemónico de la clase (masculina) dirigente y su canon convencional. Para que su iniciativa dé sus frutos debemos considerar asimismo un cambio de paradigma ya que, en palabras de Audre Lorde (1984): «las herramientas del amo nunca desmantelarán la casa del amo» (2007: 112). La activista nos recordaba a:

[...] aquellas de nosotras que estamos fuera del círculo de la definición de esta sociedad de mujeres aceptables [...] que hemos sido forjadas en los crisoles de la diferencia [...] que somos pobres, que somos lesbianas, que somos negras, que somos mayores, sabemos que la supervivencia no es una habilidad académica. Es aprender a tomar nuestras diferencias y convertirlas en fortalezas. [Lorde, 2007: 112]

En este grupo de «mujeres socialmente inaceptables» a las que Lorde apela, la figura de la bruja encaja como otro elemento más de su asíndeton, pues, del mismo modo, convierte su alteridad en el motor de su lucha. El movimiento neorrural en el que se ubican las nuevas *brujas* se escinde de los sistemas capitalistas patriarcales para poder reivindicar su función social y los valores de respeto y coexistencia con la naturaleza, en la vida y en la muerte. Aunque las generaciones anteriores, como la de Amparo, aún sufrieron el desprestigio y la desconfianza por no encajar en estos mismos sistemas convencionales, sus narrativas nos hablan también de la marginalización y la resistencia de la mujer contemporánea, de tal suerte que hoy pueden ser retomadas y visibilizadas en favor del cambio.

Finalmente, de este estudio extraemos una serie de (re)consideraciones entre las que se cuentan no desestimar ni estigmatizar los márgenes (rural, de género e incluso de la vejez) ni a sus habitantes, su saber, su cultura y su *modus vivendi* alternativo; deconstruir el discurso normativo (masculino, urbano, científicista) en pro de la pluralidad; o redefinir los conceptos y marcos de sentido y significado en los que clasificamos el conocimiento y a sus sujetos. Asimismo, debemos asumir como individuos sociales nuestras responsabilidades, no solo ética y política, sino también epistemológica. Retomando la tesis de Fricker que exponíamos al inicio, debemos vencer la injusticia epistémica, por ejemplo, del siguiente modo:

Muchos podrían utilizar como hipótesis de trabajo asumir que son ellos los que no comprenden y no los otros los que están locos. Otra conducta virtuosa es tener una escucha activa. Escuchar lo que se dice y lo que no se dice. Otra es mantener una mentalidad abierta, mantener la posibilidad de que se está dando una injusticia hermenéutica. Hay que identificar la virtud, identificar los prejuicios. [Fricker 2007: 271]

En definitiva, la figura de la *bruxa* y su contexto rural resultan paradigmáticos para asumir y transmitir los valores de diversidad, pluralidad y (trans)diferencia tan necesarios en la actualidad.

Agradecimientos

Testimonios

- Abel (Boal)
- Ana M. Quintana (vecina de Brañavara)
- Blanca (Raíces Fitocosmética, Cabranes)
- Clémentine (partera, Pruvia)
- Cristina del Olmo Paniagua (Auto-San-Arte, Cabranes)
- Medices (vecina de Boal)
- Moisés (vecino de Boal)
- Sarah Martina Piepgras (SG Elements/Art of Elements, Cabranes)
- Valle, Raquel, María (obstetras, Pruvia)
- Victoria García (Esenciales, Cabranes)
- Otras vecinas de Brañavara y Boal

Equipo de investigación

- Dra. Paz Pérez Encinas
- Moauyad Nasser Zahra
- Asunción López Reguera

Bibliografía

- Al Adib Mendiri, Miriam (2021), *Hablemos de nosotras*. Madrid, Oberón.
- Alic, Margaret (2005), *El legado de Hipatia: historia de las mujeres en la ciencia desde la antigüedad hasta fines del siglo XIX*. Madrid, Siglo XXI.
- Allolio-Näcke, Lars; Kalscheuer, Britta y Manzeschke, Arne (2005), *Differenzen anders denken: Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Fráncfort del Meno, Campus.
- Aristóteles, *Física*. Libro II.
- Bacon, Francis (1626), *The New Atlantis*.
- Breinig, Helmbrecht; Gebhardt, Jürgen y Lösch, Klaus (2002), *Multiculturalism in contemporary societies: perspectives on difference and transdifference*. Erlangen, Universitätsbund Erlangen.
- Brown, Dona (2011), *Back to the land: the enduring dream of self-sufficiency in Modern America*. London, The University of Wisconsin Press.
- Carbexe, Fredo de (2014), *Parzámique en Brañavara/Conversación en Brañavara*. Asturias, Andolía.
- Carson, Rachel (1962), *Silent Spring*. Boston, Houghton Mifflin Harcourt.
- Cervera, José (2018), «María la Judía: la precursora de la química que inventó el “baño María”», en *elDiario.es*, 13 de julio, <https://www.eldiario.es/retiarior/maria-judia-fundadora-alquimia_132_2031518.html>, [28/12/2023].
- Dransart, Penny (1992), «Pachamama: The Inka Earth Mother of the Long Sweeping Garment» en Ruth Barnes y Joanne B. Eicher (eds.), *Dress and Gender: Making and Meaning*. Nueva York/Oxford, Berg, pp.145-163.
- Federici, Silvia (2004), *Caliban and the Witch*. Nueva York, Autonomedia.
- Fricker, Miranda (2007), *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford, Oxford University Press.
- Gaard, Greta (1998), *Ecofeminist Literary Criticism*. Champaign, University of Illinois Press.
- Gaard, Greta (1993), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Filadelfia, Temple University Press.
- Gimbutas, Marija (1991), *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*. San Francisco, Harper.
- Gimbutas, Marija (1989), *The Language of the Goddess*. San Francisco, Harper & Row.
- Gimbutas, Marija (1974), *The Goddesses and Gods of Old Europe, 7000 to 3500 BC: Myths, Legends and Cult Images*. London, Thames and Hudson.
- Halfacree, Keith (2007), «Back-to-the-land in the twenty-first century—making connections with rurality», en *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, 98 (1), pp. 3-8.
- Husain, Shahrukh (2022), *El libro de las brujas*. Madrid, Impedimenta.
- Kramer, Henry y Sprenger, James (1971), *The Malleus Maleficarum* (Montague Summers, ed. y trad.). Nueva York, Dover.
- Lisón Tolosana, Carmelo (1992), *Las brujas en la historia de España*. Madrid, Temas de Hoy.
- Lorde, Audre (1984), «The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House», en *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley, Crossing Press, pp. 110-113.
- Paracelso (1990), *Botánica oculta. Las plantas mágicas*. Barcelona, Humanitas.
- Power, Eileen Edna (1975), *Medieval Women*. Nueva York, Cambridge University Press.
- Puleo, Alicia (2019), *Claves ecofeministas. Para rebeldes que aman a la Tierra y a los animales*. Madrid, Plaza y Valdes.

- Puleo, Alicia (2011), *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid, Cátedra. Colección Feminismos.
- Riddle, John M. (1997), *Eve's Herbs: A History of Contraception and Abortion in the West*. Cambridge (MA)/London, Harvard University Press.
- Rojas, Fernando (2018), *La Celestina* (Dorothy Sherman Severin, ed.). Madrid, Cátedra. Letras Hispánicas.
- Sherwood Taylor, Frank (2010), *Alchemists, Founders of Modern Chemistry*. Montana, Kessinger Publishing.
- Shiva, Vandana (1992), «Women's Indigenous Knowledge and Biodiversity Conservation», en *India International Centre Quarterly*, 19 (1/2), pp. 205-214.
- Shiva, Vandana y Mies, Maria (2016), *Ecofeminismo*. Madrid, Icaria. Antrazyt.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988), «Can the Subaltern Speak?», en C. Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago, University of Illinois Press.
- Trotula, (2001), *The Trotula: A Medieval Compendium of Women's Medicine* (Monica H. Green, ed. y trad.). Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Whaley, Leigh (2011), *Women and the Practice of Medical Care in Early Modern Europe, 1400-1800*. Nueva York, Palgrave Macmillan.
- Wilbur, Andrew (2013), «Growing a radical ruralism: back-to-the-land as practice and ideal», en *Geography Compass*, 7, pp. 149-160.
- Wilby, Emma (2010), *Cunning Folk and Familiar Spirits, Shamanistic Visionary Traditions in Early Modern British Witchcraft and Magic*. Eastbourne, Sussex Academic Press.
- Zamora Terrés, Juan (1978), «Una bruja auténtica en Brañavara», en *Triunfo*, n.º 801, 3 de junio, p. 46 en *Revista Triunfo Digital*,
<<https://www.triunfodigital.com/mostradorn.php?anyo=XXXII&num=801&imagen=46&fecha=1978-06-03>>.