

Nº 22 Vol. 15 (diciembre 2025)

ISSN:0719-0166

imagonautas

Revista Interdisciplinaria sobre Imaginarios Sociales

UPAEP



UPAEP

Emilio José Baños Ardavín, *Rector*.
José Antonio Llergo Victoria, *Secretario General*.
Jorge Medina Delgadillo, *Vicerrector de Investigación*.
Mariano Sánchez Cuevas, *Vicerrector Académico*.
Javier Taboada, *Director Editorial*.

imagonautas

Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR)

Directorio

Felipe Andrés Aliaga Sáez, *Coordinador General*.
Javier Diz Casal, *Comité Editorial*.
Yutzil Cadena Pedraz, *Comité Editorial*.
Josafat Morales Rubio, *Comité Editorial*.

IMAGONAUTAS, REVISTA INTERDISCIPLINARIA SOBRE IMAGINARIOS SOCIALES, año 15, No. 22, diciembre 2025, es una publicación semestral editada por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., calle 21 Sur 1103, Col. Santiago, C.P. 72410, Puebla, Puebla Tel. (222) 2299400, revista.imagonautas@upaep.mx Editor responsable: Raúl Romero Ruiz. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2022-100513012000-102, ISSN en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor.

Comité Editorial Imagonautas


Josafat Morales Rubio, *Editor en jefe*.
UNIVERSIDAD POPULAR AUTÓNOMA DEL ESTADO DE PUEBLA, MÉXICO
Raúl Romero Ruiz, *Editor*.
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, CIUDAD DE MÉXICO, MÉXICO
Felipe Andrés Aliaga Sáez
UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS, COLOMBIA
Milton Aragón
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE COAHUILA, MÉXICO
Fátima Braña Rey
UNIVERSIDADE DE VIGO, GALICIA, ESPAÑA
Yutzil Cadena Pedraza
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, MÉXICO
Enrique Carretero Pasin
UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA, GALICIA, ESPAÑA
David Casado Neira
UNIVERSIDADE DE VIGO, GALICIA, ESPAÑA
Javier Diz Casal
UNIVERSIDAD INTERNACIONAL IBEROAMERICANA, MÉXICO
Laura Susana Zamudio Vega
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA, MÉXICO



Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

La bruja en el pódcast digital *Relatos de la noche* Representaciones paranormales como síntoma de malestares sociales

The Witch on the Digital Podcast Relatos de la Noche
Paranormal Representations as a Symptom of Social Discomfort

Miguel J. Hernández Madrid 
El Colegio de Michoacán, miguelh5613@yahoo.com.mx

Resumen

En este artículo sostenemos que en las narrativas populares mexicanas sobre brujas y hechicería difundidas por podcasts se pueden identificar síntomas de malestares sociales cuando el fenómeno es enfocado en el campo de estudio de los imaginarios y representaciones sociales, con el diseño de una herramienta metodológica capaz de reconocer los anclajes emocionales e identitarios, susceptibles de forjar comunidades virtuales en las que se subliman los terrores cotidianos. Partiendo de una perspectiva epistemológica que se aproxima al fenómeno con vistas a examinar sus articulaciones posibles con la realidad, haciendo un uso crítico de la teoría en su calidad de herramienta heurística, trabajamos con el concepto de imágenes de pensamiento de Walter Benjamin y con el de anclaje de Denise Jodelet para identificar las representaciones de la bruja en las narrativas del podcast y procesar hermenéuticamente los signos de sus síntomas. La fuente del podcast consultada en la plataforma digital de YouTube es el programa *Relatos de la noche* del creador de contenido Uriel Reyes.

Palabras clave: brujas, síntoma, podcast, imagen de pensamiento, anclaje, horror.

Abstract

In this article, we argue that in Mexican popular narratives about witches and sorcery disseminated by podcasts, symptoms of social distress can be identified when the phenomenon is approached within the field of study of imaginaries and social representations, with the design of a methodological tool capable of recognizing emotional and identity anchors susceptible to forging virtual communities in which everyday terrors are sublimated. From an epistemological perspective that approaches the phenomenon with the aim of examining its possible articulations with reality, making critical use of theory as a heuristic tool, we work with Walter Benjamin's concept of thought-images and Denise Jodelet's concept of anchoring to identify the representations of the witch in the podcast narratives and to hermeneutically process the signs of their symptoms. The source of the podcast consulted on the digital platform YouTube is the program *Relatos de la noche* by content creator Uriel Reyes.

Keywords: Witches, Symptom, Podcast, Thinking Image, Anchorage, Horror.

INTRODUCCIÓN

El funcionamiento de las creencias en el mundo secular, que también puede enunciarse como las creencias en lo sobrenatural para interpretar la realidad, es el tema de fondo de la investigación que soporta este artículo. La palabra sobrenatural es un adjetivo que se aplica para «lo que no ocurre según las leyes naturales», y está asociada principalmente a las creencias religiosas (Moliner, 2007, p. 2741). En el campo de estudio de las religiones, las investigaciones que al respecto fueron realizadas durante las décadas de los ochenta y noventa del siglo XX se enfocaron en el movimiento de la *New Age* (Heelas, 1996), la proliferación de sectas religiosas (Thaler y Lalich, 1997) forjadas en las diferentes ramificaciones del cristianismo americano (Bloom, 2009) y en los movimientos espirituales de sanación (Csordas, 1997); fenómenos que en conjunto comparten un tipo de imaginario donde la fe y la espiritualidad están por encima de la razón y la ciencia para explicar los problemas del mundo y los de los individuos, de tal manera que «la fe revela lo que la razón es incapaz de discernir. Y el misterio es, después de todo, uno de los puntos clave de la creencia religiosa» (Kaminer, 2001, p. 23). Los que en esos años se perfilaron como escenarios expresivos de la diversidad religiosa y espiritual en varios países de los continentes americano y europeo, en el primer cuarto del siglo XXI se han posicionado como movimientos sociales y políticos, en donde aquellos que predicán doctrinas religiosas fundamentalistas inciden en la vida pública de manera contundente (Marty y Scott, 1991).

La investigación en la que se basa este trabajo retoma del panorama anterior dos tendencias subyacentes en estos movimientos. Una es el efecto potencial de las creencias en lo sobrenatural (no agotadas en la religión) por encima de la racionalidad, para interpretar problemas perso-

nales. La otra es la fuerza de la emotividad en este tipo de interpretación para interpelar a otros que comparten o tienen ámbitos similares de creencias, derivando en la formación de comunidades.

Nos preguntamos: ¿estas tendencias son exclusivas del campo religioso o también se manifiestan y estructuran en otros contextos sociales y culturales?; fue así que siguiendo las pistas para responder esta pregunta nos topamos con el creciente fenómeno de la producción de podcasts en México sobre temas paranormales que entre los años 2013 y 2015 iniciaron las plataformas fundantes y sostenidas hasta hoy día, generando una corriente creciente de creadores de contenido.¹

¿Qué tiene en particular este fenómeno para hacerlo un tema de investigación sociocultural? Una respuesta es la interpelación emotiva que algunos proyectos de los podcasts realizan con sus seguidores para conformar comunidades que comparten sus historias, ficciones y testimonios paranormales como un refugio alternativo a los miedos provocados por la violencia pública en la realidad cotidiana. Al respecto, la siguiente cita con la que inician varios programas del podcast *Relatos de la noche*, fuente principal de este estudio, es una muestra de la característica mencionada.

Buenas noches comunidad, buenas noches a los oyentes casuales que aún no son parte de relatos de la noche; bienvenidos todos y de verdad, espero de todo corazón que las siguientes historias de horror sobrenatural les ayude a escapar por un rato, por unos momentos, del terror real que está allá afuera todos los días, sobre todo, en días como éstos (RDLN,² saludo inicial).

¹ La creadora y el creador de contenido es un profesional que produce materiales de video, imágenes, textos y narrativas originales, para conectar audiencias específicas y realizar sus objetivos de comunicación, entretenimiento y marketing. Se distribuye en plataformas virtuales a través de blogs, redes sociales, sitios web, entre otros.

² Las siglas RDLN indican el título del podcast *Relatos de la Noche*, escuchados en la plataforma YouTube.

Otra respuesta a la pregunta es que a diferencia de las creencias religiosas que soportan interpretaciones sobrenaturales de la realidad y modos de estar en el mundo, las creencias en fenómenos paranormales (paranormal, del griego *napá, para* = al lado, al margen) (Moliner, 2007, p. 2183) se caracterizan, siguiendo a James E. Alcock (1981), porque no han sido explicados por la ciencia actual y porque no son compatibles con las normas de las percepciones, las creencias doctrinarias y las expectativas referentes a la realidad. No obstante, la fortaleza de las creencias paranormales radica en la manera en que lo inexplicable irrumpe de manera incierta en la vida normal y provoca experiencias de sufrimiento que plantean desafíos para interpretar la realidad.

De entre el amplio espectro de situaciones paranormales narradas en el podcast *Relatos de la noche* elegimos el tema de las brujas o hechiceras (en esta fuente se utilizan como sinónimos) porque, a diferencia de otras entidades, es un personaje con características humanas que interactúa en la sociedad y es identificada como parte de ella en algunos relatos. Al enfocar las acciones de la bruja y sus motivos, descritas como perniciosas y ominosas, las narrativas remiten a diversos malestares sociales que pueden proporcionar semblantes de problemáticas complejas.

En este tenor, la pregunta rectora que la investigación expuesta en este artículo se propone responder es: ¿por qué y cómo al enfocar desde la teoría de las representaciones sociales el estudio de los relatos sobre creencias paranormales, y específicamente el tema de las brujas en México, es sostenible la identificación de síntomas sobre problemas de la realidad social?

URDIMBRE METODOLÓGICA

En esta sección argumentaremos por qué el concepto de síntoma que definiremos tiene una función metodológica para identificar los malestares sociales representados en los relatos de las brujas, y cómo construiremos tales representaciones de la bruja poniendo en diálogo dos conceptos teóricos de las representaciones sociales: imágenes de pensamiento de Walter Benjamin (2012) y procesos de anclaje de Denise Jodelet (1993).

EL SÍNTOMA COMO OBJETO DE ESTUDIO

La noción de síntoma (del griego *symptoma* = coincidencia) se refiere a las alteraciones del organismo que «revelan una enfermedad y su naturaleza» (Moliner, 2007, p. 2731); indicios que, en una lectura profunda como la de Jacques Lacan en el psicoanálisis, denotan el signo enigmático de un conflicto inconsciente (Fages, 1993, p. 159).

Slavoj Žizek (1992, p. 47) postula que según Jacques Lacan el síntoma fue inventado por Karl Marx en su problematización del fetichismo de las mercancías, pero también, aunque en otra tesitura, de Sigmund Freud en su interpretación de los sueños. En su lectura de Lacan Žizek propone que el concepto de síntoma en los problemas planteados por Marx y Freud, en sus respectivos ámbitos, no tiene la función de develar el sentido oculto de la mercancía y el sueño, sino comprender desde la dirección de un sentido hermenéutico lo significativo que daba forma a esa manera de concebir las mercancías como algo real, a lo soñado como un mensaje metafórico del inconsciente (Žizek, 1992, p. 48).

La intención de ubicar en este contexto las significaciones teóricas de la noción de síntoma parte de que la hipótesis central de este trabajo

propone que en los relatos sobre las brujas, expuestos en el podcast *Relatos de la noche*, las formas paranormales que representan e imaginan las identidades y acciones de estos personajes expresan un conjunto de síntomas de malestares sociales reales experimentados en la vida cotidiana. Parafraseando a Žižek, nuestra hipótesis pretende explorar las significaciones sociales que dan forma a las maneras de imaginar y concebir lo que es la bruja en las narrativas paranormales, porque es en la lectura hermenéutica de estas representaciones donde podremos aportar reflexiones sobre los malestares sociales que las soportan.

Sustentamos la pertinencia del planteamiento de esta hipótesis en la revisión de investigaciones que en la especialidad de la historia de las mentalidades y de los imaginarios sociales y culturales identificaron en sus debidos contextos síntomas de malestares sociales al estudiar las creencias, supersticiones, visiones y sentimientos colectivos manifiestos en los mundos de vida cotidianos.

Es plausible reconocer en las investigaciones de Georges Lefebvre (1986) y Michelle Vovelle (1981), fundadores de la revista francesa *Annales d'Historie Économique et Sociale* durante su primera época (1929–1941), un antecedente importante de la función de las expresiones de miedo, terror e incertidumbre captadas en los relatos de las poblaciones rurales de Francia durante el siglo XVIII para identificar síntomas de malestar social y político que fueron interpretados como indicadores precedentes del estallido de la Revolución Francesa en 1789. Pero estas emotividades tuvieron como referentes los asaltos de bandidos, los saqueos, el robo y la violencia con dolo perpetrada por mercenarios, que tiene cierto parecido con lo que en el presente se manifiestan como rumores, relatos y testimonios en las llamadas zonas del silencio de México,

donde dominan los sicarios y traficantes pertenecientes a esa entidad llamada «crimen organizado» (Lomnitz, 2023, 2024).

Pero si de reconocer antecedentes se trata en el tema de las representaciones de emociones drásticas asociadas a personajes sobrenaturales, tenemos que remontarnos en Francia a la investigación emblemática del historiador Jules Michelet sobre la bruja, publicada en 1862 y que sigue siendo a la fecha un ejemplar imprescindible por su valor informativo, hermenéutico y estético en su tipo de exposición. En *La bruja* (2022), Michelet muestra los diferentes itinerarios de la construcción de la bruja en tanto sujeto de los entramados de las relaciones de poder, durante la época medieval e inicios de la Ilustración. Distingue las sutilezas de la formación social y cultural de la hechicera en consonancia con las creencias mágicas de su relación con los ecosistemas, con respecto a la emergencia de los poderes patriarcales dominantes por el clero para inventar a la bruja como un ser malévolo vinculado con los dogmas sobre el demonio, hasta perpetrar los primeros feminicidios documentados.

El libro de Michelet no plantea en forma explícita la intención de estudiar las supersticiones medievales como imaginarios colectivos de donde puedan inferirse síntomas de los malestares sociales y culturales que intervinieron en la construcción social de la bruja. Sin embargo, la riqueza de su material historiográfico convoca lecturas como la realizada por Walter Benjamin (2014) al recuperar de él «Los procesos contra las brujas» en su calidad de imagen de pensamiento expresada en un relato radiofónico de 1930.³ Es importante destacar este hecho porque lo que

3 «Los procesos contra las brujas» fue el título de una de las charlas radiofónicas que Walter Benjamin realizó en el programa *La hora de la juventud: historias radiofónicas para niños* emitidas por Radio Berlín y Radio del suroeste de Alemania (Frankfort), entre 1929 y 1932. La charla mencionada se emitió el 16 de julio de 1930 (Benjamin, 2014, p. 118)

Benjamin realizó en su época como narrador en un programa radiofónico es equiparable a lo que los creadores de contenido realizan actualmente en los podcasts. El procedimiento de Benjamin para crear un relato sustentado en una imagen de pensamiento es lo que nos conecta con el siguiente apartado de la urdimbre metodológica.

Imágenes de pensamiento y anclajes de las representaciones sociales

En esta sección argumentamos por qué al captar como imagen de pensamiento lo relatado sobre las brujas es admisible reconocer malestares sociales en los anclajes de sus atributos que el investigador hace observables hermenéuticamente.

En las obras de Walter Benjamin, cuya complejidad se aprecia en los niveles diversos de exposición de sus temas filosóficos, periodísticos, ensayísticos y de divulgación en los programas radiofónicos, sus conceptos forjados en diferentes momentos de su biografía intelectual no tienen significados fijos que pudieran exponerse, por ejemplo, por «imagen de pensamiento Benjamin entiende». Esta lectura se sustenta en lo que especialistas de sus obras (Amengual, 2008; Buck-Morss, 2001; Opitz y Wizisla, 2014; Weigel, 1999) coinciden al dar cuenta de las trayectorias teóricas que Benjamin realizó para ensayar el contenido de un concepto, su revisión crítica, su modificación y redefinición, la función analítica o descriptiva en contextos donde su exposición tenía una meta estrictamente teórica, de otros donde era una herramienta conceptual descriptiva para comunicarse con un público común. Este es el caso del término imágenes de pensamiento o imágenes que piensan, el cual remite a textos donde se describen situaciones de la vida cotidiana, personajes, emociones y anécdotas como los reunidos en *Calle de dirección*

única (Benjamin, 2010a) e *Imágenes que piensan* (Benjamin, 2010b).

Imagen de pensamiento no es una locución metafórica empleada como figura literaria, sino un signo epistemológico que invita a relacionar la experiencia social de los sujetos históricos convocados en una narración que contribuye a develar sus saberes y sabidurías.⁴

En otro artículo (Hernández, 2024) hemos demostrado de qué manera se puede instrumentar metodológicamente la imagen de pensamiento en el análisis de fotografías de álbumes familiares para reconstruir las representaciones de experiencias de trabajo en familias mexicanas del siglo XX en México. Ahora recuperaremos de ese ensayo un aprendizaje que nos permitirá enfocar en el análisis hermenéutico de los relatos de brujas contenidos en los podcasts las imágenes de pensamiento que las y los autores de las historias, testimonios y ficciones comparten a un narrador de contenido para su divulgación. Conviene aclarar que el trabajo con las imágenes de pensamiento en el acercamiento y estudio que hacemos de los trabajos de Benjamin no es analógico a la teoría de las representaciones sociales, sino un recurso metodológico técnico para registrar y comprender los sentidos de las experiencias expresadas en los relatos.

El trabajo con las imágenes de pensamiento es tan sólo una primera operación, un primer movimiento en la construcción de las representaciones sociales de las brujas, porque aun cuando permita describir y organizar la descripción

4 Esta interpretación de la imagen de pensamiento Benjamin la ensayó y desarrolló de manera especial durante su exilio en Francia (1933–1940), en el marco de su proyecto de los Pasajes (Buck-Morss, 1989), en escritos clave como *El narrador. Reflexiones sobre la obra de Nikolai Leskov* (Benjamin, 2012b), *Sobre Baudelaire (193–1939)* (Benjamin, 2012c) y sus notas reunidas en la edición que Rolf Tiedemann publicó en *Libro de los Pasajes* (Benjamin, 2005).

del fenómeno, no es suficiente para comprender los significados de sentido que permitirían formular pesquisas y preguntas sobre sus proyecciones como síntomas. Ante este desafío recurrimos en la teoría de las representaciones sociales postulada por Denise Jodelet (1999) a su concepto de anclaje.

En una entrevista realizada a Jodelet en 2002, durante su visita a varias universidades de México, Óscar Rodríguez de la UAM-I le preguntó: «¿Por qué es importante estudiar las representaciones sociales?», a lo que ella respondió:

Porque para entender cómo la gente actúa en su vida, hay que ver cuál es el significado que la gente pone en su universo. Eso es el problema de la construcción de su realidad social. Que viene de una producción colectiva y personal. A partir de la experiencia, para ver cuál es el sentido que le da a su universo de vida. (Esparza, 2003:131)

Denise Jodelet (1999) distingue dos procesos en la construcción de las representaciones que vinculan en la experiencia de la gente su sentido simbólico mencionado en la entrevista. El primer proceso es el de la objetivación que da cuenta de cómo lo social transforma un conocimiento en representación; el segundo es el proceso de anclaje que atiende la inserción orgánica de un conocimiento constituido y responde a la pregunta ¿cómo una representación transforma lo social? (Jodelet, 1999, p. 480).

Jodelet clasifica cuatro modalidades de anclaje que de manera gradual culminan en el enraizamiento de las representaciones como sistema de pensamiento. La primera corresponde a la asignación de sentido de las representaciones, descrita como un momento donde los sujetos buscan reconocer la naturaleza de los acontecimientos que afectan sus vidas y significarlos en

sus contornos «a través del sentido que confieren a su representación» (Jodelet, 1999, p. 487). La segunda modalidad del anclaje «permite comprender cómo los elementos de la representación no sólo expresan relaciones sociales, sino que también contribuyen a constituir las» (Jodelet, 1999, p. 487). Al comparar estas dos modalidades de anclaje pretendemos justificar por qué la primera es pertinente para enlazar las imágenes de pensamiento de la bruja con una acción de diagnóstico y reconocimiento del evento que afecta a los sujetos, así como de la dotación de sentido a través de sus creencias y emociones.

EL PODCAST DE TEMAS PARANORMALES. CRÍTICA DE LA FUENTE

Contar historias de espantos, de fantasmas o de sustos alrededor de una fogata, como parte de una velada o de una entre mesa, es algo de ese hacer cotidiano al que se refiere Michel De Certeau (1996), inscrito en varios y diferentes nichos culturales que compartimos como tradición los seres humanos. De cierta manera lo que nos lleva a contar y escuchar este tipo de historias invita a pensar en la teoría del goce de Jacques Lacan como una especie de juego en una frontera de emociones con aquello que provoca miedo, pero al mismo tiempo seduce con el deseo de saber qué sucede y dar una probadita en carne propia de su presencia.

El avance de la tecnología virtual generó otros modos de contar este tipo de historias por medio del internet y las plataformas digitales, creando nuevos géneros narrativos de los temas paranormales como las *creepypastas* (Sánchez, 2019). En este tenor, el programa *Relatos de la noche*, creado y conducido por Uriel Reyes, es uno de los ejemplares contemporáneos que desde el año 2013 se ha mantenido en el ciberespacio con

un número de seguidores que en agosto de 2025 fue de alrededor de dos millones, siendo reconocido como el mejor *podcast* de terror en los *Spotify Podcast Awards 2025*.

Elegimos este *podcast* mexicano para estudiar las narrativas sobre brujas porque su contenido se basa en los testimonios que los seguidores envían, de historias recuperadas en los recuerdos de sus exponentes («no me sucedió a mí, pero me lo contó mi abuela, mi madre...») y de relatos en tercera persona que fueron atestiguados. El creador de contenido interviene con la producción sonora inmersiva y la edición del escrito original como un guion documentado. El relato que se escucha es entonces una construcción mediática que modela, selecciona y presenta la historia original enviada por el usuario. Debido a que no se tiene acceso a los textos originales de los participantes, es imposible emitir un juicio sobre la verosimilitud de lo relatado por el creador de contenido aun cuando lo haga en primera persona, esto es, como si lo hiciera el emisor del texto. La precaución que requiere el tratamiento de este tipo de fuente para estudiar el fenómeno de las narrativas sobre temas paranormales, nos remite al desafío que en el campo de estudios del folklore tienen los que investigan las leyendas urbanas.

En este sentido hemos aprendido de los trabajos del folklorista Jan Harold Brunvand (1968, 2011) quien, en su mirada crítica de las fuentes orales que citan, reproducen y divulgan las narraciones de las leyendas urbanas en diferentes lugares, contextos y temporalidades, recomienda mantener la atención en dos de sus características que adecuamos a nuestro caso.

La primera es que las fabulas populares, como las contenidas en *Relatos de la noche*, «describen acontecimientos presuntamente reales (si bien

raros) que le han pasado a un amigo de un amigo. Y generalmente las cuenta una persona fiable, que las relata en un estilo creíble, porque realmente se las cree» (Brunvand, 2011, p. 15). La atención hay que dirigirla en las cualidades de su transmisión oral y sus variaciones, para identificar su núcleo narrativo esencial. El segundo llamado de atención que un investigador del folklore tiene en cuenta es observar cómo se revisa y recicla un cuento, las situaciones descritas, los personajes mencionados. «Muy rara vez será posible desvelar los orígenes reales de un cuento popular», pero ello no desacredita que en cualquiera de las versiones se ilustra una situación humana que lo vuelve valioso (Brunvand, 2011, p. 18).

Relatos de la noche es un espacio virtual donde se convoca explícitamente la creación de una comunidad. Desde una mirada sociológica es interesante registrar en la sección de *chats* de la plataforma y observar en los eventos públicos, ferias de libros, especialmente aquellas en las que su creador Uriel Reyes participa para presentar los dos publicaciones originales de los *podcasts* y de su autoría (Reyes, Valdés y Vargas, 2023; Reyes, 2024), que lo de «comunidad» no es un marketing del programa, sino un hecho manifiesto debido a la participación de sus seguidores, de los comentarios escritos en internet y del asiduo interés por enviar las historias que alimentan la elaboración de los *podcasts*. Siguiendo a Rita Laura Segato (2007), en su definición del espacio como referencia de un plano simbólico ordenador de sentido perteneciente al dominio de lo real, que requiere objetivarse en observables empíricos (p. 71), sostener que *Relatos de la noche* conforma una comunidad en un espacio virtual por la convergencia de quienes se identifican con sus contenidos y la retroalimentación de sus relatos, es un fenómeno no-

vedoso de considerar en la era de la información que, como lo pronosticó Castells (1999), es la de las sociedades red.

Un componente importante de quienes participan en esta comunidad son los perfiles sociales que se detectan en la identificación de los que cuentan sus historias, de los lugares donde sucedieron y de los que las escuchan. Estudiantes, empleadas y empleados de oficina, secretarías, veladores, trailers, taxistas, gente de personal de limpieza, agricultores, albañiles, cocineras, tianguistas, cajeras y cajeros de tiendas de servicio, despachadores de bares, vigilantes en cementerios, jubilados. Hombres y mujeres participan por igual, pero en la edad como variable se observa que una gran parte de los relatos los escriben jóvenes adultos, rememorando el evento que se cuenta en una retrospectiva de cuando se tenía la edad de un niño menor o de un adolescente. Los lugares son diversos, pero tienen referentes comunes en los medios rurales, urbanos y periferias donde habita lo que hoy día se entiende como clase trabajadora, desempleada y estudiantil. Poblados y rancherías dispersas, colonias de paracaidistas, barrios populares, zonas habitacionales. Vecindades, edificios departamentales deteriorados, jacales de madera con techos de lámina, casas antiguas y abandonadas. Estos son los actores sociales y los lugares en donde ocurrieron los acontecimientos que se narran.

Los temas paranormales del podcast elegido comprenden un amplio espectro: posesiones, fantasmas, maldiciones, extraterrestres, duendes y/o chaneques, entidades demoníacas, brujas... Las brujas, que también serán reconocidas como hechiceras, mujeres de poder, mujeres de magia, son los personajes que en estas narrativas conservan una identidad humana, sus acciones ocurren en contextos sociales y cultu-

rales, manifiestan emociones y sentimientos, transforman sus corporeidades. En una compilación de 776 podcasts producidos entre 2013 y 2024, entre todos los temas seleccionamos 72 que tratan el tema de las brujas para su estudio y análisis, cuyos registros conforman una base electrónica que combina datos cualitativos, sonoros, de video y transcripciones.

Abrimos entonces la segunda parte de este artículo que se estructura en la exposición de una tipología básica de las representaciones sobre la bruja, construidas con los datos de los podcasts que responden a las siguientes preguntas: 1. ¿Qué es la bruja?, 2. ¿Cómo y en qué entornos se manifiestan las brujas?, 3. ¿Por qué lo que hacen provoca horror?, 4. ¿Por qué hay razones para creer en las brujas?

¿QUÉ ES UNA BRUJA?

Conviene detenernos brevemente a denotar el significado de «relatos de horror» para entender el género en el que se inscribe este tipo de narrativas. Siguiendo a uno de los más calificados escritores sobre el tema, H.P. Lovecraft (1989), la literatura de horror se caracteriza por un sentimiento intenso causado por algo espantoso, algo sobrenatural, que rebasa a todo tipo de racionalidad.

Si esta definición del horror es la premisa a considerar en la urdimbre de respuestas que daremos a las preguntas, la primera imagen de pensamiento sobre qué es la bruja sería: la bruja es un *acontecimiento*,⁵ una irrupción en la normalidad de nuestras creencias sobre la realidad que, como bien lo expone Slavoj Žižek (2014)

⁵ Resulta interesante considerar en consonancia con la propuesta de la bruja como acontecimiento, la definición de fantasma que se da al inicio de la película *El espinazo del diablo* (2001), dirigida por Guillermo del Toro: «¿Qué es un fantasma? Un evento terrible condenado a repetirse una y otra vez, un instante de dolor, quizá algo muerto, que parece por momentos vivo aún, un sentimiento suspendido en el tiempo, como una fotografía borrosa, como un insecto atrapado en ámbar».

En toda su dimensión y esencia [es] algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido (p. 16).

No perdamos de vista que el objeto de estudio es lo que de síntoma hay en las narrativas estudiadas, de ahí que la bruja en tanto acontecimiento contribuye a formular varias pistas sobre lo que «ella» (en femenino) representa. Una de estas pistas, que Michelet siguió de manera persistente en la reconstrucción histórica y cultural de las supersticiones medievales, es la pregunta sobre la otredad formulada en los siguientes términos. ¿De qué indecibles prejuicios, calumnias y temores fueron objeto las mujeres que no se sometieron a los poderes pastorales y patriarcales de su época, hasta el punto de justificar su persecución, tormento y feminicidio?⁶ ¿Cómo fue que las mujeres en esta situación se estigmatizaron con la palabra *bruja* para reinventar y perpetuar en doctrinas e ideologías religiosas y cuasi religiosas el mito de la Eva pecadora, de la transgresora del poder divino en su atrevimiento de mostrar el conocimiento como una ciencia del bien y del mal?

Sin embargo, estas preocupaciones no son las que están presentes en los relatos de quienes comparten sus experiencias en los podcasts; más bien, el acontecimiento paranormal que los impactó está asociado a poner en tela de juicio su credibilidad. En otras palabras, la pregunta dirigida a los oyentes es: «¿creen o no en las brujas?, porque hasta antes de que me sucediera lo que voy a contar yo no creía, pero...».

6 Michelet analiza los diferentes dispositivos jurídicos que la Iglesia católica, a través de diversas órdenes monásticas y del clero regular, inventaron para perseguir, martirizar y exterminar a las brujas. Entre estos dispositivos destaca el tratado *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza* [1486]. La versión consultada de este libro es la traducción de Miguel Jiménez Montserín (2004).

Seis de cada diez relatos contenidos en los podcasts cuentan el acontecimiento de la bruja según los recuerdos que se tienen de lo que a su vez fue narrado por la madre, la abuela u otro testigo intergeneracional. Eventos ocurridos en entornos ecológicos del mundo rural: cerros áridos en los que se ubicaban caseríos dispersos, bosques en los que no había que transitar después del atardecer por los seres extraños que los habitan, áreas suburbanas marginadas y limítrofes con esos cerros y barrancas, fincas, casas y vecindades que, de tan antiguas, ahora son lugares casi derruidos pero necesarios cuando no se tiene otro sitio donde vivir.

Cuando los relatos son contados en primera o segunda persona remiten al suceso inesperado en el que la bruja se manifiesta. Lo interesante de estos es que, en su mayoría, la aparición de la bruja ocurre en un estado onírico, esto es, en sueños o como un sueño. La imagen de pensamiento onírica del encuentro con la bruja es coincidente con el cuento de H.P. Lovecraft (1966, 2017) *Los sueños en la casa de la bruja*, en el que Gilmar, el protagonista, interactúa con la bruja Keziah durante su condición onírica, desde el cual se van estableciendo estados de conexión con su realidad consciente. Varias de las historias de *Relatos de la Noche* tienen esta característica.

¿POR QUÉ SE TEME A LAS BRUJAS?

Siguiendo a Pamela Stewart y Andrew Strathern (2008), el significado de bruja que se perfila en investigaciones antropológicas sobre brujería y hechicería, realizadas en diferentes países y contextos culturales, coincide con las representaciones de este personaje en los relatos de los podcasts: «Lo que lleva la etiqueta de brujería se suele interpretar como fuerza destructiva. La bruja devora la capacidad vital de la víctima» (p. 11). ¿Por qué se teme a las brujas en los relatos de los podcasts?

Son amenazantes en su aspecto sobrenatural: mujeres vestidas con atuendos negros; cuando se pueden distinguir, sus rostros muestran rasgos avejentados o descarnados –casi cadavéricos– con ojos brillantes; no caminan, flotan sobre el suelo.

Ocho de cada diez relatos mencionan que se desplazan en las copas de los árboles o en los techos de las casas. Tienen una agilidad inaudita para escalar paredes y penetrarlas con sus susurros, carcajadas grotescas y gemidos. En el horizonte de los cerros se sabe que hay brujas cuando se visualizan bolas de fuego en trayectorias irregulares, porque ellas tienen el don de convertirse así.

Entre los poderes malignos que se relatan en algunas historias, tienen algo parecido a los nagueles. Se transforman en guajolotes, perros o caballos y hay quienes dicen que pueden volar (no necesariamente en escobas, como las brujas norteamericanas y europeas) convirtiéndose en aves y para ello se desprenden de sus piernas que resguardan en un lugar seguro. Los pocos relatos que mencionan la cacería de brujas, lo logran porque rastrean los lugares en donde ocultaron sus extremidades para quemarlas y aguardar al animal en el que se convirtió con la intención de matarlo cuando regresa por su cuerpo.

Se les teme por su malignidad. Acechan las casas en las que hay recién nacidos sin bautizar para raptarlos y, cuando desaparecen, pocos de ellos son encontrados vivos en algún paraje desolado del cerro, del bosque o el fondo de una barranca.

También son recurrentes los relatos en los que las brujas hacen «trabajos» para dañar la salud de las personas con enfermedades incurables, así como la vida sentimental de las parejas alentando la infidelidad del marido o enamoramientos inexplicables. Provocan desempleo, miseria y fracaso en los negocios. Fomentan

adicciones alcohólicas y drogadicción. Agravan el estado emocional con la depresión, la melancolía y hasta la locura. Estas situaciones se expresan regularmente en las narraciones de mujeres que fueron víctimas de la brujería.

Las brujas pueden estar en donde menos te imaginas, porque son familiares cercanos, parientes políticos o vecinas. Las descubres cuando por envidia, celos u odio te atacan con sus «trabajos». También se puede acudir a ellas para pagarles por este tipo de servicios. Pero lo más común en los relatos es que *aparezcan* cuando menos te lo esperas. Un consejo: nunca te burles de una bruja o pongas en duda su existencia porque será muy caro el precio que pagarás por esta insolencia.

¿QUÉ RAZONES HAY PARA CREER EN LAS BRUJAS?

El filósofo Luis Villoro (2000) distingue tres maneras de explicar las creencias: por razones, por motivos y por antecedentes. La creencia por razones es la más cercana a la primera modalidad de anclaje de la teoría de Jodelet (1999, p. 487) porque es en la que el sujeto justifica la «verdad» de su creencia, no en el sentido de un razonamiento probatorio de lo real, sino en la valoración de un acontecimiento que al irrumpir en la normalidad amerita un encuentro con lo no esperado (Villoro, 2000, p. 79). «Yo no creía en lo paranormal, en brujas, ni fantasmas hasta que escuché y vi tal cosa que me provocó miedo».

Este encuentro –proponemos a modo de hipótesis– se da porque se procesa el anclaje del acontecimiento con una emoción de miedo y horror. Si examinamos los matices o denotaciones de los vocablos *miedo* y *horror* en su uso del español nos encontramos con significaciones interesantes. El miedo es un estado afectivo

del que ve ante sí un peligro o en alguna situación una posible causa de malestar. También es una creencia de que ocurrirá o puede suceder algo contrario a lo que se desea (Moliner, 2007, p. 1944). El horror es un grado intenso de miedo que se asocia regularmente a una causante externa del ego: un presagio, un evento, un acontecimiento personificado en la «bruja».

En aras de mantener la coherencia con la atención metodológica que retomamos de Brunvand (2011) en su encuentro con las leyendas urbanas, en el anclaje del miedo y el horror lo importante para quien lo experimenta de esa manera es que cree en ello y desde su punto de vista es verosímil.

La respuesta a la pregunta «¿crees en las brujas?» es predecible en la perspectiva de las representaciones sociales porque, retomando a Žižek (1992), se formula en un círculo vicioso del soporte de las fantasías: «las razones por las que hemos de creer sólo son convincentes para aquellos que ya creen» (p. 69). En otras palabras, lo que Žižek postula, apoyándose en Pascal, es que la respuesta no reside en la argumentación racional sino en el ritual ideológico: «actúa como si ya creyeras y la creencia llegará sola» (p. 69).

Llegado a este punto donde se observa que el anclaje del miedo y el temor a las brujas, a lo que hacen y representan como seres ominosos, se soporta en las creencias, reflexionemos sobre qué síntomas se infieren de estas representaciones.

REFLEXIONES. SÍNTOMAS. HIPÓTESIS DESDE LOS ANCLAJES DE LAS REPRESENTACIONES

El episodio «La bruja del Pedregal de Santo Domingo» (RDLN, 9 de junio de 2024) es único en el conjunto de los relatos porque es una especie de biografía en primera persona de alguien que

da testimonio de su proceso de conversión como bruja. El relato de la bruja «Verónica», nombre que la autora del escrito pide explícitamente se mencione, tiene muchas aristas de entre las cuales hay una en particular que aporta elementos para enunciar síntomas de malestar social que percibimos en las representaciones de la bruja. Esta arista es la de las condiciones sociales en el ámbito cotidiano que tienden a la formación y práctica de sentimientos negativos, destructivos, hasta escalar al odio, la venganza, la desvalorización personal, y que en el imaginario de los rituales de las brujas presenta signos de necrofilia. Remitimos el significado de necrofilia a lo que Erich Fromm (1987) interpreta como la forma más radical de agresividad humana, «la más morbosa y más peligrosa de la que es capaz el hombre» (p. 45) por sus pulsiones sádicas y su fetichismo de la muerte.

El relato de «Verónica» alude a circunstancias micro-sociológicas de carencia de afecto y cuidado desde su niñez por la ausencia de su madre que se ignora si falleció (pero se insinúa fue bruja y su espíritu acompaña a la hija), de soledad y un ostracismo provocado por sus pares en la escuela y vecinos de la colonia. Son situaciones que se agudizan en su adolescencia, coyuntura vital riesgosa porque tras lograr una relación de empatía con un joven, infravalorado por su inteligencia pero no por sus habilidades deportivas, éste deja de frecuentarla cuando una compañera del salón lo seduce para que sea su novio. El escenario del relato es casi un lugar común, pero lo destacable del de «Verónica» es el reconocimiento de la envidia en tanto núcleo narrativo central porque cataliza los sentimientos negativos en la escalada que ya hemos comentado.

La sociología de las emociones (Alberoni, 1991; Ehrenberg, 2000; Yébenes, 2014) es un campo interdisciplinario enfocado en proble-

matizar las interpretaciones de los malestares y patologías psíquicas como anormalidades individuales con vistas a demostrar que son construcciones sociales, patologías colectivas creadas en los sistemas económicos, sociales y culturales de la modernidad. En esta tesitura, una lectura del testimonio de «Verónica» sugiere que sus primeras manifestaciones de envidia se contextualizan en un medio donde el juicio social para comparar y competir por demostrar quién es mejor, quién tiene lazos afectivos familiares y amistosos, quién es popular en un ambiente escolar por su carisma y belleza física en contraposición de quien carece de las condiciones para favorecerlas, genera la envidia como un sentimiento de culpa que, al decir de Alberoni (1991), expresa rebelión al juicio social y agresividad contra quienes son privilegiados:

El envidioso desvaloriza al otro, trata de disminuirlo, de dañarlo. Violencia que resulta tanto más culpable porque está dirigida contra una persona que la sociedad aprecia, estima. Por consiguiente, la acusación es doble: te rebelas contra el juicio de valor de la sociedad y atacas a aquel que la sociedad tiene en consideración. No aceptas nuestros principios y procedes contra quien nosotros estimamos. Por consiguiente, experimentas un sentimiento infame, te comportas de manera infame. La palabra envidia expresa esta condena, y constituye un mandamiento a actuar de manera diferente (pp. 21-22).

Si retomamos algunas imágenes de pensamiento expuestas en la sección «¿Por qué se teme a las brujas?» reconoceremos la presencia de la envidia como pretexto para solicitar de una bruja los «trabajos», «encantamientos» y «amarres» necesarios para perjudicar a quienes se odia y someter a los que se desea en contra de su voluntad. «Verónica» entiende muy bien el sentimiento de la envidia porque ha sido una experiencia vital que la ha consumido en su sa-

lud corporal y psíquica, de manera que su testimonio desmiente las creencias populares sobre las brujas que las idealizan como seres de eterna juventud, con poderes mágicos para volar, transformarse en animales y cambiar su fisonomía a voluntad. Nada de eso es cierto, afirma «Verónica», las brujas se avejentan rápidamente en un cuerpo cenizo y demacrado, pueden intervenir en destruir a otros con enfermedades y pesares, acrecentando su eficiencia cada vez que lo hacen, pero pagando un precio muy alto porque es un muerto más el que cargan para lograr el ritual. El carácter se amarga, la soledad es insoportable y la bruja acaba siendo testigo de su degradación como ser humano.

Otro síntoma que se perfila en las representaciones de la bruja tiene que ver con los entornos socioculturales donde se ubican los que acaban creyendo en ella. Proponemos identificar este entorno con el término «México roto» introducido por Sergio Zermeño (2018)

para hablar de un México (y una población mundial) con unas raíces rotas hacia lo tradicional y al mismo tiempo con una débil articulación hacia la economía globalizada (a pesar de que la economía informal las enlaza y muchos de sus miembros venden en las esquinas productos venidos desde muy lejos). Aquí también el espacio público (común) se encuentra amenazado, pero no por la apropiación o el saqueo del gran capital o de los individuos, sino por la degradación que sufre debido al abandono, la pobreza y la delincuencia (pp. 83-84).

De los 72 podcasts trabajados, un poco más de la mitad se basan en relatos de personas que atestiguan su experiencia paranormal en una media de edad entre los nueve y treinta años, más o menos. Son generaciones nacidas en los años noventa y lo que va del siglo XXI. Un par de

datos relevantes son su sobrevivencia a la pandemia del COVID-19 y que el período de cuarentena fue una coyuntura favorable para conocer y escuchar el podcast de *Relatos de la noche*. En las breves semblanzas de los escritores que se diluyen en los relatos se reconocen las situaciones de incertidumbre para el trabajo, las dificultades económicas para sobrevivir, la violencia doméstica entre parejas, las relaciones sentimentales precarias y los entornos cotidianos en los que se insinúan signos de religiosidad popular, cuando los hay, o su ausencia explícita que remite con frecuencia a figuras de autoridad paralelas de los ministros de culto en las que se cree por su poder para lidiar con entidades paranormales cuando se es víctima de una brujería o hay acoso de una bruja. Cualquiera que sea el motivo del acontecimiento, es notorio que los protagonistas de los relatos están al margen de las instituciones hegemónicas para resolver sus problemas y en sus prácticas revelan otro tipo de instituciones del México profundo que les resultan eficaces y confiables.

En este tenor, nuestra investigación en curso establece un nexo con lo que Michelet trabajó en el siglo XIX sobre las creencias en las brujas, cuando atendemos su insistencia en comprender las cualidades de las mujeres cuyos conocimientos de las ecologías con las que convivían desempeñaron una función sanadora para los habitantes rurales de aldeas y caseríos aislados. Si el subtítulo de su libro enuncia «el estudio de las supersticiones en la edad media» no se refiere al de las mujeres de conocimiento sino al que inventaron con el rumor, las calumnias y el miedo las víctimas de la envidia, el rencor, la impotencia y la represión sexual controlada por las instituciones eclesiástica y monárquica. En el seno de estos malestares sociales se enunció el nombre de la bruja. ¿Qué retos nos plantea hoy

en día este aprendizaje de la obra de Michelet y tantas otras investigadoras para problematizar los signos supersticiosos de lo que ahora se relata sobre las brujas?

CONCLUSIONES

La primera vez que escuché el podcast de *Relatos de la noche* en el que se invita a sus seguidores a refugiarse en sus narrativas de horror para ampararse de los horrores reales que suceden afuera, no entendí el planteamiento de su paradoja. Al terminar de escribir este artículo caigo en cuenta del poder de la creencia de quienes conforman una comunidad virtual que hacen de los relatos paranormales un incentivo para volver soportable la carga del eterno retorno de los horrores reales con la levedad del ser, como lo plantea Milan Kundera (1993):

Cuanto más pesada sea la carga, más a ras de tierra estará nuestra vida. Más real y verdadera será. Por el contrario, la ausencia absoluta de carga hace que el hombre se vuelva más ligero que el aire, vuele hacia lo alto, se distancie de la tierra, de su ser terreno, que sea real sólo a medias y sus movimientos sean tan libres como insignificantes. Entonces, ¿qué hemos de elegir? ¿El peso o la levedad? (p. 9).

El podcast sobre las brujas tiene la magia y el misterio de un sueño que al ser contado elude lo que Freud pretendió realizar de manera inversa al interpretar no al sueño en sí sino al relato que de él se hace. Los *Relatos de la noche* nos trasladan al lugar de lo onírico en el que quien lo escucha se arraiga en sus creencias o se desprende como rizoma a otros lugares. No importa cómo se movilice mientras se afirme lo que Ortega y Gasset (1976) expresó de manera enfática «Con las creencias no hacemos nada, sino que simplemente estamos en ellas» (p. 19).

A la luz de estas reflexiones podemos sintetizar los hallazgos principales de la investigación que aportan respuestas a la pregunta rectora del artículo en las siguientes proposiciones.

El enfoque teórico con el que hemos procesado los conceptos herramienta «imagen de pensamiento» de Benjamin, y «anclaje» con Jodelet, pueden valorarse metodológicamente por su función constructiva de mediaciones entre los imaginarios que de este personaje se expresan en una narrativa hasta cierto punto estigmatizante, con el procesamiento de sus representaciones sociales que contextualizan en la primera modalidad del anclaje un ámbito propicio para problematizar las imágenes de pensamiento.

Desde este punto de vista el ejercicio realizado sugiere una manera de procesar las condiciones para definir lo que en sociología es el hecho social, siguiendo a Emile Durkheim (2013), al hacer observable como cosa las percepciones de un fenómeno que en primera instancia son subjetivas en términos introspectivos. Pero el hecho social es un punto de partida que caracteriza las singularidades de un objeto de estudio potencial en el proceso de su investigación, y en el caso que nos atañe esto implica sugerir preguntas y derroteros para avanzar en la comprensión del fenómeno. Proponemos dos tendencias que se desprenden de este artículo.

Una tendencia es la de continuar con la teoría de las representaciones sociales en la construcción de un diagnóstico completo de lo que hasta ahora se han reconocido como síntomas. Siguiendo a Jodelet (1999), se requeriría atender la vertiente de las objetivaciones:

En este proceso, la intervención de lo social se traduce en el *agenciamiento* y la *forma* de los conocimientos relativos al objeto de una representación, articulándose con una característica del pensamiento social, la propiedad de hacer concreto lo abstracto, de materializar la palabra (p. 481).

Al señalar esta tendencia conviene aclarar la intención de trabajar cabalmente lo que en el contexto de la teoría de las representaciones sociales constituye su método en la construcción del objeto, lo que no supone convertirlo en un paradigma único de la investigación.

La segunda tendencia retoma esta observación al proponer la necesidad de interactuar con enfoques teóricos y conocimientos forjados en diferentes epistemologías, que en la problematización del fenómeno aportarían otras pistas para el enriquecimiento metodológico de lo ya andado. Un ejemplo es el desafío de profundizar la dimensión epistemológica de la creencia que Luis Villoro (2000) desarrolló en sus modalidades y relaciones con los procesos de saber y conocimiento. Perfilamos posibilidades de encuentro entre la filosofía del conocimiento de Villoro con el proceso de objetivación en la teoría de Jodelet para robustecer la comprensión del fenómeno que, enunciado como pregunta, plantea: ¿por qué la escucha de relatos paranormales, caracterizados por el horror, invita a la formación de una comunidad virtual que encuentra en este dispositivo mediático un refugio alternativo al terror de la violencia que ocurre en sus realidades cotidianas?

Conscientes de los retos que el estudio de este fascinante fenómeno nos impele a continuar aprendiendo con él, cerramos este artículo con una recapitulación del tema de las brujas en *Relatos de la noche*, sugiriendo leerlo con la pregunta de Kundera: «Entonces, ¿qué hemos de elegir? ¿El peso o la levedad?» (Kundera, 1993, p. 481).

Aunque para muchos, lo sabemos, las historias de brujas pueden no causar tanto terror e incluso llegar a parecer relatos de fantasía, lo cierto es que para un gran porcentaje de esta comunidad este tipo de experiencias son las que están más cerca de la realidad porque a casi todos nos

han compartido una historia que habla de mujeres que corren por los techos, de bolas de fuego o que se ven bajar de la montaña, de rituales con los que no nos debimos topar o incluso con algo extraño arrojado al jardín de alguien que conocemos. (...) Si no crees en brujas no hay ningún problema, absolutamente nada te va a pasar, aunque vayas a acampar solo en lo más profundo del bosque; pero, si crees... si crees, ya sabes que hay que tomar las siguientes experiencias con toda cautela. Apaga la luz y déjate llevar, porque estás escuchando Relatos de la Noche (RDLN, 3 de agosto 2023).

BIBLIOGRAFÍA

- Alberoni, F. (1991). *Los envidiosos*. Barcelona: Gedisa.
- Alcock, J. (1981). *Parapsychology—Science or Magic? A Psychological Perspective*. New York: Pergamon Press.
- Amengual, G. (2008). Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin. En Amengual, G., Cabot M. y Vermal, J. *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Madrid: Trotta. Pp. 29-59.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.
- (2010a). Calle de dirección única. En W. Benjamin, *Obras*. Libro IV/Vol.1. Madrid: Abada. pp. 23 p. 89.
- (2010b). Imágenes que piensan. En W. Benjamin, *Obras*. Libro IV/Vol.1. Madrid: Abada. pp. 249 p. 389.
- (2012a). *Escritos franceses*. Madrid: Amorrortu.
- (2012b). El narrador, Reflexiones sobre la obra de Nikolai Leskov. En *Escritos franceses*. Madrid: Amorrortu. pp. 239-264.
- (2012c). Sobre Baudelaire (1937 – 1939). En *Escritos franceses*. Madrid: Amorrortu. pp. 269 -282.
- (2014). Los procesos contra las brujas. En *Radio Benjamin*. Madrid: Akal. pp. 113-118.
- Bloom, H. (2009). *La religión americana*. México: Taurus.
- Brunvand, J. (1968) *The Study of American Folklore. An Introduction*. Canada: Norton and Company.
- (2011) *El fabuloso libro de las leyendas urbanas. Demasiado bueno para ser cierto*. Barcelona: Alba minus.
- Buck – Morss, S. (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: La balsa de la medusa.
- Castells, M. (1999). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, 3 Vols. México: Siglo XXI.
- Csordas, T. (1997). *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California.
- De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano*. 1. Artes de hacer. México: Universidad Iberoamericana, ITESO, CEMCA.
- Durkheim, E. (2013). *Les règles de la méthode sociologique*. París: PUF.
- Ehrenberg, A. (2000). *La fatiga de ser uno mismo*. Depresión y sociedad. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Esparza, L. (Presentador) (2003). Entrevista a Denise Jodelet. Realizada el 24 de octubre de 2002 por Óscar Rodríguez Cerda (Coordinador de la licenciatura en Psicología Social. UAM Iztapalapa). En *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. No. 93, Invierno 2003, Vol. XXIV. Sección Documento, pp. 117-132.
- Fages, J. (1993). *Para comprender a Lacan*. B. Aires: Amorrortu.
- Fromm, E. (1987). *El corazón del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heelas, P. (1996). *The New Age Movement*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell.
- Hernández, M. (2024). El álbum fotográfico familiar. Una propuesta metodológica basada en la obra de Walter Benjamin para estudiar las representaciones sociales de una familia Mexicana en el siglo XX. En *Imagonautas. Revista interdisciplinaria sobre imaginarios sociales*. No. 19 Vol. 13 (junio 2024). UPAEP y USC. pp. 63-75.
- Jiménez M. (Traductor) (2004). *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza [1486]*. Valladolid: Maxtor.
- Jodelet, D. (1993). «La representación social: fenómenos, concepto y teoría». En S. Moscovici, *Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. Barcelona: Paidós.
- Kaminer, W. (2001). *Durmiendo con extraterrestres. El auge de los irracionalismos y los peligros de la devoción*. Barcelona: Alba.
- Kundera, M. (1993). *La insoportable levedad del ser*. Barcelona: Tusquets.
- Lefebvre, G. (1986). *El gran pánico de 1789. La revolución francesa y los campesinos*. Barcelona: Paidós.
- Lomnitz, C. (2023). «Zacatecas: la zona del silencio». En *Nexos*. No. 546. Junio. pp. 28-42.
- (2024). *Para una teología política del crimen organizado*. México: Era.
- Lovecraft, H. P. (1966). «Los sueños en la casa de la bruja». En H.P. Lovecraft, *Obras escogidas. Primera selección*. Barcelona: Acervo. pp. 81-118.
- (1989). *El horror en la literatura*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2017). «Los sueños en la casa de la bruja». En Leslie S. Klinger. *Prólogo y notas. Edición anotada*. H. P. Lovecraft. Madrid: Akal. pp. 752-797.
- Marty, M. & Scott, R. (1991). *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Michelet, J. (2022). *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la edad media*. Madrid: Akal.
- Moliner, M. (2007). *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos.
- Montserín, M. (2004). *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza [1486]*. Valladolid: Mastor.

Opitz, M. y Wizisla, E. (editores), (2014). *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Los cuarenta.

Ortega y Gasset, J. (1976). *Ideas y creencias*. Madrid: Espasa Calpe.

Reyes, U. (2024). *Relatos de la Noche*. México: Suma.

Reyes, U., Vargas, A. y Valdés, R. (2023). *El crucifijo del Padre Lucas. Si Dios conmigo*. México: Sonoro.

Sánchez, S. (2019). «Netlore: Leyendas urbanas y creepypastas». En *deSignis*. Vol. 30, pp. 133-144. 2019. Federación Latinoamericana de Semiótica.

Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Stewart, P. y Strather, A. (2008). *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*. Madrid: Akal.

Thaler, M. y Lalich, J. (1997). *Las sectas entre nosotros*. Barcelona: Gedisa.

Villoro, L. (2000). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.

Vovelle, M. (1981). *Introducción a la historia de la revolución francesa*. Madrid: Crítica.

Weigel, S. (1999). *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*. Buenos Aires: Paidós.

Yébenes, Z. (2014). *Los espíritus y sus mundos. Locura y subjetividad en el México moderno y contemporáneo*. México: UAM, Gedisa.

Zermeño, S. (2018). *Ensayos amargos sobre mi país. Del 68 al nuevo régimen, cincuenta años de ilusiones*. México: Siglo XXI.

Zizek, S.

(1992). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.

(2014). *Acontecimiento*. México: Sexto Piso.

