

MARÍA JESÚS ZAMORA CALVO  
ALBERTO ORTIZ  
(EDS.)

**Espejo de brujas**

**LECTURAS**  
Serie **Historia Moderna**  
Director **FERNANDO BOUZA**

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© **MARÍA JESÚS ZAMORA CALVO**  
Y **ALBERTO ORTIZ (EDS.)**, 2012

© **DE LOS TEXTOS, SUS AUTORES**, 2012

© **UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS**, 2012  
Coordinación de Investigación y Posgrado  
Torre de Rectoría, tercer piso  
Campus UAZ Siglo XXI  
Carretera Zacatecas-Guadalajara, km. 6  
Ejido La Escondida, CP 98160  
Zacatecas, Zacatecas, México  
[uazproyectoeditorial@gmail.com](mailto:uazproyectoeditorial@gmail.com)

© **ABADA EDITORES, S.L.**, 2012  
Calle del Gobernador 18  
28014 Madrid  
tel.: 914 296 882  
fax: 914 297 507  
[www.abadaeditores.com](http://www.abadaeditores.com)

LA CORRECCIÓN DE ESTE LIBRO HA CORRIDO  
A CARGO DE **LORENA CARBAJO CASTRO**

diseño **SABÁTICA**

producción **GUADALUPE GISBERT**

ISBN 978-84-15289-40-1  
depósito legal M-xxxx-2012

preimpresión **DALUBERT ALLÉ**  
impresión **GRÁFICAS VARONA, S.A.**

**MARÍA JESÚS ZAMORA CALVO**  
**ALBERTO ORTIZ**  
(EDS.)

# Espejo de brujas

**MUJERES TRANSGRESORAS**  
**A TRAVÉS DE LA HISTORIA**



para poner de manifiesto el descarnado mundo del sexo sin idealizaciones, pero moralizando lo justo, pues sabe que en el ser humano tanto van mezcladas la cordura y la locura como el bien y el mal, y en temas de sexo la mezcla quizá todavía sea más confusa. Cervantes está más interesado en que el lector contemple y comprenda el alma de sus personajes que en juzgarlos.

Es muy significativa la última intervención de Cervantes como personaje en el *Persiles*, transformado en peregrino recolector de aforismos, porque en esa última imagen que el autor quiere proyectar al lector de sí mismo —sabe que ya es despedida— pone hasta el final su sello inconfundible de alegría sanguínea para manifestarse ante el lector sin la presunción del genio sino con su inconfundible lucidez y gracia.

#### Referencias bibliográficas

- CASTRO, Américo (1980), *El pensamiento de Cervantes*, Noguer, Barcelona y Madrid.
- CERVANTES, Miguel de, *Novelas ejemplares* (1982), Juan Bautista Avallé-Arce (ed.), Castalia, Madrid.
- *Los trabajos de Persiles y Segismunda* (2001), Juan Bautista Avallé-Arce (ed.), Castalia, Madrid.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino (1956), *Historia de los heterodoxos*, vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- VICENTE, Luis Miguel (1989), «La Cañizares en el *Coloquio de los perros*: ¿Bruja o hechicera?», *Mester*, 18, 1, pp. 1-7.
- (2007), «La Venus Urania de Garcilaso frente a la Venus Pandemo de Aldana y de otros petrarquistas españoles», *Edad de Oro* XXVI, pp. 315-344.
- (2008), «Leer en el cielo: astrólogos literarios de Imperial a Cervantes», *Edad de Oro* XXVII, pp. 365-409.

## 22. DE STRIGIBUS STUDIA: ESTADO DE LA CUESTIÓN

MARÍA JESÚS ZAMORA CALVO

La brujería ha fascinado y sigue atrayendo a un gran número de investigadores que intentan dar una explicación, lo más racional posible, a este suceso. Historiadores del derecho y de las religiones, psiquiatras, psicólogos, sociólogos, antropólogos, filólogos, folcloristas y un amplio etcétera se esfuerzan por analizar, estudiar, comprender y justificar el auge que este fenómeno tiene, sobre todo, durante los siglos XV, XVI y XVII en la Europa occidental; propagación esta que desencadena la denominada «caza de brujas», con todos los miedos, frustraciones y desequilibrios que tras ella quedan ocultos. Ante la vasta cantidad de estudios realizados sobre este asunto, tan solo nos hemos hecho eco de los más destacados, aquellos que aportan alguna novedad, tanto de enfoque como de interpretación, a esta cuestión. Dichos trabajos son los que a continuación ofrecemos.

Para muchos antropólogos, la brujería se encuentra muy vinculada con ceremoniales religiosos paganos, cuyos ritos se siguen manteniendo alterados, degradados y envilecidos en este tipo de conventículos. A este respecto, Margaret Murray sostiene que los aquelarres no son otra cosa que pervivencias de un antiguo culto precristiano de la fertilidad, cuyo origen puede localizarse en los pueblos de la

Europa occidental dedicados a la caza y al pastoreo<sup>1</sup>. Esta misma opinión es compartida por Pennethorne Hughes, para quien el comienzo de este fenómeno se remonta a prácticas primitivas que, con el paso de los siglos, fueron perdiendo su sentido prístino, pero que se continuaron realizando mezcladas con ritos cristianos en las áreas rurales<sup>2</sup>. Michel Harrison intenta ampliar las teorías de Murray recurriendo al animismo y al chamanismo, con el objeto de explicar la evolución de las creencias religiosas que desembocan en el culto al falo, como símbolo de fertilidad. En determinadas culturas, la procreación del hombre implica la existencia de un poder superior, de una divinidad; la capacidad de transmitir vida lleva, así mismo, aparejada la idea de la inmortalidad y de la trasmigración; por ello las experiencias mágicas aparecen unidas al mantenimiento y activación de la fertilidad (Harrison, 1973: pp. 58-70 y 95-108).

Mircela Eliade, por su parte, da un salto cualitativo en este tipo de argumentaciones, al considerar que en el antiguo culto sexual no se busca la satisfacción carnal, ni el deseo de integrarse en la secta bruñeril; sino que lo que atrae a una persona a convertirse en bruja son las fuerzas mágico-religiosas que, en teoría, proceden de las prácticas sexuales prohibidas (Eliade, 1992). A este respecto, G. R. Quaife opina que:

[...] las brujas eran una gente especial que retenía una parte de la otra conciencia original que se había perdido durante los milenios de civilización europea, una civilización que desarrolló en exceso los aspectos racionales y lógicos del individuo. Solo las brujas conservaban dentro de la cristiandad racional de Occidente el conocimiento de los misterios espirituales más hondos que experimentaban los chamanes de

1 «Considerado a la luz de un culto a la fertilidad el ritual de la brujería se hace más comprensible. Destinado este, en un principio, a la promoción de la fertilidad, fue degradándose poco a poco hasta convertirse en un método para debilitarla, y así, las brujas, que en otro tiempo habían contribuido a dar prosperidad a la gente y a la tierra expulsando todas las malas influencias, al correr del tiempo fueron consideradas ellas mismas como malas influencias, y, en consecuencia, fueron miradas con horror» (Murray, 1921: p. 32).

2 Para Hughes, ya en el siglo XIII, el culto entre los hombres del campo venía a ser una amalgama polivalente, una mezcla indiscriminada de prácticas de fertilidad, creencias dualistas de corte oriental, aportaciones mágicas procedentes del Mediterráneo y de países nórdicos, todo ello unido al ritual cristiano, a menudo interpretado de manera paródica (Hughes, 1974: pp. 72-73 y 86).

antaño y que preservaran y desarrollaran en el seno de las religiones de la India (Quaife, 1989: pp. 20-21).

Desde otro punto de vista, se considera la brujería como un problema meramente psiquiátrico (Barnett, 1965: pp. 439-445; Anderson, 1970: pp. 1727-1735; Parson, 1974: pp. 315-332; Ravensdale & Morgan 1974; y Estes, 1983: pp. 271-284) o incluso de histeria<sup>3</sup>. Para Gregory Zilboorg (1935), el *Malleus maleficarum* es un verdadero manual de psiquiatría clínica. También R. E. Hemphill (1966: pp. 851-901) y R. E. L. Masters (1966) confinan la brujería al mundo de la psiquiatría, vinculada a trastornos psicopatológicos relacionados con la sexualidad. En la mayor parte de los casos no se separa tajantemente la enfermedad psíquica de la dolencia física; de ahí que según Quaife:

[...] la insensibilidad de la piel podría deberse a una deficiente circulación periférica, a la artritis, a una apoplejía parcial, a deficiencias de vitamina B o a la sífilis más que a la 'histeria'. Los datos que aparecen en los historiales utilizados por quienes propugnan la tesis de la histeria son a menudo resultado de la tortura o se basan en habladurías populares. Por lo tanto, raramente pueden utilizarse como descripción científica de rasgos de la personalidad. [...] Cuando Weyer [Wier] y sus coetáneos acusaron a algunas brujas de melancolía, en lugar de atribuirles lealtad al diablo lo que hicieron fue describir a víctimas temporales de la depresión menopáusica y no a depresivas perturbadas de modo permanente (Quaife, 1989: p. 251).

Para este mismo autor, el aumento de los casos de brujería durante los siglos XVI y XVII tiene lugar porque las creencias en este fenómeno se expanden desde los estamentos dirigentes (la aristocracia y el clero) hasta el pueblo llano, que lo relaciona con las tradiciones paganas heredadas de su propia cultura. Paulatinamente se va

3 A este respecto, López Ibor considera que las brujas no solo sufrían y contagiaban la histeria, sino también la melancolía, lo que lleva a establecer el paralelismo entre brujería y enfermedad mental, considerando ambas situaciones como un estado de extrañamiento social producido como reacción defensiva de la sensación frente a lo anómalo, raro o misterioso percibido siempre como una amenaza (López Ibor, 1976).

difundiendo la idea de que las brujas suponen una temible amenaza para la sociedad cristiana, en general, y para cada individuo, en particular. Una vez que se ha trasvasado el contexto particular al ámbito general, las explicaciones que la psicología y la psiquiatría ofrecen sobre este tema son múltiples. Para Norman Cohn, la brujería no es otra cosa que una ilusión compleja, mediante la que se exteriorizan las emociones y las inclinaciones más reprimidas del ser humano. Esa rebelión inconsciente acaba por convertirse en una fantasía colectiva que surge como resultado de la suma de cada fantasía personal e individual (Cohn, 1987: pp. 262-263).

Algunos autores tratan de hallar una explicación psicológica de la brujería fijándose en determinados componentes de esa sociedad, más concretamente en el estamento eclesiástico. Así, W.R. Trethowan opina que la bruja no es más que una «figura de fantasía» creada por la proyección de la frustración sexual de los monjes, ya que, según él, resulta un tanto curioso que «los más enconados perseguidores de brujas hayan sido, precisamente, personas que habían hecho votos de castidad y celibato, y cuya sexualidad, por ello, se veía forzada a manifestarse por otro camino» (Trethowan, 1963: pp. 341-347). Esta interpretación es compartida por Robert D. Anderson, para quien la represión de los «impulsos naturales» desemboca en las anormalidades y perversiones sexuales que son uno de los rasgos más característicos de la brujería. Para él, el *Malleus maleficarum* es un compendio de castración de sus autores, que se proyecta una y otra vez en las ideas de impotencia (en el hombre) y de frustración genital (en la mujer) porque no posee pene (Anderson, 1970: pp. 1727-1735).

Una de las posturas que más adeptos está teniendo en la actualidad es aquella en la que se establece una estrecha unión entre el fenómeno de la brujería y el consumo de drogas alucinógenas (Langson-Brown, 1941; Conklin, 1958: pp. 171-174; y Harner, 1973: pp. 127-150). A este respecto Quaife puntualiza que:

[...] se encontraban alucinógenos naturales en el estramonio, la belladona, el beleño y la mandrágora bajo la forma de alcaloides como la atropina, la hiosciamina y la escopolamina. La atropina se usaba desde hacía siglos y era muy absorbible incluso a través de la piel intacta. Al aplicarla como 'ungüento de las brujas' a la piel más susceptible de la zona vaginal [...] el efecto era inmediato: un sueño dominado por ilu-

siones de vuelo y fantasías sexuales. La piel venenosa del sapo, utilizada también por la bruja, contenía numerosas drogas, entre ellas la digitálica y el poderoso alucinógeno bufotenina, que producía una alucinación específica: la de volar (Quaife, 1989: p. 244).

Al ser la vagina una de las zonas más solicitadas para untarse con dichas pomadas, no es de extrañar que se produzcan inflamaciones e infecciones que pueden explicar las sensaciones de presión y de excitación, relacionadas con determinadas prácticas sexuales. «En el plano de la fantasmagoría, el sufrimiento físico provocado por el contacto con el palo de escoba y la absorción del ungüento se traducían en una relación penosa con un compañero dotado de un órgano viril excesivamente grande, y a veces incluso escamoso» (Culianu, 1999: p. 207).

Siguiendo esta línea, Elliot Rose explica la brujería como un culto de corte dionisiaco, en que se llega al éxtasis mediante danzas frenéticas y orgías de carácter sexual que llevan al individuo a la comunión directa con lo divino<sup>4</sup>. Para García Atienza, el aquelarre acaba siendo la persistencia inconsciente de ritos ancestrales estimulados por el consumo de alucinógenos. La represión eclesiástica tan solo se limita a activar este inconsciente colectivo. Para él, la brujería «respondía a unas constantes culturales que el cristianismo y, sobre todo, sus representantes habían tratado primero de anular y que luego anatematizaron, reconociendo implícitamente su persistencia en la mente colectiva del pueblo. [...] La evidencia estaba en el aquelarre, en los supuestos maleficios, en los estados alterados de conciencia provocados por el conocimiento intuitivo de alucinógenos que componían la base de sus ungüentos mágicos» (García Atienza, 1986: p. 87).

El predominio de las brujas sobre los brujos da lugar a que el fenómeno de la brujería se relacione sobre todo con las mujeres; de ahí que muchos estudiosos consideren que el origen de esta cuestión

4 Elliot Rose considera que la brujería se manifiesta en las prácticas de grupos autónomos entregados a la liberación extática, sin un soporte doctrinal homogéneo ni articulado; solo a partir de 1215 el elemento «satánico» comienza a tener entidad, a consecuencia del aporte intelectual de los goliardos errantes, inclinados por su ideología a participar en celebraciones de carácter orgiástico (Rose, 1962: pp. 154-170).

debe buscarse en la misoginia. En la actualidad esta teoría encuentra un amplio eco entre las corrientes feministas, algunas de las cuales califican a la brujería como «el primer movimiento feminista de los tiempos modernos» (Hughes, 1974: p. 85), llevando al extremo la opinión de Jules Michelet, quien considera a las brujas como campesinas rebeldes, sublevadas contra su estado social en los «siglos de la desesperación» (Michelet, 1987).

Para Rosemary Ruether, la causa de la misoginia radica en la sexualidad femenina. En la Edad Media, la mujer estaba sexualmente reprimida hasta el matrimonio. Luego, tras un periodo de actividad como esposa, se la obliga a refugiarse en su papel de madre y a contener de nuevo sus deseos eróticos. La realidad, sin embargo, es que muchas mujeres, insatisfechas, siguen mostrando interés por el sexo, lo que debe de asustar al varón en una sociedad puramente patriarcal. En ello Ruether basa el rechazo del hombre hacia las mujeres, de manera especial hacia las viejas, rechazo este potenciado por el ascetismo cristiano y por la misma *Biblia*, donde se las toma como seres inferiores al varón (Ruether, 1974: pp. 291-295). También para E. William Monter la brujería es una problema de misoginia, con el que se pretende combatir no a Satanás, sino a la misma mujer.

En esta época se divulga la imagen de grandes hombres que a lo largo de la historia sucumben a causa de las mujeres. El paradigma es Adán, seguido de David, Salomón, Sansón, Marco Antonio e incluso Aristóteles<sup>5</sup>. Los motivos para este creciente odio hacia el sexo femenino son complejos. Las guerras y las pestes ocasionan un desequilibrio demográfico, produciendo un predominio de las hembras sobre los varones. Ello da lugar a un aumento de mujeres sin pareja: solteras o viudas; de ahí que la sociedad patriarcal las considere o santas o perversas. Según Monter, la perversidad se decanta hacia la brujería. Y dada la disminución de la santidad, el hombre cree en un peligroso incremento de las brujas, con las con-

5 Aristóteles constituye un tema popular muy difundido sobre todo durante la Edad Media, de manera particular en los *fabliaux*. El *Lai d'Aristote*, por ejemplo, muestra al filósofo ensillado y embridado por una huri hindú, trotando por el jardín. En muchas catedrales góticas francesas, como las de Lyon y la de St. Valéry-en-Caux, puede verse la escultura de Aristóteles, con su barba, su toga y su bonete doctoral, caminando a cuatro patas y llevando cargada a sus espaldas a la huri hindú, montada en una silla y con un látigo en las manos (Highet, 1954, t. I: pp. 98-99).

secuencias que ello entraña; por lo que la persecución se impone como un remedio necesario para la supervivencia de la humanidad (Monter, 1976). Para Stanislav Andreski, este temor hacia las mujeres aumenta también a causa de un nuevo azote en la sociedad Europea: la sífilis, enfermedad dolorosa y a menudo moral, cuyo agente transmisor es la mujer dedicada especialmente al comercio carnal (Andreski, 1982: pp. 7-26).

Junto al problema de la misoginia, se encuentra el del racismo, ya que tanto a las mujeres —sobre todo las mayores y pertenecientes al pueblo llano— como a los extranjeros —con diferente cultura, religión o incluso color de piel— se les achacaba la pertenencia a sectas relacionadas con la brujería. Monter puntualiza que con frecuencia el ser de una raza distinta es motivo suficiente para levantar todo tipo de sospechas (Monter, 1976: pp. 45-95). A este respecto, Caro Baroja recuerda que los vascos españoles señalan a las mujeres francesas como posibles brujas; y que en 1618 el sacerdote de Rentería, Martínez de Isasti, envía un escrito, «por mandado del Señor inquisidor Campofrío en Madrid», en el que pide «se limpie aquella tierra [sc. Guipúzcoa], que la sospecha es de extranjeros franceses y nauarros» (Caro Baroja, 1995: p. 249).

A finales de la década de los sesenta se produce un cambio en los estudios sobre brujería, a través de una serie de investigaciones agudas e inteligentes realizadas por Carlo Ginzburg (1966), Hugh Trevor-Roper (1967) y Robert Mandrou (1968). A comienzos de los setenta surgen ya los primeros estudios regionales importantes, tal y como se demuestra con los ensayos de Alan Macfarlane (1970), Michel de Certeau (1970), Keith Thomas (1971), H. C. Erik Midelfort (1972), Paul Boyer y Stephen Nissenbaum (1974), William Monter (1976), Alfred Soman (1977 y 1978), Robert Muchembled (1978 y 1981), Gustav Henningsen (1980), Christina Larner (1981), John Putnam Demos (1982), Emmanuel Le Roy Ladurie (1983), Jeffrey Burton Russell (1972), Norman Cohn (1975), Richard Kieckhefer (1976), Edward Peters (1978) y Franco Cardini (1979).

En la década de 1990 el interés en torno a la brujería se centra en estudios realizados bajo un enfoque de género, el folclore, el análisis del discurso, el psicoanálisis y la historia del arte (Barry and Davies, 2007; Fudge, 2006: pp. 488-527; Hutton, 2004: pp. 413-434; Campagne, 1997: pp. IX-CCXI). Dentro de esta relación no deberíamos olvidar a Wolfgang Behringer (1987), Brian Levack (1987), Éva

Pócs (1989), Gábor Klaniczay (1990), Massimo Centini (1992), Pierrrette Paravy (1993), Lyndal Roper (1994), James Sharpe (1996), Robin Briggs (1996), Stuart Clark (1997) y Federico Pastore (1997), por mencionar tan solo a los más destacados. Al comienzo del siglo XXI se siguen potenciando las investigaciones sobre este tema lideradas por Lu Ann Homza (2000), Armando Maggi (2001), Walter Stephens (2002), Elia Nathan Bravo (2002), Giulia Poggi (2002), Franca Romano (2003 y 2004), Esther Cohen (2003), Hilaire Kallendorf (2003), Adelina Sarrión (2003), María Tausiet (2004 y 2007), Rafael Mérida Jiménez (2004), María-Helena Sánchez Ortega (2004), María Jesús Zamora Calvo (2005), Alberto Ortiz (2007 y 2009), Norma Blazquez Graf (2008), Fabián Alejandro Campagne (2009), Gunnar W. Knutsen (2009), Mina García Soormally (2011), Eva Lara Alberola (2011), Cecilia López Ridaura (2011) y Gerardo Fernández Juárez (2011), entre otros.

Vestigios de ritos paganos encaminados hacia cultos de fertilidad, histerismo generado por continuas represiones, anhelo de hacerse con las fuerzas infundidas por prácticas sexuales prohibidas, ensueños originados por consumo de drogas alucinógenas, escenas de corte dionisiaco, odios intensos hacia la mujer, atisbos de racismo y un largo etcétera constituyen cientos de análisis, estudios y opiniones surgidos con la intención de dar respuesta a un fenómeno como el de la brujería que, en los siglos XVI y XVII, supone el máximo triunfo de la intolerancia, de la coacción y de la crueldad. Cuando los ecos de mil hogueras aún siguen crepitando en nuestro pasado, preferimos acabar este apartado con las palabras que Caro Baroja vierte al respecto:

[...] este negocio de la Brujería es más para producir piedad que otra cosa: piedad hacia los perseguidos, que desearon llevar a cabo cosas malas, aunque no las hicieron, que vivieron vidas frustradas y trágicas en su mayor parte. Piedad también hacia los perseguidores, porque se consideraron amenazados por peligros sin cuento, y sólo por esto reaccionaron brutalmente. Y en una época en la que hemos visto florecer no sólo una serie de sistemas filosóficos llamados existencialistas, sino también un modo de vivir existencial, conforme al cual el hombre rompe todas las barreras y convenciones para enfrentarse con su propia angustia, podemos imaginarnos mejor que en tiempos placenteros en lo que la moral pública y las filosofías y creencias religiosas impe-

rantes tenían un tinte marcadamente optimista, cuál sería la situación del que descubriría en sí, espantado, ora un poder demoníaco, ora una sujeción miserable a este poder, ejercido por un enemigo próximo y odiado, tras años y años de vecindad, de sospecha. ¡Cuántos hombres, y sobre todo, cuántas mujeres habrán vivido dominados por la angustia secular y por un concepto de lo real completamente distinto al nuestro! (1995: pp. 318-319).

### Referencias bibliográficas

- ANDERSON, Rober D. (1970), «The history of witchcraft: a review with psychiatric comments», *American Journal of Psychiatry*, 126, pp. 1727-1735.
- ANDRESKI, Stanislav (1982), «The syphilitic shock: a new explanation of the witch burnings», *Encounter*, 58, pp. 7-26.
- BARNETT, B. (1965), «Witchcraft, psychopatology and hallucinations», *British Journal of Psychiatry*, III, pp. 439-445.
- BARRY, Jonathan and Owen DAVIES (eds.) (2007), *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, Hampshire.
- BEHRINGER, Wolfgang (1987), *Hexenverfolgung in Bayern: Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit*, R. Oldenbourg Verlag, Múnich.
- BLAZQUEZ GRAF, Norma (2008), *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*, UNAM, México.
- BOYER, Paul and Stephen NISSENBAUM (1974), *Salem Possessed: The Social origins of Witchcraft*, Harvard University Press, Cambridge.
- BRAVO, Elia Nathan (2002), *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, UNAM, México.
- BRIGGS, Robin, *Witches and Neighbors. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Viking, Nueva York.
- CAMPAGNE, Fabián Alejandro (1997), «El largo viaje al sabbat: la caza de brujas en la Europa moderna», en Fray Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, pp. ix-cxiii.
- (2009), *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Prometeo Libros, Buenos Aires.

- CARDINI, Franco (1979), *Magia, stregoneria, superstizioni nell' Occidente medioevale*, La Nuova Italia, Florencia (edición en castellano: *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Península, Barcelona, 1982).
- CARO BAROJA, Julio (1995), *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid.
- CENTINI, Massimo (1992), *Stregoneria. Demoni e magia nel Piemonte medioevale*, Editrice Il punto, Torino.
- CERTEAU, Michel de (1970), *La possession de Loudun*, Julliard, París.
- CLARK, Stuart (1997), *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Clarendon Press, Oxford.
- COHEN, Esther (2003), *Con el Diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*, Taurus, México.
- COHN, Norman (1987), *Los demonios familiares de Europa*, trad. Óscar Cortés Conde, Alianza Universidad, Madrid.
- CONKLIN, G. N. (1958), «Alkaloids and the witches sabbat», *American Journal of Pharmacy and the Sciences*, 130, pp. 171-174.
- CULIANU, Ioan Petrus (1999), *Eros y la magia en el Renacimiento. 1484*, trad. Neus Clavera y Hélène Rufat, Siruela, Madrid.
- ELIADE, Mircea (1992), *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, trad. Jean Malaquais, Gallimard, París.
- ESTES, L. (1983), «The medical origins of the European Witch Craze: a hypothesis», *Journal of Social History*, pp. 271-284.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo (2011), *Maleficios corporals. Posesiones, hechicería y chamanismo en España y América (Siglos XVI-XXI)*, Ediciones Abya-Yala, Quito.
- GARCÍA ATIENZA, Juan (1986), *Guía de las brujas de España*, Arin, Barcelona.
- GARCÍA SOORMALLY, Mina (2011), *Magia, hechicería y brujería. Entre La Celestina y Cervantes*, Renacimiento, Sevilla.
- GINZBURG, Carlo (1966), *I Benondanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*, Einaudi, Turín.
- HARNER, Michel (1973), *Hallucinogens and shamanism*, Oxford University Press, Nueva York.
- HARRISON, Michel (1973), *The roots of witchcraft*, Muller, Londres.
- HEMPHILL, R. E. (1966), «Historical witchcraft and psychiatric illness in Western Europe», *Proceedings of the Society of Medicine*, 59, pp. 851-901.
- HENNINGSEN, Gustav (1980), *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition*, University of Nevada Press, Reno (edición en castellano: *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición*, Alianza, Madrid, 1983).
- HIGHET, Gilbert (1954), *La tradición clásica*, trad. Antonio Alatorre, Fondo de Cultura Económica, México.
- HOMZA, Lu Ann (2000), *Religious Authority in the Spanish Renaissance*, Baltimore and The Johns Hopkins University Press, Londres.
- HUGHES, Pennethorne (1974), *La brujería*, trad. J. A. Lahoz Massane, Bruguera, Barcelona.
- HUTTON, Ronald (2004), «Anthropological and Historical Approaches to Witchcraft: Potential for a New Collaboration?», *Historical Journal*, 47:2, pp. 413-434.
- KALENDORF, Hilaire (2003), *Exorcism and Its Texts. Subjectivity in Early Modern Literature of England and Spain*, University of Toronto Press Incorporated, Toronto.
- KIECKHEFER, Richard (1976), *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, University of California Press, Berkeley.
- KLANICZAY, Gábor (1990), *The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, Princeton University Press, Princeton.
- KNUTSEN, Gunnar W. (2009), *Servants of Satan and Masters of Demons. The Spanish Inquisition's Trials for Superstition, Valencia and Barcelona, 1478-1700*, Brepols Publishers, Turnhout.
- LANGSON-BROWN, William (1941), *From witchcraft to chemotherapy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LARA ALBEROLA, Eva (2011), *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*, PUV, Valencia.
- LARNER, Christina (1981), *Enemies of God: The Witch-hunt in Scotland*, The John Hopkins University Press, Baltimore.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel (1983), *La sorcière de Jasmin*, Seuil, París (edición en castellano: *La bruja de Jasmin*, Argos Vergara, Barcelona, 1984).
- LEVACK, Brian (1987), *The Witch Hunt in Early Modern Europe*, Longman, Londres (edición en castellano: *La caza de las brujas en la Europa Moderna*, Alianza, Madrid, 1995).
- LÓPEZ IBOR, Juan J. (1976), *¿Cómo se fabrica una bruja?*, Dopesa, Barcelona.
- LÓPEZ RIDAURA, Cecilia (2011), *Las brujas de Coahuila. Realidad y ficción en un proceso inquisitorial novohispano del siglo XVIII* (tesis doctoral), UNAM, México.



- MACFARLANE, Alan (1970), *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A regional and comparative study*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- MAGGI, Armando (2001), *Satan's Rhetoric. A Study of Renaissance Demonology*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- MANDROU, Robert (1968), *Magistrats et sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle. Une analyse de psychologie historique*, Plon, París.
- MASTERS, R. E. L. (1966), *Eros and Evil: the sexual psychopathology of witchcraft*, Matrix House, Nueva York.
- MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael M. (2004), *El gran libro de las brujas. Hechicerías y encantamientos de las mujeres más sabias*, RBA Libros, Barcelona.
- MICHELET, Jules (1987), *La bruja*, trad. Rosina Lajo y M.<sup>a</sup> Victoria Frígola, Akal, Madrid.
- MIDELFORT, H. C. Erik (1972), *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684: The Social and Intellectual Foundations*, Stanford University Press, Stanford.
- MONTER, E. William (1976), *Witchcraft in France and Switzerland: the borderlands during the Reformation*, Cornell University Press, Ithaca.
- MUCHEMBLED, Robert (1978), «Sorcières du Cambrésis. L'acculturation du monde rural aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles», en AA. VV., *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas. XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Hachette, París, pp. 155-261.
- (1981), *Les derniers bûchers. Un village de Flandre et ses sorcières sous Louis XIV*, Ramsay, París.
- MURRAY, Margaret Alice (1921), *The Witch-Cult in Western Europe. A study in Anthropology*, Clarendon Press, Oxford.
- ORTIZ, Alberto (2007), *Magia y Siglo de Oro. La relación entre la tradición discursiva antisupersticiosa y la literatura en español de los siglos XVI y XVII*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas.
- (2009), *Tratado de la superstición occidental*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas.
- PARAVY, Pierrette (1993), *De la Chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340-vers 1530)*, École Française de Rome, Roma, 2 vols.
- PARSON, A. (1974), «Expressive symbolism in witchcraft and delusion: a comparative study», Robert Levine (ed.), *Culture and personality: contemporary readings*, Aldine Pub. Co., Chicago, pp. 315-332.
- PASTORE, Federico (1997), *La Fabbrica delle Streghe. Saggio sui fondamenti teorici e ideologici della repressione della stregoneria nei secoli XIII-XVII*, Campanotto Editore, UD.

- PETERS, Edward (1978), *The Magician, the Witch and the Law*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- PÓCS, Éva (1989), *Faires and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, Folklore Fellows Communications 243, Akademia Scientiarum Fennica, Helsinki.
- POGGI, Giulia (ed.) (2002), *I racconti delle streghe. Storia e finzione tra Cinque e Seicento*, Edizioni ETS, Pisa.
- PUTNAM DEMOS, John (1982), *Entertaining Satan: Witchcraft and The Culture of Early New England*, Oxford University Press, Nueva York.
- QUAIFE, Geoffrey Robert (1989), *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, trad. Jordi Beltrán, Crítica, Barcelona.
- RAVENSDALE, Tom & Johan MORGAN (1974), *The psychology of witchcraft*, Bartholomew, Edimburgo.
- ROMANO, Franca (2003), *Laura Malipiero strega. Storie di malie e sortilegio nel Seicento*, Meltemi Editore, Roma.
- (2004), *Donne, passioni, possessioni*, Meltemi Editore, Roma.
- ROPER, Lyndal (1994), *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, Routledge, Londres.
- ROSE, Elliot (1962), *A razor for a goat: a discussion of certain problems in the history of witchcraft and diabolism*, University of Toronto Press, Toronto.
- RUETHER, Rosemary (1974), «The persecution of witches: a case of sexism and ageism», *Christianity and Crisis*, 34, pp. 291-295.
- RUSSELL, Jeffrey Burton (1972), *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca.
- SÁNCHEZ ORTEGA, María-Helena (2004), *Ese Viejo Diablo llamado amor. La magia amorosa en la España Moderna*, UNED Ediciones, Madrid.
- SARRIÓN, Adelina (2003), *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI a XIX*, Alianza Ensayo, Madrid.
- SHARPE, James (1996), *Instruments of Darkness: Witches in England, 1550-1750*, Hamish Hamilton, Londres.
- SOMAN, Alfred (1977), «Les proces de sorcellerie au Parlement de Paris (1565-1640)», *Annales. E.S.C.*, 32: 4, pp. 790-814.
- (1978), «The Parliament of Paris and the Great Witch Hunt (1565-1640)», *Sixteenth Century Journal*, 9:2, pp. 30-44.
- STEPHENS, Walter (2002), *Demon Lovers. Witchcrafts, Sex, and The Crisis of Belief*, University of Chicago Press, Chicago.
- TAUSIET, María (2004), *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Turner, Madrid.

- (2007), *Abracadabra omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna, Siglo XXI*, Madrid.
- THOMAS, Keith (1971), *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-century England*, Weidenfeld and Nicholson, Londres.
- TRETHOWAN, W. R. (1963), «The demonopathology of impotence», *British Journal of Psychiatry*, 109, pp. 341-347.
- TREVOR-ROPER, Hug (1967), «The European Witch-Craze of the 16th and 17th centuries», *Encounter*, 38:5, pp. 3-25.
- ZAMORA CALVO, María Jesús (2005), *Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia (Siglos XVI y XVII)*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Fránfort.
- ZILBOORG, Gregory (1935), *The medical man and the witch during the Renaissance*, John Hopkins Press, Baltimore.

## RELACIÓN DE AUTORES

María Luisa BUENO DOMÍNGUEZ, Profesora Titular de Historia Medieval en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha publicado numerosos libros que tratan sobre los hombres y las mujeres y participado en cursos en la Universidad Complutense de Madrid y en la Universidad de Valladolid sobre temas referentes a las mujeres.

Mohamed EL-MADKOURI MAATAOUI es Doctor de Estado en Lingüística, Doctor por la Universidad Autónoma de Madrid (1993) y por la Universidad Complutense de Madrid (2005). Profesor Titular en la Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Lingüística. Investiga en Traductología y en Análisis Crítico del Discurso.

Gerardo FERNÁNDEZ JUÁREZ, Doctor en Antropología de América por la Universidad Complutense de Madrid (1992) con Premio Extraordinario por la tesis doctoral «Simbolismo ritual entre los aymaras: Mesas y yatiris». Desde hace dos décadas viene realizando trabajo de campo antropológico en comunidades aymaras del altiplano boliviano, centrandó su investigación en aspectos rituales y de medicina indígena.