

# La persecución de brujas en Europa y América durante los siglos XVI y XVII: algunas diferencias

Alberto del Castillo Troncoso\*

**RESUMEN:** *Este artículo analiza una paradoja: que el surgimiento del Estado moderno en occidente en los siglos XVI y XVII coincide con el incremento de la persecución de la brujería. Para ello, revisa los modelos de interpretación más relevantes y se detiene en el caso de Cambresis, en Francia, y del País Vasco, en la península Ibérica. Finalmente, plantea algunas consideraciones en torno al caso novohispano y resalta sus diferencias más significativas respecto a Europa, entre las cuales destaca la cuestión de la tolerancia.*

**ABSTRACT:** *This article analyzes a paradox: The emergence of the modern State in the West during the 16th and 17th centuries coincides with the increase of witchcraft persecution. To do so, we review the most relevant interpretation models and stop to look further into the cases of Cambresis, in France, and that of the Basque Country, in the Iberian Peninsula. Finally, we pose some considerations with respect to the Novohispanic case and highlight its most significant differences concerning Europe, among which the issue of tolerance stands out.*

La brujería constituye una de las actividades más antiguas de la humanidad. Representa un pensamiento mágico-religioso que ha formado parte sustancial de la cosmovisión del mundo de las sociedades agrarias en muy distintas épocas y que en cierta forma persiste incluso en la actualidad. [Donovan, 1978]

El cristianismo de los primeros tiempos vinculaba la brujería con la superstición. Además, sostenía que en realidad los brujos y las brujas no existían y que sus actos eran resultado de meras ilusiones, engaños o fantasías. Creer en este tipo de actos atentaba contra la fe cristiana. Esta postura quedó asentada en el *Canon Episcopi*, conjunto de leyes que marcaron la posición oficial de los teóricos de la Iglesia hasta el siglo XIII:

¿Acaso existe alguien que no salga de sí mismo en sueños y visiones nocturnas y que mientras duerme vea cosas que no ha visto jamás en la vigilia? [...] ¿Habrà alguien tan es-

\* ENAH-INAH

túpido que piense que todas esas cosas que ocurren únicamente en el espíritu suceden en el cuerpo? Por tanto es necesario proclamar públicamente que quien cree en tales cosas pierde la fe. [Citado en Rosell, 1984:45]

Esta percepción tolerante y racional del fenómeno de la brujería sufrió un giro notable durante los siglos posteriores. De esta manera, tenemos que durante los siglos XIV a XVII la brujería fue perseguida en forma sistemática en buena parte de Europa. Para ello, se crearon diversas instancias de control y severos mecanismos que desembocaron, en muchos casos, en ejecuciones masivas que incluían la horca y la hoguera.

Algunos historiadores han documentado de qué manera el nacimiento del mundo moderno se encuentra estrechamente vinculado con la proliferación de miedos escatológicos que surgieron hacia finales de la Edad Media. Aunado a esto, en el periodo que va del siglo XIV a XVII se registró en amplios sectores de la población un incremento del miedo ante factores de diversa índole que amenazaban la integridad de los europeos, entre otros las guerras, epidemias, principalmente la peste y la expansión de los turcos. [Anderson, 1980; Corvisier, 1986; Delumeau, 1965]

Frente a este preocupante cuadro se comenzó a registrar un aumento de la intolerancia y un ajuste en los sistemas y mecanismos de control. Uno de los primeros síntomas de este proceso lo constituyó el surgimiento de un tribunal especializado en el control y la represión de las herejías.

El surgimiento de la Inquisición en el siglo XIII, como parte de la respuesta institucional de Roma y de la corona francesa a la disidencia de los cátaros, propició el desarrollo de una serie de posturas frente a la herejía, concebida como una forma de desviación religiosa. Estos planteamientos poco a poco fueron construyendo el imaginario europeo que se consolidó durante los siglos siguientes y resultó de capital importancia para la persecución de las brujas.<sup>1</sup>

En este contexto, el proceso de urbanización europeo y los diferentes medios de comunicación masiva de la época (predicación, teatro religioso, imprenta y grabado) contribuyeron a crear un notable fenómeno que sacudió a Europa en los inicios de los tiempos modernos: el ascenso de la figura de Satán. Se trata de un proceso documentable por medio de tradiciones, cuentos, leyendas populares y la impresionante iconografía de la época.

A lo largo del siglo XVI el teatro y la imprenta difundieron masivamente el temor y el morbo en torno a la figura del demonio. Numerosas gacetas, folletos y volantes

<sup>1</sup> En efecto, la Inquisición "demonizó" el problema de la religión alternativa de los cátaros en el suroeste francés adjudicándoles ritos satánicos y ceremonias colectivas. Éstos volverían a "ser descubiertos" por los inquisidores en los primeros casos de brujas en la región de Languedoc en el siglo XIV. Al respecto, véanse Labal, 1984, y Lambert, 1986.

delinearon una literatura satánica que compitió y en algunos casos sustituyó a la literatura tradicional sobre las vidas de santos. [Delumeau, *ibid.*:76-84]

Como parte de este complejo proceso encontramos el surgimiento de una poderosa cultura demonológica que fue permeando a los grupos en el poder y que incluyó una teología aterradoradora, manifiesta en sermones, catecismos y diversos manuales. [Houdard, 1992:45-47]

Este discurso provocó un fenómeno de trascendental importancia al vincular conceptualmente la brujería con la herejía, posibilitando con ello su persecución masiva. A finales del siglo XV, en el año de 1484, se publicó uno de los tratados demonológicos llamados a tener mayor influencia en las conciencias europeas durante los siguientes tres siglos: el famoso *Malleus Maleficarum*, obra de los inquisidores Jacob Sprenger y Heinrich Kramer. Este importante texto codificó por primera vez algunos de los ritos y símbolos que supuestamente acompañaban las prácticas brujeriles, sobre todo la idea del *sabbat*, según la cual las brujas se organizaban en sectas diabólicas cuyo objetivo consistía nada menos que en lograr la destrucción de la cristiandad. Según esta idea, las brujas realizaban periódicamente una serie de reuniones orgiásticas con banquetes y bailes en honor a Satanás, quien se presentaba en forma de macho cabrío y tenía con ellas todo tipo de contactos sexuales.

En el mismo año de 1484 el Papa Inocencio VIII promulgó su famosa bula apostólica contra la herejía: *Summis Desiderantis Affectibus*, la cual es considerada como el acta constitutiva de la caza de brujas y representó un paso definitivo en la abolición del *Canon Episcopi* que, como ya se señaló, implicaba una postura diametralmente opuesta ante este tipo de conductas y fenómenos:

[. . .] Recientemente ha llegado a nuestros oídos y no sin causarnos enorme pena, que en algunas regiones de Alemania superior, así como en [. . .] muchas personas de uno y otro sexo, olvidándose de su propia salvación y desviándose de la fe católica, se han entregado a los demonios íncubos y súcubos. Mediante encantamientos, conjuros, hechizos y otras infamias supersticiosas y excesos mágicos, hacen perecer, aniquilar y agotarse la progeneratura de las mujeres, las crías de los animales, las cosechas de los campos, las uvas de las viñas y los frutos de los árboles. De igual modo lo hacen con los hombres, con las mujeres, con el ganado menor y mayor y con otros animales de todas las especies [. . .] Por instigación del enemigo del genero humano no temen cometer y perpetrar muchos otros crímenes y excesos infames, poniendo en peligro sus almas, ofendiendo a la majestad divina y escandalizando con un ejemplo pernicioso a muchas personas. [Citado en Sallman, 1991:52]

El giro respecto al *Canon Episcopi* estaba, pues, consumado: los terribles actos y las perversiones de las brujas sí existían y, a partir de aquel momento, la herejía abarcaba a todos aquellos que en complicidad directa o indirecta se atrevían a negar su existencia.

La persecución de la brujería no se desarrolló en forma uniforme en el territorio europeo. Al contrario, registró muy diversos niveles de intensidad. De esta manera, encontramos algunas zonas en las que el fenómeno presentó una gran crudeza y violencia como Alemania, Suiza, el este y norte de Francia, Inglaterra y los Países Bajos, mientras que en los países nórdicos, orientales y mediterráneos la persecución resultó mucho más benigna. [Muchembled, 1987]

Lo anterior permite perfilar un planteamiento central: la persecución de la brujería fue todo menos caótica y corresponde a las zonas con mayor densidad de población. Al parecer, este fenómeno adquirió mayor intensidad en lugares que presentaban una problemática política y religiosa más compleja como resultado del enfrentamiento entre los proyectos modernos de las reformas protestante y católica.<sup>2</sup>

Las cifras de las víctimas de la persecución varían notablemente, por lo cual habrá que esperar un sistemático trabajo de archivo para obtener cálculos y evaluaciones más o menos verosímiles. En lo que sí existe consenso entre los historiadores es en señalar que aproximadamente 80% del total fueron mujeres. [Donovan, *ob. cit.*: 87] Esto muestra, entre otras cosas, una significativa preferencia de este discurso demonológico por la construcción y representación de la femineidad: un proceso de "diabolización" del cuerpo femenino que deberá cotejarse con los discursos teológicos, jurídicos, literarios y médicos de la época.

Paradójicamente, este proceso se desarrolló durante el periodo de formación del Estado moderno al tiempo que tenía lugar, en territorio europeo, una brillante revolución científica de grandes alcances que comenzó a incidir en los comportamientos y actitudes de sectores sociales cada vez más amplios.

## EL PROBLEMA DE LA INTERPRETACIÓN

La brujería constituye un complejo fenómeno que ha dado cabida a todo tipo de percepciones e interpretaciones, desde las que la validan e idealizan hasta las de los escépticos que descreen de ella o las de quienes la atribuyen a fantasías y mecanismos culpabilizadores en busca de chivos expiatorios. No obstante, el hecho histórico palpable que llama la atención de los investigadores es la sistemática persecución de brujas que tuvo lugar en amplias zonas de Europa durante los siglos XVI y XVII. Cualquiera que fuera la naturaleza de su comportamiento, la bruja era una persona acusada de llevar a cabo acciones nocivas a través de medios ocultos y de una supuesta alianza con el diablo.

<sup>2</sup> Este planteamiento ha creado cierto consenso entre algunos investigadores: Levack, 1990; Marwick, 1988 y Muchembled, 1987. Como siempre, es posible encontrar excepciones que desmienten el modelo y que plantean un reto para las futuras investigaciones.

Algunas lecturas de carácter feminista<sup>3</sup> han puesto el acento en el predominio de una visión misógina en el discurso y actitudes de los inquisidores y magistrados y en el hecho documentable de que una buena parte de las víctimas acusadas de brujería fueron mujeres.

Este análisis proporciona un ángulo interesante al explorar las acusaciones de brujería como fantasías provocadas por la perturbación sexual de sacerdotes y jueces reprimidos, quienes proyectarían en sus víctimas todas sus frustraciones y deseos insatisfechos. Otro de los puntos interesantes destacados por este enfoque es que las brujas fueron perseguidas desde finales del siglo XIV en un contexto de descenso de población especialmente masculina, pues muchas de estas mujeres quedaban sin pareja y, por lo tanto, sin el control de padres y esposos. Perseguir a las brujas —muchas de las cuales se desempeñaban como curanderas— significaba eliminar a las mujeres que poseían cierto tipo de saberes y conocimientos sobre el control de la natalidad. En este sentido, no fue casual que el *Malleus Maleficarum* atacara las actividades de la bruja vinculadas con el control demográfico. Para los inquisidores, conformaban acusaciones de impotencia, sodomía, castración, aborto, infanticidio y sacrificio de infantes. [Delumeau, *ob. cit.*:93]

Lo anterior implicaría vincular los estudios de brujería con una reflexión sobre el sistema de valores patriarcal de la época y la misoginia predominante. Sin embargo, esto no debe llevarnos a conclusiones apresuradas guiadas exclusivamente por razones de género. Estudios recientes han enfatizado el nivel de vulnerabilidad de estas mujeres respecto de las autoridades y de sus propias comunidades como uno de los factores determinantes de la represión, por lo tanto, el fenómeno del género *per se* nos llevaría a un alegato panfletario e ideológico sin sustancia histórica. [Munchembled, *ob. cit.*; Thomas, 1971]

Otra línea de interpretación, que podríamos denominar “psicologicista”,<sup>4</sup> plantea que las brujas sí existieron pero que se trataba de “enfermas mentales” que hoy en día serían seguramente pacientes psiquiátricas con una sintomatología típica. Estas mujeres fueron etiquetadas como brujas demoniacas por los jueces y magistrados.

Esta línea tiene sus antecedentes en la época misma de la persecución. Es conocido el caso del médico alemán Johann Weyer, quien escribió en el año de 1563 que las terribles brujas eran en realidad pobres mujeres tontas y distraídas que padecían problemas de melancolía.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Una buena síntesis de estos planteamientos puede verse en Delumeau, 1965.

<sup>4</sup> Una buena aproximación a este punto se encuentra en Szasz, 1975.

<sup>5</sup> Curiosamente, la investigadora Margaret Murray [1921:33-39] realizó una crítica radical a este autor calificándolo de alcohólico y charlatán. Evidentemente, la postura del médico en cuestión, independientemente de sus tendencias étlicas, ponía en entredicho algunos de los planteamientos de la célebre antropóloga.

En el siglo XIX, en el cual se consolidó la perspectiva psiquiátrica, los médicos Pinel, Esquirol y Charcot retomaron este argumento como punta de lanza para fortalecer la importancia del discurso psiquiátrico en la lectura sobre las desviaciones sociales. [Zilboorg, 1966]

En el siglo XX la revolución psicoanalítica incorporó y desarrolló en toda su complejidad este tipo de planteamientos. De esta manera, el propio Sigmund Freud [1895] se encargó de analizar la teoría demonológica a la luz de la teoría psicoanalítica de la histeria.<sup>6</sup> Finalmente, algunos autores han revisado desde esta perspectiva el célebre *Malleus Maleficarum* y han llegado a la conclusión de que puede verse como un catálogo moderno de enfermedades psiquiátricas, las cuales describe por menorizadamente.

Aunque proporciona algunos hallazgos y planteamientos interesantes, en general este tipo de interpretaciones presenta graves defectos y limitaciones serias ya que incurre en el anacronismo de juzgar actitudes y comportamientos del pasado con categorías del presente desligadas de los sistemas y jerarquías de valores que los generaron y a cuyo contexto responden. Con todo, resulta importante señalarlas en atención al peso específico que han ocupado en el discurso occidental de los últimos tres siglos.

Algunos autores han llamado la atención sobre el interesante fenómeno de que la represión contra las brujas estuvo precedida por la intolerancia contra la filosofía oculta renacentista, cuyo irracionalismo fue aplastado por la refuncionalización del pensamiento aristotélico realizada desde la perspectiva escolástica. [Yates, 1978] De esta manera, uno de los demonólogos más importantes y de mayor influencia, Jean Bodin, arremetió a finales del siglo XVI contra las brujas pero también contra el empleo de la cábala y de la magia renacentista.

En el trasfondo de la actitud del célebre magistrado francés operaba una postura conceptual intolerante que se fue imponiendo sobre puntos de vista culturales y religiosos diferentes, los cuales todavía un siglo antes eran tolerados como parte de una pluralidad de referencias que poco a poco fue desapareciendo. Estos sugerentes planteamientos permiten analizar el problema como parte de una crisis espiritual y epistemológica que surgió al cuestionarse conceptualmente la autoridad religiosa, resurgir prácticas mágicas irracionales y carecer de un nuevo paradigma capaz de cubrir el vacío y proporcionar la estabilidad adecuada.

Una de las interpretaciones que mayor peso e influencia ha ejercido en los investigadores dedicados a este tipo de temas es la desarrollada por la antropóloga Margaret Murray [1921] en Gran Bretaña. En términos generales, esta autora plantea que las prácticas brujeriles durante la Edad Media formaban parte de un antiquísi-

<sup>6</sup> También pueden revisarse los interesantes trabajos de De Certau [1981], quien analiza la problemática de las posesiones diabólicas de la época desde una lectura semiótica y lacaniana.

mo culto a la fertilidad. De tal manera, bajo una apariencia cristiana se ocultaban creencias y prácticas rituales que se remontaban a las antiguas religiones de los pueblos pastores y cazadores de Europa. Dentro de esta lógica, la autora rastrea la adoración al dios cornudo hasta los tiempos paleolíticos como una muestra del inmenso y profundo bagaje cultural que descansaba debajo de estas prácticas.

En un primer momento, Murray señaló que mientras los gobernantes practicaban el cristianismo, las masas populares persistían en sus antiguos ritos. Posteriormente, planteó que incluso los monarcas formaban parte de estos ritos y participaban en ellos. Cuando la reforma impulsó en forma definitiva el cristianismo en Inglaterra, la antigua religión se refugió en los sectores populares más bajos y en los habitantes de los lugares más inaccesibles y remotos.

Esta lectura ha sido ampliamente discutida y refutada [Caro Baroja, 1966; Muchembled, *ob. cit.*], sobre todo en sus puntos más débiles, como la idea de que los monarcas participaron en los ritos durante la Edad Media. Sin embargo, el planteamiento de que el cristianismo moderno de la reforma fue enfrentado con prácticas populares distintas ha sido retomado por diversos autores desde una perspectiva antropológica. Estas investigaciones se han encargado de matizar, replantear y complementar algunos de los planteamientos de Murray, a quien hay que reconocer el mérito de haber sido una de las primeras en ubicar el problema dentro de una perspectiva de larga duración.<sup>7</sup>

Como ya señalamos, el surgimiento de la bruja como una figura importante y significativa en la Europa de la Edad Moderna no puede explicarse bajo el signo de una sola causa o interpretación. Por el contrario, este fenómeno obedeció a la compleja confluencia de factores sociales, económicos, jurídicos, demográficos, políticos y culturales. Las razones de su persecución deben rastrearse en las motivaciones cotidianas de los aldeanos y vecinos, en sus pugnas y rivalidades, en su búsqueda de una explicación convincente ante una realidad casi siempre adversa, lo mismo que en la élite religiosa y política deseosa de apuntalar sus estrategias de control en momentos de crisis y cambio.

En todo caso, solamente a través de investigaciones regionales sólidas y bien fundamentadas se podrán hacer los ajustes correspondientes a los grandes modelos explicativos para llegar a razonamientos más dinámicos y convincentes. A continuación analizaremos dos ejemplos de este tipo de aproximaciones.

<sup>7</sup> En lo que podríamos considerar una de las reelaboraciones más recientes de las teorías de Murray [*ob. cit.*], el historiador Carlo Guinzburg [1989:65-87] realizó una investigación muy sugerente sobre un culto agrario en el noreste de Italia en el cual unos personajes llamados los *Benandanti* luchaban contra los brujos para defender su aldea y garantizar la fertilidad. Este importante culto formaba parte de las prácticas populares y resistió varios siglos el embate inquisitorial, que terminó por imponer su lectura y etiquetarlo bajo el esquema de los actos demonológicos.

EL PAÍS VASCO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVII  
Y LA DEFINICIÓN DE UN CRITERIO INQUISITORIAL  
HISPÁNICO TOLERANTE Y RACIONAL

Pocas instituciones han sido tan controvertidas como la Inquisición española. Desde las más diversas posturas políticas y doctrinales se le ha justificado como baluarte del orden y la cultura hispánicas o se le ha denostado como encarnación de todos los males y retrasos de la sociedad española. No es sino hasta un periodo muy reciente que se le ha podido abordar desde una perspectiva histórica crítica constituyendo análisis e interpretaciones objetivos y medidos con base en investigaciones documentales.<sup>8</sup>

La compleja problemática del fenómeno de la brujería y de su percepción e interpretación por parte del Tribunal del Santo Oficio nos brinda la oportunidad de explorar uno de los ángulos más interesantes y significativos de la Inquisición, el cual tuvo repercusiones trascendentales en la historia de la brujería en la península Ibérica.

El País Vasco constituye una zona privilegiada para el estudio de este tipo de fenómenos. Julio Caro Baroja, uno de los historiadores más reconocidos en este campo, recuerda, a través de sus vivencias infantiles, su contacto con la mentalidad mágica de los habitantes de dicha región a principios del siglo XX: personas que nacieron a mediados del siglo antepasado y que conservaban casi intactas muchas actitudes y creencias relacionadas con el mundo sobrenatural. [Caro Baroja, *ibid.*:17-19]

En la zona vasca, a diferencia de otras partes de la península, se dio una confrontación directa entre las creencias y actitudes populares respecto a la brujería y la cultura demonológica proveniente de las élites, de jueces y magistrados que trataron de imponer su lectura a toda costa. En efecto, la ideología de la bruja satánica penetró en España vía los Pirineos a principios del siglo XVI y se concentró durante casi un siglo en el país vasco. El fenómeno de la brujería recibió un trato bastante benigno por parte de las autoridades inquisitoriales hasta la primera gran explosión de la caza de brujas, ocurrida a principios del siglo XVII en la zona de Logroño, que desembocó en un impresionante Auto de Fe al que asistieron cerca de 30 000 personas y en el que se quemó en la hoguera a 11 brujas, cinco de ellas en efigie. [Henningsen, 1983:56]

Este episodio dio lugar a uno de los acontecimientos más importantes en la historia de la brujería en España: la revisión exhaustiva de los hechos por parte del inquisidor don Alonso de Salazar Frías y el viraje del Consejo de la Suprema, que adoptó un criterio excepcionalmente racional y moderno en un momento en que buena parte de Europa fortalecía sus mecanismos de control respecto a este fenómeno.

<sup>8</sup> Una parte significativa de este proceso puede verse en Maltby, 1982, y Pérez Villanueva, 1980.

En 1609 la corona francesa comisionó a Pierre de Lancre, famoso demonólogo y hombre de leyes, para que reprimiera el delito de brujería en la zona de Labourd (región vasca). El juez francés, defensor de la monarquía, desconfiaba profundamente de la cultura vasca. Todo le parecía exótico y extraño, la lengua, la supuesta relajación de las costumbres y una cierta independencia de las mujeres.<sup>9</sup> Como resulta previsible, Lancre desató la represión masiva en la región de Labourd provocando un cuadro típico: multiplicación de las denuncias entre vecinos y aun dentro de los miembros de una familia, emigración más allá de la frontera a una zona cultural común, el país vasco español, donde las autoridades locales comenzaron a ser presionadas para reprimir la oleada de brujería que se aproximaba.

Como resultado, Lancre quemó a 80 brujos y regresó a su puesto en el Parlamento de Burdeos. El célebre magistrado quedó convencido de que los 30 000 vascos de la zona de Labourd estaban bajo la influencia de una secta secreta. Sus famosos textos sobre demonología, en los que aborda el caso de los vascos, causaron una gran impresión en la Europa de la época y tuvo repercusiones importantes en investigaciones posteriores.<sup>10</sup>

En el mes de diciembre de 1609 regresó al pueblo vasco de Zugarramurdi, situado en la frontera con el Pays de Labourd, una muchacha de 20 años llamada María de Ximildegui, quien había vivido en Francia durante los últimos tres o cuatro años. A su llegada comentó con familiares y vecinos que en Francia se había convertido en bruja y que había participado en ese tipo de actividades durante año y medio. También contó que había participado en aquelarres, dos de ellos celebrados en Zugarramurdi con la participación de algunos naturales del lugar cuyos nombres no dudó en mencionar, desatando una oleada de denuncias y acusaciones que echaron a andar la maquinaria inquisitorial.

Lo anterior condujo al Auto de Fe de Logroño, con la quema de 11 brujas y la asistencia de 30 000 personas. Unos meses después de esta ceremonia la Suprema decidió realizar una amplia visita en la zona y comisionó al inquisidor Salazar para llevarla a cabo.

El resultado fue una investigación exhaustiva hecha con la máxima pulcritud y con un criterio racional y experimental. Salazar realizó su visita del 22 de mayo de 1611 al 12 de enero de 1612 acompañado de dos secretarios y dos intérpretes. Difundió un Edicto de gracia en cada pueblo y escuchó con gran paciencia denuncias y autodenuncias, rectificaciones y testimonios de toda índole a los que aplicó su crite-

<sup>9</sup> Una buena narración de este episodio puede verse en Caro Baroja. [1966] Por su parte, Henningsen [1983] llevó a cabo la investigación más completa sobre el tema en un texto que constituye una referencia imprescindible para cualquier persona interesada en estos asuntos. Finalmente, parte de los documentos sobre el caso pueden consultarse en Fernández Nieto, 1989.

<sup>10</sup> La lectura de los textos de Lancre influyó poderosamente en Michelet [1987] y en Murray [ob. cit.], quienes a su vez han influido en los trabajos de algunos sectores marxistas y feministas del siglo XX.

rio racional y su perspectiva científica y humanista desentrañando sus contradicciones e incoherencias e incluso experimentando con los "potajes" y los ungüentos mágicos simplemente para demostrar su ineficacia.

Esto culminó en un manuscrito de 11 200 páginas con observaciones y 1 802 declaraciones que sirvieron al inquisidor como materia básica para sus radicales conclusiones: la Inquisición había cometido un grave error al celebrar el Auto de Fe de Logroño. La mayoría de los testimonios y denuncias constituían, desde su perspectiva, embustes sin la menor verosimilitud. En síntesis, planteaba crudamente el magistrado, todo había resultado falso y la gente había comenzado a hablar sobre brujería. . . a partir del momento en que las autoridades del tribunal introdujeron el tema en la zona:

No he hallado [. . .] ni aún indicios de que colegir algún acto de brujería que real y corporalmente haya pasado [. . .] Se comprobó haber sido todo irrisorio, fingido y falso [. . .] Y así todo es demencia que pone horror imaginarlo. [Citado en Lisòn, 1993]

La Suprema emitió sus instrucciones sobre el caso el 29 de agosto de 1614. En ellas aprobó de manera definitiva el criterio racionalista propuesto por el inquisidor, marcando así un verdadero partaguas en la historia de la brujería en España. A partir de ese momento la Inquisición estableció un monopolio jurídico en este tipo de casos.<sup>11</sup>

Algunos autores han subrayado la actitud moderna con la que se desarrolló Salazar durante el proceso, dejando de lado un criterio estrictamente teológico para enfrentar la realidad empírica con un método inductivo que utilizaba la observación y la experimentación. [Lisòn, *ibid.*] La postura del inquisidor, formado en la Universidad de Salamanca, una de las más prestigiosas de la época, se inserta dentro de la tradición aristotélica y racionalista del renacimiento español. [Trabulse, 1974:93]

Salazar desarrolló un esquema interpretativo que le permitió separar racionalmente la realidad de la ficción. Aunque se basó en una serie de posturas conceptuales previas, tiene el mérito de haberlas llevado hasta su máxima expresión por medio de un trabajo documental exhaustivo desarrollado *in situ*. Este esquema le permitió confrontar realidades y desmitificar estereotipos justo en el momento en que

<sup>11</sup> En el presente artículo nos limitamos a subrayar los hechos más importantes para los objetivos de esta investigación, sin embargo, la historia es mucho más compleja: Salazar debió enfrentar una gran presión por parte de los otros dos inquisidores de Logroño, Becerra y Valle, los cuales también tenían influencias en el Consejo de la Suprema. Por lo tanto, su decisión no fue nada fácil y se llevó a cabo después de muchas deliberaciones. Por otra parte, una vez resuelto el asunto de las instrucciones todavía faltaba enfrentar una nada desdeñable resistencia regional que reclamaba castigos para la brujería semejantes a los impuestos del otro lado de la frontera.

Bodin y De Lancre marcaban la pauta en el resto de Europa, atrapada bajo las coordenadas del discurso demonológico.

Como señala Henningsen [*ob. cit.*:44], si Salazar hubiese sido un intelectual la publicación de sus textos hubiera causado conmoción en toda Europa. Como era un burócrata, el destino de sus manuscritos fue el archivo de la Inquisición, donde permanecieron en el olvido durante cerca de 200 años. Evidentemente, esto no le resta mérito al inquisidor pero sí permite ubicar el peso real de sus ideas, al menos entre ciertos sectores.

LA CACERÍA DE BRUJAS EN LA ZONA DE CAMBRESIS  
DURANTE LOS SIGLOS XVI Y XVII:  
EL SURGIMIENTO DE UNA "LITURGIA DEL MIEDO"

El otro caso que nos interesa analizar aquí corresponde a la zona de Cambresis, situada en el Departamento Norte de Francia, que en el siglo XVI abarcaba una parte de los Países Bajos. Esta zona ha sido estudiada ampliamente por Robert Muchembled, historiador francés que combina con gran eficacia un serio trabajo de archivo con una aguda lectura de los procesos políticos y culturales de la época.<sup>12</sup>

Para Muchembled los problemas sociales, económicos y políticos que se registraron en la zona norte de Francia y en los Países Bajos durante la transición del siglo XVI al XVII resultan básicos para comprender los cambios estructurales difundidos poco a poco en el resto de Europa. En particular, la agonía de la antigua sociedad medieval, poco centralizada, y el surgimiento de nuevas formaciones políticas y visiones religiosas que replantearon los métodos de control vigentes hasta ese momento.

El papel represivo desempeñado por la corona española para controlar a sus súbditos a lo largo del siglo XVI resulta clave para comprender estos procesos. De esta manera, la llamada contrarreforma, como respuesta al reto protestante, conjuntó el esfuerzo tanto de las autoridades civiles como de las religiosas para crear una nueva sociedad compuesta por individuos regidos por la obediencia, la piedad y el sentido del trabajo.

La persecución de brujas se insertó como parte de esta nueva pedagogía, con la cual se trataron de imponer a toda costa los nuevos valores. Esto implicó una profunda mutación en las estructuras políticas y religiosas al igual que el desarrollo de un derecho criminal mucho más eficaz. Del mismo modo, a principios del siglo XVI se produjo una transformación radical de los procedimientos criminales en el norte

<sup>12</sup> La reflexión de Muchembled sobre estos temas es bastante extensa y abarca diversos trabajos. Para los objetivos específicos de esta investigación se consultaron los siguientes textos: *Sorcières, justice et société aux 16e et 17e siècles*, 1987; *La sorcière au village (XVe-XVIIIe siècle)*, 1991; *Le roi et la sorcière. L'Europe des buchers XVe-XVIIIe siècle*, 1993.

de Francia y en los Países Bajos que introdujo el empleo de la tortura y eliminó la libre defensa del acusado, la cual había predominado durante la Edad Media.<sup>13</sup>

Estos cambios en los procedimientos están íntimamente vinculados con el desarrollo de la monarquía absoluta. La instrucción del proceso dejó de ser así un debate oral y público y se convirtió en escrito y secreto, lo que constituyó una clara desventaja para la mayoría iletrada. De esta manera, en el año de 1592 se desató la cacería de brujas en los Países Bajos por órdenes del Gobernador General quien, a su vez, obedecía a Felipe II. Al respecto, las estadísticas son bastante claras: de 1416 (primer caso conocido) a 1592 se juzgó solamente a cuatro brujas en la zona norte de Francia, mientras que de 1592 a 1643 se celebraron 26 procesos. [Muchembled, *ob. cit.*: 132]

La diferencia más notable estriba en que hasta el siglo XV el proceso criminal era considerado como un conflicto entre particulares susceptible de llegar a negociaciones concretas. Sin embargo, para el siglo XVI se trata de conflictos entre los individuos y el Estado, asunto evidentemente mucho más serio y que responde a una legislación mucho más rígida.

El siglo XVI se caracterizó por una legislación contra la brujería encuadrada dentro de la lucha contra la herejía. El contexto político de los Países Bajos constituye un factor determinante para explicar la dureza de la legislación y de la represión contra las brujas. Como es sabido, en estos países se produjo una revolución que condujo a un Estado calvinista independiente de 1579 a 1584. La represión católica de los Habsburgos fue brutal. Funcionó básicamente con denuncias pagadas, los acusadores podían ser considerados cómplices si no delataban y los bienes del acusado eran utilizados para pagar el proceso y a los delatores. De 1580 a 1590 el protestantismo fue erradicado del sur de los Países Bajos pero la obsesión con la herejía continuó.

Como resultado de todo esto, durante el siglo XVII comunidades enteras denunciaron a las brujas en la zona de Cambresis. Este fenómeno hubiese sido imposible sin la transformación del derecho penal. Un rey que pretendía tener un poder absoluto no podía permitir los supuestos poderes ocultos de las brujas. En este sentido, para los contemporáneos y sus autoridades la brujería pasó de ser un simple delito a convertirse en el "mas abominable de los pecados", como señalan los documentos de la época. De esta manera, un crimen excepcional como la brujería engendró un procedimiento jurídico excepcional: la culpabilidad *a priori* del sospechoso.

Los procesos presentan características específicas que permiten desentrañar sus mecanismos operativos: los testigos denunciaban hechos concretos sin la menor

<sup>13</sup> La fecha precisa para Francia es la aplicación de las Ordenanzas de Villers-Cotterets en 1539, y en los Países Bajos las Ordenanzas Criminales de Felipe II, en 1570. Al respecto véase Muchembled. [1987: 126]

alusión a los *sabbats*. En un momento posterior los jueces conducían los interrogatorios con preguntas precisas que encaminaban a la acusada al terreno de la demonología. Finalmente, la misma acusada terminaba por confirmar, por medio de la tortura, los elementos señalados por los magistrados.<sup>14</sup>

En los juicios se entremezclan dos lecturas y dos interpretaciones de la brujería: la de los jueces y la popular. La primera se basa en los hechos denunciados, pero reinterpretados desde una lectura demonológica que los ubica como parte de una religión satánica; la segunda, que se encuentra contaminada por la percepción de los jueces, refleja sin embargo el mundo de las mentalidades populares.

En este sentido, para Muchembled no existe ninguna necesidad de imaginar una estructura mítica antiquísima que sirviera de sustento a la figura del *sabbat*. Al contrario, éste es producto de la interpretación demonológica viva y actuante en esos momentos. Lo importante reside, en cambio, en reconstruir y analizar la cultura popular de la época en su coyuntura específica para descifrar, en la medida de lo posible, su visión del mundo.

Las acusaciones contra las mujeres fueron cercanas a 80%, cifra correspondiente al promedio general europeo.<sup>15</sup> Si bien este autor analiza la evidente animadversión de los magistrados hacia las mujeres, concluye que este proceso no obedece exclusivamente a sus fobias misóginas. También obedeció a móviles políticos estratégicos ya que la mujer campesina jugaba un papel central en la vida de las comunidades, en la educación de los infantes, en la conformación de los matrimonios y en los cambios en las situaciones cotidianas a través de recetas mágicas, entre otros factores.

En síntesis, la cacería de brujas construyó una liturgia del miedo en la que las culturas dominantes impusieron a los grupos populares una especie de "espejo satánico" al producir entre ellos una serie de fracturas internas y, al mismo tiempo, ofrecerles una justificación cultural, moral y religiosa. De tal manera, cada campesino pudo reconocer sus propias creencias y prácticas diabolizadas a los ojos de las élites.

Los procesos de Cambresis muestran que la mayoría de los acusados no eran miserables ni errantes sino que representaban a una clase campesina pobre mientras que sus acusadores, en general, no pertenecían a un grupo marginado, creándose así una situación de resentimiento social. Los procesos brindaban la oportunidad a los grupos más favorecidos de acrecentar su distancia respecto a los otros. De esta

<sup>14</sup> El caso de Inglaterra, donde no se aplicaba la tortura, confirma este modelo ya que ante la ausencia de este tipo de presiones las acusadas no confirmaban las teorías demonológicas. Al respecto véase Thomas. [1971]

<sup>15</sup> De 1371 a 1783 fueron acusadas 559 personas de brujería. En lo que respecta a las mujeres, la mayoría tenía más de 30 años y una minoría era menor de 20. Un porcentaje alto de estas mujeres eran viudas, lo cual resulta lógico dada la corta duración de la vida media conyugal. [Muchembled, *ob. cit.*:147]



- *Aquelare de brujas*  
Taller de Hans Baldung Grien  
c. 1515  
[Tinta, aguada y realzado de blanco  
sobre papel tintado.  
Museo de l'Oeuvre Notre-Dame  
Estrasburgo]

FUENTE: Jean-Michel Sallmann,  
*Las brujas amante de Satán*  
Aguilar Universal/Historia



- *Antro de brujas*  
Antoine-François Saint-Aubert  
Siglo XVIII  
[Pintura.  
Museo de Bellas Artes,  
Cambrai]

FUENTE: Jean-Michel Sallmann,  
*Las brujas amante de Satán*  
Aguilar Universal/Historia



- *Malle Babbe, la bruja de Harlem*  
Franz Hals  
[Pintura]

FUENTE: Jean-Michel Sallmann,  
*Las brujas amante de Satán*  
Aguilar Universal/Historia

- *El juicio de una bruja*  
Willen de Poorter  
Siglo XVII  
[Pintura.  
Museo de Bellas Artes,  
Dijon]

FUENTE: Jean-Michel Sallmann,  
*Las brujas amante de Satán*  
Aguilar Universal/Historia



manera, se consolidó una minoría campesina ligada al poder ya que en respuesta a las amenazas reales o mágicas que pendían sobre ella buscó la colaboración de las autoridades y el apoyo de la ley. La caza de brujas constituyó un episodio del proceso de modernización de las campiñas, influyendo en una fracción del campesinado que encontró en este medio el recurso para situarse en un lugar social más privilegiado.<sup>16</sup>

Podemos concluir, con Muchembled, que la caza de brujas marcó el momento de una doble crisis. Por un lado, la del Estado medieval y la unidad cristiana, que generó soluciones dolorosas como el absolutismo, la reforma protestante y la contrarreforma; y por el otro, la del mundo rural, que ante el cuestionamiento de sus costumbres y creencias se vio obligado a romper sus equilibrios internos y a buscar nuevas adaptaciones.

#### CONSIDERACIONES FINALES.

##### LAS PARTICULARIDADES DEL CASO NOVOHISPANO

Paradojas de la modernidad: hemos visto cómo las élites forjadoras del pensamiento moderno crearon también el fenómeno de la brujería demonológica. En este sentido, consideramos haber argumentado lo suficiente como para sugerir que una línea de investigación crítica sobre estos temas puede proporcionar uno de los ángulos más interesantes para el análisis del surgimiento del Estado moderno, así como para el inicio de los procesos de la modernidad, con sus claroscuros, matices y contrastes.

La compleja problemática de la brujería nos permite explorar una visión del mundo y nos acerca a los roles de hombres y mujeres en las sociedades del antiguo régimen en un momento de crisis y de transición, así como a la creciente diferenciación entre el mundo de las culturas populares y el de los grupos dominantes, que empezaban a construir sus parámetros referenciales en registros cada vez más apartados.

Al respecto, conviene retomar la forma en que Henningsen ha planteado el problema al establecer la diferencia entre brujería y "brujomanía". La primera tiene un carácter individual o se encuentra restringida a pequeños grupos, cumple con una función estabilizadora, como válvula de escape, y puede leerse como un fenómeno de larga duración. La segunda, por el contrario, posee un carácter colectivo, es destructiva, proviene de los grupos dominantes y es retomada por los grupos marginados, también presenta un carácter episódico que la hace moverse en oleadas.

La brujería demoniaca que hemos analizado en este trabajo responde al perfil de

<sup>16</sup> Esta conclusión es compartida por Thomas [ob. cit.:56-58] en lo que respecta al caso de Inglaterra.

lo que el investigador danés denomina “brujomanía”. Desde esta perspectiva, nos ha interesado enfatizar las reformas religiosas católica y protestante y el surgimiento del Estado moderno como factores decisivos para la comprensión de estos procesos. En este mismo orden se encuentra la interacción entre los grupos dominantes y los grupos populares. Estrategias de control de los primeros y formas de apropiación de los segundos que distan de ser reproducciones pasivas en la medida en que participan activamente en la resolución de sus problemas.

Durante los últimos treinta años la investigación histórica se ha visto beneficiada de un diálogo más sistemático con la antropología. Una lectura atenta de los procesos culturales y de su relación dinámica con su contexto, una revisión de los valores y jerarquías que privan en el interior de una comunidad así como de sus tensiones y rivalidades pueden resultar claves para el historiador si los engloba dentro de una visión diacrónica de los procesos. En este sentido, no basta con analizar el discurso demonológico para comprender la dinámica del proceso. Es indispensable tener en cuenta el contexto en el que se producen las acusaciones, en particular la relación entre la víctima y su acusador. Ya un pionero de la historia antropológica alertaba contra el peligro de quedar atrapado en la obsesión por los orígenes, en la cual el investigador cae en la ilusión de pretender que ha explicado la dinámica de un fenómeno simplemente con dilucidar sus inicios. [Bloch, 1995:45]

Este breve examen apunta más problemas de los que resuelve, incluso deja sin revisar uno de los asuntos más relevantes de este tema: ¿qué características adquirió el fenómeno de la persecución de brujas en la Nueva España?

Sin pretender analizar este complejo fenómeno, queremos apuntar algunos problemas iniciales. Por principio de cuentas, conviene matizar el papel de la Inquisición como instancia de control y de represión en el territorio novohispano. Si en la península Ibérica hubo 16 tribunales en un territorio cercano al medio millón de kilómetros, en la Nueva España sólo existió un tribunal para un territorio de tres millones de kilómetros, ya que su jurisdicción abarcaba buena parte de Centroamérica y de las Filipinas. Para desempeñar su labor, el tribunal contaba únicamente con dos inquisidores y un fiscal, que se auxiliaban de una red de comisarios, familiares, consultores y calificadores. [Alberro, 1988]

Un buen termómetro de la actividad inquisitorial lo constituye el número de procesos llevados a cabo. Según cálculos estadísticos [*ibid.*:23], entre 1571—fecha en que surgió el tribunal propiamente dicho después de sus etapas monástica y episcopal— y 1824 —fecha de su clausura definitiva—, se registraron cerca de cuatro mil procesos, cifra bastante moderada si se compara con los tribunales en España. Todo esto nos indica que el supuesto papel omnipresente del tribunal en la vida cotidiana de los habitantes de la Nueva España sólo se cumplió en los esquemas de la leyenda negra liberal. [Maltby, 1982] Sin embargo, conviene no desdeñar el papel

simbólico que jugó el tribunal como válvula de escape ante los conflictos y tensiones que se sucedieron entre los grupos sociales que conformaron la realidad novohispana.

En este contexto, no resulta difícil imaginar que el fenómeno de la brujería satánica europea casi no se produjo en tierras novohispanas. Asimismo, desembocó en conflictos con características muy distintas alimentados por grupos étnicos y sociales diferentes que enriquecieron el fenómeno y le aportaron implicaciones diversas.

Resulta interesante destacar un caso de brujería colectiva que se produjo en la villa de Celaya en el año de 1614, sólo cuatro años después del Auto de Fe de Logroño y casi simultáneamente a las investigaciones de Salazar. Celaya fue fundada en 1570 con una población mayoritariamente vasca y con una doble función estratégica: como bastión contra los indios chichimecas y como lugar de abastecimiento de las zonas mineras norteñas. Muy pronto se produjo un proceso de diferenciación social debido al otorgamiento de algunas mercedes de tierras que fueron creando una minoría privilegiada al mismo tiempo que un clima de resentimiento.

La oleada de denuncias que tuvo lugar en 1614 se encuentra vinculada a varios factores: el informe de un comisario de la Inquisición en busca de privilegios, los resentimientos y tensiones generados en una situación de crisis y cambio social así como la búsqueda de chivos expiatorios entre los sectores marginados, representados por las mestizas.

El caso ha sido investigado a profundidad desde una perspectiva de historia social. [Alberro, *ob. cit.*] Lo que nos interesa aquí es puntualizar algunas diferencias sustanciales con Europa. Resulta interesante el manejo, si bien esporádico, de un discurso demonológico en el que aparece la figura del *sabbat* pero con características locales: el demonio, en forma de macho cabrío, se muestra complacido con los besos que las brujas le han dado en el trasero y las defeca con una boñiga que éstas se untan permitiéndoles volar al cementerio en forma de gansos. [*ibid.*:89] Este *sabbat* criollo tiene un peso específico muy diferente en el discurso de las víctimas y, sobre todo, casi no aparece en la óptica de los inquisidores, mucho más preocupados por otros aspectos.

De esta forma, la actuación del Tribunal prolonga el criterio hispano de tolerancia frente a este tipo de creencias y comportamientos y resuelve los problemas de una manera muy parecida. Para la Inquisición novohispana, algunas de las acciones brujeriles que planteaban alianzas con el diablo o participaciones en supuestos aquelarres constituían simples "impertinencias" que carecían de importancia; al final los castigos resultaron benignos y no trascendieron.

Como en algunas zonas de Europa, la mayoría de las mujeres acusadas se encontraba en el límite de la sociedad sufriendo la marginación y el desprecio. En estos casos, el recurso de la magia constituía un medio para obtener reconocimiento y po-

der y, en un momento dado, para ejercer la venganza. Resulta significativo que en el contexto novohispano hayan sido las mujeres acusadas las más interesadas en convencer al juez de sus poderes mágicos.

Si la brujería satánica ocupó un papel secundario en los procesos, la hechicería amorosa se perfiló como la protagonista principal. Ésta implicó a personajes de diversas etnias que fueron creando un complejo cultural de gran relevancia y originalidad debido a su sincretismo, en el cual la carga erótica tuvo un peso mucho mayor que la herética.

En síntesis, podemos señalar que el fenómeno de la brujería novohispana se deslindó claramente de los grandes *sabbats* europeos y fue tratado con tolerancia por parte de la Inquisición, que compartió sus puntos de vista con el de los tribunales de la península Ibérica, todos dependientes de la Suprema. Sin embargo, este fenómeno también nos remite a un sincretismo muy original en el que se entremezclaron diversas realidades étnicas, culturales y religiosas cuyos protagonistas fueron españoles, criollos, mestizos, mulatos, indios y negros. Cada uno de estos grupos tuvo un papel muy específico, pero al mismo tiempo bastante dinámico, que conformó los distintos eslabones de la cadena de la brujería.<sup>17</sup>

Tenemos, entonces, las estructuras típicas que dieron cobijo a estas prácticas en la península: la brujería como válvula de escape, revancha social y ajuste de cuentas. También tenemos un criterio inquisitorial escéptico, racional y tolerante. Lo que varía enormemente es el sustrato social, la dinámica establecida entre los diferentes grupos que entraron en contacto en el territorio americano y que a lo largo del siglo XVII conformaron una sensibilidad barroca forjada al calor de una contrarreforma más orientada a la construcción que a la destrucción, a diferencia de lo que ocurrió en algunos lugares de Europa.

El descenso en la intensidad de la persecución contra las brujas europeas, que comenzó en la segunda mitad del siglo XVII y adquirió su mayor fuerza a lo largo del siglo XVIII, forma parte de un complejo problema histórico que todavía suscita importantes debates.<sup>18</sup> En principio, no puede atribuirse de manera mecánica a la revolución científica del siglo XVII. Por un lado, existen ejemplos de actitudes racionales que no derivaron directamente de la revolución, como el de Salazar, y por otro, los efectos de este tipo de fenómenos en los procesos mentales no se reflejan de ma-

<sup>17</sup> Otro caso interesante, paralelo al de Celaya, es el que tuvo lugar en Guadalajara durante los años 1620 a 1623 y que fue analizado desde una perspectiva de historia social por el investigador Calvo [1992]. En este trabajo puede captarse la doble realidad que distinguía Henningsen [*ob. cit.*]: la hechicería "folclórica" de larga duración y la "brujomanía" esporádica. Uno de los elementos más interesantes es el que nos remite al papel de los distintos protagonistas de la cadena de la brujería.

<sup>18</sup> Una de las posturas más interesantes al respecto es la del británico Thomas [*ob.cit.*], quien plantea que el cambio que se produjo en el siglo XVII fue más mental que tecnológico: de acuerdo con esta idea, los hombres se emanciparon de sus creencias mágicas sin tener todavía la tecnología que las sustituyera.

nera inmediata. Por el contrario, requieren de un mayor lapso para permear la vida cotidiana de amplios sectores.

## BIBLIOGRAFÍA

### Alberro, Solange

1987 *Presencia y transparencia de la mujer en la historia de México*, México, COLMEX.

1988 *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, México, FCE.

### Anderson, Perry

1980 *El Estado absolutista*, México, Siglo XXI editores.

### Bloch, Marc

1995 *Apología para la historia o el oficio de historiador*, México, INAH.

### Burke, Peter

1991 *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Editorial.

### Calvo, Thomas

1992 *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo xvii*, México, H. Ayuntamiento de Guadalajara/Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines.

### Caro Baroja, Julio

1966 *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial.

1985 *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, SARPE.

1988 *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, Alianza Editorial.

1992 *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Istmo, col. Fundamentos, núm. 122.

### Corvisier, André

1986 *Historia moderna*, Barcelona, Labor.

### Delumeau, Jean

1989 *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus.

### Donovan, Frank

1978 *Historia de la brujería*, Madrid, Alianza Editorial.

1993 "Racionalidad e Inquisición", en Carmelo Lison Tolosana, *Historia y Fuente Oral*, núm. 9 *Historia y Etnología*, Universidad de Barcelona/Ajuntament de Barcelona, pp. 53-67.

### Eymeric, Nicolau

1974 *Manual de inquisidores*, Barcelona, Fontamara.

**Farge, Arlette y Natalie Zemon Davis**

1992 *Historia de las mujeres*, vol. 3, *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Taurus.

**Foucault, Michel**

1976 *Vigilar y castigar*, México, Siglo XIX editores.

1989 *La vida de los hombres infames*, Madrid, La Piqueta.

**Ginzburg, Carlo**

1989 *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa.

**Henningsen, Gustav**

1983 *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza Universidad, núm. 363.

**Houdard, Sophie**

1992 *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie (XVe-XVIIe siècle)*, París, Les éditions du cerf.

**Kamen, Henry**

1971 *El siglo de hierro*, Madrid, Alianza Editorial.

1986 *La sociedad europea. 1500-1700*, Madrid, Alianza Universidad.

**Keith, Thomas**

1971 *Religion and the Decline of Magic*, Nueva York, Charles Scibner's sons.

**King, Margaret**

1993 *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*, Madrid, Alianza Universidad.

**Labal, Paul**

1984 *Los cátaros. Herejía y crisis social*, Barcelona, Crítica.

**Lavrin, Asunción (coord.)**

1991 *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, CONACULTA/Grijalbo.

**Le Goff, Jacques (comp.)**

1987 *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial. Siglos XI-XVIII*, Madrid, Siglo XXI editores.

**Lisón Tolosana, Carmelo**

1993 "Racionalidad e inquisición en el siglo de oro", en *Historia y Fuente Oral*, Barcelona, núm. 9, pp. 53-68.

**Michelet, Jules**

1987 *La bruja*, Madrid, Akal.

**Muchembled, Robert**

1987 *Sorcieres, justice et société aux 16e et 17e siècles*, París, Imago.

1991 *La sorcière au village (XVe-XVIIIe siècle)*, París, Gallimard-Julliard.

1993 *Le roi et la sorcière. L'Europe des bûchers xve-xviii siècle*, París, Desclée.

**Muñoz, Ángela y María de la Mar Graña (comps.)**

1991 *Religiosidad femenina: expectativas y realidades. Siglos VIII-XVIII*, Madrid, Asociación Cultural AL-MUDAYNA.

**Payno, Manuel y Vicente Rivapalacio**

1989 *El libro rojo*, México, CONACULTA.

**Pérez Villanueva, Joaquín (comp.)**

1980 *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI.

**Sallman, Jean-Michel**

1991 *Las brujas, amantes de Satán*, Madrid, Aguilar Universal.

**Tenenti, Alberto**

1989 *La formación del mundo moderno*, Barcelona, Crítica.

**Thiers, Jean-Baptiste**

1984 *Traité des superstitions. Croyances populaires et rationalité à l'âge classique*, París, Le Sycomore.

**Trabulse, Elías**

1974 *Ciencia y religión en el siglo XVII*, México, COLMEX.

**Van Dulmen, Richard**

1984 *Los inicios de la Europa moderna*, México, Siglo XXI editores.