

Brujas o sanadoras: cuando curar es subversivo

Sergi Rivero-Navarro
(University of North Carolina, Wilmington)

Uno de los aspectos que este número especial de la revista *eHumanista* quiere poner de relieve son las consecuencias negativas que tuvo para la salud de las mujeres la exigencia de una titulación universitaria para ejercer la medicina.¹ Dicha medida impedía de facto a las mujeres practicar legalmente la profesión médica puesto que no les era permitido el acceso a la universidad. Esa legislación, implantada en la Europa del siglo XIV, se sumaría a otras medidas igualmente coercitivas y misóginas que prepararon el terreno de lo que comenzó en el siglo XV con el nombre de “caza de brujas” y constituyó un ginecidio sistemáticamente planificado y orquestado por los estamentos en el poder.

Una de las diversas razones para desplegar esa campaña de terror contra las mujeres se halla en el deseo de los Estados de ejercer pleno control sobre los cuerpos de sus súbditos, aspiración dificultada por el trabajo y los conocimientos de las sanadoras. Precisamente, uno de los propósitos principales de este ensayo es analizar, dentro del marco europeo en general y el de la Península Ibérica en particular, en qué medida la caza de brujas fue una persecución desencadenada contra las mujeres sanadoras.

Antecedentes de la caza de brujas

Una primera consideración a tener en cuenta es que la persecución de las “mujeres sabias” o sanadoras durante la caza de brujas no solo provocó la pérdida de un conocimiento médico empírico transmitido generación tras generación desde tiempos remotos, sino también la pérdida de la calidad asistencial que habían recibido hasta entonces muchos pacientes. A ese perjuicio por partida doble se refieren Barbara Ehrenreich y Deirdre English en *Witches, Midwives & Nurses: A History of Women Healers* al llamar la atención sobre el hecho de que las víctimas de la caza de brujas no fueron sólo las mujeres que fueron torturadas y ejecutadas sino también todas aquellas personas que fueron privadas de las habilidades curativas de aquellas que fueron ajusticiadas: “The victims, besides the individual women who were tortured and executed, were also all the people who were consequently deprived of their healing or midwifery skills” (13). En último término, las personas privadas de la atención médica que las mujeres sabias proveían fueron, en general, otras mujeres, así como gentes de condición humilde.

A esto hay que añadir que los doctores con título para ejercer la medicina no sólo desconocían las enfermedades propias de la condición femenina, sino que, llevados por una misoginia muy extendida socialmente, trataban a las mujeres como pacientes de segunda, hasta el punto de menospreciar sus dolencias o necesidades médicas. Silvia Federici, en *Calibán y la Bruja*, pone de relieve esta condición subalterna de la mujer al explicarnos que la conversión de la partera en mera auxiliar del doctor coincide con un cambio de prioridades a la hora de decidir quién debía sobrevivir al parto en caso de emergencia. Si hasta entonces se había priorizado la vida de la mujer, con la irrupción del hombre en la sala de partos, la supervivencia del feto pasó a ser más importante que la de la mujer: “Con este cambio empezó también el predominio de una

¹ Ver también el monográfico de *eHumanista* 26 (2014) dirigido por Eva Lara Alberola y Antonio Cortijo Ocaña titulado *Magia, hechicería y brujería en la historia, la cultura y la literatura hispánicas de la Edad Moderna*

nueva práctica médica que, en caso de emergencia, priorizaba la vida del feto sobre la de la madre” (137).

Además, se da la circunstancia de que la capacidad médica de las sanadoras era ostensiblemente superior a la de los licenciados en medicina. Algo que se explica en buena parte por el férreo control que ejercía la Iglesia sobre todas las disciplinas universitarias, con el fin de evitar cualquier cuestionamiento de la ortodoxia cristiana. Como consecuencia, lo poco que aprendían los futuros doctores sobre medicina tenía que ver con las teorías de Galeno (129-c201), médico de origen griego responsable de establecer un vínculo entre las cualidades de la teoría de los humores (cálido, frío, húmedo y seco) con los tipos de enfermedad existentes. Asimismo, los estudiantes de medicina pocas veces recibían enseñanzas experimentales y raramente veían pacientes. No es de extrañar pues que la sangría con sanguijuelas fuera una de las técnicas a la que los médicos oficiales recurrían más habitualmente, o que éstos últimos no dudasen en emplear, con fines curativos, ritos religiosos, rezos e invocaciones mágicas como, por ejemplo, los prescritos al rey Eduardo II por el médico de la corte para su dolor de muelas: “The physician to Edward II, who held a bachelor’s degree in theology and a doctorate in medicine from Oxford, prescribed for toothache writing on the jaws of a patient, ‘In the name of the Father, the Son, and the Holy Gosth, Amen,’ or touching a needle to a caterpillar and then to the tooth” (Ehrenreich y English 29-30). Si a todo esto se le suma el hecho de que los médicos oficiales siempre debían consultar con los sacerdotes acerca de los diagnósticos y remedios, y que no podían visitar a un paciente si este no se había confesado previamente, es posible entender por qué muchos enfermos siguieron acudiendo a las sanadoras para resolver sus problemas de salud, incluso después de que éstas fueran proscritas.

Curiosamente, las primeras mujeres sanadoras denunciadas por intrusismo por los doctores titulados no fueron tanto las que curaban a los campesinos en entornos rurales sino más bien la sanadora letrada que competía con ellos por la misma clientela urbana. En las ciudades europeas, los médicos titulados debían abrirse camino en un mercado repleto de sanadoras y sanadores sin estudios universitarios pero con una dilatada experiencia empírica. Así, por ejemplo, en el caso de la ciudad de Londres, en 1600 los 50 doctores afiliados al Colegio de Médicos contrastaban con los cerca de 250 sanadores sin licencia (y esto sin contar con los cirujanos, apotecarios, comadronas y enfermeras) cuya principal fuente de ingresos era el ejercicio de la medicina (Ehrenreich y English 11). Un caso bien documentado de sanadora urbana denunciada por los médicos oficiales es el de Jacoba Felicié, una mujer letrada y de cierta posición social residente en París. Demandada en 1322 por la Facultad de Medicina de la Universidad de París por práctica ilegal, en su juicio se puso en evidencia que muchos de sus pacientes habían consultado con médicos titulados antes de acudir a ella, logrando sólo curarse de sus dolencias gracias a las técnicas y remedios de esta doctora sin título. Sus diagnósticos eran el resultado de toda una serie de procedimientos que incluían, entre otros, la toma del pulso, la palpación de las zonas afectadas y el examen de la orina. Como puede comprobarse en las actas de su juicio, los cargos contra ella, sin embargo, no ponían tanto en cuestión sus capacidades como que tuviera la osadía de tratar pacientes siendo una mujer y también que llegara a cobrar por ello si aquellos sanaban (Ehrenreich y English 32; Green 448, Vinyoles 16).

En base a tales antecedentes, tiene sentido que Vinyoles apunte directamente a la envidia como la causa principal de la denuncia cursada en 1420 por ciertos médicos contra Caterina López, sanadora de Calatayud a quien la reina María de Castilla le acabará concediendo la licencia para ejercer libremente por ser “bien abta e sufficient; ha feyto e faze cada dia muytas buenas e diversas curas e medicinas” (Vinyoles 16-17). No será este el único caso en que los

reyes otorguen licencias para practicar la medicina a determinadas mujeres en base a sus conocimientos, técnicas y sus buenos resultados. Pese a ello, el trabajo de las sanadoras será perseguido cada vez con más rigor, tanto por la presión de los médicos titulados como de la propia Iglesia.² De ahí que las mujeres sanadoras que sigan ejerciendo durante la edad media tengan que hacerlo en un régimen de semi-clandestinidad, constante descrédito y persecución judicial (Vinyoles 17). En algunos casos, los denunciadores tratarán de vincular la práctica médica de esas mujeres con el uso de la magia, una actividad condenada explícitamente por la Iglesia. Aunque, eso sí, las técnicas curativas de las sanadoras no comenzarán a ser sistemáticamente asociadas con la brujería hasta mediados del siglo XV.

Tomando en consideración toda esta inquina, no debe extrañarnos el activo papel que jugaron los médicos titulados en los interrogatorios y los procesos contra las mujeres acusadas de brujería, fueran éstas sanadoras o no. A este respecto, al juez y al escribano les solía acompañar también un médico que no pocas veces participaba activamente en las torturas. De la misma manera, tampoco debe sorprender que diversos investigadores hayan planteado la caza de brujas como la manifestación de una guerra de sexos, que encontraría un escenario preeminente en la medicina de fines de la edad media e inicios de la edad moderna. En *Brujas. ¿Estigma o la fuerza invencible de las mujeres?*, Mona Chollet afirma, en ese sentido, que la medicina es el principal campo de batalla para la consolidación de una modernidad que requería el sometimiento de la mujer: “[L]a medicina parece haber sido el escenario principal en el que se ha librado la guerra de la ciencia moderna contra las mujeres. La medicina tal como la conocemos se ha construido sobre su eliminación física: las cazas de brujas tuvieron como primer objetivo a las sanadoras” (193).

A su vez, Federici argumenta que la caza de brujas en Europa fue una campaña de represión dirigida contra las mujeres por sus conocimientos médicos y, en consecuencia, por su capacidad de ejercer control sobre su propia sexualidad y circunstancias reproductivas: “La caza de brujas en Europa fue un ataque a la resistencia que las mujeres opusieron a la difusión de las relaciones capitalistas y al poder que habían obtenido en virtud de su sexualidad, su control sobre la reproducción y su capacidad de curar” (233).

Monica Green se hace eco de una corriente de investigación que establece una relación directa entre los primeros episodios de la caza de brujas con una serie de legislaciones europeas aparecidas a mediados del XV para controlar las prácticas de las parteras. Sin embargo, la investigadora puntualiza que presentar la caza de brujas como una guerra contra ese colectivo en particular sería simplificar un ginecidio que tuvo a muchas otras mujeres en el punto de mira: “These arguments suffer from numerous shortcomings, not least of which is the failure to distinguish between midwives and female medical practitioners in general or to recognize that midwives seem to have constituted no more than a minority of the women convicted of witchcraft” (451). Evitando caer igualmente en dicha simplificación, Ehrenreich y English se encargan de remarcar que las personas acusadas de brujería son mayoritariamente *mujeres sabias*, una categoría que incluiría a las curanderas y las herboristas, además de las parteras:

² En su artículo “Saberes y poderes”, Isabel Pérez Molina se hace eco de una teoría que sostiene que la criminalización de las sanadoras por parte de la Iglesia, además de intentar preservar el dogma, buscaría proteger los fuertes intereses de la institución religiosa en el ámbito de la industria del azúcar: “Algunos estudios sugieren que la Iglesia tenía, además, otros intereses para limitar el rol de las sanadoras. Por ejemplo, había brujas-sanadoras que aconsejaban a la gente moderar su consumo de azúcar, ya que habían detectado enfermedades relacionadas con dicho consumo. Sin embargo, a la Iglesia, que tenía intereses en la industria del azúcar, le convenía más un aumento del consumo y no al contrario” (n.p).

“Whatever the number of convicted midwives, few historians would dispute the prevalence of lay healers among those accused of witchcraft” (12).

Períodos de la caza de brujas en Europa

La caza de brujas en Europa se inicia a mediados del siglo XV y concluye en el siglo XVII, aunque este largo período de tiempo combina momentos de gran paroxismo con otros en que las persecuciones son prácticamente inexistentes. En este sentido, podría hablarse de dos ciclos represivos. Tal como señala Alcoberro, el primero comenzaría a mediados del siglo XV y se extendería hasta inicios del siglo XVI. A dicho ciclo le seguiría una etapa que coincide con un período de fuerte crecimiento económico y demográfico y que comprendería desde el 1520 hasta el 1580 durante la que los juicios y ejecuciones decaen considerablemente. La segunda y última ola de la caza de brujas, por otro lado, se desarrolla durante un período en que la consolidación del sistema económico capitalista trae consigo cambios profundos en la forma de vida de la gente común, que experimentará un empobrecimiento generalizado y la pérdida de sus modos de subsistencia tradicionales. Este segundo ciclo comienza hacia el 1580 en países como Suiza o los Países Bajos, se extiende durante la siguiente década a Francia y Escocia y llega a Alemania en el 1600, aunque es entre 1610 y 1630 cuando la represión en ese último país alcanza su punto más álgido. Por otro lado, en Inglaterra y en Escocia los principales procesos contra la brujería tienen lugar en 1640 y 1660 respectivamente, mientras que en los países escandinavos dichos procesos se redoblan hacia 1670. Por el contrario, los juicios por brujería fueron prácticamente inexistentes en Italia, así como en el centro y el sur de la Península Ibérica (Alcoberro 98-100).

La caza de brujas en la Península Ibérica

Si bien el centro y el sur de la Península Ibérica lograron evitar en buena medida los procesos por cargos de brujería, el norte no resultó inmune a la ola represiva contra las mujeres. Pau Castell Granados señala en concreto tres áreas marcadamente diferenciadas política, lingüística y culturalmente donde hubo numerosos juicios y ejecuciones: La primera sería Catalunya, donde se tiene constancia de juicios por brujería organizados por las autoridades seculares de diversas regiones pirenaicas en fechas tan tempranas como el 1424. Sólo entre 1616 y 1619 fueron condenadas a la horca alrededor de 300 mujeres. Y aunque las mayores persecuciones tuvieron lugar en la zona pirenaica, diversas poblaciones del principado se ganaron la fama de ser reductos de brujas, como Vallgorguina, Caldes de Montbui, Ullastret o Girona. Valencia, por su parte, tampoco se libró de la caza y, tal como expone Pérez Molina, en 1655 fueron ejecutadas 40 personas en Valencia, 31 de las cuales eran mujeres. La segunda área correspondería al País Vasco y Navarra, donde las autoridades seculares perseguirán brujas desde mediados del siglo XV especialmente al norte de los Pirineos (Castell 170). Algunos de los acontecimientos más sangrientos de la caza de brujas en el País Vasco fueron los que tuvieron lugar en Lapurdi y las localidades navarras de Urdax y Zugarramurdi. Conocido por su extrema crueldad, el juez de Burdeos Pierre Rosteguy de Lancre (1553-1631) estaba convencido de que Lapurdi (Pays de Labourd) era el epicentro de una plaga de brujas que se había extendido por Navarra y el País Vasco y que debía ser erradicada sin miramientos. En menos de un año, de Lancre acusó a miles de personas de brujería, incluyendo a cerca de tres mil niños, y mandó a la hoguera a unas doscientas personas, la mayor parte de las cuales eran mujeres. La persecución concluyó abruptamente cuando los marineros regresaron a Lapurdi y organizaron una revuelta popular que

obligó a la Corona a retirar a de Lancre de sus funciones.³ Se da la circunstancia de que este es el único caso documentado en que los hombres opusieron una resistencia organizada contra la caza de brujas en toda Europa. Mark Kurlansky, en su obra *La historia vasca del mundo*, explica que cuando los rumores de que “sus esposas, madres e hijas estaban siendo desnudadas, apuñaladas y muchas de ellas habían sido ya ejecutadas” los marineros de la flota de bacalao de St.-Jean-de-Luz decidieron terminar la campaña de pesca abruptamente para regresar a sus casas. Allí, armados de garrotes, “liberaron a un convoy de brujas que eran llevadas al lugar de la quema. Esta resistencia popular fue todo lo que hizo falta para detener los juicios” (qtd. in Federici 260). Pese a todo, el terror y la paranoia avivados por de Lancre en Lapurdi no tardaron en extenderse a las regiones contiguas. Así, también en 1609 el tribunal de Logroño recibe un primer informe sobre las supuestas actividades relacionadas con la brujería que estaban teniendo lugar en las localidades navarras de Urdax y Zugarramurdi. Los dos inquisidores de dicho tribunal mandan detener a cuatro mujeres que interrogadas acabarán delatando a otras personas, incluyendo a varios niños. Juan Valle Alvarado, el inquisidor principal del tribunal de Logroño se desplaza a Zugarramurdi y, en base a denuncias recogidas durante los dos meses de su estancia en el lugar, hace detener por brujería a cerca de trescientas personas y se lleva a las que le parecen más culpables de vuelta a Logroño. En el proceso de junio de 1610 los inquisidores de dicho tribunal declararon culpables a veintinueve de los cincuenta y tres acusados. La tercera y última zona de la Península Ibérica donde también hubo juicios por brujería sería la que comprendería la corona de Castilla. Desde la segunda mitad del siglo XV las autoridades locales de las provincias más al norte de dicha corona, incluida Galicia, comenzaron a juzgar a personas acusadas de brujería, aunque hay también constancia de juicios en Toledo y Granada.

El invento de la brujería

A diferencia del concepto de “hechicería”, que existía desde hacía miles de años, el de “brujería”, al menos en el sentido que adoptó el término durante la caza de brujas, era completamente nuevo. Josefina Roma explica que originalmente el término “brujo/a” se empleaba para referirse a cualquier persona que viviera aislada en terrenos no domesticados, llenos de “maleza” o “arbustos”. Así, por ejemplo, en catalán “arbusto” es “bruix” (160). A la vez, las áreas naturales salvajes eran también los lugares donde, según diversas leyendas, habitaban seres fantásticos como las hadas y otros espíritus del bosque con capacidades mágicas. En línea con ese significado fantástico, Castell añade que “bruxa”, un término de probable origen pre-romano de acuerdo con académicos como Rohlf, Hubschmid o Coromines, aparece por primera vez documentado en un diccionario medieval denominado *Vocabulista in arabico*, del padre dominico catalán Ramón Martí (c.1220-c.1285). Se trata de un diccionario Árabe-Latín escrito probablemente en 1257 en el que su autor incluye algunas palabras de su lengua nativa. Entre esas palabras en catalán se encuentra precisamente la de “bruxa”, que se asocia con una serie de palabras árabes (habîba, qarîna and kabûs) referidas a espíritus diabólicos nocturnos a menudo femeninos (171). Precisamente, muchas de las capacidades de aquellas entidades fantásticas o mitológicas les serán posteriormente atribuidas a las personas acusadas de pertenecer a la nueva secta diabólica de las brujas. Y es que, en contraposición a la hechicera

³ Cabe señalar que la reciente película *Akelarre* (2020), de Pablo Agüero ficcionaliza la persecución que tuvo lugar en Lapurdi de la mano de Rosteguy de Lancre. Para poner de relieve la arbitrariedad e irracionalidad de todos esos procesos, el director expone cómo el inquisidor va construyendo la acusación de brujería para condenar a unas jóvenes que ni siquiera saben exactamente qué es una bruja.

medieval, que actúa mágicamente a título individual, a la bruja se la asocia a una secta herética presidida por el demonio que tiene como finalidad hacer el mal y conspirar contra la cristiandad.

Durante los últimos años de la edad media el término “brujería” irá acumulando crímenes nefandos hasta que hacia el año 1450 su nuevo significado se haya consolidado. Como apunta Agustí Alcoberro en “La cacera de bruixes a Europa”, a mediados del siglo XV los procesos que comienzan a extenderse por Europa ya recogen la concepción moderna de la bruja como alguien que participa en rituales nocturnos de culto al diablo que incluyen orgías y prácticas antropofágicas con bebés (95). Por su parte, en su libro *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, Brian P. Levack explica que antes de 1430 es difícil encontrar casos de juicios por brujería dado que el concepto aún estaba en proceso de articulación. Sin embargo, a partir de esa fecha, las persecuciones por brujería se incrementan e incorporan cada vez más frecuentemente el componente del diabolismo (170).

En Catalunya, *Les ordinacions o Estatuts de les Valls d'Àneu* es el primer texto en catalán donde la brujería aparece definida (y condenada) en los términos habitualmente asociados con la bruja moderna. Así, en estos estatutos concedidos en el año 1424 por el conde Arnau Roger IV de Pallars encontramos a los prohombres de la región pirenaica de Àneu, la bruja es ya aquella figura que se reúne con otras brujas para adorar al demonio en su forma de macho cabrío y que pacta con él. Como concluye Antoni Pladevall en su ensayo “La cacera de bruixes a Catalunya”, el hecho de encontrar en este documento jurídico un retrato de la bruja tal como se entenderá a partir de la época moderna constituye una evidencia de que la imagen de la brujería articulada previamente por teólogos e inquisidores ha arraigado en la sociedad de aquella época: “Això posa en evidència que entre la gent ja hi havia la imatge de la bruixeria que havien creat els teòlegs i els inquisidors dels segles XIII i XIV i que farien popular obres com el *Formicarius*, de J. Nieder (1440), o el funest *Malleus maleficarum*” (112).⁴

El concepto, por otro lado, no tardará mucho en saltar del ámbito jurídico a la literatura. Así, en el *Spill*, obra escrita hacia el 1460 por Jaume Roig, el autor hace referencia a la ejecución de numerosas mujeres por brujería en Catalunya que ya se estarían produciendo en dicha época, además de recoger todos los tópicos asociados a la concepción moderna de la bruja, como sus pactos con el demonio, a quien venera en su forma de macho cabrío, el empleo de ungüentos o sus vuelos nocturnos, que le permiten acceder a las casas sin entrar por las puertas. Concretamente, en la parte primera del tercer libro de esta obra satírica y misógina puede leerse:

Ab cert greix fus, / com diu la gent, / se fa unguent / e bruxes tornen, / en la nit bornen, / moltes s'apleguen, / de Deu reneguen, / un boch adoren, / totes honoren / la lur caverna, / qui s diu biterna, / mengen e beuen; / apres se leven, / per l'aire volen, / entren hon volen / sens obrir portes; / moltes n'han mortes, / en foch cremades, / sentenciades / ab bons processos / per tals excessos / en Catalunya: (Roig 157).⁵

⁴ Esto hace evidente que entre la gente ya existía la imagen de la brujería que habían creado los teólogos y los inquisidores de los siglos XIII y XIV y que popularizarían obras como el *Formicarius*, de J. Nieder (1440), o el funesto *Malleus maleficarum*” (112).

⁵ Con cierta grasa fundida, / por lo que dice la gente, / se hace un ungüento / y brujas se vuelven, / por la noche deambulan, / muchas se reúnen, / de Dios reniegan, / un macho cabrío adoran, / todas honran / su caverna, / que se dice biterna, / comen y beben; / después se levantan, / por el aire vuelan, / entran donde quieren / sin abrir puertas; / a muchas han matado, / en el fuego quemadas, / sentenciadas / con buenos procesos / por tales excesos / en Catalunya:

A pesar de que Roig hable de un número considerable de ejecuciones de mujeres acusadas de brujería, según explica Pladevall los escasos juicios por brujería en la Catalunya del siglo XV de los que dan cuenta los archivos permiten concluir que en aquella época no se puede hablar de la represión generalizada y bien estructurada propia de la caza de brujas:

Els arxius donen amb comptagotes notícies d'algun procés del segle XV, com un de la Noguera del 1485, o d'altres de l'inici del segle XVI (anys 1516, 1534, etc.) del comtat de Pallars, quan aquest ja havia passat als Cardona (Oliver 1999). Sempre es tracta, però, de judicis aïllats, no de cap "cacera" ben organitzada i de gran abast; per a això cal arribar al pas del segle XVI al XVII. 112⁶

Ahora bien, que fuera posible difundir y consolidar la nueva manera de concebir la brujería a través de causas judiciales, tratados doctrinales de la Iglesia y obras literarias varias, tiene que ver, en buena parte, con el nacimiento de la imprenta, un evento que se produce justamente en torno al 1450. En este sentido, hay que recordar que, si bien buena parte de la población no sabía leer, lo cierto es que la imprenta hizo posible la distribución masiva de grabados e ilustraciones que sí podían ser consumidos por el pueblo llano, y que vendrían a complementar medios de difusión estrictamente orales como los sermones que el clero divulgaba desde el púlpito. Y es que, tal como sostiene Francisco López Muñoz en su artículo "Pomadas y ungüentos de bruja en la literatura del siglo de oro", el concepto de "brujería" era una creación reciente en Europa de la que poco sabía la población: "La brujería y la demonología, construcciones intelectuales y teológicas de nuevo cuño en Europa, eran una creación tardía que encontraba difícil acomodo en un país cristianizado a partir del paganismo romano" (247). De ahí que las instituciones y los órganos de poder estuvieran interesados en poner en marcha toda una "operación mediática" para difundir una nueva manera de entender la brujería entre una población que apenas había oído hablar de asambleas de brujas, misas negras y sanadoras que flirteasen con el diablo. Y de ahí también que los juicios sean una plataforma idónea para que la imagen preconcebida sobre las prácticas de las brujas que los propios jueces alimentan acabe siendo asumida por la población.

Las víctimas de la caza de brujas

Al margen de las prácticas que se les atribuían a las personas acusadas de brujería, una tarea crítica para el propósito de este ensayo es determinar quiénes fueron fundamentalmente las víctimas de la caza de brujas. No existe duda de que las personas ajusticiadas fueron mayoritariamente mujeres. Hay, sin embargo, diferentes opiniones con respecto a la franja de edad de las mujeres acusadas de brujería.

Explica Federici que la privatización de las tierras comunitarias, que facilitó la llegada del capitalismo en la edad moderna, penalizó especialmente a las mujeres y redujo a la mendicidad a las más viejas. Con la privatización de las tierras se les negó a las mujeres en general, y a las de edad avanzada en especial, la posibilidad de obtener ingresos llevando a pastar a las vacas, recogiendo leña o recolectando hierbas, lo que las hizo completamente dependientes del hombre para subsistir. Las mujeres más viejas, si tenían hijos, se convertían fácilmente en

⁶ Los archivos dan con cuentagotas noticias de algún proceso del siglo XV, como uno de la Noguera del 1485, o de otros de inicios del siglo XVI (años 1516, 1534, etc.) del condado de Pallars, cuando este ya había pasado a los Cardona (Oliver 1999). Siempre se trata, de todas formas, de juicios aislados, no de ninguna "cacera" bien organizada y de gran abasto; para que se dé esto último habrá que esperar hasta el paso del siglo XVI al XVII. 112

una carga familiar para ellos en una época en la que las hambrunas y la miseria eran habituales. Y la suerte que corrían las que no contaban con una red de apoyo familiar era aún peor, dado que se veían irremediabilmente abocadas a la indigencia. Siglos de misoginia en combinación con una sociedad incipientemente capitalista para la que la mujer sólo tenía valor en relación a sus capacidades reproductivas, hicieron que la persecución de este colectivo por parte de los tribunales fuera vista por la población en general como una forma de sacarse de encima un problema. Como expone Federici: “Siendo en lo sucesivo una boca más que alimentar, la mujer menopáusica, con un comportamiento y una forma de hablar a veces más libres que la juventud, se convertía en una calamidad de la que había que librarse” (*Calibán* 36).

Vinyoles reitera que las mujeres mayores resultaban especialmente sospechosas de brujería y superstición. La autora pone como ejemplo de ello un sermón en el que el padre dominico Vicent Ferrer (1350-1419) convierte la decrepitud femenina en una evidencia de decadencia moral. En su prédica, el fraile centra su atención en el encorvamiento corporal de una determinada mujer de avanzada edad y lo atribuye al peso de sus pecados, entre los que se contaría el hecho de consultar con adivinos: “Per tal com va anar a endevins i endevines, a dimonis, ja que les coses que fan són obra de dimonis” (31).⁷ Las palabras de este religioso aquí citadas no sólo evidencian una misoginia de larga tradición en el seno de la Iglesia, sino también una asociación de la mujer mayor con la magia que precederá a la vinculación del género femenino con la brujería. En cualquier caso, Ferrer no será el único en despreciar la vejez femenina y asociarla directa o indirectamente con prácticas denostadas por el estamento eclesiástico. A este respecto, es necesario señalar que la demonización de la mujer vieja en sermones y pastorales había sido algo común en la Europa de la alta edad media y que, sin duda, contribuyó a preparar el terreno de la posterior caza de brujas. Como afirma Chollet, “[s]u demonización en los sermones y las pastorales instauro un ‘código de fealdad física que conducirá directamente al ginecidio del siglo XVI’” (*Brujas* 161). Sin negar que entre las víctimas de la caza de brujas se hallaran mujeres jóvenes e incluso niños, Chollet sostiene igualmente que el objetivo prioritario de la persecución fueron las mujeres de edad avanzada: “Ciertamente, se quemó a ‘brujas’ jóvenes, e incluso a niñas y niños de siete u ocho años; pero las más viejas, consideradas a la vez repugnantes por su aspecto y especialmente peligrosas debido a su experiencia, fueron las ‘víctimas favoritas de las persecuciones’” (36).

En una línea similar se expresa Antoni Pladevall, quien, basándose en registros de la caza de brujas en Osona (Cataluña) del siglo XVII, concluye que la mayor parte de las mujeres detenidas e interrogadas eran fundamentalmente viejas, pobres y, a menudo también, viudas. Dicho autor menciona el caso específico de un interrogatorio en el que los términos “bruja” y “viuda” son empleados de forma equivalente: “La majoria de dones detingudes i acusades eren velles i pobres; en pocs casos eren persones joves. La major part eren viudes fins al punt que en l’interrogatori [...] d’Elisabet Martí, de Seva, se li demanà: ‘Digues quines viudes estaven amb tu’, com si *viuda* fos sinònim de *bruixa*” (118).⁸ Esta última cita ilustra otros dos elementos determinantes en el perfil de las víctimas. El primero es su condición económica: Además de ser mujeres de edad avanzada, las acusadas de brujería pertenecían fundamentalmente a las clases populares. Las clases privilegiadas, en cambio, se libraron prácticamente siempre de ser acusadas de brujería, y las pocas veces que eran denunciadas, sus procesos eran suspendidos o no tenían

⁷“Por haber ido a adivinos y adivinas, a demonios, dado que las cosas que hacen son obra de demonios”.

⁸ “La mayoría de las mujeres detenidas y acusadas eran viejas y pobres, en pocos casos eran personas jóvenes. La mayor parte eran viudas hasta el punto de que en el interrogatorio [...] de Elisabet Martí, de la localidad de la Seva se le pide: ‘Dinos qué viudas estaban contigo’, como si *viuda* fuera sinónimo de *bruja*”.

mayores consecuencias. El segundo es su estado civil: Pladevall expone cómo la palabra “viuda” acabó siendo sinónimo de “bruja” en los interrogatorios por él mencionados. Una mujer mayor viuda o soltera es, a la práctica, una mujer libre que ha escapado al control patriarcal y si es perseguida es porque el sistema considera que su independencia es un atributo peligroso y subversivo.

Y como la independencia de una mujer derivaba de su habilidad para ejercer alguna actividad remunerada, la primera medida desplegada por los estamentos del poder fue impedir a las mujeres el acceso a trabajos remunerados. Ya en la edad media se habían establecido leyes que iban en esa dirección, como la anteriormente mencionada que requería un título universitario para ejercer la medicina, pero es con el advenimiento de la edad moderna cuando se sistematizan los impedimentos a la incorporación de la mujer al mercado de trabajo. Así, para aprender los oficios, muchos gremios de artesanos empezaron a requerir una educación formal a la que, de nuevo, sólo tenían acceso los hombres. Como explica Chollet, muchas mujeres fueron expulsadas de los gremios y en Alemania, por ejemplo, “a las viudas de maestros artesanos no se les permitía proseguir con el trabajo de su marido” (*Bruja* 34). La caza de brujas constituye la culminación de este proceso mediante el que se acabará imponiendo una división del trabajo en base al género, necesaria para la pervivencia del capitalismo. En función de ella, se reservaba el trabajo remunerado a los hombres y se relegaba a las mujeres a funciones reproductoras y domésticas que aseguraran el flujo constante de nueva mano de obra (Federici 23).

Nos hemos referido en las líneas anteriores al peligro que suponía para la sociedad incipientemente capitalista una mujer con una fuente de ingresos que le permitiera ser independiente. Sin embargo, las mujeres sanadoras representaban una amenaza redoblada para el sistema, lo que explicaría el encarnizamiento que sufrió este colectivo durante las persecuciones por supuestos casos de brujería. En efecto, la mujer sanadora supone un peligro primero porque tiene una actividad remunerada y, por lo tanto, ello le permite disfrutar de autonomía. Sin embargo, a diferencia de, por ejemplo, una mujer mayor que recogía leña en los campos comunales, la sanadora no era únicamente peligrosa por su autonomía sino también por otros motivos, entre los que destacan su prestigio en el seno de la comunidad, sus conocimientos empíricos y por ser a menudo valedora de una cosmovisión pagana, proscrita desde que se impusiera el cristianismo.

Para analizar con más detenimiento estos tres motivos es necesario resaltar primero el hecho que en las manos de aquellas mujeres sanadoras se encontraba el poder de dar la vida, así como el de evitar la muerte y el dolor y, en aquella época, ese poder solía entenderse en términos sobrenaturales o sagrados. En su ensayo “Metgesses, llevadores, fetillers, fascinadores...: bruixes a l’edat Mitjana”, Vinyoles hace referencia a la obra del historiador romano Tácito quien en el año 98 explicaba en su obra “Germania”, cómo ciertos pueblos germánicos atribuían a las mujeres una dimensión casi divina por su capacidad generadora. Ellas podían engendrar, pero también eran ellas las que se dedicaban a cultivar las tierras generando asimismo los alimentos y las que se encargaban de cuidar de hijos y maridos e, incluso, de curar sus heridas. Todo ello conducía a que los hombres de aquellas sociedades les reconocieran a las mujeres una autoridad moral, una aureola divina y profética (12).

En una sociedad como la medieval, que consideraba que la vida era sagrada porque había sido concedida por Dios, la manipulación del cuerpo que ejercían las sanadoras para que prevaleciera la vida sobre la muerte les otorgaba también a ellas una dimensión sagrada que, sin lugar a duda, no casaba con los planteamientos de la sociedad patriarcal sostenida por los estamentos religiosos y laicos de la época. Incluso dejando al margen esa dimensión semidivina,

los sanadores, tanto mujeres como hombres, han ocupado tradicionalmente un lugar destacado en la estructura de sus respectivas comunidades dados los beneficios que estas personas aportaban al grupo. Nuevamente, alguien que podía cohesionar una comunidad en torno a su persona, o que podía convertirse en un líder para el pueblo llano, era peligroso para quienes detentaban el poder y, por lo tanto, debía ser reprimido.

Si a este perfil potencialmente subversivo se le añade el hecho que los conocimientos empíricos de las sanadoras ponían en cuestión dogmas de la fe cristiana y que, en ciertos casos, remitían a valores y visiones del mundo no refrendadas por la corriente religiosa imperante, se puede entender aún con más razón por qué las sanadoras resultaban uno de los principales objetivos de la persecución. Hay que tener en cuenta que el paganismo aún no había sido completamente erradicado por la religión cristiana. Tal como explica López Muñoz, desde el final del Imperio Romano el cristianismo había logrado imponerse en los núcleos urbanos pero no pasó lo mismo en los entornos rurales. Allí pervivían “los viejos cultos a la madre tierra, los demonios protectores, el culto a los muertos, así como otras muchas creencias ancestrales” entre las que se encontraban la magia, la adivinación y el curanderismo (244). Josefina Roma añade que, durante la alta edad media, la cosmovisión pre-cristiana seguía gozando de buena salud en muchos lugares hasta el punto de que, a lo largo de los siglos, esta coexistencia entre paganismo y cristianismo dio lugar a distintos sincretismos (162). Jules Michelet ya había planteado en su libro *La Bruja* (1862) que la brujería era, en buena medida, una manifestación de la pervivencia de ritos paganos a lo largo de los siglos: “Una religión fuerte y viva, como lo fué el paganismo griego, comienza por la sibila y acaba por la bruja ó hechicera (3). Esta misma idea es popularizada durante los años 70 del siglo pasado por Margaret Murray, quien considera la brujería europea como la heredera de los rituales paganos de origen griego y asociados concretamente a la diosa Diana. En este sentido, los encuentros nocturnos del sábat tenían relación con un culto a la fertilidad que envolvía el uso de ungüentos con propiedades embriagantes, danzas y posesiones divinas. Murray también sostiene que las brujas eran mujeres sabias y adivinas y que su supuesta capacidad de controlar los fenómenos atmosféricos, como la lluvia, podría haberlas hecho el blanco de las iras de la gente cuando dichos fenómenos tenían consecuencias negativas, como serían las lluvias torrenciales o el granizo (Roma 162). Del mismo parecer sería la filósofa Mary Daly, quien considera que los rituales de las brujas están ligados a restos de una “‘Vieja Religión’, prepatriarcal y precristiana, de adoración a la Diosa, y que sería mantenida por las mujeres” (Pérez n.p.).⁹

La celebración de rituales paganos al igual que las reuniones de sanadoras ha sido vinculada habitualmente con el sábat o la reunión de las brujas. Esas reuniones diabólicas y lo que supuestamente pasaba en ellas se convirtieron en un “lugar común” durante los procesos por brujería del siglo XVI. Sin embargo, antes del siglo XV, ese concepto era desconocido: las juntas o aquelarres solo aparecen mencionados en la literatura medieval a partir de la mitad del siglo XV, cuando la represión contra la brujería empieza a sistematizarse. Es en el *Flagellum haereticorum fascinariorum* (1458), del fraile dominico Nicholas Jaquier (1410-1472), donde surge por primera vez el término “Sabbat” en relación con las brujas, aunque sin entrar en los pormenores de dichas reuniones. Un año después, sin embargo, un folleto francés anónimo titulado *Errores Gazariarum* incluirá una descripción detallada de la “sinagoga” o Sabbat (Federici 225). De la misma época que los textos son las primeras representaciones gráficas de lo que vendrá a llamarse el “Sabbat de las brujas”. Como recuerda Vinyoles, las primeras

⁹ Estas tesis de Murray se encuentran en *El culto de la brujería en Europa Occidental* (1978). En cuanto a Mary Daly, remitimos al lector a su *Websters’ First New Intergalactic Wickedary of the English Language* (1987).

ilustraciones de rituales que acabarán asociados con el aquelarre se hallan en tres manuscritos del *Traité du crisme de Vauderie* (1460), del teólogo Jean Taincture, donde se comparan y se entrelazan la idolatría, la herejía y la religión musulmana. En una de las ilustraciones puede verse, por ejemplo, una reunión de hombres y mujeres con un chivo y a un hombre arrodillado dándole a la bestia el beso “sub-cauda” [bajo la cola] (27).

En los juicios contra las brujas, la gran mayoría de las descripciones del aquelarre solían coincidir en términos generales. Éste prácticamente siempre se describe como una reunión nocturna en la que el demonio hace acto de presencia en forma de homúnculo muy peludo o de macho cabrío. La reunión diabólica tiene como uno de los actos centrales el mencionado beso en el ano que los participantes tienen que darle al diablo.¹⁰ Después de ese acto de vasallaje, el demonio mantiene relaciones sexuales con las brujas y el encuentro se complementa con danzas desenfadadas, comilonas y orgías donde los participantes se abonan a todo tipo de prácticas sexuales proscritas.¹¹ No se puede negar, por otro lado, que el aquelarre constituye una celebración subversiva por varios motivos. Primero porque subvierte el orden social y los dogmas religiosos del momento. Así, se decía que el Sabbat reproducía los rituales de la misa cristiana en orden inverso y que las danzas, a su vez, se ejecutaban en sentido contrario a las agujas del reloj. Y, en segundo lugar, porque los besos *sub-cauda* eran toda una parodia a los ritos de acatamiento de los súbditos a las instituciones de poder.

Es posible que las sanadoras se reunieran periódicamente para intercambiar conocimientos sobre hierbas medicinales a la vez que alimentaban las relaciones entre mujeres, al margen del control patriarcal. Y es posible también que estos cónclaves sirvieran para compartir novedades y estrategias y que tuvieran alguna relación con las rebeliones campesinas de la época, ayudando por ejemplo a su propagación. La invención del sábat de las brujas por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas tenía como objetivo criminalizar tales reuniones y otras, como toda una serie de festivales de origen pagano (que a menudo sobrevivían en Europa en forma de romerías religiosas) y que tanto potenciaban la camaradería entre el pueblo como alentaban la sexualidad pública y colectiva. Federici sostiene que las medidas de disciplina social que tienen lugar en Europa para implantar el capitalismo durante esa época suponen atacar “todas las formas de sociabilidad y sexualidad colectivas, incluidos deportes, juegos, danzas, funerales, festivales y otros ritos grupales que alguna vez habían servido para crear lazos y solidaridad entre los trabajadores”. Es más, habrá un intento decidido de “imponer un uso más productivo del tiempo libre” (*Calibán* 126), reduciendo las oportunidades de ocio en pro de la producción. En un mundo en el que el sistema capitalista ha desplazado los viejos valores del medievo, el ocio es sospechoso (y aún más si es ejercido por una comunidad de mujeres) porque se opone al negocio y, en consecuencia, a la productividad. En *Streghe e Potere* (1998), Luciano Parinetto observa igualmente en el aquelarre toda una serie de aspectos que cuestionarían la disciplina capitalista del trabajo. Así, por ejemplo, señala que la propia dimensión nocturna de las juntas de las brujas cuestionaba simultáneamente la regularización capitalista del tiempo de trabajo, la propiedad privada y la ortodoxia sexual en tanto que la oscuridad diluye las distinciones entre los sexos y entre lo que es de uno y de otro (qtd in Federici 244-45).

¹⁰ Vinyoles recuerda que la adoración al demonio, transformado en macho cabrío, y su representación ofreciendo el ano para que los participantes en el aquelarre lo besasen, se contraponía al tema iconográfico del cordero místico y constituía, así mismo, una inversión de las prácticas y costumbres feudales (29).

¹¹ Federici enumera entre esas prácticas sexuales, censuradas por no orientarse a la reproducción, las de “la homosexualidad, el sexo entre jóvenes y viejos, el sexo entre gente de clases diferentes, el coito anal” o “el coito por detrás (que se creía que resultaba en relaciones estériles)”, entre otras tantas (267).

Ehrenreich y English, por su parte, dudan de que la conexión entre las mujeres acusadas de brujería y su adscripción a ciertas religiones paganas sea tan clara como otros autores sostienen: “Some pagan religions or remnants did survive in places but the connection between this and women accused of witchcraft remains unclear” (12). Añaden estas autoras que las creencias cristianas de la población en general no parecen ser diferentes de las creencias de las mujeres ejecutadas por brujería. Pese a las dudas de estas académicas, la existencia de diversas supersticiones entre el pueblo llano (que la Iglesia siempre trató de censurar), podría ser un indicio de que la gente común --y, por lo tanto, la mayor parte de las sanadoras-- abrazaban un sincretismo surgido de la combinación de la religión dominante con los remanentes de una cultura pagana que nunca llegó a desaparecer completamente de ciertas áreas. En cualquier caso, las sanadoras serían especialmente proclives a mantener procedimientos y rituales precristianos precisamente porque habían transmitido sus conocimientos médicos de generación en generación mucho antes de que se estableciera el cristianismo como religión oficial. Por otro lado, más allá de que las acusaciones por brujería se hayan vinculado a la persistencia de esos ritos precristianos en zonas rurales, otro dato sintomático que relaciona la caza de brujas directamente con las sanadoras es el hecho de que la mayor concentración de casos de brujería se dio en zonas donde se daba una mayor abundancia de hierbas medicinales (Pérez n.p.).

Las brujas no existen

De todas formas, que las sanadoras se convirtieran en un objetivo preferente de la caza de brujas, no significa que fueran sus únicas víctimas. En los períodos más álgidos de los juicios y ejecuciones por brujería, cualquier mujer que se desviara de los roles que la sociedad de la época había prescrito para el género femenino era susceptible de ser detenida y juzgada. Las mujeres mayores, que ya no eran aptas para procrear, las viudas, que no tenían en casa ningún hombre que las controlara y supervisara, e incluso las excéntricas y las extranjeras, por ser diferentes, a menudo se convirtieron en los chivos expiatorios de todos los problemas que enfrentaban las comunidades, desde hambrunas hasta fenómenos meteorológicos adversos y, bajo la acusación de brujería, fueron objetivo habitual de cazadores, inquisidores y jueces. Durante este ensayo, y en línea con lo expuesto anteriormente por otras autoras y autores, se ha tratado de argumentar que lo que se conoce con el nombre de “caza de brujas” no fue más que una operación contrarrevolucionaria. Fue organizada por las élites en el poder con el objetivo de fragmentar la solidaridad entre las clases desfavorecidas y anular, de esa manera, su fuerza a la hora de reclamar una sociedad más igualitaria. Y precisamente su carácter contrarrevolucionario es el que explica que la represión se dirigiera predominantemente contra las mujeres de la clase popular, puesto que habían sido ellas las que habían liderado en numerosas ocasiones las protestas contra la pérdida de derechos y condiciones de vida de los campesinos y del pueblo llano en general, que se extendieron por toda Europa durante la baja edad media. Pese a todo, el carácter contestatario de las mujeres no fue la única razón por la que se desencadenó ese ginecidio contra ellas.

Al margen de la importante corriente misógina que, fomentada en Europa por las instituciones patriarcales con la Iglesia a la cabeza, habría preparado el terreno durante siglos para lo que iba a suceder, otro factor clave tiene que ver con la irrupción de la sociedad capitalista al inicio de la edad moderna. Para su adecuado funcionamiento, dicho sistema necesitaba recluir a las mujeres en el ámbito doméstico sometiéndolas a un régimen de semi-esclavitud. Además, la sociedad patriarcal y profundamente misógina de la Europa de aquel

período no estaba dispuesta a tolerar mujeres con agencia, que se mantuvieran al margen del control masculino, de la tutela de un marido o *pater familias* y de los roles que habían sido prescritos para el género femenino. El invento de la brujería, en este sentido, cumplirá un doble objetivo: le permitirá al sistema justificar la eliminación física de los casos subversivos más “recalcitrantes” y, a la vez, le servirá para “sujetar” por medio del terror al resto de la población femenina.

Como se ha apuntado anteriormente, para señalar a aquellas mujeres disruptivas y justificar su persecución, los estamentos del poder tuvieron que crear (o resemantizar) el concepto de “bruja”, al que asociarían toda una suerte de crímenes nefandos y prácticas pensadas para inspirar repulsión entre la población de la Europa de mediados del siglo XV. El concepto de “bruja”, desconocido hasta entonces en los términos en que se difunde durante el ginecidio, se crea a partir de la combinación de atributos y supuestas habilidades hasta entonces asociadas con hadas, espíritus del bosque, seres de ultratumba e, incluso, con las tradicionales hechiceras. En definitiva, las brujas nunca existieron porque la brujería fue una construcción conceptual articulada por los estamentos de poder para disciplinar y, en último término, suprimir a aquellas mujeres que, por su independencia y conocimientos, osaron desafiar el orden establecido. Y entre tales mujeres destacaron las sanadoras, especialmente peligrosas no sólo por rechazar para sí mismas el rol sumiso que el sistema trataba de imponer al género femenino, sino porque su liderazgo, junto con sus conocimientos médicos y contraceptivos, podían ayudar a que otras mujeres tomaran, a su vez, el control de sus vidas y sus cuerpos. La idea de bruja que ha llegado hasta nuestros días y que se transmite aún en la actualidad a través de los medios de masas es precisamente aquella que fue articulada para justificar una persecución iniciada para perpetuar la sociedad patriarcal y establecer las bases del capitalismo. Sin embargo, junto con esa visión convencional de la figura de la bruja, ha llegado hasta nuestros días también la costumbre de calificar como “una caza de brujas” cualquier investigación hecha con fines de persecución política y sin predicación ni fundamentos en la realidad.

Obras citadas

- Alcoberro, Agustí. “La cacera de bruixes a Europa.” En Marina Miquel ed. *Per bruixa i metzinera. La cacera de bruixes a Catalunya*. Barcelona: Museu d’Història de Catalunya, 2007. 94-109
- Castell Granados, Pau. “‘Wine vat witches suffocate children.’” The mythical components of the Iberian witch.” *eHumanista*, 26 (2014): 170-195.
- Chollet, Mona. *Brujas. ¿Estigma o la fuerza invencible de las mujeres?* Barcelona: Penguin Random House, 2019.
- Daly, Mary. *Websters’ First New Intergalactic Wickedary of the English Language*. Harper Collins, New York, 1987.
- Ehrenreich, Bárbara and Deirdre English. *Witches, Midwives & Nurses: A History of Women Healers*. New York: Feminist Press at the City University of New York, 2010.
- Federici, Silvia. *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños. 2010.
- Green, Monica. “Women’s Medical Practice and Healthcare in Medieval Europe.” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 14.2 (1989): 434-473.
- Kurlansky, Mark. *La historia vasca del mundo*. Bilbao: El Gallo de Oro, 2015.
- Lara Alberola, Eva, & Antonio Cortijo Ocaña. *eHumanista* 26 (2014). <https://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/26>.
- Levack, Brian P. *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. London and New York: Longman, 1987.
- López-Muñoz, Francisco. “Pomadas y ungüentos de bruja en la literatura del siglo de oro.” *Anales RANM* 135.1 (2018): 50-55.
- Michelet, Jules. *La bruja*. Barcelona: Luis Tasso Serra, 1885.
- Murray, Margaret A. *El culto de la brujería en Europa Occidental*. Barcelona: Labor, 1978.
- Pérez Molina, Isabel. “Saber y poderes.” En *La diferencia de ser mujer. Investigación y enseñanza de la historia*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2012.
- Parinetto, Luciano. *Streghe e potere: il capitale e la persecuzione dei diversi*. Milán: Rusconi, 1998.
- Pladevall, Antoni. “La cacera de bruixes a Catalunya.” En Marina Miquel ed. *Per bruixa i metzinera. La cacera de bruixes a Catalunya*. Barcelona: Museu d’Història de Catalunya, 2007. 110-129.
- Roig, Jaume. *Spill o libre de les dones*. Barcelona: L’Avenç, 1905.
- Roma, Josefina. “La bruixeria en la cultura popular.” En Marina Miquel ed. *Per bruixa i metzinera. La cacera de bruixes a Catalunya*. Barcelona: Museu d’Història de Catalunya, 2007. 156-187.
- Vinyoles Vidal, Teresa. “Metgesses, llevadores, fetilleres, fascinadores...: bruixes a l’Edat Mitjana.” En Marina Miquel ed. *Per bruixa i metzinera. La cacera de bruixes a Catalunya*. Barcelona: Museu d’Història de Catalunya, 2007. 12-31.