

Fecha de recepción: agosto de 2018 Fecha de aceptación: septiembre 2018

Link para este artículo: <http://dx.doi.org/10.14198/RHM2018.36.15>

Puede citar este artículo como:

MÉNDEZ, Agustín, «Género, sexo y el crimen de brujería en los demonólogos ingleses y francófonos (c. 1580-1648)», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, n.º 36 (2018), pp. 433-462, DOI: 10.14198/RHM2018.36.15

## GÉNERO, SEXO Y EL CRIMEN DE BRUJERÍA EN LOS DEMONÓLOGOS INGLESES Y FRANCÓFONOS (C. 1580-1648)

AGUSTÍN MÉNDEZ

Universidad de Buenos Aires-CONICET

[mendezagustin@live.com.ar](mailto:mendezagustin@live.com.ar)

<https://orcid.org/0000-0002-5233-8973>

### Resumen

La caza de brujas y sus bases teóricas, especialmente los tratados demonológicos, frecuentemente han sido consideradas las expresiones más claras de misoginia durante la temprana modernidad europea. La desproporcionada cantidad de mujeres sobre el total de enjuiciados y condenados en la mayor parte del continente llamó la atención de la academia a lo largo del último siglo. Entre otras interpretaciones, destacan aquellas que señalan a aquel proceso como un holocausto femenino (genocidio) dirigido por las autoridades religiosas y laicas, así como las que advierten que los intelectuales del periodo eran incapaces de imaginar la posibilidad de brujos varones. El presente artículo propone comparar los textos de los demonólogos ingleses y los francoparlantes con la intención de demostrar que, tanto para los protestantes como para los católicos, la brujería era un crimen cuya definición teórica dependía de complejas construcciones conceptuales y representaciones del género masculino y femenino.

**Palabras clave:** brujería, demonología, género, mujeres, Inglaterra, Francia



Este obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

## Gender, Sex and the crime of Witchcraft in English and French speaking demonologists (c. 1580-1648)

### Abstract

Witch-hunts and their intellectual foundations, especially demonological treatises, have been considered as one of the most flagrant expressions of misogyny in Early Modern Europe. The disproportionate representation of women amongst the accused and convicted in most parts of European territories draw the attention of academics during the last century. Amid other interpretations, this historical event was considered as a women holocaust (gynocide) perpetrated by secular and religious authorities and defended by jurists, doctors and theologians, who were considered incapable of imagining male witches. This article aims to compare English and French speaking demonologists' texts to demonstrate that on a theoretical level for both Protestants and Catholics witchcraft was a crime defined by complex conceptual constructions and gendered representations of masculinity and femininity.

**Keywords:** Witchcraft, demonology, gender, women, England, France

### Introducción y objetivos

En 1893, la sufragista estadounidense Matilda Joslyn Gage publicó la segunda edición de su *Women, Church and State*, trabajo dedicado estudiar, dar a conocer y combatir la sujeción intelectual, material y espiritual de las mujeres frente a la Iglesia y el Estado, instituciones a las que consideraba los pilares del patriarcado. Allí, señaló que a lo largo de los tres siglos posteriores a 1484, más de nueve millones de personas fueron ejecutadas en Europa por el crimen de brujería. La inmensa mayoría de las víctimas, sostuvo, fueron mujeres<sup>1</sup>. Con esa afirmación se sentaron las bases de lo que la historiadora feminista Diane Purkiss denominó el «mito de los tiempos ardientes», extendido y desarrollado por el ala más radical del feminismo entre las décadas de 1970, 1980 y 1990<sup>2</sup>. Durante ese periodo, la represión de la brujería a lo largo de los siglos centrales de la modernidad fue construida como un holocausto de mujeres pensado, dirigido y ejecutado por autoridades laicas y religiosas masculinas.

---

1. GAGE, 1893: 247.

2. PURKISS, 1996: 7-30.

Andrea Dworkin, partiendo de las ideas de la historiadora Margaret Murray, señaló que las supuestas brujas eran en realidad mujeres inocentes que pertenecían a un atávico culto precristiano organizado para garantizar la fertilidad de los campos. En *Women Hating* (1974) advirtió que las creencias, prácticas y ceremonias de aquel fueron consideradas por las autoridades eclesiásticas como un desafío al cristianismo, lo que llevó a perseguir a sus miembros como aliadas de Satán<sup>3</sup>. Dos años después de la publicación de Dworkin, las activistas Barbara Ehrenreich y Deirdre English dieron a conocer el panfleto *Witches, Midwives and Nurses* (1976), en el que interpretaron las persecuciones como una disputa por el control de las prácticas curativas. Mientras que antes del siglo XV aquel campo era controlado esencialmente por mujeres curanderas en cada comunidad local, luego de ese periodo comenzó a constituirse una corporación de médicos universitarios masculina que para garantizarse el monopolio de un área tan vital asoció la práctica de la medicina popular femenina con la brujería, vínculo que constituyó el combustible de las hogueras que ardieron hasta bien entrado el Siglo de las Luces<sup>4</sup>. Según las autoras, los profesionales varones se valieron del aparato represivo de la Inquisición y apoyaron sus argumentos en los del *Malleus Maleficarum* (1486), manual teórico y práctico para la represión de las brujas redactado por los inquisidores Henrich Krämer y Jacob Sprenger, quienes consideraban a las comadronas, curanderas y otras practicantes femeninas de actividades asociadas con la sanación como hechiceras pertenecientes a la nueva secta diabólica que assolaba Europa<sup>5</sup>.

Otro de los aportes destacados dentro de esta línea interpretativa fue el de la teóloga y filósofa Mary Daly en *Gyn/ecology* (1978), trabajo en el que complementó las ideas generales de Dworkin al sostener que durante la Edad Moderna existió una maquinaria represiva dedicada a castigar a aquellas mujeres que amenazaran la estructura de poder patriarcal sobre la que se estructuraba la sociedad, entre ellas las que no contraían matrimonio o las que sobrevivían a sus maridos<sup>6</sup>. La autora explotó el reciente neologismo

---

3. DWORKIN, 1974: 141-146. Véase: MURRAY, 1921.

4. EHRENREICH y ENGLISH, 2010: 31-60.

5. HESTER, 2003: 115.

6. DALY, 1990: 184.

*gynocide* para describir la quema de brujas, forma de ejecución a la que consideró una expresión de las fantasías eróticas y sádicas de las autoridades que las ordenaban<sup>7</sup>.

En el decenio de 1980, Carol Karlsen, quien no se inscribía dentro del movimiento feminista radical, aplicó dentro del marco del método historiográfico parte de las ideas ya referidas. La historiadora ponderó los episodios represivos ocurridos en Salem, Nueva Inglaterra, durante 1692 como la respuesta de la elite masculina, en este caso las autoridades judiciales y religiosas puritanas, frente a elementos sociales a los que consideraban inasimilables, entendiéndolo por ello a las mujeres que no se adaptaban al ideal de la esposa casta, sumisa y reformada. Su estudio incorporó la variable económica, al considerar la intimidación que los patriarcas puritanos sentían frente a mujeres que heredaban las propiedades de sus maridos y rehusaban a volver a contraer matrimonio, algo que las hubiera vuelto a colocar bajo control masculino<sup>8</sup>. El enjuiciamiento y condena a muerte de aquellas, entonces, era una forma de restaurar el equilibrio en las relaciones varón-mujer.

En la última década del siglo XX, aproximaciones feministas como las de los años 70 reverdecieron con los trabajos de Marianne Hester y Anne Llewellyn Barstow. La primera postuló que la caza de brujas fue una expresión cabal de violencia sexual dirigida desde los hombres en posiciones de poder hacia el colectivo femenino. La dimensión sexual de la represión de la brujería venía dada porque la superioridad que los varones consideraban poseer sobre las mujeres de manera natural era en realidad una construcción social que sólo podía mantenerse mediante la erotización de las relaciones masculino-femeninas en las que el uso de la violencia constituía un factor determinante, algo que –nuevamente– hallaba su inspiración en el *Malleus Maleficarum*<sup>9</sup>. La segunda autora referida redactó *Witchcraze: A New History of the European Witch hunts*, investigación cuya propuesta central puede resumirse en que la modernidad europea se caracterizó por un aumento de la influencia de la Iglesia, la centralización del poder estatal y, en consecuencia, por un fortalecimiento de las estructuras patriarcales. La caza de brujas, por

---

7. *Ibidem*: 188-190.

8. KARLSEN, 1998: 77-116.

9. HESTER, 2003: 107-204.

lo tanto, consistió en la eliminación de uno de los grupos marginales dentro de ese proceso, las mujeres, especialmente aquellas en posiciones más débiles: ancianas, viudas y pobres<sup>10</sup>.

Sin embargo, en paralelo a la difusión de las diferentes tesis reseñadas, se inició un proceso de revisión de los postulados centrales de las mismas, tanto de académicas feministas como de autores que no se identificaban así. Entre las correcciones más aceptadas por los historiadores profesionales se encuentra la de la cifra total de condenados a muerte por brujería entre los siglos XV y XVIII, que actualmente se ubica entre los 40.000 y 60.000, números alejados de las cifras millonarias de Gage<sup>11</sup>. Relacionado con ello, se estima que aproximadamente entre una quinta y una cuarta parte de los ejecutados fueron hombres, por lo que la brujería es considerada un delito relacionado con el género pero no determinado por aquel<sup>12</sup>. Por otra parte, tampoco se acepta la pervivencia de un supuesto culto a la fertilidad de origen precristiano en plena modernidad, por lo que la represión de la brujería no habría sido el resultado de un intento organizado y sistemático por extirparlo<sup>13</sup>. Respecto de los «tiempos ardientes», actualmente es considerado un mito también porque la hoguera no fue la única forma de condena a muerte para los culpables del delito de brujería, tal como ocurría en Inglaterra o Nueva Inglaterra, donde eran ahorcados, por lo que la noción de un genocidio purificador también resulta problemática<sup>14</sup>. Lo mismo ocurre con la supuesta cacería de sanadoras y comadronas, grupos que generalmente no constituyeron el principal interés de los aparatos judiciales<sup>15</sup>. A su vez, la sobredimensión de la importancia dada al *Malleus Maleficarum*, así como la generalización de la exacerbada misoginia de sus autores al resto de los demonólogos posteriores, tampoco disfruta actualmente de apoyo<sup>16</sup>.

El presente artículo se centrará no en la praxis punitiva sino en la teoría demonológica, específicamente en la producida en Inglaterra y el ámbito

---

10. BARSTOW, 1995: 147-168.

11. LEVACK, 2006: 23. BEHRINGER, 2004: 149.

12. ROWLANDS, 2013: 450. LARNER, 1983: 83.

13. THOMAS, 1971: 514. COHN, 1975: 109. PURKISS, 1996: 62.

14. PURKISS, 1996: 8.

15. HARLEY, 1990: 25. DAVIES, 2007: 13.

16. BRAUNER y BROWN, 1995: 20.

cultural francés entre 1580 y 1648. Esta elección se debe a las diferencias existentes entre los autores ingleses y francoparlantes en aspectos claves como la pertenencia confesional (todos protestantes los primeros, católicos los segundos) y la formación profesional (pastores/teólogos y médicos por un lado, juristas o abogados, por el otro), lo que justifica el contraste. El objetivo de las páginas que siguen es demostrar que, a nivel teórico, la brujería no fue un delito de mujeres debido a que aquello que los demonólogos llamaban a castigar no era la pertenencia al sexo femenino sino el pacto con el demonio, algo que –según su opinión– los hombres también llevaban a cabo. A su vez, a partir del análisis comparativo, se pretende exponer que no existió en este punto una fractura de tipo confesional entre los tratadistas. Para ello, resulta conveniente iniciar la argumentación repasando cómo los autores definían el crimen de brujería.

### La brujería en los demonólogos ingleses y francoparlantes

La idea de brujería desarrollada en la Europa temprano-moderna a lo largo de los tres siglos que componen la modernidad temprana se refería a alguna de las siguientes actividades o a ambas simultáneamente: por un lado, la magia nociva, negra o dañina (idea condensada en el vocablo latino *maleficium*); por el otro, a la apostasía de la fe cristiana a partir del establecimiento de un pacto con Satán, rival de la divinidad y la personificación del mal<sup>17</sup>.

Fuera de las elites culturales, la práctica de *maleficia* estaba asociada a la creencia en la existencia de personas que poseían alguna clase de habilidad extraordinaria o misteriosa para causar daño a seres vivos, destruir cosechas y arruinar propiedades<sup>18</sup>. Los actos adjudicados a los brujos eran asociados con un poder que no recibían de un ente superior sino que era propio, intrínseco a su persona y a través del cual podían producir efectos empíricos y observables en el mundo<sup>19</sup>. Se asumía que si aquellas personas practicaban bien su arte,

---

17. LEVACK, 2006: 4 y 7. BEVER 2006: 713.

18. BEVER, 2008: 1. BRIGGS, 1996: 12. THOMAS, 1971: 519. Conviene no perder de vista que la consideración de la magia como una práctica fuera de lo común o extraordinaria proviene de discursos producidos por agentes culturales ajenos a su universo conceptual, que es a lo que refieren Bever, Briggs y Thomas.

19. LEVACK, 2006: 4.

ya fuera por medio de fórmulas escritas, figuras u otros objetos, automáticamente se producirían los resultados deseados<sup>20</sup>. Dentro del discurso teológico cristiano, esta idea nunca fue aceptada: en los escritos patrísticos, escolásticos y los de los albores de la modernidad, aquellos portentos eran realizados por intervención de espíritus impuros<sup>21</sup>. Esto se observa con claridad en los tratados demonológicos publicados durante la era de la caza de brujas a un lado y al otro del Canal de la Mancha.

En el caso inglés aquello aparece en los primeros tratados sobre el tema. En 1587, el pastor George Gifford señaló que no había ninguna clase de evidencia bíblica que apoyara la existencia de individuos con habilidades personales ocultas para afectar la salud de otros seres humanos («*The word of the Lord doth never mention that Witches can hurt the bodie at all: and therefore it doth nowhere prescribe any remedie for that which is not*») por lo que los juicios contra brujos de los que era contemporáneo descansaban sobre una causalidad inadecuada, puesto que proponían que ciertos tipos de portentos extraordinarios tenían en algunos seres humanos la fuente de su eficacia<sup>22</sup>. En el diálogo ficcionalizado por el clérigo Henry Holland en *A Treatise against Witchcraft* (1590), uno de los personajes advierte sobre la extendida aceptación de los poderes de las brujas para «poner el mundo cabeza abajo según su voluntad», cuando en realidad ello no era posible<sup>23</sup>. Pensar que un ser humano era capaz de realizar portentos por encima de los límites establecidos era desconocer el poder y la providencia del Creador. Por eso el teólogo Richard Bernard explicaba que las acciones que se les atribuían a los hechiceros eran hechas por el diablo<sup>24</sup>.

Si bien rechazaban que las brujas tuviesen poderes propios, no pensaban lo mismo respecto de la realidad de los portentos que se les adjudicaban; es decir, no consideraban imposibles o falsos los asesinatos, enfermedades, destrucciones de bienes y cosechas por medios mágicos, únicamente negaban

---

20. BEVER, 2006: 713.

21. RIDER, 2006: 10. MAXWELL-STUART, 2014: 14. CLARK, 1997: 219-220. BAILEY, 2007: 182-188.

22. GIFFORD, 1587: 64.

23. HOLLAND, 1590: 54.

24. «*But Witches are Satans slaves, who cannot doe those evils, which men accuse them of, but the Divell doth it for them*». BERNARD, 1627: 98-99.

que aquellos hubiesen tenido a un ser humano como causa eficiente. Los *maleficia*, entonces, eran reales, pero no merced a la acción de una persona, sino a la intervención de alguno de los agentes del orden preternatural<sup>25</sup>. Gifford lo planteó claramente: «*the uncleane spirits are the doers in sorceries and witchcraftes*»<sup>26</sup>. Los autores buscaban un equilibrio entre el escepticismo radical del primer demonólogo inglés del periodo, Reginald Scot, y las creencias populares en las que los brujos eran representados como seres poseedores de enormes poderes propios e indefinidos en su alcance y origen<sup>27</sup>. Es por ello que la idea del pacto con los espíritus impuros cobra sentido en la idea de brujería del periodo.

En 1616, Alexander Roberts estableció como una «verdad garantizada e infalible» que cualquier acto que se pensara que emanaba de la figura de la bruja en verdad recibía su fuerza de un vínculo con el Diablo<sup>28</sup>. Los demonólogos pretendían vaciar a la bruja de cualquier potencia, más aun de la de realizar –según las palabras del médico John Cotta– «*reall supernaturall workes, or any other of the like kinde*», que dentro del universo de lo creado eran prerrogativa exclusiva de las naturalezas angélicas malignas<sup>29</sup>. Sobre ello, el teólogo William Perkins añadió que tampoco las artes, rituales o ceremonias de los brujos eran intrínsecamente efectivos<sup>30</sup>. Esto se relaciona con la creencia en que los *maleficia* podían ser causados también por medio de determinados elementos u objetos como pociones, polvos, ungüentos o formulas escritas<sup>31</sup>. En ambos casos se le estaba adjudicando a algo facultades por encima de aquellas con las que había sido creado. Para combatir el peligro que tales ideas conllevaban, los autores buscaron aclarar el origen de la eficacia de los objetos utilizados en los actos de hechicería. En primer lugar, los autores repitieron la misma estrategia ensayada con los poderes de los brujos: negarlos por completo. Holland explicó que la eficacia de cualquier

25. GIBSON, 2003: 61.

26. GIFFORD, 1587: 42.

27. BRIGGS, 1995: 17. Sobre el pensamiento demonológico de Reginald Scot, véase: ALMOND, 2011. MÉNDEZ, 2012: 1-31.

28. «*From that society which she hath with the Divell*». ROBERTS, 1616: 26.

29. COTTA, 1625: 54.

30. «*The power of effecting such strange workes, is not in the art, neither doth it flow from the skill of the Sorcerer, man or woman, but is derived wholly from Satan*». PERKINS, 1608: 11.

31. BEVER, 2008: 2. BRIGGS, 1995: 26. PURKISS, 1996: 125.

ungüento para llevar a cabo acciones mágicas («*the strength of any oyntmentes to worke any magicall inventions*») era totalmente inexistente, tanto como la de las figuras, las cruces, los círculos y los amuletos<sup>32</sup>.

Esta explicación, sin embargo, no consigue dar cuenta de cómo es que hechos portentosos ocurrían luego de, por ejemplo, la pronunciación o escritura de ciertas palabras, frecuentemente denominadas hechizos en castellano y «*charms*» o «*spells*» en inglés. En la definición que Perkins dio de aquellos puede comenzar a vislumbrarse una explicación positiva. El teólogo de Cambridge los catalogó como versos consistentes en palabras extrañas, utilizadas como signo para la intervención de los demonios<sup>33</sup>. Aquellas no estaban imbuidas de ninguna clase de poder efectivo, pero cada vez que alguien pronunciara ciertas frases esperando obtener de ellos determinados efectos estaría abriendo la puerta a la intervención de los ángeles caídos<sup>34</sup>. Profundizando esta idea, el clérigo Alexander Roberts explicó que el Enemigo era el padre de los hechizos, aquel que los había ideado no efectivos en sí mismos –lo que hubiera sido imposible– sino como instrumento para anidar en el corazón de quienes los utilizaran. Eran, pues, un medio para hacer de los hombres sus vasallos<sup>35</sup>. Thomas Cooper lo demostró con ejemplos concretos. El ministro confeccionó una lista de motivos por los cuales los brujos utilizaban hechizos («*Raising of Storms, Poysoning of the aire, Blasting of Corne, Killing of Cattell, Breeding strange torments in the bodies of men*») pero dejando en claro que las intenciones se transformaban en realidad únicamente por acción de los demonios, de manera tal que las palabras pronunciadas eran simplemente: «*colourable and counterfeit meanes, under which Sathan shrowdeth his power and malice*»<sup>36</sup>.

Si a los teólogos ingleses, que no tenían ninguna clase de autoridad judicial para juzgar el crimen de brujería, les resultaba crucial definir qué actos lo

32. HOLLAND, 1590: 44.

33. «*A Charme is a Spell or verse, consisting of strange words, used as a signe or watchword to the devil, to cause him to worke wonders*». PERKINS, 1608: 33.

34. «*That a Charme is onely a diabolically watchword, and hath in it selfe no such effectuall power or possibilitie to worke a wonder*». *Ibidem*: 32-33.

35. «*And thus the divell is that father who begot Charmes, and brought them foorth, not powerfull in themselves, but by that inter league which hee hath with those who are invassaled unto him*». ROBERTS, 1616: 75.

36. COOPER, 1617: 158-159.

constituían, no extraña que a los jueces y juristas francófonos que escribieron demonologías también les resultara perentorio. En 1580, Jean Bodin propuso una definición precisa y concisa de qué era un brujo: «*Sorcier est celuy qui par moyens Diaboliques sciemment s'efforce de parvenir à quelque chose*»<sup>37</sup>. Estas palabras se destacaron por su carácter novedoso, hasta ese momento ningún teórico, ni protestante ni católico, había hecho de la intención el elemento fundamental de la definición del crimen de brujería<sup>38</sup>. Nótese que en ningún momento el jurista angevino menciona la utilización de magia nociva o los daños que ella pudiera ocasionar. En efecto, las dos palabras claves del fragmento escogido son «*diaboliques*» y «*sciemment*». La primera indica que la bruja tiene un vínculo con el demonio; la segunda que aquel es intencional. No hacía falta que tuviese lugar una operación maléfica concreta. Según puede leerse en *De la démonomanie des sorciers*, la gravedad del acto estaba determinada por la combinación de dos cuestiones críticas: la conciencia del acto y el uso del libre albedrío. Aquellos que utilizaban imágenes apelaban al diablo y lo hacían a sabiendas; eran plenamente conscientes de que era el creador e inventor de esos elementos y los utilizaban de todas maneras<sup>39</sup>. Bodin reconoce que es un argumento razonable señalar que los brujos no hacían morir los frutos y los animales, ya que para que eso fuese así deberían tener algún tipo de poder («*d'autant qu'il faudroit qu'elles eussent la puissance*»). Sin embargo, recalca que no es propio de aquellas disponer de la naturaleza u otorgarle alguna clase de efectividad a las palabras que pronuncian en sus hechizos, las cuales, además, tampoco son intrínsecamente eficientes<sup>40</sup>. Era únicamente por la intermediación demoníaca que el *maleficium* tenía lugar y era real<sup>41</sup>.

37. BODIN, 1587: 1r.

38. KRAUSE, 2015: 6.

39. «*Mais bien ceux-là sont Sorciers qui scauet la defense, & scauent que le Diable est autheur, & inventeur de telles meschancetez, & neantmoins en usent*». BODIN, 1587: 58v.

40. «*Or la faculté n'est point en vne femme de disposer des Elemens, & quant aux paroles, elles n'ont force que de celuy qui les prononce, qui n'a pas ceste puissance, ny par consequent les paroles, quoy que dit Iean Pic en ses positions Magiques, comme aussi nous l'aons monstré cy dessus: tellemet que quand bien la Sorciere auroit ceste puissance, le moye inhabile duquel elle use: c'est à scauoir les paroles, feroient cognoistre qu'elle n'a pas la puissance*». BODIN, 1587: 258v.

41. PETITAT, 1992: 90.

El también jurista Henry Boguet no olvidó la cuestión de los supuestos poderes de las brujas. Se mostró especialmente interesado en discutir diversas formas de practicar maleficios, llegando en todos los casos a la misma conclusión: la causa eficiente nunca era humana. Dos de las acciones tradicionalmente asociadas con la magia nociva eran el uso de imágenes y la pronunciación de hechizos. Se creía que mediante alguna de ellas, las hechiceras eran capaces de producir distintos tipos de daños. Aunque confirma la frecuente utilización de esas prácticas, el autor del *Discourse exécration des sorciers* no las consideraba la causa del daño, sino signos dirigidos al diablo: «*Car ... ny l'image de cire, ny la parole ne servent d'autre chose sinon, d'un signal de paction que le sorcier a avec le Diable, lequel donne la mort, ou la maladie en ce cas par quelques moyens secrets*»<sup>42</sup>. El supuesto poder de las brujas, pues, pertenecía a los demonios<sup>43</sup>.

Como Boguet, Nicolas Remy contaba con una enorme experiencia judicial en casos de brujería<sup>44</sup>. A partir de las denuncias realizadas en su jurisdicción, el magistrado explicó el funcionamiento de la magia nociva. «Es una pregunta largamente debatida» –planteó– «si un hombre puede tener un poder tan grande contra otros hombres»<sup>45</sup>. La vía escogida para responderla fue ocuparse de los conjuros, aquellas palabras escritas o habladas mediante las cuales los brujos supuestamente podían arruinar deliberadamente la vida de quienes los rodeaban. Apuntó que hay quienes sostienen que los resultados provienen naturalmente («*naturaliter referant*») de la pronunciación de ciertas sílabas y formas, y que existe cierta fuerza («*vim habeant*») en la manera y el orden en que se pronuncian que produce un efecto diferente del real significado de las palabras («*praeterea aliam quam que rebus significandis primum fuit imposita*») <sup>46</sup>. Esta idea, la misma contra la cual escribieron los autores ingleses, le resultaba ridícula y absurda («*ridiculum absurdumque*») debido a que es necesario que existiese una conexión racional entre los principios activos y pasivos de una cosa, y los efectos que puede producir, algo

42. BOGUET, 1606: AIIIr.

43. «*Car la puissance des Sorcieres se reigle selon le pouvoir du Demon*». BOGUET, 1606, 28.

44. CLARK, 2002: 127.

45. «*Hic occurit a multis agitata quaestio tantumne homini in hominem unquam licere possit*». REMY, 1595: 259.

46. *Ibidem*: 268.

que no ocurre entre un sonido vocal y, por caso, la muerte de una bestia<sup>47</sup>. Esa incongruencia entre la causa y la consecuencia, una vez más, es resuelta por la intervención de los demonios<sup>48</sup>. El jurista lorenés indica que Lucifer y sus secuaces se involucran a razón de la alianza que los brujos establecen con ellos al usar los signos mencionados más arriba (polvos y hechizos). La bruja, lo es, por lo tanto, por haber establecido un acuerdo con la muerte y un pacto con el infierno<sup>49</sup>.

De este modo, ambos conjuntos de autores coincidían en que los supuestos brujos eran inocentes del crimen que se les adjudicaba, es decir, de haber causado daños contra otros seres humanos o sus bienes materiales. Sin embargo, ello no significaba que no fueran culpables de otra falta, la cual, de hecho, era mucho más severa. Como remarcó el magistrado Pierre de L'Ancre en la segunda década del siglo XVII, los practicantes de brujería eran «*détestables enfans de Lucifer*» por romper el pacto sempiterno establecido con la divinidad al momento del bautismo<sup>50</sup>. Todo los actos que se les adjudicaban procedían, en realidad, «*du pacte & société contractée avec les demons*»<sup>51</sup>. Así, debían ser castigados a pesar de no haber cometido maleficio alguno.<sup>52</sup> La falta era de lesa majestad divina, cometida contra un ser «cien mil veces más privilegiado» que cualquier rey o monarca terrenal<sup>53</sup>. La ejecución de los brujos, entonces, era siempre deseable, pero no porque hubiesen sido causantes directos de los sufrimientos humanos por medio de *maleficia* sino por su apostasía, por haberle jurado lealtad al Enemigo en detrimento de la verdadera fe.

47. «*Siquidem inter id quod agit, quodque patitur convenientiam quandam intercedere oportet, ut inde effeaus a aliquis consequatur. Quae autem nudas vocis in solidum, saepe etiam multa locorum intercapedine distans corpus tam potens actio esse potes, ut id sic momento perdere, atque examinare queat*». *Ibidem*: 268-269.

48. BAILEY, 2006: 386.

49. «*Quod & ideo D. Augustinus ex pestifera hominum, Daemonumque societate constitutum, infidelisque, ac dolosae amicitiae pignus alicubi esse dicit. Et ex Esaia foedus cum norte, pactum cum inferno non male nominaremus*». REMY, 1595: 271.

50. L'ANCRE, 1612: 23.

51. *Ibidem*: 170.

52. «*Les sorcières sont dignes de mort, sans autrement estre convaincues d' aucun maléfice*». *Ibidem*: 542.

53. «*Le crime de leze maiesté diuine se commet contre des personnes, cent mille fois plus privilegies que les Rois & Monarques de la terre*». DE L'ANCRE, 1612: 485.

## Brujas y brujos

En su fundacional estudio sobre la represión de la brujería en la localidad inglesa de Essex, ubicada dentro de la jurisdicción judicial del *Home Circuit*, los archivos regionales más completos y mejor conservados de la Inglaterra temprana moderna para aquel crimen, Alan Macfarlane identificó un agudo desequilibrio en la proporción de mujeres y hombres juzgados y condenados: prácticamente el 90% del total pertenecía al primer subgrupo<sup>54</sup>. Esa cifra fue revalidada recientemente por Charlotte-Rose Millar, quien a partir de analizar más de sesenta panfletos para el periodo 1563-1735, halló que el 87% de los acusados referidos eran mujeres<sup>55</sup>. Los cálculos ofrecidos por ambos autores colocan el proporcional de víctimas femeninas en el reino británico por encima del promedio para el resto de Europa durante la modernidad temprana, ubicado entre setenta y ochenta casos por cada cien<sup>56</sup>. Incluso, si las estadísticas de Macfarlane se desagregan por condados, Essex arroja una de las relaciones por sexo más inequitativas de las que se tengan registro para la totalidad del continente entre los siglos XV y XVIII: más de nueve de cada diez<sup>57</sup>. De hecho, si los números del caso inglés se comparan con los de Francia, pueden hallarse contrastes notables. A diferencia de la insular, la monarquía continental no contaba con un sistema judicial tan centralizado para todo su territorio, por lo que los cálculos regionales suelen ser desparejos. Tanto en las regiones que se encontraban dentro de la jurisdicción del Parlamento de París (prácticamente la mitad de la población del reino), como en los territorios borgoñones, la división de los acusados entre personas de sexo masculino y femenino fue equilibrada<sup>58</sup>. En el caso de la septentrional Normandía, tal vez el más extraordinario en Europa occidental para el tema del que nos estamos ocupando, el número de hombres incluso superaba con creces al de mujeres: tres cuartos del total para los primeros, un cuarto para las segundas<sup>59</sup>.

---

54. MACFARLANE, 2008: 160. SHARPE, 1996: 115.

55. Siglo XVI 94%; siglo XVII 85 %; siglo XVIII 100%. MILLAR, 2017: 6-7.

56. LEVACK, 2006: 141. ROWLANDS, 2013: 449.

57. MACFARLANE, 2008: 160.

58. ROWLANDS, 2013: 449. BRIGGS, 1996: 260.

59. MONTER, 2015: 190. Otras regiones europeas donde predominaron las acusaciones a varones fueron Rusia e Islandia.

A lo largo de este texto, los términos «bruja» y «brujo» han sido utilizados de manera indistinta para referir a quienes eran considerados sospechosos del delito de brujería. Esta elección, lejos de ser casual, responde a la propia idiosincrasia de los demonólogos estudiados, quienes no cuestionaban la posibilidad de que hubiesen culpables masculinos. En una ponencia de comienzos de la década de 1990 dedicada a abordar la influencia de las relaciones de género en el discurso demonológico francés, Stuart Clark alcanzó una conclusión general para los tratados que sirvieron como fundamento intelectual de la caza de brujas en toda Europa durante la modernidad temprana: «*it was literally unthinkable that witches should typically be male*»<sup>60</sup>. Pocos años después, en su monumental *Thinking with Demons*, el académico redobló la apuesta al eliminar la palabra «*typically*» de su afirmación, por lo que al menos en el nivel teórico, sostenía que para los autores del periodo era impensable representar la idea de un brujo varón<sup>61</sup>. De esta manera, planteaba que las persecuciones estaban «relacionadas» con el sexo de la víctima, mientras que en el discurso demonológico, la brujería estaba «determinada» por aquel<sup>62</sup>. La postura de Clark ha sido discutida; una lectura de las demonologías inglesas y francesas permite reconocer la justicia de las críticas<sup>63</sup>.

En los textos publicados en Francia y sus regiones de influencia cultural e idiomática limítrofes, los demonólogos dieron cuenta de la existencia de numerosos casos de acusados y culpables masculinos. Nicolas Remy, por caso, a pesar de haber dirigido cientos de procesos judiciales en una región donde el porcentaje de acusadas era mayoritario (76%), escogió las confesiones de dos varones como los ejemplos inaugurales en su *Daemonolatreia* (1597)<sup>64</sup>. Tanto Claude Morèle en 1586 como Antoine Welch en 1589 reconocieron haber jurado lealtad al diablo<sup>65</sup>. Henry Boguet, quien se desempeñó como

60. Clark, 1991: 437.

61. «*For it was literally unthinkable, at this level, that witches should be male*». CLARK, 1997: 130.

62. APPS Y GOW, 2003: 99.

63. Para las críticas a la postura de Clark, véase: *Ibidem*: 25-42. KOUNINE, 2016: 59-70. SCHULTE, 2009: 52-73.

64. KOUNINE, 2016: 64.

65. «*Claudius Morelius Serrae damnatus veneficii, cum rogaretur, quae res maxime illum impulisset, ut se primum Daemoni addiceret, respondit: non ante verbis, quidquid lenocinaretur, ab illo vin ci potuisse, quam ubi de uxoris, liberorumque; nece terrorem inieci set. Antonius*

autoridad judicial en el Franco-Condado, una zona con una preponderancia femenina entre los acusados idéntica a la de Lorena, relató el testimonio de la joven Françoise Secretain, que durante su confesión no sólo reconoció haber mantenido relaciones sexuales con el demonio, sino que inculpó a otras nueve personas por la misma falta: tres hombres y seis mujeres<sup>66</sup>. El motivo por el cual el Enemigo copulaba con personas del sexo femenino, explicaba el magistrado, era el mismo por el cual lo hacía con hombres: ambos eran adictos a los placeres de la carne<sup>67</sup>. Al relatar las iniciaciones de los brujos durante el sabbat, Pierre de L'Ancre detalló que no existía ocasión en la que algún brujo o bruja («*quelque Sorcier ou Sorciere*») no llevara un novicio, ya fuese joven o viejo, para que diera sus primeros pasos en la demonolatría y la traición a Dios<sup>68</sup>.

La elección de las palabras no fue menor en los tratados demonológicos, allí también pueden hallarse pistas acerca de sus consideración sobre la brujería y los hombres. Jean Bodin, quien ocupó un cargo en el Parlamento de París, órgano que no mostró una preferencia basada en el género para condenar o exonerar, usó el masculino singular «*sorcier*» 145 veces y su plural («*sorciers*») 369; mientras que el femenino *sorcière* lo empleó en 46 ocasiones y su plural («*sorcières*») en 108<sup>69</sup>. Si se realiza la misma operación con el *Tableau* de de L'Ancre, el masculino singular se repite en 140 oportunidades y su correspondiente plural en 352; en tanto que el femenino singular

---

*Welsch, cum de obtorquendo collo, nisi in iis quae iubeat, pareret, minas intendisset non au sum fuisse quieqam illi amplius denegare, ita is dicta sua iam in illum exsecuturus videbatur*». REMY, 1595: 3.

66. «*Françoise Secretain confessa en troisieme lieu que Satan l'avoit cogneue, charnellement, Clauda Improst, Iacquema Paget, Antoine Tornier, Antoine Gandillon, Clauda Ianguillaume, Thievenne Paget, Rolande du Vernois, Ianne Platet, Clauda Paget, ont confesse le mesme*». BOGUET, 1606: 54-55.
67. «*Et comme le Sorcier n'est pas moins addonné a ces plaisir que la Sorciere, c'est pourquoy il se met aussi en femme pour luy complair*». BOGUET, 1606: 55. Véase al respecto: BARSTOW, 1995: 173. Esto permitiría matizar la postura de Marianne Hester, quien sostiene que los escritos teóricos destacan una mayor tendencia hacia la depravación sexual en las mujeres. HESTER, 2003: 135.
68. «*Pour la renonciation and adoration, c'est la coustume and n'ay iamais veu experience au contraire, qu'il y a tousiours quelque Sorcier ou Sorciere qui presente ceux qui n'ont iamais esté initiez au Sabbat, and grands and petits*». L'ANCRE, 1612: 73.
69. Los cálculos son personales.

y el plural aparecen 412 veces: 154 y 258 respectivamente<sup>70</sup>. En cuanto a Remy, Apps y Gow hallaron que utiliza «*saga*» para referir a brujas en tan solo diez ocasiones más (34) que «*sortilegus*» para aludir a brujos; mientras que «*maleficus*» aparece una vez más (6) que «*malefica*»<sup>71</sup>. Desde luego, las conclusiones o implicancias que pueden obtenerse a partir de estos datos son limitadas. El uso de los términos «*sorcier*» y «*sorciers*» no implicaba necesariamente que se estuviera aludiendo a uno o varios individuos masculinos. En varias ocasiones se los empleó en discusiones abstractas sobre brujería, algo que, sin embargo, refleja que los autores no sólo aceptaban, sino que también estaban listos para representar a los culpables de hechicería como hombres<sup>72</sup>. A su vez, al momento de definir el crimen y las acciones de las brujas, en ningún caso pueden hallarse algo que excluyese la posibilidad de que fuesen varones. El pacto con los demonios no era en absoluto un acto propio o exclusivo de mujeres.

En Inglaterra pueden observarse cuestiones similares. En cuanto a las palabras, el sustantivo «*witch*» es neutro, por lo que a diferencia del castellano, el francés o el latín, aquel termino en el idioma inglés no cuenta con variaciones de género para distinguir a los brujos de las brujas, de modo que cada vez que se utilizaba aquella voz es imposible saber con precisión si se estaba aludiendo a miembros de uno u otro sexo. Pese a ello, a lo largo de todo el periodo tenido en cuenta, los demonólogos ingleses entendían que la brujería era un crimen cometido por ambos grupos. Holland, por ejemplo, definió a los responsables de aquella transgresión como «hombres y mujeres malvados que trabajan con el demonio»<sup>73</sup>. De modo similar, Richard Bernard señaló que «*witch*» era un calificativo que les correspondía a «hombres y mujeres miserables» que le hicieran lugar al demonio en sus vidas<sup>74</sup>. La definición de la brujería como apostasía e idolatría que analizamos más arriba era uno de los motivos centrales para la no exclusión de los hombres. Las ideas de los ingleses estaban tan vinculadas como las de los franceses con la relación

70. Los cálculos son personales.

71. APPS Y GOW, 2003: 102.

72. APPS Y GOW, 2003: 107. SCHULTE, 2009: 67-68.

73. «*A witch is but a wicked man or woman that worketh with the devill*». HOLLAND, 1590: 14.

74. «*The miserable man or woman which becommeth a Witch, maketh way for the Divell to set upon them, to make them such*». BERNARD, 1627: 115.

que desde el siglo XIV se buscó establecer entre brujería y herejía<sup>75</sup>. Al sostener una representación de los brujos como heréticos adoradores del Adversario, quienes mediante sus rituales y acciones para producir efectos no hacían otra cosa que homenajearlo, cualquier posible rechazo a la inclusión de individuos masculinos quedaba descartada. Tal como indicó William Monter, no existían vínculos entre el pensamiento o el hecho herético y el sexo de las personas<sup>76</sup>. En relación con esto, el pastor Thomas Cooper advirtió que la brujería, como el estado de reprobación, no distinguía entre hombres y mujeres, por lo que ambos estaban sujetos a la posibilidad de caer en aquel pecado<sup>77</sup>. En la misma sintonía, el cazador de brujas John Stearne explicó que cualquier pecado o acción de la carne, entre ellas la brujería, era susceptible de ocurrir «*whether men or women*» si no se contaba con protección divina<sup>78</sup>. Asimismo, al referir a uno de los temas trabajados más arriba, Gifford y Perkins señalaron que ni hombres ni mujeres podían darle poderes al demonio o ser quienes le otorgaban autorización para actuar<sup>79</sup>.

Como puede observarse a partir de este breve análisis, la imaginación de los demonólogos resultó ser más rica de lo que Clark creía. Al menos para el caso inglés y francés, su afirmación acerca de la supuesta imposibilidad para representar e imaginar brujos hombres resulta, como mínimo, exagerada. El uso de los términos en femenino y masculino, las acciones asociadas con el delito de brujería y la forma en que lo definieron los autores en las dos orillas del Canal de la Mancha nos inclinan a pensar que únicamente a costa de

75. Fue durante el papado de Juan XXII (1316-1334) cuando la brujería se transformó en un crimen pasible de ser perseguido por la Inquisición. En este sentido, me alejo de Stephen Pumfrey, quien señaló que los demonólogos renacentistas habían transformado «*the essence of witchcraft into a thought crime – that of belief in Satan as lord*». PUMFREY, 2003: 27. En realidad, aquel estaba constituido por un acto de adoración, por la idolatría y la abjuración práctica, fuera individual o colectiva. En este sentido, se apoyaban sobre el concepto de *factum hereticale* refinado durante el papado de Juan XXII.

76. MONTER, 1976: 23.

77. «*That men, as well as women, may be subiect to this Trade; seeing as both are subiect to the State of damnation*». COOPER, 1617: 180.

78. STEARNE: 1648: 12.

79. «*No man nor woman can give power unto the devill to doe hurt, neither doth their sending authorize him, but he useth them onely for a colour*». GIFFORD, 1587: 42. «*Neither doth it flow from the skill of the Sorcerer, man or woman, but is derived wholly from Satan*». PERKINS, 1608: 11.

ignorar una considerable cantidad de evidencias puede sostenerse que para los demonólogos los crímenes de las brujas y los brujos eran considerados «*sex-specific*». Ni los ministros, teólogos, médicos o *witchfinders* protestantes, ni los juristas y magistrados católicos mostraron algún tipo de preocupación por dar cuenta del fenómeno de la brujería masculina<sup>80</sup>. La existencia de acusados y condenados varones no los confundía, no los colocaba en ninguna clase de apremio o incomodidad argumental, intelectual o moral: brujos y brujas no pertenecían a categorías distintas, no realizaban acciones que permitieran distinguir a los primeros de las segundas. En otras palabras, hombres y mujeres podían ser engañados y tentados a entregarle su alma al León Rugiente. Por otra parte, también podemos cuestionar las observaciones de Rolf Schulte, para quien el estereotipo de la bruja femenina fue dominante en las demonologías protestantes, mientras que las escritas por católicos se mostraron más dispuestas a incorporar figuras masculinas<sup>81</sup>. En base a lo expuesto hasta aquí, al menos entre los teóricos ingleses y francófonos, no es posible hallar una fractura de tipo confesional en torno a este problema: todos los autores se mostraron abiertos a la inclusión de brujos y remarcaron la necesidad de escarmentarlos igual que a las mujeres.

Plantear que los demonólogos podían concebir y conceptualizar la existencia de hechiceros varones sin mayores obstáculos no implica, de ningún modo, considerarlos defensores de las mujeres. Tampoco que propusiesen una igualdad de ningún tipo entre los sexos. Por el contrario, el punto de partida de sus presupuestos teóricos era incuestionablemente misógino. Aunque parezca contradictorio a primera vista, las constantes referencias a la existencia de brujos coexistían en las demonologías con las aún más frecuentes referencias a la inherente inferioridad femenina. Ambas premisas podían sostenerse debido a que a pesar de que la teoría demonológica no estaba determinada por cuestiones biológicas y naturales asociadas al sexo, sí estaba profundamente vinculada con el carácter social e histórico de las construcciones de género<sup>82</sup>. En otras palabras, la presencia de brujos en los

---

80. APPS Y GOW, 2003: 108.

81. SCHULTE, 2009: 52-73.

82. ROWLANDS, 2013: 456.

registros judiciales y en las demonologías sugiere que la característica primaria de quienes cometían el crimen de brujería no era el sexo, sino el género.

Siguiendo a Joan Wallach Scott, entendemos este concepto como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos entre sí y como una de las formas primarias de las relaciones de poder<sup>83</sup>. Las sociedades europeas de la modernidad temprana no sólo se distinguían por su carácter jerárquico y desigual, también lo hacían por mostrarlo de la manera más descarnada y abierta posible. Además de exponer y celebrar las diferencias de tipo económico (como las que existían entre quienes poseían riqueza y quienes no) y las de tipo político (como las que tenían lugar entre quienes detentaban la facultad de tomar decisiones y aquellos que debían obedecer), aquella realidad también estaba reflejada en el modo en que se planteaban las desiguales relaciones entre hombres y mujeres. Si durante aquel periodo las comunidades humanas se caracterizaban por plantear la existencia de vínculos jerárquicos entre los sexos, el discurso demonológico desarrollado durante el periodo difícilmente hubiese podido escapar de aquella lógica vertical<sup>84</sup>. Ciertamente, como planteó Christina Lerner hace cuatro décadas, la caza de brujas no puede ser entendida como la persecución de mujeres en tanto tales, puesto que ello negaría la importancia propia de la brujería, anularía la existencia de dicho crimen<sup>85</sup>. Las estadísticas judiciales y las argumentaciones demonológicas del periodo demuestran que la atención punitiva y conceptual estaba puesta sobre la brujería, no sobre las mujeres. No obstante, la represión de la brujería y los postulados que la sostenían estaban indisolublemente ligados a la delimitación de lo femenino y lo masculino, a la construcción de aquello que era propio de mujeres y hombres, en definitiva, a la organización social de las relaciones entre los sexos.

En ambos cuerpos documentales, a pesar de reconocerse y aceptarse la realidad de brujos varones, se plantea una clara preponderancia femenina. Para Bernard, Perkins, Cooper y de L'Ancre, la experiencia demostraba que era más común hallar practicantes de brujería mujeres que hombres<sup>86</sup>. Con

---

83. SCOTT, 1990: 24.

84. BLÉCOURT, 2000: 299.

85. LARNER, 1983: 197.

86. «*Of Witches there bee commonly more women then men*». BERNARD, 1627: 104. Perkins, además, incorporaba el factor etario: «*For experience sheweth, that whether they be*

mayor especificidad, Remy remarcaba que aunque ambos sexos participaban de las asambleas nocturnas con los demonios, la proporción de mujeres era mayor<sup>87</sup>. Otros autores, como Roberts y Bodin otorgaron mayores precisiones en cuanto a las cantidades. Mientras el primero señaló que por cada cien brujas había tan solo un brujo; el segundo, más benevolente, redujo la tendencia a la mitad: cincuenta a uno<sup>88</sup>. Más allá de la cuestión numérica, lo que puede resultar más interesante son las explicaciones y las justificaciones de por qué el pacto con los demonios y la apostasía eran más frecuentes entre las mujeres que entre los hombres. En este sentido, como planteó Clark, la misoginia de los demonólogos no era mayor que la de otros miembros de la elite cultural o que las de ciertas ideas ancladas en el folklore y la cultura popular: era completamente representativa de su tiempo y cultura. Tampoco descansaba sobre bases particularmente originales: se basaba en los principios de la fisiología aristotélica, en la atávica hostilidad cristiana hacia aquel sexo por considerarlo el origen del pecado, así como en los comentarios patrísticos y medievales sobre las faltas y vicios que les eran inherentes<sup>89</sup>.

De estas ideas tradicionales en las que se apoyaron los autores de tratados demonológicos puede desprenderse que las razones de la mayor susceptibilidad de las mujeres para cometer el pecado de brujería se resumían en su fragilidad y debilidad física, intelectual y moral. Bodin justificaba la desigual participación de hombres y mujeres en el delito en cuestión a partir de «*l'imbecilité & fragilité*» del sexo femenino<sup>90</sup>. Mientras que los primeros se caracterizaban por su raciocinio y auto-control, las segundas lo hacían por su imprudencia y falta de fortaleza para no sucumbir a la violencia de sus propios deseos, lo que las acercaba con mayor frecuencia a rebelarse contra

---

*men or women, but especially aged women*». PERKINS, 1608: 42. «*Who in these daies are for the most part women*». COOPER, 1617: 206. «*Il y a plus de femmes Sorcières que d'hommes*». LANCRE, 1612: 57.

87. «*Frequentes ex omni genere homines ad nocturnos Daemonum cœtus convenire: sed maiori ex parte feminas, ut est is sexus pravis consiliis magis obnoxios*». REMY, 1595: 108.

88. «*More women in a farre different proportion proove Witches then men, by a hundred to one*». ROBERTS, 1616: 47. «*Pour un homme il y a cinquante femmes*». BODIN, 1587: 245v.

89. CLARK, 1997: 114. PURKISS, 1996: 121. Sobre la fisiología femenina y su relación con la tendencia a vincularse con demonios, consúltese: CACIOLA, 2003: 129-175.

90. BODIN, 1587: 198r.

la divinidad<sup>91</sup>. De L'Ancre fue más detallista: las mujeres se destacaban negativamente por poseer una mayor inclinación a la infidelidad, la ambición, la lujuria y la soberbia<sup>92</sup>. El demonio conocía esta realidad y, como quedó demostrado desde el Libro del Génesis, explotaba su espíritu inconstante, supersticioso e idólatra para seducirlas y someterlas a su voluntad<sup>93</sup>. Remy, por su parte, advirtió que aunque para todos era extremadamente difícil resistirse a las mentiras diabólicas, más lo era para el «débil sexo femenino»<sup>94</sup>.

Similares descripciones pueden hallarse en Inglaterra. De acuerdo con los demonólogos de aquel reino, uno de los aspectos donde más claramente podía comprobarse la debilidad mental de las mujeres era en su facilidad para caer en los engaños del demonio. Es decir, además de que el Adversario contaba con enormes capacidades para la seducción, el género femenino era un blanco especialmente fácil por su ignorancia, credulidad y falta de perspicacia para descubrir cuándo estaban siendo manipuladas<sup>95</sup>. Efectivamente, aquel era el

- 
91. De hecho, Bodin apuntaba que las mujeres poseían cabezas más pequeñas que los hombres pero órganos internos más grandes, lo que debilitaba su intelecto pero potenciaba su parte más salvaje. «*Et semble que pour ceste cause Platon met la femme entre l'homme and la beste brute. Car on voit les parties visceralles plus grandes aux femmes qu'aux hommes, qui n'ont par les cupiditez si violentes. Et au contraire les testes des hommes sont plus grosses de beaucoup, and par consequent ils ont plus de cerueau, & de prudence, que les femmes*». BODIN, 1587: 246r.
92. «*La femme a cette mauuaise inclination d'estre plus opiniastre que l'homme: ce qu'ils disent proceder de ce que l'infidelité, l'ambition, la superbe, and la luxure, regnent plus és femmes qu'és hommes*». L'ANCRE, 1612: 58.
93. «*Il est donc tres-vray, que le maling esprit tire plus facilement l'esprit volage des femmes à la superstition and idolatrie, que celuy des hommes: d'où vient qu'on lit dans le grand liure de la Genese, que la doctrine diabolique fut dès le commencement du monde plustost enseignee à Eve qu'à A dam, and elle plustost se duite par Satan en forme de serpent que luy*». *Ibidem*: 58.
94. «*Rursus quod obtundunt aetatis sexusq. Imbecillitatem quae in censendis cuiusque vitiis aequabiliter, moderate que attendi debeat, huiusque quale quale est criminis odium eorum- quae nobis natura tribuit excusatione deprecantur quasi ipsa peccandi proclivitatem propensionemque una cum annis, muliebrique conditione attulerit, id quidem illi viderint, qui hanc naturae, quae tamen omnia sapienter agit, dicam tam grandem impingunt*». REMY, 1595: 396.
95. «*These are commonly more ignorant, and therefore fitter to be ensnared*». COOPER, 1617: 206. «*First, they are by nature credulous, wanting experience, and therefore more easily deceived*». ROBERTS, 1616: 49. «*Their more credulous nature, and apt to be misled and deceived*». BERNARD, 1627: 106.

sexo débil: «*First, to give us to understand, that the woman beeing the weaker sexe, is sooner intangled by the devils illusions with this damnable art, then the man. And in all ages it is found true by experience, that the devil hath more easily and oftener prevailed with women, then with men*»<sup>96</sup>. De su falta de fuerza moral, intelectual y física se originaban las otras características que las hacían más proclives a la brujería. Entre ellas se destacaban su ambición e incapacidad para aceptar ser gobernadas<sup>97</sup>. También su propensión a la venganza cada vez que creían haber sido perjudicadas o recibido un trato injusto<sup>98</sup>. Finalmente, su incontrolable curiosidad, que las impulsaba a desear conocer o realizar actos por encima de sus capacidades y reprobados por la sociedad<sup>99</sup>. De esta manera, podemos poner en duda la idea de Robin Briggs en *Witches and Neighbors* respecto de un mayor nivel de misoginia en los textos ingleses, característica que combinada con la «excepcional rareza» de acusaciones a hombres habría sido la responsable de la idea de que en Inglaterra prácticamente todos los procesos fueron contra mujeres<sup>100</sup>. En realidad, como ya afirmamos, ni los fundamentos ni la intensidad de la misoginia asociada a las teorizaciones sobre brujería fueron diferentes en Inglaterra, Francia, Lorena o el Franco-Condado.

Como puede verse, entonces, la brujería estaba esencialmente asociada con las nociones de debilidad y fragilidad, rasgos vinculados desde la Antigüedad con las mujeres<sup>101</sup>. Dicho de otro modo, para la mirada pre-moderna, el sexo femenino era propenso a la debilidad moral e intelectual y, en consecuencia,

---

96. GIFFORD, 1593: 39.

97. «*Because where they thinke they can command, they are more proud in their rule, and more busie in setting such on worke whom they may command, then men*». BERNARD, 1627: 106. «*And also usually more ambitious and desirous of Sovereignty, the rather because they are bound to subiection*». COOPER, 1617: 206.

98. «*This sex, when it conceiveth wrath or hatred against any, is unplacable, possessed with unsatiable desire of revenge, and transported with appetite to right (as they thinke) the wrongs offered unto them*». ROBERTS, 1616: 49. «*More malicious, and so more apt to bitter cursing, and farre more revengefull, according to their power, then men, and so herein more fit instruments of the Divell*». BERNARD, 1627: 106.

99. «*They harbour in their breast a curious and inquisitive desire to know such things as be not fitting and covenant, and so are oftentimes intangled with the bare shew and visard of goodness*». ROBERTS, 1616: 49.

100. BRIGGS, 1996: 22.

101. APPS Y GOW, 2003: 18

a la brujería, de modo que ésta quedaba feminizada. Esta idea, inicialmente, daría la razón al planteo estructuralista de Stuart Clark, constituido en torno a la noción de que entre los siglos XV y XVIII se desarrolló un férreo sistema de clasificación binario donde las mujeres estaban automáticamente asociadas con otras ideas negativas (demonio/maldad/debilidad mental/bruja) mientras que los hombres lo estaban con sus respectivos opuestos positivos (Dios/bondad/racionalidad/no ser brujo)<sup>102</sup>. Sin embargo, el esquema comienza a resquebrarse por la existencia de hombres acusados de brujería en los registros judiciales y por las referencias a brujos en los tratados demonológicos. Esta situación se explica a partir de la tácita asociación que se planteaba entre los varones que cometían aquel pecado y la femineidad: algunos hombres también podían ser endebles o débiles y convertirse en brujos por no ser capaces de resistir los embates diabólicos.

Como plantean Apps y Gow, el esquema de Clark debe ser revisado antes que descartado por completo. Efectivamente, existían clasificaciones binarias, pero las fronteras entre esas oposiciones, lejos de ser rígidas, eran porosas y flexibles. Los brujos, aunque portaban características implícitamente asociadas con lo femenino, nunca eran representados de un modo tal que dejaran de ser reconocibles como varones<sup>103</sup>. En ninguno de los textos analizados fueron descritos explícitamente de manera femenina: no se vestían como mujeres ni tenían hábitos o realizaban labores que fuesen consideradas propias de aquel sexo. Tampoco fueron representados como homosexuales. Incluso, los demonios con los que se creía que tenían relaciones sexuales adoptaban una ilusoria anatomía de mujer<sup>104</sup>. Hombres y mujeres considerados brujos no fueron diferenciados en las demonologías ya que sus acciones eran idénticas: su pecado y los motivos por los que los cometían eran los mismos<sup>105</sup>. Lo que se perseguían no eran hombres ni mujeres, sino culpables del delito de

102. CLARK, 1991: 437.

103. APPS Y GOW, 2003: 136. ROWLANDS, 2013: 457.

104. «*Les hommes avec sucubes, and les femmes avec incubes avoient paillardé*». BODIN, 1587: 99v. «*Daemones scilicet id semen incubos immittere, quod ante succubi exceperunt*». REMY, 1595: 26. «*Satan se met là en Incube pour les femmes, & en Succube pour les homme*». BOGUET, 1606: 108. «*Satan nous sert donc bien fouuent d'Incube &: Succube*». DE LANCRE, 1612: 226.

105. KOUNINE, 2016: 70.

brujería, uno que estaba asociado con ciertas características del estereotipo de lo femenino pero sin que ello fuese más importante que el pacto, el hecho que en última instancia constituía la falta desde una perspectiva teológica<sup>106</sup>. Por lo tanto, la bruja y la brujería no estaban determinadas por aspectos biológicos o naturales de la especie humana. Estaban vinculadas con conceptos, representaciones y estereotipos socialmente construidos y que, con frecuencia, demostraban tener tanto límites móviles como cierto grado de inestabilidad. Los hechiceros feminizados constituyen un buen ejemplo de la construcción de diferencias dentro de una categoría de género, lo que a su vez impulsa a repensar un modelo netamente dualista para el género durante la modernidad temprana<sup>107</sup>. De todas maneras, aun cuando no resulta temerario sostener que la caza de brujas no fue una persecución del sexo femenino como tal, la praxis punitiva y sus bases teóricas, aquellas que constituyen la base de la presente tesis, estaban relacionadas con la imposición de lo que Larner denominó una ideología política cristiana, una que incuestionablemente privilegiaba a los hombres y a lo masculino<sup>108</sup>. El patriarcado, pues, existía, pero no siempre estructuraba todas las relaciones cotidianas<sup>109</sup>.

### Apreciaciones finales

Diane Purkiss, una de las historiadoras feministas más lúcidamente críticas del «mito de los tiempos ardientes», señaló que quienes no tienen en cuenta la perspectiva de género en su análisis de la represión de la brujería y sus bases intelectuales suelen pasar por alto que una de las evidencias más flagrantes de la misoginia de los demonólogos se hallaba en su rechazo a que las brujas fuesen capaces de manipular fuerzas sobrenaturales. Así, cuando sostenían que la causa eficiente en los maleficios era diabólica se debía a que consideraban que una mujer no podía tener poderes mágicos. Más aún, la autora remarca que aquello se agravaba debido a que los que realmente llevaban a cabo los portentos eran entidades espirituales masculinas<sup>110</sup>. A lo

---

106. GASKILL, 2009: 184.

107. ROWLANDS, 2009: 9-10.

108. LARNER, 1083: 92. Hester, 1996: 91. Véase también: BROOMHALL, 2015: 5.

109. DURRANT, 2007: 253.

110. PURKISS, 1996: 64-65.

largo de nuestra argumentación se ha intentado demostrar que una lectura de los tratados ingleses y de autores de lengua francesa no avalaría ninguna de esas afirmaciones. Los tratadistas no le negaban la facultad de poseer o manipular fuerzas mágicas a las mujeres, sino a todos los seres humanos. Por otra parte, los demonios carecen de cualquier clase de definición sexual, por lo que podían manifestarse en el mundo material con apariencia femenina o masculina. En cuanto a esto último, el argumento de Purkiss hubiera sido más convincente si hubiese dirigido su atención a la divinidad, siempre representada como un hombre, responsable última de autorizar las acciones de los espíritus humanos mediante su plan providencial. Sin su permiso, el poder de aquellos se volvía absolutamente irrelevante.

Asimismo, la disparidad existente entre el discurso demonológico, que planteaba a la brujería como un crimen realizado por mujeres y hombres, y los juicios, mayoritariamente protagonizados por las primeras, advierte al lector de la distancia existente entre teoría y práctica en el fenómeno aquí analizado<sup>111</sup>. Nunca hubo una relación directa entre lo que los juristas, abogados, teólogos, clérigos y médicos reclamaban en sus escritos a las autoridades y el modo, la severidad o los objetivos de aquellas al aplicar las condenas. Ello no sólo puede verse en la cuestión de género y brujería trabajada hasta aquí, sino también en relación a los sanadores carismáticos y curanderos, uno de los blancos predilectos de las críticas de los demonólogos, pero que rara vez fueron apuntados específicamente por los aparatos represivos de las unidades políticas europeas entre los siglos XV y XVIII<sup>112</sup>.

- 
111. Resulta importante no perder de vista lo señalado por Garthine Walker en relación a que las mujeres inglesas eran acusadas de todo tipo de crímenes, no solo de brujería. De hecho, era mucho más probable que cometieran aquellos delitos que no solían asociarse con las «ofensas femeninas». Por cada mujer sospechada de infanticidio o acusada por difamar a terceros en los *Quarter Sessions* y los *Assizes* de Cheshire, por caso, ocho lo eran por robo y diez por agresiones físicas, generalmente consideradas faltas legales propias de hombres. WALKER, 2003: 4.
112. Para las diferencias entre demonólogos y autoridades judiciales inglesas respecto de la extirpación de la sanación carismática, véase: MÉNDEZ, 2017: 278-309. Significativamente, se calcula que durante los siglos de la modernidad, en Inglaterra la mayoría de los *cunning folk*, severamente censurados por los demonólogos, eran hombres. ROWLANDS, 2013: 452.

Finalmente, la consideración de la caza de brujas como una persecución de mujeres conlleva, necesariamente, una simplificación notable de aquel proceso histórico. Tanto a nivel teórico como a nivel práctico, la brujería era un delito que no consistía en pertenecer al sexo femenino. Si nos centramos en su definición teórica, aquella que constituyó el objeto de estudio de este artículo, la falta en cuestión se originaba a partir de la renuncia a la fe cristiana y el consecuente establecimiento de una alianza con el Enemigo<sup>113</sup>. A partir de la documentación escogida es posible concluir que la visión demonológica de la brujería como herejía nunca negaba que hombres y mujeres pudieran practicarla. Incluso, por la diferente pertenencia confesional de los autores en Inglaterra, Francia y sus regiones adyacentes, puede discutirse que católicos y reformados se hubiesen distanciado por un mayor o menor grado de misoginia o, más importante aún, que unos u otros se hubiesen destacado por una mayor agresividad discursiva hacia las mujeres.

### Bibliografía

- ALMOND, Philip, *England's First Demonologist. Reginald Scot & The Discoverie of witchcraft*, Londres y Nueva York, I.B Tauris & Co. Ltd, 2011.
- APPS, Laura y GOW, Andrew, *Male Witches in Early Modern Europe*, Manchester, Manchester University Press, 2003.
- BAILEY, Michael, «The Disenchantment of Magic: Spells, Charms, and Superstition in Early European Witchcraft Literature», *The American Historical Review*, 111: 2 (2006): 383-404. <https://dx.doi.org/10.1086/ahr.111.2.383>
- BAILEY, Michael, *Magic and Superstition in Europe. A Concise History from Antiquity to the Present*, Lanhaam, Rowman & Littlefield, 2007.
- BARSTOW, Anne L., *Witchcraze: A New History of the European Witch hunts*, Harper Collins, Londres, 1995 (1994).
- BEHRINGER, Wolfgang, *Witches and witch-hunts. A global history*, Cambridge, Polity Press, 2004.
- BERNARD, Richard, *A Guide to Grand Jury Men*, Londres, Felix Kingston, 1627. Disponible en: <https://newcatalog.library.cornell.edu/catalog/8191514> [consultado el 17 de junio de 2018].

---

113. DURRANT, 2007: 50.

- BEVER, Edward, «Maleficium», en Richard Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, California, ABC Clio, 2006: 713-714.
- BEVER, Edward, *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe. Culture, Cognition and Everyday Life*, New York, Palgrave MacMillan, 2008.
- BLÉCOURT, Willem de, «The Making of the Female Witch», *Gender and History*, 12:2 (2000): 287-309. <https://doi.org/10.1111/1468-0424.00185>
- BODIN, Jean, *De la démonomanie des sorciers*, Paris, Jacques du Puys, 1587.
- BOGUET, Henry, *Discourse exécration des sorciers*, Rouen, Romain de Beauvais, 1606.
- BRAUNER, Sigrid y BROWN, Robert, *Fearless Wives and Frightener Shrews: The Construction of the Witch in Early Modern Germany*, Massachusetts, The University of Massachusetts Press, 1995.
- BRIGGS, Robin, *Communities of Belief. Cultural and Social Tensions in Early Modern France*, New York, Oxford University Press, 1995.
- BRIGGS, Robin, *Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Londres, Penguin Books, 1996.
- BROOMHALL, Susan, «Introduction: Authority, Gender, and Emotions in Late Medieval and Early Modern England», en Susan Broomhall (ed.), *Authority, Gender and Emotions in Late Medieval and Early Modern England*, Nueva York, Palgrave, 2015: 5.
- CACIOLA, Nancy, *Discerning Spirits: Divine and Diabolical Possession in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2003.
- CLARK, Stuart, «The 'gendering' of Witchcraft in French Demonology: Misogyny or Polarity», *French History*, 5:4 (1991): 426-437. <https://doi.org/10.1093/fh/5.4.426>
- CLARK, Stuart, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- CLARK, Stuart, «Demonology», en Bengt Ankarloo, William Monter y Stuart Clark (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe. The Period of the Witch Trials*, Londres, The Athlone Press, 2002: 122-146.
- COHN, Norman, *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000 (1975).
- COOPER, Thomas. *The Mystery of Witchcraft*, Londres, Nicholas Okes, 1617. Disponible en: <http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/>

- [A19295.0001.001?rgn=main;view=fulltext](#) [consultado el 2 de junio de 2018].
- COTTA, John, *The infallible, true and assured witch: or the second edition of the tryall of witchcraft*, Londres, I.L., 1625. Disponible en: <http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;cc=witch;view=toc;subview=short;idno=wit036> [consultado el 2 de junio de 2018].
- DALY, Mary, *Gyn/ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press, 1990 (1978).
- DAVIES, Owen, *Popular Magic. Cunning folk in English History*. Nueva York, Hambledon, 2007.
- DURRANT, Jonathan, *Witchcraft, Gender and Society in Early Modern Germany*, Leiden, Brill, 2007.
- DWORKIN, Andrea, *Woman-Hating*, Nueva York, Plum, 1991 (1974).
- EHRENREICH, Barbara y ENGLISH, Deirdre, *Witches, Midwives and Nurses*, Nueva York, Feminist Press, 2010 (1976).
- GAGE, Matilda J., *Women, Church and State*, Nueva York, The Truth Seeker Company, 1893.
- GASKILL, Malcolm, «Masculinity and Witchcraft in Seventeenth-Century England», en Alison Rowlands (ed.), *Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe*, Londres/Nueva York, Palgrave Macmillan, 2009: 171-190.
- GIBSON, Marion, *Witchcraft and Society in England and America, 1550-1750*, New York, Cornell University Press, 2003.
- GIFFORD, George, *A Discourse of the Subtill Practises of Devils by Witches and Sorcerers*, Londres, 1587. Disponible en: <http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;cc=witch;view=toc;subview=short;idno=wit052> [consultado el 5 de junio de 2018].
- GIFFORD, George, *A Dialogue Concerning Witches and Witchcrafts*, London, 1593 (re-edición en Londres, The Percy Society, 1842).
- HARLEY, David, «Historians as Demonologists: The Mith of the mid-wife witch», *The Society for the Social History of Medicine*, 3:1 (1990): 1-26. <https://doi.org/10.1093/shm/3.1.1>
- HESTER, Marianne, *Lewd women and wicked witches. A study of the dynamics of male domination*, Londres/Nueva York, Routledge, 2003 (1992).
- HOLLAND, Henry, *A Treatise Against Witchcraft*, Londres, 1590. Disponible en: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A03468.0001.001?rgn=main;view=fulltext> [consultado el 9 de junio de 2018].

- KARLSEN, Carol, *The Devil in the Shape of a Woman: Witchcraft in Colonial New England*, Nueva York, Norton, 1998 (1987).
- KOUNINE, Laura, «Satanic Fury: Depictions of the Devil's Rage in Nicolas Remy's *Daemonolatria*», en Laura Kounine y Michael Ostling (eds.), *Emotions in the History of Witchcraft*, Londres, Palgrave Macmillan, 2016: 57-76.
- KRAUSE, Virginia, *Witchcraft, Demonology and Confession in Early Modern France*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- L'ANCRE, Pierre de, *Tableau de Linconstance des mauvais anges et Demons*, Paris, Nicolas Buon, 1612.
- LARNER, Christina, *Enemies of God: The witch-hunt in Scotland*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- LEVACK, Brian, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, Londres/Nueva York, Longmann, 2006 (1987).
- MACFARLANE, Alan, *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study*, Routledge, 2008 (1970).
- MAXWELL-STUART, Peter, *The British Witch. The Biography*, Gloucestershire, Amberley, 2014.
- MÉNDEZ, Agustín, «Las Brujas imposibles: la teología de Reginald Scot. Escepticismo radical y distanciamiento de la divinidad», *Tiempos Modernos, Revista de Historia Moderna*, 7:24, (2012): 1-31. Disponible en: <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/287>
- MÉNDEZ, Agustín, «To Accommodate the Earthly Kingdom to Divine Will: Official and Nonconformist Definitions of Witchcraft in England (ca. 1542-1630)», *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, 6:2 (2017): 278-309. <http://dx.doi.org/10.5325/preternature.6.2.0278>
- MILLAR, Charlotte R., *Witchcraft, the Devil, and Emotions in Early Modern England*, Londres y Nueva York, Routledge, 2017.
- MONTER, William, *Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands during the Reformation*, Cornell, Cornell University Press, 1976.
- MONTER, William, «Toads and Eucharists: the Male Witches of Normandy, 1564-1660», en Helen Parish (ed.), *Superstition and Magic in Early Modern Europe*, Londres/ Nueva York, Bloomsbury, 2015: 190-214.
- MURRAY, Margaret A., *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1921.
- PERKINS, William, *A Discourse of the Damned Art of Witchcraft*, Londres, 1608. Disponible en: <http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/>

- [text-idx?c=witch;cc=witch;rgn=main;view=text;idno=wit075](#) [consultado el 7 de junio de 2018].
- PETITAT, Andre, «L'écartèlement: Jean Bodin, les sorcières et la rationalisation du surnaturel», *Revue européenne des sciences sociales*, 30:93 (1992): 79-101.
- PUMFREY, Stephen, «Potts, plots and politics: James I's Daemonologie and The Wonderfull Discoverie of Witches», en Robert Poole (ed.). *The Lancashire witches. Histories and stories*, Manchester, Manchester University Press, 2003: 22-41.
- PURKISS, Diane, *The Witch in History. Early Modern and twentieth-century representations*, Londres/Nueva York, Routledge, 1996.
- REMY, Nicolás, *Daemonolatreia libri tres*, Frankfurt, Palthenius, 1597.
- RIDER, Catherine, *Magic and Impotence in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- ROBERTS, Alexander, *A Treatise of Witchcraft*, Londres, N.O., 1616. Disponible en: <http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;cc=witch;rgn=main;view=text;idno=wit171> [consultado el 12 de junio de 2018].
- ROWLANDS, Alison, «Witchcraft and Gender in Early Modern Europe», en Brian Levack (ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 2013: 449-267.
- SCHULTE, Rudolph, «Men as Accused Witches in the Holy Roman Empire», en Alison Rowlands (ed.), *Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe*, Londres/ Nueva York, Palgrave Macmillan, 2009: 52-73.
- SCOTT, Joan W., «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en Mary Nash y James Amelan (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990: 23-56.
- SHARPE, James, *Instruments of darkness. Witchcraft in England 1550-1750*, Londres, Penguin, 1996.
- STEARNE, John, *A Confirmation and Discovery of Witchcraft*, Londres, William Wilson, 1648. Disponible en: <http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A61373.0001.001?rgn=main;view=fulltext> [consultado el 13 de junio de 2018].
- THOMAS, Keith, *Religion and the Decline of Magic. Studies in the Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, London, Penguin, 1971.
- WALKER, Garthine, *Crime, Gender and Social Order in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.