

Molino de Papel. Revista

ISSN: 3045-8552

Nº 10, 2026, pp. 263-282.

<https://www.revistamolinodepapel.es/>

© José Julio Martínez Valero. © *Molino de Papel. Revista*.



La sombra de la hoguera es alargada. Reflexiones historiográficas en torno al estudio de la brujería y la hechicería andaluza en la edad moderna.

**Long Is the Shadow of the Stake: Historiographical Reflections on
the Study of Witchcraft and Sorcery in Early Modern Andalusia**

ÁLVARO GIMÉNEZ GARCÍA

Recibido: 22/07/2026

Aceptado: 05/09/2026

Acceso anticipado: 22/09/2026

Publicado: 24/09/2026

Cómo citar:

GIMÉNEZ GARCÍA, Álvaro.

“La sombra de la hoguera es alargada. Reflexiones historiográficas
en torno al estudio de la brujería y la hechicería andaluza en la edad moderna.”.

Molino de papel. Revista, 10 (2026), pp. pp. 263-282

Resumen

Este ensayo reflexiona sobre las categorías empleadas en el estudio histórico de la brujería, la hechicería y lo mágico, atendiendo a las autoridades y marcos de legitimación que las construyen. Propone suspender provisionalmente esas etiquetas para interrogar las prácticas y creencias desde nuevas perspectivas. A partir especialmente del caso andaluz, plantea posibles vías de investigación sobre religión vivida, atribuciones de causalidad y poder, intercambios culturales y transformación temporal de las prácticas. El objetivo no es ofrecer respuestas cerradas, sino explorar qué nuevas preguntas aparecen al modificar las categorías desde las que observamos el pasado.

Palabras clave

Brujería. Hechicería. Magia. Historiografía. Religión vivida. Andalucía.

Abstract

This essay reflects on the categories employed in the historical study of witchcraft, sorcery, and magic, paying particular attention to the authorities and frameworks of legitimation through which these categories are constructed. It proposes provisionally suspending such

labels in order to examine practices and beliefs from new perspectives. Drawing especially on the Andalusian case, it suggests possible avenues of research into lived religion, attributions of causality and power, cultural exchanges, and the transformation of practices over time. The aim is not to offer definitive answers, but to explore what new questions emerge when we alter the categories through which we view the past.

Keywords:

Witchcraft. Sorcery. Magic. Historiography. Lived Religion. Andalusia.

1. INTRODUCCIÓN

“En un pueblo, unas personas llevan a un ciego ante un hombre que tiene fama de santo y sanador y al que se le atribuyen poderes sobrenaturales. El hombre se lleva al ciego aparte a las afueras del pueblo y procede a escupirle su saliva en los ojos, haciéndole imposiciones de manos. Según los testimonios, el hombre recuperó la vista con este ritual”.

Ante este testimonio escrito supongamos dos escenarios posibles. En el primero, el ejecutante se llamaba Pedro García y los sucesos ocurrieron en Martos (Jaén) en 1645. A raíz de esta contextualización lo más plausible es considerar que estamos ante un saludador, una de las figuras más características de esas vidas mágicas -siguiendo la expresión usada por Caro Baroja¹- que poblaron la sociedad ibérica en la Edad Moderna.

El otro escenario corresponde a la curación del ciego de Betsaida realizada por Jesús de Nazareth (Marcos 8:22-26). No hace falta creo explicar mucho este segundo contexto.

No estamos ante una negación de los contextos históricos, sino ante un ejercicio epistemológico. Las categorías heredadas se ponen en marcha mentalmente para atribuir etiquetas de forma casi instantánea, con resultados diametralmente diferentes. De forma tan efectiva que, incluso, dejan en un plano muy secundario la evidencia principal: el testimonio narra exactamente lo mismo en ambos escenarios. Lo que cambia es nuestra valoración sobre ellos.

¹ CARO BAROJA, Julio. *Vidas mágicas e Inquisición*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1990.

Si suspendemos temporalmente las etiquetas, ¿qué separa la religión de la magia, lo normativo de lo herético, lo razonable de lo supersticioso? ¿Por qué si el protagonista es Jesús hablamos de “milagro”, pero si es Pedro hablamos de “superstición”? Puesto que el testimonio no cambia, la respuesta hay que buscarla en otros terrenos. No solo en el contexto histórico, sino en las categorías, autoridades y marcos de legitimidad que lo interpretan.

Desde esta posición podemos contemplar el revelador dato que Manuel Delgado incluyó en su magnífico artículo². Para una persona de tradición reformada del cristianismo, la vivencia social española de prácticas religiosas católicas le lleva a formular una conclusión, no sin estupor:

“En cualquier caso, el ejemplo español resulta casi estridente y no es nada casual que el protestante Richard Wright, en su España pagana, llegara a la simple conclusión de que éste ni siquiera era todavía un país católico, en el sentido de que lo que estaba pendiente aquí no era la Reforma sino la misma cristianización”³.

El juicio de Wright es irrelevante en este caso, pero es tremendamente eficaz a la hora de producir un extrañamiento que nos permite hacer visible el conflicto de autoridades. Diferentes contextos, diferentes agentes. Pero una vez más, el problema es quién decide qué es la norma.

Esto puede parecer evidente, pero ¿realmente lo es?

2. LA HOGUERA TERMINOLÓGICA

Incluso actualmente en las definiciones de la RAE sobre estos términos, puede rastrearse la huella de dos grandes autoridades que juzgaron y definieron la cuestión: lo inquisitorial y la tradición racionalista. En la acepción 3 de “bruja/o” encontramos “m y f. Persona a la que se le atribuyen poderes mágicos obtenidos del diablo”; al definir “hechicería” en su acepción 1 aparece “f. Arte supersticioso de hechizar”⁴. ¿Quién decidió que esos poderes atribuidos eran obtenidos del diablo? ¿Quién decide lo que es supersticioso?

Si se acepta que la brujería queda definida por el proceso histórico europeo de la persecución, aparece un callejón sin salida terminológico. Habría que obviar que más allá de esa definición, encontramos prácticas y creencias compartidas con otras manifestaciones: curanderos, ensalmadores, hechiceras, saludadores, buscadores de tesoros, adivinos, etc.

² DELGADO, Manuel. «La “religiosidad popular”. En torno a un falso problema». *Gazeta de Antropología*, 10 (1993), pp. 1-16.

³ *Ibíd.*, p. 10.

⁴ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA, disponible en <https://www.rae.es/>. Último acceso: 20 de agosto de 2026.

A menudo se usa “hechicera/o”. No es que sea el más idóneo puesto que está directamente ligado a hechizo, que es solo una práctica más dentro de un amplio conjunto que transmiten los documentos: sanación, adivinación, etc. Pero al menos, y no es poco, no sufrió de forma tan masiva la satanización de “brujería”.

En otros ámbitos de creencias, académicamente se usa “sacerdote” sin problema; nadie da por entendido que este término tenga que significar obligatoriamente una figura cristiana, a pesar de las enormes diferencias que existen entre un sacerdote egipcio del siglo X a.C., o un cura católico. Sin embargo, “brujería” parece que ha quedado delimitada por una contextualización histórica determinada.

¿Podría la parte haber terminado definiendo el todo? ¿Por qué se aceptan sin problemas unas categorías comparativas amplias para un caso, pero nos resulta mucho más problemático en el otro? ¿Cómo llamamos entonces a estas personas practicantes, con una enorme variedad de campos y especialidades y que, mayoritariamente y por lo que reflejan los procesos inquisitoriales andaluces, muy pocas veces tenían que ver con pactos luciferinos y aquelarres?

Alamillos recoge el caso de Ángela de Salas, denunciada en Cádiz en 1774 por “célebre embustera y bruja”, pero por sus declaraciones recogidas y la de testigos, difícilmente puede deducirse si era “bruja” o “hechicera”; es más, a la luz de su fama pública, los testimonios no se ponían de acuerdo si debían considerarla “santa o hechicera”⁵. Martín Soto también recoge otro campo que evidencia la estrechez de la definición atribuida a los términos “bruja” y “hechiceras”, al proporcionar casos de prácticas mágicas entre sacerdotes y religiosos⁶.

La cuestión terminológica pone de manifiesto, de manera más amplia, un problema sobre los campos de estudio, las prácticas y las personas que los protagonizan. La complejidad transmitida por los casos estudiados supera en mucho lo inquisitorial, la persecución y los marcos terminológicos. Incluso los límites cronológicos: cuando se estudia la violencia o las oligarquías en la Edad Moderna, por citar dos campos como ejemplos, nadie da por hecho que esas realidades pertenezcan a un arco cronológico determinado. Son investigaciones delimitadas temporalmente sobre una realidad mayor. En el caso de la brujería, esto parece no estar tan claro.

⁵ ALAMILLOS ÁLVAREZ, Rocío. *Hechicería y brujería en Andalucía en la Edad Moderna. Discursos y prácticas en torno a la superstición en el siglo XVIII*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2015, pp. 367 y 451.

⁶ MARTÍN SOTO, Rafael. *Magia y vida cotidiana. Andalucía, siglos XVI-XVIII*. Sevilla: Renacimiento, 2008, pp. 261-289.

3. LA HOGUERA DE LAS CREENCIAS

Magia puede valernos como etiqueta paraguas amplia, incluyendo así materias que, por su necesidad de erudición, no eran practicadas por la mayoría de la población: alquimia, astrología o magia ritual, por ejemplo.

El problema se presenta en estos casos protagonizados ampliamente –pero no exclusivamente— por el pueblo llano. Podríamos llamarlo “magia popular” pero aceptar esta etiqueta anularía en gran medida uno de los elementos más fascinantes arrojados por los archivos inquisitoriales: las creencias asimiladas.

“Magia popular” tendría pleno sentido si los documentos nos reflejaran una realidad en la que los actores se percibieran como practicantes de una disciplina ajena al catolicismo. En los abundantísimos casos transmitidos por la bibliografía consultada, no hay invocaciones a Diana, Hécate ni Abundia, no encontramos un universo religioso alternativo. Tampoco resulta representativa, en terrenos cristianos, la práctica de renegar de Dios para después acudir a aquelarres y besar el ano al demonio, como definió la construcción demonológica de la bruja. La hechicería andaluza, al contrario, ofrece una realidad mucho más incómoda para cualquier intento de separación nítida.

Un ejemplo perfectamente ilustrativo de esto podemos contemplarlo en el siguiente texto, recogido en el proceso contra Leonor Rodríguez en 1585 por el tribunal granadino:

“Conjúrote estrella,
Conjúrote con Dios Padre
Y con Santa María su madre,
Y con San Juan Bautista
Y con San Miguel el ángel,
Y con el nombre de la Santísima Trinidad
Y con el libro misal
Y con el Sacerdote que dice la misa la mañana de Navidad.
Tres saetas de amor te den en tu corazón,
Que como yo estoy diciendo vengas haciendo,
Y como yo estoy hablando vengas andando,
Anda, anda, no te detenga la noche oscura ni la mujer mala”.⁷

¿Conjuro, oración o ambas cosas a la vez?

⁷ MARTÍN SOTO, R. 2008, op. cit., pp. 539-540.

Como vemos los procesos nos muestran que se solía invocar a santos, especialmente a Santa Marta; utilizar oraciones católicas y elementos litúrgicos que, como muestran los casos recopilados a lo largo de los textos de Martín Soto y Alamillos para Andalucía, provocaron un cotizado mercado irregular: hostias consagradas, agua bendita, trozos de piedra de altar, ...

Ni las practicantes ni sus clientes, aun sabiendo en muchos casos que nadaban en aguas peligrosas, parecen percibirse como herejes ni considerar que realizarlas implicara una renuncia del cristianismo. Lo que nos muestran los testimonios es una forma diversa, riquísima y sorprendente de vivir la religión católica imperante, sin que estas prácticas parezcan implicar necesariamente un conflicto con su propia identidad como cristianos. Por ejemplo, el de María Bueno a fines del siglo XVIII procesada por el Tribunal de Córdoba. Esta mujer de Lucena no solo afirma abiertamente ante los inquisidores que sus poderes y capacidad curativa eran absolutamente reales, sino que atribuye esa capacidad “persuadida de que en la boca tiene una cruz de Caravaca y que Dios le ha concedido esta gracia y virtud”⁸.

Por supuesto, en muchos casos hubo denuncias por descontentos con los resultados o “mala conciencia” posterior de clientes, a veces incluso de propias practicantes; pero la realidad intuida tras estos expedientes como sospechan varios estudios consultados, es que su práctica y demanda estuvieron mucho más extendidas socialmente de lo que nos demuestran los documentos conservados.

Según la bibliografía, la necesidad de una definición y separación parece que fue mucho más imperante para los tratadistas e inquisidores, que para el resto de la sociedad reflejada en los procesos. De hecho, esta integración de prácticas y creencias ponía en una posición complicada a los inquisidores: muchos casos se desarrollaban dentro del propio universo cristiano y no encajaban fácilmente en las formas más graves de heterodoxia. Sus protagonistas recurrían a santos, oraciones y objetos sagrados, en ocasiones sin comprender por qué determinados usos convertían aquellas prácticas en ilícitas. Pero tampoco podían dejarlas pasar sin más, pues implicaban usos considerados indebidos de elementos y oraciones. Categorías como “supersticiones” y “embustes” —efectivamente, mucha estafa hubo— permitieron ordenar y juzgar gran parte de los casos de esta incómoda zona intermedia.

Esto conecta de nuevo con el artículo citado de Manuel Delgado: ¿realmente hay una separación entre creencias populares, cultas y teología? ¿Acaso no estamos ante diferentes formas de entender, ordenar y vivir una misma realidad religiosa?

A estos casos hay que sumar además otros con un complejo equilibrio entre lo aceptado por la Iglesia y lo reprendido, como los saludadores. Figuras incómodas como santeros, beatas y místicos. O prácticas perfectamente integradas pero que, contempladas

⁸ ALAMILLOS ÁLVAREZ, Rocío. «Los intentos de represión de una transgresión moral: la hechicería bajo la mirada inquisitorial andaluza a finales de la Edad Moderna». En: IGLESIAS RODRÍGUEZ, Juan José; PÉREZ GARCÍA, Rafael M.; FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel Francisco (coords.). *Comercio y cultura en la Edad Moderna. Actas de la XIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna. Comunicaciones*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2015, pp. 1531-1543.

desde fuera del contexto católico, adquieren una realidad, cuando menos, problemática: exorcismo de plagas, procesiones rogativas para pedir lluvia o acabar con pestes, culto a las ánimas, uso de medallas y escapularios como protectores personales... La lista es interminable.

El marco del fenómeno inquisitorial de la brujería resulta demasiado estrecho ante esta complejísima realidad. Epistemológicamente, “prácticas religiosas” y “prácticas mágicas” se muestran como etiquetas paralelas, aunque no equivalentes. Y desde aquí puede entenderse el pasmo de Richard Wright y el título contundente de su obra “España pagana”.

Y también, desde esa posición, cabe cuestionar si estas realidades mágicas reflejadas fueron un cuerpo completamente extraño a la vivencia de la religión. Se abre una pregunta historiográficamente fascinante para casos como el de Andalucía, donde las denuncias se refieren mayoritariamente a hechicería: si estas prácticas no parecen implicar necesariamente para sus actores una ruptura con su identidad cristiana, ¿qué ocurre si las estudiamos como parte integrante del catolicismo vivido hispano de la Edad Moderna?

4. LA HOGUERA DE LA SUPERSTICIÓN

Si aceptamos estudiar la hechicería como parte de la religión vivida de la época, ¿estamos equiparándolas? No necesariamente, que la hechicería andaluza comparta un universo católico no implica una aceptación de la ontología teológica cristiana. Una cosa es usar símbolos, ritos, oraciones y objetos sagrados y, otra muy distinta, la atribución de las fuentes de poder.

Si la hechicería hubiera estado plenamente subordinada a la ontología católica, podríamos entenderla únicamente como un uso ilícito o corrupto de elementos y creencias cristianas. La categoría inquisitorial de «superstición» parece ofrecer precisamente esa lectura. Pero asumirla como descripción del fenómeno supone aceptar de antemano la misma distribución de la causalidad sobrenatural que establecieron quienes lo clasificaron. Aunque despreciada por la teología la hechicería presenta, en este plano, un peligro potencialmente mucho más grave que el de la brujería. Veamos por qué.

Contemplada en retrospectiva, la construcción demonológica de la brujería puede valorarse —paradójicamente— como un gran triunfo de la teología cristiana: todo su sistema, aunque incluya gravísimas herejías y la apostasía, queda englobado en el universo cristiano. Dios y Demonio, su reverso subordinado y consentido por él mismo, explican por completo el fenómeno. La hechicería, en cambio, presenta un problema más difícil de integrar en ese esquema, ofreciendo un problema de “desplazamiento causal” utilizando la expresión empleada por Lucas Prieto al analizar a Vitoria⁹. ¿De dónde viene el poder de la hechicería?

⁹ PRIETO, Lucas Pablo. «¿Es lícito usar del arte mágico? Intento de solución a una pregunta no respondida de Francisco de Vitoria». *SCIO. Revista de Filosofía*, 27 (2024), pp. 145-164.

Ante esta pregunta la etiqueta de “superstición” puede sumar un valor defensivo. Si la hechicería es superstición, no se le supone poder para producir efectos pues utiliza objetos y ritos que per se, no tienen esa capacidad. Si produjera efectos, la causa sería en último término Dios o, en caso ilícito, su subordinado el Diablo. Es una forma eficaz y sin violencia de reconducir la causalidad al orden teológico cristiano. Los inquisidores contaban con un marco desarrollado de tratados teológicos como los de Aquino¹⁰, Vitoria¹¹ o Castañega¹², que identificaron perfectamente el problema de la causalidad mágica.

El problema viene cuando contrastamos tratados y realidad social. En la hechicería, muy a menudo, no queda nada claro que todo poder proceda de ese “dios”. Los testimonios en los juicios nos muestran una convivencia entre la creencia cristiana y la atribución de capacidades a entidades, objetos y personas que no se ajustan a la tratadística. Para la teología cristiana ritos, santos y sacerdotes son medios y agentes, no poseen poder sobrenatural de forma autónoma. El cura no realiza la transubstanciación en la misa por su poder, se realiza por poder de Dios, al igual que los actos sobrenaturales atribuidos a los santos. Dios es en su esencia todopoderoso por lo que, si “Dios” ya no es causa última de todo poder, se produciría un problema ontológico. En definitiva, la etiqueta teológica de “superstición” puede ser interpretada también como una vía de defender el poder de Dios como explicación final.

A esto nos referíamos cuando señalamos que la hechicería era, ontológicamente, más peligrosa que la brujería. La bruja definida por los inquisidores no desplaza el poder causal, pero cuando las hechiceras invocaban a Marta, unas veces era “la buena” y otras “la mala”. Esta otra Marta aparece en algunos casos acompañada de invocaciones a demonios, pero tampoco siempre. Como ocurre en el proceso de Montilla, “Marta, Marta, la mala, que no la Santa, la que los fuegos enciende y los polvos levanta...”¹³, ni siquiera esa maldad se adscribe a cuestiones demoníacas. Los propios demonios tampoco parecen responder siempre al Satanás ni Lucifer de los teólogos. Diablo cojuelo, demonios del poyo, del rastro, de la carnicería... Términos cristianos en uso pero cuya equivalencia con la demonología teológica, en cuanto a significado y atribución, no queda en absoluto clara.

Así podemos entenderlo del caso de la granadina Bárbula de Bertondo, procesada en 1635. Ante el propio tribunal reconoció ser hechicera y vivir de ello, ofreciendo servicios por los que era frecuentemente solicitada. A pesar de ello negó cualquier trato con el demonio aunque la gente le atribuía tener una redoma que contenía más de cinco mil diablos¹⁴. Otras veces existiendo pacto diabólico, como en el proceso de Francisca López de Vélez Málaga, ella misma lo confiesa, pero añade “no con ánimo de apartarse de nuestra fe católica, ni de

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma de Teología. III: Parte II-II (a)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

¹¹ VITORIA, Francisco de. *Sobre la magia. Introducción y traducción de Luis Frayle Delgado*. Salamanca: San Esteban, 2006.

¹² CASTAÑEGA, Martín de. *Tratado de las supersticiones y hechizos y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*. Logroño: Gobierno de La Rioja-Instituto de Estudios Riojanos, 1994.

¹³ ALAMILLOS ÁLVAREZ, Rocío. «Las hechiceras de Montilla: prácticas mágicas, transmisión oral y economía del hechizo en el siglo XVI». *Investigaciones Históricas*, 34 (2014), pp. 13-26, especialmente p. 22.

¹⁴ MARTÍN SOTO, R. 2000, op. cit., pp. 241-242.

corazón ni voluntad, sino por tenerle gracia para las cosas que le pedía”; a pesar del pacto y de tener relaciones sexuales con este demonio, invocaba con la misma soltura a San Pedro, San Pablo y Santiago¹⁵.

Ni catolicismo vivido equivale a ontología católica, ni el uso de vocabulario cristiano permite presuponer esta equivalencia.

En la tesis de Rocío Alamillos encontramos un caso para ilustrar esto que, además, probablemente sea uno de los testimonios más valiosos de los encontrados en su investigación. Ana García deseaba aprender hechicería, acudiendo a la afamada María de Orta con tal fin. Ésta le transmitió el procedimiento que a su vez le había traspasado su maestra: debería acudir un viernes a medianoche a un cementerio, repitiendo por tres veces que nadie la favorece. Según la maestra, “oiría pasos y vería un búho muy alto” con quien podría hablar y solicitarle que la instruyera. Parecidas instrucciones recibió otra aspirante, Ana Muñoz.

Las implicaciones del caso son fascinantes: aunque la hechicera decana le dijo a la aspirante que ese “búho” era el *Ánima Más Sola*, resulta difícil resolver su naturaleza únicamente desde el universo católico. Según el testimonio, se trataba de una entidad espiritual con capacidad de comunicarse, aparecerse bajo aspecto zoomorfo y que podía guiar y transmitir conocimiento, en este caso de hechicería, como complemento a las enseñanzas ofrecidas por María de Orta. Estas capacidades y atribuciones de la entidad no parecen coincidir con las que la teología atribuía a un alma del purgatorio. El uso del nombre “*Ánima Más Sola*”, por otra parte muy común en testimonios de hechicería, no resuelve la ontología.

Formalmente, esta entidad presenta rasgos comparables a los atribuidos a espíritus auxiliares o espíritus guía en determinadas tradiciones animistas y chamánicas —recordemos, comparación no es equivalencia—. En ningún momento se menciona diablo ni demonio y, frente al sistema de transmisión de conocimiento mayoritario (que frecuentemente era que una hechicera experimentada enseñara a la novata, a menudo a cambio de dinero), aquí es un propio espíritu el maestro o iniciador¹⁶.

La categoría de superstición no solo juzga unas prácticas; puede estar traduciendo una determinada distribución social de la causalidad a otra distribución —la teológica— en la que toda eficacia queda finalmente subordinada a Dios. Consecuencias historiográficas comparables podrían producirse desde una mirada racionalista que reduzca lo transmitido en los procesos a “superstición”, “credulidad” o error. En ambos casos se corre el riesgo de perder, precisamente, lo que debería ser sujeto de estudio: las creencias, los actores, las actuaciones, las atribuciones de poder, de dónde procedía y las relaciones entre universo cultural reflejado y lo que puede esconderse tras ello.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 195.

¹⁶ ALAMILLOS ÁLVAREZ, R. 2015, op. cit., p. 292. Sobre espíritus guardianes y auxiliares y sus manifestaciones zoomorfas en contextos chamánicos, HULTKRANTZ, Åke, “On Beliefs in Non-Shamanic Guardian Spirits among the Saamis”, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 12 (1987), pp. 110-123.

5. HOGUERAS ACADÉMICAS

Uno de los aspectos más interesantes del estudio de la brujería y hechicería en la Edad Moderna es, precisamente, el problema de las etiquetas, autoridades y legitimaciones, cuestión que supera –y en mucho– al sujeto de estudio de la persecución europea de la brujería en sí. La naturaleza del objeto estudiado, que más allá de su marco temporal queda englobado en el estudio de lo mágico, parece activar, con chocante frecuencia, etiquetas y valoraciones que no emanan de los documentos estudiados, sino desde autoridades y marcos legitimadores compartidos y reflejados por los investigadores.

Un curioso y temprano intento de llevar la mirada más allá del marco temporal de la persecución europea, podría haber sido la intervención de Luis Bonilla, realizada en el primer congreso nacional que se celebró sobre la brujería histórica en España¹⁷. Celebrado en San Sebastián en 1972, el autor presentó su ponencia bajo el prometedor título “Persistencia de la bruja”; pero lo que realizó fue un juicio en toda regla: “resortes psicológicos de evasión”, “soluciones supersticiosas” o “latencia psicopática” son ejemplos de algunos de los términos usados en su breve intervención. Prometía salir de ese marco cronológico para acabar encerrado por su juicio sobre el objeto.

Centrándonos en casos de la historiografía andaluza, María de los Ángeles Fernández García lanzó la poco neutra opinión de que “La credulidad de la gente era fantástica...”¹⁸. “Credulidad” no habla exclusivamente de que aquellas personas creyeron, sino que incluye la mirada de quien lo considera una creencia injustificada.

Rocío Alamillos, en su citada tesis posterior y centrada en la hechicería, hace un extensísimo y muy documentado repaso de escuelas, corrientes antropológicas y sociológicas, debates, etc. No ofrece una definición cerrada de brujería ni hechicería, mostrando un particular interés –al menos en los postulados metodológicos– en diferenciar las etiquetas construidas desde la autoridad que las juzgó, de las prácticas reflejadas en los documentos. Utilizando para ello la etiqueta paraguas de “prácticas mágicas”. A pesar de lo cual, hay una tensión en su tesis por el frecuente uso de etiquetas como “superstición” o “credulidad”, que no es lo mismo que “creencia”. En el propio resumen de su tesis habla de “la credulidad popular en la eficacia de estos métodos nada ortodoxos” y de un «comportamiento cotidiano supersticioso». Ya vimos en el caso anterior el problema con “credulidad”, y tanto “nada ortodoxos” como “supersticioso” incorporan una valoración cuya autoridad de referencia no siempre queda explícita. La separación entre la etiqueta histórica y la observación propia de la investigadora no queda siempre suficientemente establecida.

¹⁷ BONILLA, Luis. «Persistencia de la bruja». En: VV. AA. *Brujología. Congreso de San Sebastián. Ponencias y comunicaciones*. Madrid: Seminarios y Ediciones, S. A., 1975, pp. 229-232.

¹⁸ FERNÁNDEZ GARCÍA, María de los Ángeles. «Hechicería e Inquisición en el Reino de Granada en el siglo XVII». *Chronica Nova*, 15 (1986), pp. 149-172.

Los investigadores pueden desprenderse del juicio inquisitorial y, a pesar de ello, convertirse ellos mismos en jueces.

Además, el juicio académico no se proyecta únicamente sobre quienes protagonizaron históricamente estas prácticas. También puede recaer sobre los propios investigadores cuando atraviesan determinadas fronteras interpretativas. Al propio Carlo Ginzburg, recientemente fallecido, le sobrevoló en parte de su vida la acusación de “murrayista”. Él mismo usó ese término y mencionó esta polémica en la introducción de su “Historia nocturna”¹⁹, en un ejercicio lógico de delimitación de sus postulados. Sólo unas páginas después, el historiador entra de nuevo en terrenos historiográficamente heréticos, al señalar paralelismos —en muy determinados casos y aspectos— entre brujería histórica europea y formas de chamanismo euroasiático.

Comparación no es equivalencia, aunque la frontera entre ambas ha suscitado críticas y polémicas incluso en un caso como el de Ginzburg, cuya autoridad y repercusión en la historiografía actual son innegables.

Lo mágico es un campo tan amplio como polémico, que parece incomodar a diferentes autoridades y grupos sociales, con seguridad a muchas religiones legitimadas en diferentes modos, en diferentes grados y diferentes épocas; en la Europa de los siglos XVI y XVII, a jueces, tratadistas, inquisidores y a parte de la población; e incluso, hoy en día, a cierto racionalismo.

Leyendo los textos consultados sobre brujería y hechicería, termina apareciendo una sospecha. Nadie justifica su posición de rechazo de la violencia al estudiar conflictos en la Edad Moderna. Sin embargo, en los campos de estudio que nos ocupan se observa a menudo una precaución, como si se manipulara una especie de absceso capaz de contaminar a quien lo trata. Pero estudiar no es creer: ¿es este un campo especialmente proclive a que el investigador sienta la necesidad de marcar su distancia respecto del propio objeto de estudio?

Han cambiado las autoridades y han cambiado las sentencias. Pero brujas y hechiceras vuelven a ser juzgadas, bajo ciertas miradas, cientos de años después.

6. HOGUERAS ANDALUZAS

En la recopilación y búsqueda de bibliografía andaluza para el ensayo, no se aprecia una escuela propia o tradición continuada de estudios específicos en estos apartados. Al menos frente a zonas como Cataluña, Aragón, Navarra o País Vasco. Esto no parece poder atribuirse a una pobreza documental, algunos trabajos que citaremos a continuación evidencian la riqueza de fondos, al menos inquisitoriales.

¹⁹ GINZBURG, Carlo. *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik Editores S. A., 1991, pp. 19 y ss.

Resulta significativo que se hayan atendido mucho más desde la antropología, el folklorismo y la etnografía cuestiones identificadas como “religión popular”: manifestaciones que, en la investigación histórica, tienen paralelismos en los procesos de hechicería como la medicina popular, el curanderismo, el uso protector de objetos religiosos, etc., atendiendo además a un marco temporal no constreñido por el fenómeno de la persecución inquisitorial, sino abarcando hasta nuestros días.

La Universidad de Sevilla ofrece una importantísima producción antropológica, con Salvador Rodríguez Becerra como uno de sus principales referentes²⁰, sobre “religión popular”. Interés antropológico también presente en la Universidad de Huelva para estudios de campo del mal de ojo, enfermedades populares, etc²¹.

La asimilación social de muchas de estas prácticas que reflejan los interrogatorios inquisitoriales parece encontrar una curiosa correspondencia en su posterior dispersión entre distintos campos de estudio. ¿Es fruto esto de distintas tradiciones disciplinares o podría reflejar además una realidad histórica? La fuerte integración en la religión vivida andaluza de muchas de las prácticas estudiadas por la antropología —romerías, culto a santos y ánimas, curanderismo, objetos protectores, entre otras— podría someterse a las preguntas que aparecieron en la hoguera de la superstición: ¿qué ocurre si aplicamos también sobre ellas un ejercicio de extrañamiento que permita interrogar las ontologías que expresan? ¿La integración social de una práctica dentro del catolicismo nos permite presuponer que las entidades y causalidades implicadas son, ontológicamente, las mismas que define la teología católica?

Andalucía ya cuenta con un cuerpo de investigación que permitiría afrontar estas preguntas, proporcionando un terreno especialmente fértil. El amplísimo campo estudiado desde la etnografía y la antropología se puede contrastar con el vaciado masivo del Tribunal de Granada que hizo Martín Soto, autor de una exhaustiva tesis ya citada, ampliada posteriormente en otra publicación²². Aunque anteriormente Rafael Gracia Boix había publicado, en 1991, otra monografía sustentada en un amplio vaciado de expedientes sobre estas cuestiones en Andalucía, esta no ha podido ser consultada para el presente ensayo²³.

Estos vaciados se pueden completar con los casos estudiados por Rocío Alamillos en su tesis. En ella vacía los expedientes femeninos para el siglo XVIII de los tres tribunales andaluces: Sevilla, Córdoba y Granada. En sus investigaciones además recoge varios casos donde se da una transmisión de saber, la búsqueda consciente de personas que desean aprender hechicería y están dispuestas a pagar por ello, aspecto tremendamente

²⁰ Para una relación más amplia de la producción del autor, puede consultarse su perfil bibliográfico en Dialnet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=17993>.

²¹ WELLER, Susan C.; FERIA MARTÍN, Josefa; BAER, Roberta D.; GONZÁLEZ FARACO, Juan Carlos. «Las enfermedades populares en la cultura española actual: un estudio comparado sobre el mal de ojo». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 61 (1) (2006), pp. 139-156..

²² MARTÍN SOTO, Rafael. *Magia y vida cotidiana. Andalucía, siglos XVI-XVIII*. Sevilla, 2008.

²³ OCAÑA VERGARA, José María. «Rafael Gracia Boix: “Brujas y hechiceras de Andalucía”, Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, 1991». *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 120 (1991), pp. 309-310.

interesante. Cuenta además con otros artículos donde cuestiona abiertamente las etiquetas heredadas de los procesos judiciales²⁴.

Otros estudios dispersos e interesantes permiten ampliar este corpus, como los de Manuel Amezcua para Villanueva del Arzobispo²⁵, Alejandro Romero y Miguel Félix para Martos²⁶ y Juan María González para casos jiennenses ante el Tribunal de Córdoba²⁷.

Si este corpus histórico de la hechicería andaluza fuera interrogado bajo algunas de las preguntas que la antropología regional ha utilizado para estudiar la religión vivida, podrían abrirse perspectivas, cuando menos, interesantes.

Otro horizonte posible se intuye en uno de los aspectos más demandados y practicados según los casos estudiados en Andalucía, el de la “magia amorosa”. En este sentido podemos destacar el artículo de Valérie Molero²⁸, que se centra en este aspecto en los procesos del Tribunal de Granada en el siglo XVIII. Lo interesante de esta “magia amorosa” es la cantidad de testimonios indirectos que nos hablan de una vivencia de la sexualidad de forma bastante más vívida de lo que muestran las fuentes de Protocolos y Chancillería. En esos archivos, el deseo y sus consecuencias se encuentran cuando han generado un conflicto, por lo que nos llegan fuertemente judicializados e instrumentalizados. Sin embargo, los casos transmitidos por Soto y Alamillos presentan una frescura y un tratamiento muy diferentes: amantes, “amistades” e infidelidades aparecen como deseos expresados por los propios actores y capaces de motivar una acción concreta: la búsqueda de los servicios de una hechicera. Otra posible faceta por investigar más allá del arquetipo inquisitorial de la lascivia de las demoníacas brujas: las actitudes de deseo de clientes y hechiceras.

Dentro del caso andaluz, el Reino de Granada es especialmente interesante por la convergencia, dentro de un marco temporal limitado, de hechicería de tradiciones mágicas nazarí-morisca, judeoconversa y cristiana. Yvette Cardaillac-Hermosilla publicó un ensayo sobre la magia de los moriscos²⁹. Interesantísima resulta la tesis de Esther Fernández donde estudia los contactos interreligiosos entre las dos tradiciones en los siglos XVI y XVII, atendiendo además a revisiones conceptuales³⁰. Por su inclusión de cultura material

²⁴ Para una relación más amplia de la producción de la autora, puede consultarse su perfil bibliográfico en Dialnet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=2613855>.

²⁵ AMEZCUA MARTÍNEZ, Manuel. «Hechiceras e inquisidores en Villanueva del Arzobispo en los siglos XVI y XVII». *Revista de Folklore*, 80 (1987), pp. 59-64.

²⁶ ROMERO PÉREZ, Alejandro; GÓMEZ TRILLO, Miguel Félix. «El caso de Juana de Vilches, la “bruja” de Martos. Estudio de un proceso criminal por supuesta hechicería en los albores del siglo XVIII». En: *X Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres*. Jaén: Asociación Historia y Genealogía, 2018, pp. 823-876..

²⁷ GONZÁLEZ DE LA ROSA, Juan María. «Sacrilegio, orden y jurisdicción en Jaén: Bartolomé Pérez de Ortigosa ante el Tribunal de la Inquisición de Córdoba en 1779». *Argentaria*, 29 (2025), pp. 108-113.

²⁸ MOLERO, Valérie. «De las prácticas mágicas a los sortilegios amorosos: la Inquisición en Granada en el siglo XVIII». *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica*, 36 (2012), pp. 125-137.

²⁹ CARDAILLAC-HERMOSILLA, Yvette. *Los nombres del diablo. Ensayo sobre la magia, la religión y la vida de los últimos musulmanes de España: los moriscos*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2006.

³⁰ FERNÁNDEZ MEDINA, Esther. *La magia morisca entre el cristianismo y el islam*. Granada, 2014. Tesis doctoral inédita.

conservada, hay que destacar también el estudio de Ramón Rodríguez y Pilar Hernández de dos talismanes conservados de datación probablemente morisca³¹.

Y esta perspectiva nos lleva a abrir el horizonte de la última hoguera que vamos a contemplar en este ensayo, rebasando el terreno andaluz analizado.

7. LA HOGUERA DE LA BRUJERÍA

Quizás “brujería” sea ya un término que pudiera considerarse un caso perdido, en el sentido de que ha quedado tan fuertemente definido por el proceso histórico de la Edad Moderna que produce una circularidad autorreferencial: lo que no participa de ese proceso histórico concreto parece quedar fuera también del marco desde el que se estudia el fenómeno.

Pero nada humano surge por generación espontánea y son muchos los estudiosos que, desde diferentes perspectivas, han traspasado esas fronteras. Ronald Hutton ya señaló la separación que se produjo de enfoques comparativos a partir de los setenta del siglo XX³². Posteriormente desarrolló una perspectiva mundial y cronológicamente extensa en la que situar a la bruja europea³³. Owen Davies señaló la desatención que recibieron los “cunning-folk” frente a los procesos de brujería en el caso inglés³⁴. María Tausiet, la gran especialista contemporánea española, ha investigado casos ya fuera de la cronología de la persecución, en el siglo XIX³⁵.

La brujería no agota, ni en cronología ni en fenomenología, el amplio campo de prácticas y creencias con los que puede relacionarse. Al fin y al cabo, ¿qué comenzó o qué terminó con el proceso de persecución en Europa? Desde luego, no la creencia en lo sobrenatural, ni las prácticas destinadas a influir en la realidad.

En este sentido el estudio de la hechicería parece ofrecer fronteras menos rígidas. La especificidad histórica de la brujería no debería impedir preguntarnos por la familia mucho más extensa de fenómenos con los que puede mantener relaciones, abriéndose campos vastísimos donde la interdisciplinariedad es crucial.

Traspasar las delimitaciones nos permite preguntar qué relaciones existen entre formas históricamente distintas de atribuir poder a personas, objetos, palabras y entidades; de

³¹ RODRÍGUEZ PÉREZ, Ramón; HERNÁNDEZ ÍÑIGO, Pilar. «Magia en al-Ándalus: dos talismanes de posible cronología morisca». *Documenta & Instrumenta*, 22 (2024), pp. 249-267.

³² HUTTON, Ronald. «Anthropological and Historical Approaches to Witchcraft: Potential for a New Collaboration?». *The Historical Journal*, 47 (2) (2004), pp. 413-434.

³³ HUTTON, Ronald. *The Witch: A History of Fear, from Ancient Times to the Present*. New Haven: Yale University Press, 2017.

³⁴ DAVIES, Owen. «Cunning-Folk in England and Wales during the Eighteenth and Nineteenth Centuries». *Rural History*, 8 (1) (1997), pp. 91-107.

³⁵ TAUSIET CARLÉS, María. «Emociones individuales, conmociones colectivas. Brujería y revolución en la España del siglo XIX». *Historia Social*, 81 (2015), pp. 131-149; y *Los posesos de Tosos (1812-1814). Brujería y justicia popular en tiempos de revolución*. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología, 2002.

aprenderlo; de transmitirlo; de emplearlo; de relacionarse con muertos o seres no humanos; de curar, dañar, adivinar o modificar la realidad. Y estudiar, como ocurrió en la brujería y en menor grado en la hechicería, cómo esas formas pueden entrar en conflicto al ser interpretadas según diferentes marcos de legitimación.

Atendiendo a esto la genealogía, no como respuesta propuesta sino como pregunta por responder, también podría abrir nuevos horizontes. Una mirada retrospectiva la ofreció ya Julio Caro Baroja, el precursor y gran referente español, en su obra “Las brujas y su mundo”³⁶. De hecho, dedica los tres primeros capítulos del libro a estos precedentes históricos, con atención a la hechicería greco-latina y la cuestión en la transición del paganismo al cristianismo.

En otro orden, la misma oportunidad que vimos para el Reino de Granada es extensible a gran parte del territorio español. En la investigación de la bibliografía para el ensayo, resultó difícil encontrar trabajos que integren bajo una misma arquitectura de investigación las tradiciones andalusíes, cristianas y sefardíes en estos terrenos de lo mágico. No es que no haya investigación, cada campo tiene producción propia en la que, muy frecuentemente, aparecen interacciones y relaciones entre unas y otras tradiciones. Lo que parece mucho menos explorado es precisamente el estudio conjunto dentro de un marco relacional.

Quizás el trabajo que más se acerque es el de Esther Fernández ya reseñado, quien explícitamente reconstruye interacciones entre moriscos, cristianos viejos y conversos. Pero, por motivos obvios, los contextos hispanos en los que las tradiciones mágicas musulmana y judía pueden estudiarse dentro de comunidades religiosas plenamente constituidas son fundamentalmente medievales. Fernández demuestra precisamente que no desaparecen en 1492, pero las conversiones forzosas, expulsiones y persecución religiosa ofrecen desde entonces un panorama muy diferente al de los siglos anteriores. Martín Soto en su tesis citada, también trata casos de prácticas mágicas entre denunciados por judaizantes y moriscos.

En cualquier caso, las posibilidades de investigación que se abren son enormes. ¿Cómo deberíamos nombrar las prácticas y practicantes atendiendo a las tres tradiciones? ¿Hay equivalencias? ¿Qué prácticas son comunes y qué varían, según el campo tratado? ¿Qué movimientos de saberes, fuentes, ritos, etc. se dieron? ¿Qué fue incorporado, modificado, practicado a escondidas o perseguido? ¿Hay correlaciones en esto? ¿Cambió también su clasificación al atravesar una frontera religiosa?...

¿Hasta qué punto podrían establecerse genealogías de prácticas y creencias en España? Porque cada tradición aportó sus propias raíces extrapeninsulares, pero las tres coexistieron sobre un territorio que ya poseía estratos culturales anteriores, entre ellos los correspondientes al extenso marco temporal de transformación de paganismo a cristianismo, así como al también largo periodo romano. ¿Qué podría aportarnos la arqueología, además, en su investigación de lo mágico-religioso en los pueblos prerromanos? Es un horizonte abrumador, en el que la periodización cronológica sigue siendo necesaria para explicar los fenómenos, pero no es obstáculo para investigar relaciones.

³⁶ CARO BAROJA, Julio. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1993, pp.17-84.

Incluso podemos afrontar las discontinuidades documentales si interrogamos matrices de prácticas y creencias, pues una genealogía puede investigarse también mediante relaciones conceptuales, no sólo por continuidades materiales. Son numerosas las prácticas y creencias transmitidas por los procesos que, confrontadas con el cuerpo teórico fundacional cristiano del Nuevo Testamento, difícilmente encuentran allí antecedentes reconocibles —como el caso del espíritu búho maestro de hechicería—. La historiografía se ha ocupado ampliamente de la cristianización del paganismo. Quizás para encontrar esos antecedentes difícilmente identificables, habría que considerar otra rama genealógica: la de la paganización del cristianismo.

Otras posibilidades de investigación igualmente vastas aparecen también si contemplamos, en el sentido inverso, posibles “descendencias”. Ya se ha dado cuenta de algunos trabajos que abordan esta cuestión, que parece ser, incluso, mucho más difícil de abarcar por la variedad de prácticas y creencias. La wicca puede considerarse una de las religiones pioneras surgidas, indirectamente, del estudio histórico y antropológico de la brujería. Su figura fundacional fue Gerald Gardner a mediados del siglo XX³⁷, influido en gran medida por las conclusiones no demostradas de la polémica egiptóloga Margaret Murray a principios de ese siglo³⁸.

Toda clase de neopaganismos, órdenes de magia ritual, prácticas de adivinación, mediumnidad, etc., conviven hoy dentro de un espacio extraordinariamente permeable y amplificado por internet, con incorporaciones de procedencias muy diversas, como el chamanismo transcultural difundido por Michael Harner³⁹. Este autor presenta un perfil muy interesante pues era antropólogo académico, siendo profesor en la prestigiosa Universidad de Berkeley; a raíz de sus investigaciones de campo, principalmente entre los shuar de Ecuador y los Conibo de Perú, fue pasando progresivamente de investigador a practicante chamánico. En una curiosa coincidencia, de un trabajo de campo de un alumno también en California (UCLA) y también de antropología, surgiría el exitoso libro de Carlos Castañeda (Castaneda para los angloparlantes) “Las enseñanzas de don Juan”⁴⁰, con quien Harner tuvo contacto intelectual durante varios años. A estas corrientes especialmente influyentes hay que sumar toda una circulación occidental de prácticas, conceptos y religiones procedentes de tradiciones asiáticas: reiki, tantra, taoísmo y muchas otras.

Esta mezcla no nos resulta completamente extraña atendiendo a las muchas variedades de prácticas, entidades y tradiciones contempladas ya en la Edad Moderna, pero que contemporáneamente se han multiplicado espectacularmente. No solo bajo la etiqueta de “magia” —todavía en vigor y fuerte—, sino con la aparentemente más aceptada socialmente de “espiritualidad”, donde encontramos biodanza, biodescodificación, constelaciones familiares... Incluso incorporando etiquetas científicas como fuente de

³⁷ GARDNER, Gerald B. *Witchcraft Today*. Londres: Rider and Company, 1954.

³⁸ MURRAY, Margaret Alice. *The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology*. Oxford: Clarendon Press, 1921.

³⁹ HARNER, Michael. *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*. Nueva York: Harper & Row, 1980.

⁴⁰ CASTANEDA, Carlos. *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Los Angeles: University of California Press, 1968.

legitimidad, como la meditación cuántica. En este sentido se puede traer la reciente polémica del libro del mediático doctor Segarra junto a Cebrián, donde sostiene que puede demostrarse la existencia de una supraconciencia, vida después de la muerte y Dios a través de una interpretación, muy polémica y contestada, de la física cuántica⁴¹. Un “Dios” al que, en diferentes entrevistas y charlas disponibles en internet, identifica a grandes rasgos con la divinidad cristiana. Como ya vimos en apartados anteriores sobre el problema ontológico, también hoy en día se emplean referencias explícitas al universo cristiano, con construcciones sincréticas que acaban distanciando esa divinidad de la establecida por la teología. Prácticas y creencias todas estas a menudo formando un *totum revolutum* difícilmente desentrañable.

Si siglos atrás encontramos testimonios donde cabían desde personajes calificados de “supersticiosos” y “engañosos”, hasta miembros respetados y validados por su comunidad, también en nuestra sociedad hallamos casos comparables. Desde fenómenos mediáticos elevados a ídolos *kitsch* de la cultura pop audiovisual, como la Bruja Lola o Aramis Fuster entre muchos ejemplos posibles, a casos como el del curandero Santo Manuel⁴², por quien los consultantes mostraban un gran respeto, consideración y afirmaban sin dudas su eficacia, recibiendo veneración incluso tras su fallecimiento. Honestidad, entrega y consideración social también aparecen, entonces y ahora, en algunas de estas vidas mágicas.

Cabe preguntarse, de entre toda esta realidad actual, qué es exactamente lo que ha llegado hasta nosotros y por qué caminos.

Muchas son las preguntas planteadas hasta ahora sin responder, pero para eso está un ensayo. La brujería, la hechicería y lo mágico han sido el laboratorio sobre el que trabajar. La propuesta inicial de suspender provisionalmente etiquetas tenía como fin reflexionar sobre una posible vía para abrir nuevas miradas que amplíen lo que creemos conocer. Porque también de eso trata el estudio de la historia.

Y porque, ya que los historiadores tenemos la capacidad de hacer volver el pasado del olvido consultando viejos papeles, parece que, al fin y al cabo, algo de hechiceros tenemos.

⁴¹ SANS SEGARRA, Manuel y CEBRIÁN, Juan Carlos. *La Supraconciencia existe. Vida después de la vida*. Barcelona: Editorial Planeta, 2024.

⁴² GÓMEZ GARCÍA, Pedro. *Las estructuras de lo simbólico*. Granada: Comares, 2005.

BIBLIOGRAFÍA

- ALAMILLOS ÁLVAREZ, Rocío. *Hechicería y brujería en Andalucía en la Edad Moderna. Discursos y prácticas en torno a la superstición en el siglo XVIII*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2015.
- ALAMILLOS ÁLVAREZ, Rocío. «Las hechiceras de Montilla: prácticas mágicas, transmisión oral y economía del hechizo en el siglo XVI». *Investigaciones Históricas*, 34 (2014), pp. 13-26.
- ALAMILLOS ÁLVAREZ, Rocío. «Los intentos de represión de una transgresión moral: la hechicería bajo la mirada inquisitorial andaluza a finales de la Edad Moderna». En: IGLESIAS RODRÍGUEZ, Juan José; PÉREZ GARCÍA, Rafael M.; FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel Francisco (coords.). *Comercio y cultura en la Edad Moderna. Actas de la XIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna. Comunicaciones*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2015, pp. 1531-1543.
- AMEZCUA MARTÍNEZ, Manuel. «Hechiceras e inquisidores en Villanueva del Arzobispo en los siglos XVI y XVII». *Revista de Folklore*, 80 (1987), pp. 59-64.
- BONILLA, Luis. «Persistencia de la bruja». En: VV. AA. *Brujología. Congreso de San Sebastián. Ponencias y comunicaciones*. Madrid: Seminarios y Ediciones, S. A., 1975, pp. 229-232.
- CARDAILLAC-HERMOSILLA, Yvette. *Los nombres del diablo. Ensayo sobre la magia, la religión y la vida de los últimos musulmanes de España: los moriscos*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2006.
- CARO BAROJA, Julio. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1993.
- CARO BAROJA, Julio. *Vidas mágicas e Inquisición*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1990.
- CASTANEDA, Carlos. *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Los Angeles: University of California Press, 1968.
- CASTAÑEGA, Martín de. *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*. Logroño: Gobierno de La Rioja–Instituto de Estudios Riojanos, 1994.
- DAVIES, Owen. «Cunning-Folk in England and Wales during the Eighteenth and Nineteenth Centuries». *Rural History*, 8 (1) (1997), pp. 91-107.
- DELGADO, Manuel. «La “religiosidad popular”. En torno a un falso problema». *Gazeta de Antropología*, 10 (1993), pp. 1-16.

- FERNÁNDEZ GARCÍA, María de los Ángeles. «Hechicería e Inquisición en el Reino de Granada en el siglo XVII». *Chronica Nova*, 15 (1986), pp. 149-172.
- FERNÁNDEZ MEDINA, Esther. *La magia morisca entre el cristianismo y el islam*. Granada, 2014. Tesis doctoral inédita.
- GARDNER, Gerald B. *Witchcraft Today*. Londres: Rider and Company, 1954.
- GINZBURG, Carlo. *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik Editores, S. A., 1991.
- GÓMEZ GARCÍA, Pedro. *Las estructuras de lo simbólico*. Granada: Comares, 2005.
- GONZÁLEZ DE LA ROSA, Juan María. «Sacrilegio, orden y jurisdicción en Jaén: Bartolomé Pérez de Ortigosa ante el Tribunal de la Inquisición de Córdoba en 1779». *Argentaria*, 29 (2025), pp. 108-113.
- HARNER, Michael. *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*. Nueva York: Harper & Row, 1980.
- HULTKRANTZ, Åke. «On Beliefs in Non-Shamanic Guardian Spirits among the Saamis». *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 12 (1987), pp. 110-123.
- HUTTON, Ronald. «Anthropological and Historical Approaches to Witchcraft: Potential for a New Collaboration?». *The Historical Journal*, 47 (2) (2004), pp. 413-434.
- HUTTON, Ronald. *The Witch: A History of Fear, from Ancient Times to the Present*. New Haven: Yale University Press, 2017.
- MARTÍN SOTO, Rafael. *Magia e Inquisición en el antiguo Reino de Granada*. Málaga: Arguval, 2000.
- MARTÍN SOTO, Rafael. *Magia y vida cotidiana. Andalucía, siglos XVI-XVIII*. Sevilla: Renacimiento, 2008.
- MOLERO, Valérie. «De las prácticas mágicas a los sortilegios amatorios: la Inquisición en Granada en el siglo XVIII». *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica*, 36 (2012), pp. 125-137.
- MURRAY, Margaret Alice. *The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology*. Oxford: Clarendon Press, 1921.
- OCAÑA VERGARA, José María. «Rafael Gracia Boix: “Brujas y hechiceras de Andalucía”, Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, 1991». *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 120 (1991), pp. 309-310.
- PRIETO, Lucas Pablo. «¿Es lícito usar del arte mágico? Intento de solución a una pregunta no respondida de Francisco de Vitoria». *SCIO. Revista de Filosofía*, 27 (2024), pp. 145-164.

- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Real Academia Española*. [Consulta: 20 de agosto de 2026].
- RODRÍGUEZ PÉREZ, Ramón; HERNÁNDEZ ÍÑIGO, Pilar. «Magia en al-Ándalus: dos talismanes de posible cronología morisca». *Documenta & Instrumenta*, 22 (2024), pp. 249-267.
- ROMERO PÉREZ, Alejandro; GÓMEZ TRILLO, Miguel Félix. «El caso de Juana de Vilches, la “bruja” de Martos. Estudio de un proceso criminal por supuesta hechicería en los albores del siglo XVIII». En: *X Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres*. Jaén: Asociación Historia y Genealogía, 2018, pp. 823-876.
- SANS SEGARRA, Manuel; CEBRIÁN, Juan Carlos. *La Supraconciencia existe. Vida después de la vida*. Barcelona: Editorial Planeta, 2024.
- TAUSIET CARLÉS, María. «Emociones individuales, conmociones colectivas. Brujería y revolución en la España del siglo XIX». *Historia Social*, 81 (2015), pp. 131-149.
- TAUSIET CARLÉS, María. *Los posesos de Tosos (1812-1814). Brujería y justicia popular en tiempos de revolución*. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología, 2002.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma de Teología. III: Parte II-II (a)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- VITORIA, Francisco de. *Sobre la magia. Introducción y traducción de Luis Frayle Delgado*. Salamanca: San Esteban, 2006.
- WELLER, Susan C.; FERIA MARTÍN, Josefa; BAER, Roberta D.; GONZÁLEZ FARACO, Juan Carlos. «Las enfermedades populares en la cultura española actual: un estudio comparado sobre el mal de ojo». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 61 (1) (2006), pp. 139-156.