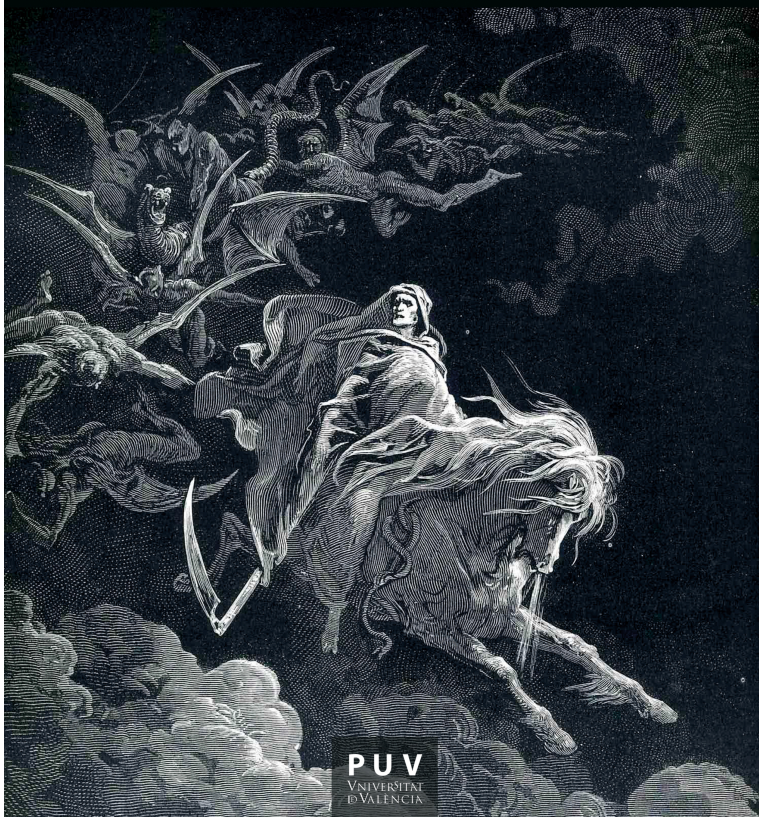


Agustín Méndez

EL INFIERNO ESTÁ VACÍO

Demonología, caza de brujas y reforma
en la Inglaterra temprano-moderna (s. xvi y xvii)



Agustín Méndez
El infierno está vacío
Серия «Historia», книга 194

Аннотация

Entre los siglos XV y XVIII, aproximadamente 50.000 personas fueron ejecutadas en Europa tras ser culpadas del crimen de brujería. Entre los actos por los que fueron castigadas se incluían la utilización de magia nociva, el establecimiento de un pacto con Satán, haber mantenido relaciones sexuales con demonios o formar parte de un complot multitudinario y clandestino para la destrucción de la cristiandad. Lo que en la actualidad puede parecer, a primera vista, el resultado de un pasado irracional y oscurantista, en verdad era la expresión -brutal, ciertamente- de una forma de entender la naturaleza, la historia, la teología y la política distinta a la contemporánea, pero perfectamente racional, coherente con el universo cultural, intelectual y conceptual en el cual se desarrolló. Se hacía necesario un análisis de los fundamentos intelectuales de la caza de brujas, el conjunto de ideas y representaciones que permitió llevar a cabo y justificar la represión de un delito inexistente, a través de los tratados demonológicos publicados por miembros de la elite cultural (ministros religiosos, teólogos, médicos) en Inglaterra entre el siglo XVI y el XVII. Partiendo de la historia cultural e intelectual, se accede a la forma en que los autores caracterizaban las relaciones entre lo humano,

lo divino y lo diabólico en un contexto histórico permeado por las profundas transformaciones producidas por la Reforma protestante.

EL INFIERNO ESTÁ VACÍO
DEMONOLOGÍA, CAZA DE BRUJAS Y REFORMA
EN LA INGLATERRA TEMPRANO-MODERNA
(SIGLOS XVI Y XVII)

HISTÒRIA / 194

DIRECCIÓN

Mónica Bolufer Peruga (Universitat de València)

Francisco Gimeno Blay (Universitat de València)

M.^a Cruz Romeo Mateo (Universitat de València)

CONSEJO EDITORIAL

Pedro Barceló (Universität Postdam)

Peter Burke (University of Cambridge)

Guglielmo Cavallo (Università della Sapienza, Roma)

Roger Chartier (EHESS)

Rosa Congost (Universitat de Girona)

Mercedes García Arenal (CSIC)

Sabina Loriga (EHESS)

Antonella Romano (CNRS)

Adeline Rucquoi (EHESS)

Jean-Claude Schmitt (EHESS)

Françoise Thébaud (Université d'Avignon)

EL INFIERNO ESTÁ VACÍO

DEMONOLOGÍA, CAZA DE BRUJAS Y REFORMA EN
LA INGLATERRA TEMPRANO-MODERNA (SIGLOS XVI
Y XVII)

Agustín Méndez

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea fotomecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo de la editorial.

© Agustín Méndez, 2020

© De esta edición: Universitat de València, 2020

Publicacions de la Universitat de València

<http://puv.uv.es> publicacions@uv.es

Coordinación editorial: Amparo Jesús-María Romero

Ilustración de la cubierta: *La visión de la muerte*, Gustave Doré

Diseño de la cubierta: Celso Hernández de la Figuera

Corrección: Letras y Píxeles

Maquetación: Celso Hernández de la Figuera

ISBN: 978-84-9134-705-7

Edición digital

A Laura y José Luis A Paola

ÍNDICE

PREFACIO

Presentación

Estado de la cuestión

Cuestiones teóricas

INTRODUCCIÓN

Entre el folclore y la teología: la evolución interna del discurso demonológico inglés

Demonología Folclórica

Características de los panfletos

Los panfletos como fuentes históricas y folclóricas

Brujos y demonios folclóricos

Los tratados demonológicos tempranos (1584-1608)

Los tratados entre la acumulación y la maduración
(1616-1648)

Entre la complejización y la hibridación

PRIMERA PARTE DEMONOLOGÍA

1. DIOS: PROVIDENCIA, OMNISCENCIA Y PERMISO

Providencialismo en Agustín y Tomás

Providencia en las demonologías durante la modernidad
temprana

Permiso y ministerialidad

A modo de balance

2. DEMONIOS: LOS PRÍNCIPES DEL MUNDO

MATERIAL

La naturaleza demoníaca

Modos de acción, poderes y límites

La amenaza interior: tentación, mentira e ilusión

El demonio como amenaza exterior

Límites e imposibilidades

El problema del cuerpo demoníaco

Entre la patrística y la revolución escolástica

Los herederos de Tomás

A modo de balance

3. BRUJAS (PARTE 1): ENTRE EL MALEFICIUM Y EL

DEMONISMO

Maleficium y pacto

La definición de la brujería en los textos ingleses y franceses

Poder y eficacia

Brujos como instrumentos demoníacos

¿Un crimen de mujeres?

4. BRUJAS (PARTE 2): EL CONCEPTO ELABORADO

DE LA BRUJERÍA

El vuelo

Durmiendo con el enemigo

El *sabbat* y el estereotipo de la conspiración

A modo de balance

SEGUNDA PARTE REFORMA

5. LA LUCHA CONTRA LA SUPERSTICIÓN.

DISCIPLINAR AL COMÚN, ANTICATOLICISMO E

IDENTIDAD PROTESTANTE

La superstición en el cristianismo

Antecedentes clásicos

La interpretación patristica y escolástica

La superstición en la literatura sobre brujería inglesa

Catálogo y definición

Superstición y brujería

La confesionalización de la superstición

Supersticiones papistas

Otredad y configuración de identidades

La utilidad de la otredad

6. «YA NO EXISTEN ESE TIPO DE DONES».

LA DISPUTA ENTRE SANACIÓN CARISMÁTICA Y RELIGIOSIDAD OFICIAL

Carisma: origen y desarrollo

Los *cunning folk* y la sanación carismática

Sanación en la era del fin de los milagros

Los matices de Agustín y Calvino

El cesacionismo en las demonologías inglesas

El incómodo carisma monárquico

Ordenar la reforma: carisma versus institución

7. «ADAPTAR EL REINO TERRENAL A LA VOLUNTAD DIVINA». LAS LEYES CONTRA LA BRUJERÍA Y LOS LÍMITES DE LA REFORMA

Las *witchcraft acts* y el nacimiento de un crimen

«Todas las brujas son malvadas»

Los demonólogos y el estatuto isabelino

Los tratados frente al cambio en la legislación

El pecado de los clientes

Demonología y no conformismo

Los conflictos en el interior del protestantismo inglés

Demonólogos no conformistas

La experiencia escocesa

A modo de cierre

EPÍLOGO

BIBLIOGRAFÍA

AGRADECIMIENTOS

Resulta imposible que actividades desarrolladas y objetivos perseguidos a lo largo de casi una década no acumulen una deuda de gratitud con una gran cantidad de personas. Ciertamente, la presente obra no es la excepción. En primer lugar, quisiera mencionar a Fabián Campagne, director de la tesis doctoral que dio origen a este libro. Tengo la enorme fortuna de trabajar con él desde mediados de 2010, cuando ingresé en la cátedra de Historia Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Fue él quien me dio una copia de *The Discoverie of Witchcraft* y me sugirió realizar mi tesis de licenciatura sobre Reginald Scot. Más allá de las torpezas que seguramente acompañaron mis primeros pasos en la profesión, por algún motivo no abandonó barco. Desde aquel momento y hasta hoy, su guía, extraordinaria generosidad y profundo conocimiento de la historia moderna han influido en mi carrera académica mucho más de lo que un párrafo de agradecimiento puede expresar o una cita al pie reflejar. Sin él, este escrito hubiera sido imposible. Quiero agradecer también a Nicolás Kwiatkowski, codirector de la misma tesis, por haber aceptado sumarse al proyecto prácticamente sin conocerme y por haberse mantenido como una presencia cercana desde el comienzo hasta el final del proceso, no solo para los requerimientos burocráticos impuestos por diferentes instituciones, sino también por participar de manera activa y enriquecer mi mirada.

La investigación que este libro recoge pudo iniciarse y

finalizarse gracias a una beca doctoral otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la República Argentina en diciembre de 2013, que me permitió dedicarme de manera exclusiva a las demandantes (pero sin duda fascinantes) tareas propias del historiador profesional. Luego de cuatro años de abandono, degradación y virtual parálisis, la recuperación del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación inaugura una etapa que se vislumbra más esperanzadora para quienes nos dedicamos a la investigación.

Entre los colegas y compañeros de tareas quiero agradecer a los miembros de la mencionada cátedra de Historia Moderna, inmejorable y estimulante espacio para cualquier joven historiador. Quiero destacar especialmente a Claudio Rizzuto, Facundo Macías, Santiago Peña, Constanza Cavallero, Carolina Losada e Ismael del Olmo, quienes con sus lecturas, comentarios e interés facilitaron y alentaron el inicio, el desarrollo y la conclusión de la tarea. Extiendo mi gratitud al Dr. Juan Pablo Bubello, por sus comentarios constructivos y las sugerencias realizadas en diferentes oportunidades.

Diversas versiones preliminares de capítulos o partes de estos han sido publicadas en diferentes revistas académicas en los últimos años. Por ello, agradezco las sugerencias de los evaluadores y editores de *Tiempos Modernos*, *Sociedades Precapitalistas*, *Espacio Tiempo y Forma IV*, *Cuadernos de Historia Moderna*, *Studia Historica: Historia Moderna*, *Revista de Historia Moderna*. *Anales de la Universidad de Alicante* y,

especialmente, *Preternature*, por la invitación a no bajar los brazos a pesar de los errores. Asimismo, quiero destacar la colaboración de los trabajadores de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, por haber hecho mis visitas gratas y fructíferas.

No quiero olvidarme del comité editorial y de los jurados anónimos de Publicacions de la Universitat de València. A los primeros les agradezco la generosidad de publicar el primer trabajo de un autor que desarrolla su actividad profesional lejos de aquellas fronteras; a los segundos, las observaciones y recomendaciones para mejorar el manuscrito original.

Fuera del campo profesional quiero agradecer a mis amigos, Alejandro, Matías, Romina, Rodrigo, Federico, Mariano y Pablo, haber compartido conmigo los momentos altos y los bajos durante estos últimos años y saber excusar ausencias y olvidos.

En último lugar, pero sin duda el primero en importancia, gracias a mi familia. La deuda con mis padres, Laura y José Luis, es tan inabarcable como inmensa la gratitud. A lo largo de mi vida acompañaron todos los sueños y proyectos que afronté. Sé que este trabajo, ni nada de lo que pueda escribir en un futuro, va a hacer justicia a la prioridad que dieron a mi felicidad y educación. Una de las dificultades más grandes al comenzar la investigación fue saber que el fallecimiento de mi padre me impediría saber su opinión sobre el resultado final. Espero que mi madre reconozca en alguna de las líneas redactadas el fruto del

esfuerzo de ambos. También quiero agradecer a mis tíos, Claudia y Gabriel, el hecho de ayudarme desde que tengo memoria. Así como a mis primas, Candela y Melina, por las risas. Y a la familia Tornese, por haberme abierto las puertas en un momento difícil y no haberlas cerrado nunca. Finalmente, agradezco a Paola solo por su amor e infinita paciencia, sino especialmente, a pesar de no haber leído una sola página de las que siguen, hacer de mi vida algo mejor y así contribuir en cada una de ellas.

Buenos Aires, abril de 2020

ABREVIATURAS

Para facilitar la tarea del lector, el nombre completo de las obras citadas de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino será mencionado en la primera nota al pie de cada capítulo. No obstante, a partir de la segunda referencia, se utilizarán las siguientes abreviaciones:

Obras de Agustín de Hipona

(DCD)	<i>De Civitate Dei</i>
(DDC)	<i>De Doctrina Christiana</i>
(DLA)	<i>De Libero Arbitrio</i>
(DNB)	<i>De Natura Boni</i>
(DGL)	<i>De Genesi ad Litteram</i>
(DGM)	<i>De Genesi contra Manichaeos</i>
(DAC)	<i>De Agone Christiano</i>
(EP)	<i>Enarrationes in Psalmos</i>

(AI)	<i>Annotationes in Iob</i>
(DDD)	<i>De Divinatione Daemonum</i>
(SP)	<i>Sermones ad populum</i>

Obras de Tomás de Aquino

(ST)	<i>Summa Theologiae</i>
(QDM)	<i>Questiones disputatae de Malo</i>
(SSSMPL)	<i>Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi</i>
(SG)	<i>Summa contra Gentiles</i>
(QDSC)	<i>Quaestio disputata de spiritualibus creature</i>

Traducciones

Todas las traducciones del inglés, francés, escocés y latín son personales.

PREFACIO

PRESENTACIÓN

La pertinencia de la presente monografía puede fundamentarse a partir de distintos elementos. En primer lugar, por centrarse en el estudio de la Edad Moderna. Los tres siglos que la componen (XV-XVIII) constituyen una etapa crucial para la configuración del entramado social, político, económico y cultural de las sociedades occidentales contemporáneas. La primera integración económica que incluyó a todos los continentes poblados por los seres humanos, el inicio de la

acumulación de facultades administrativas por parte de estados centralizados cada vez más robustos e influyentes en la vida de sus habitantes, la lenta y traumática consolidación del proceso de secularización y la pérdida de influencia del campo religioso en el gobierno de las personas son apenas algunos de los procesos históricos más trascendentes ocurridos durante ese lapso de tiempo. Este periodo, a su vez, fue testigo de una serie de procesos altamente idiosincrásicos que no habían ocurrido antes (ni volverían a repetirse después) en la historia europea. El presente libro se ocupará de estudiar tres de esos fenómenos históricos tan propios de la modernidad temprana: la caza de brujas, el discurso demonológico y la Reforma protestante.

Si bien es cierto que la demonología existe desde el propio nacimiento del discurso cristiano escrito durante el siglo I de la Era Común, entre 1450 y 1750 el interés por esta rama de la teología cristiana alcanzó su paroxismo al ser teorizada de manera sistemática no solo por teólogos o miembros de instituciones religiosas, sino también por juristas, médicos y filósofos laicos de todo el continente. El estudio de la literatura demonológica excede largamente el interés de la historia confesional debido a que allí no se discutieron problemas asociados exclusivamente a la teología, sino que a partir de un lenguaje y herramientas conceptuales eminentemente religiosas se pretendió comprender el funcionamiento, las características y los límites de la naturaleza, especialmente los de la humanidad. Más allá de este punto no menor, la demonología tardomedieval

y temprano-moderna también deviene en un objeto de estudio significativo porque allí se establecieron los fundamentos intelectuales de la caza de brujas. Como escribió el historiador británico James Sharpe, por demonología se entiende «el sistema intelectual que expresó el marco por medio del cual los europeos educados entendieron y debatieron la brujería entre los siglos XV y XVIII».¹ En efecto, a lo largo de esas tres centurias, los debates demonológicos se desarrollaron en tratados sobre brujería y *viceversa*. Si durante aquellos años Europa vio perecer entre 50.000 y 60.000 mujeres y hombres bajo el cargo de haber cometido crímenes imaginarios (establecer pactos y mantener relaciones sexuales con demonios, realizar daños físicos o matar por medio de magia nociva, producir tormentas y otras catástrofes climáticas recurriendo a métodos ocultos), en parte fue porque existió un corpus documental que afirmaba que aquello era perfectamente posible y que, además, gozaba del auspicio tanto de autoridades religiosas como seculares. Ciertamente que la persecución de brujas no ocurrió únicamente por la proliferación de tratados sobre demonología y brujería, fue necesaria la existencia de legislaciones, la acumulación de tensiones políticas y sociales y la sucesión de rápidas transformaciones económicas y religiosas para que el fenómeno ocurriese tal como lo conocemos. Resulta evidente, pues, que entre la teoría demonológica y la praxis persecutoria hubo una relación estrecha, aunque no de necesidad, que es necesario estudiar.

El otro gran eje temático que se desarrolla en las siguientes páginas es el de la Reforma protestante, proceso histórico cuyos efectos son difíciles de sobreestimar en importancia. El desgarramiento del ecúmene cristiano iniciado con las críticas a la Iglesia católica y su Sumo Pontífice clavadas por Martín Lutero, fraile sajón perteneciente a la Orden de San Agustín, en las puertas de la iglesia del palacio episcopal de Wittemberg el 31 de octubre de 1517, y concluido (mas no suturado) con el trazado de férreas fronteras confesionales a partir de la Paz de Westfalia (1648), dio lugar a tensiones de diversa índole y consecuencias irreversibles. Entre las más destacadas y estudiadas por académicos de diferentes disciplinas pueden enumerarse el final de la monofonía doctrinal y cultural en el interior del cristianismo occidental, las transformaciones en las prácticas y la moral económica, la ruptura de antiguos monopolios sobre el saber y su difusión, los enfrentamientos militares a gran escala y el desarrollo y difusión de las lenguas vernáculas. Más allá de estos grandes temas, otra de las áreas que la Reforma afectó fue la producción de textos sobre demonología y su aplicación práctica por parte de los tribunales europeos. Las diferencias dogmáticas entre las tres grandes denominaciones cristianas occidentales (católicos, luteranos y calvinistas) se reflejaron en la demonología, que antes que nada es un género teológico. Pero más allá de lo estrictamente doctrinal, los conflictos políticos y culturales iniciados por la Reforma afectaron notablemente al contenido de

los tratados, convertidos en vehículos privilegiados para atacar a los enemigos confesionales. Así, los tres temas centrales del libro resultan pertinentes por la importancia de estudiar represiones y matanzas masivas (la caza de brujas constituiría un ejemplo notable), sus bases y justificaciones conceptuales (en este caso la demonología) y la relación con los grandes procesos históricos contemporáneos (la Reforma).

El estudio de estos ejes temáticos y su imbricación a escala continental resultan una tarea compleja de abordar en un solo volumen, por lo que un recorte geográfico más preciso se impone como una necesidad. El presente libro propone concentrarse en lo ocurrido en Inglaterra. El caso inglés resulta de especial importancia para analizar los factores arriba mencionados. La temprana organización de una monarquía y un sistema judicial centralizados, la relativa estabilidad política y homogeneidad cultural dentro de sus fronteras, el desarrollo de un proceso de reforma religiosa con características diferentes al de otras unidades políticas europeas, los numerosos tratados demonológicos editados y conservados hasta el presente, así como la existencia sostenida de procesos judiciales desde la década de 1580 hasta la de 1660, le otorgan un apreciable atractivo historiográfico debido a la posibilidad de realizar análisis y alcanzar conclusiones de tipo general. A su vez, si bien el estudio de la caza de brujas y sus fundamentos intelectuales en aquel reino ha sido y continúa siendo trabajado por los historiadores, algo que trataremos con más detenimiento

en el estado de la cuestión, prácticamente no existen trabajos en castellano sobre el tema.² Asimismo, aquellos editados en inglés o francés, aunque de excelente calidad historiográfica, en muchos casos continúan reproduciendo una serie de ideas arraigadas desde hace décadas y cuya revisión resulta necesaria.

Una selección más acotada del marco temporal también es necesaria. El presente libro no se ocupa de la experiencia inglesa a lo largo de toda la modernidad, sino que se limita al recorte c. 1560-1649. Esta preferencia se debe a que fue durante aquel lapso de tiempo cuando el discurso demonológico vernáculo se originó y alcanzó su pleno desarrollo. Si bien el primer tratado data de 1584 (*The Discoverie of Witchcraft*, de Reginald Scot), resulta necesario retrotraer el análisis hasta los albores del reinado de Isabel, ya que en 1560 aparecieron en Inglaterra los primeros panfletos sobre juicios por brujería. Estos documentos, cuya autoría en la mayoría de los casos fue anónima, fueron impresos con la intención de dar a conocer a la población los procesos judiciales por aquel crimen, pero también para informar y entretener a sus lectores. Con salvedades que serán mencionadas oportunamente, aquellos también significaron un registro por escrito de creencias folclóricas y modos de concebir a las brujas, los demonios y la divinidad que guardaban escasa relación con la visión considerada teológicamente válida. Durante toda la modernidad temprana, ese tipo de documentos gozó de una enorme popularidad. De hecho, creemos que uno de los motivos por los cuales los miembros de la elite cultural

inglesa publicaron tratados sobre demonología y brujería tuvo que ver con corregir, modificar y adaptar las interpretaciones populares sobre aquellos temas para evitar visiones heterodoxas que se alejaran de los rediles teóricos aprobados. El otro extremo del lapso temporal seleccionado está vinculado con la redacción de *A Confirmation and Discovery of Witchcraft*, texto publicado por John Stearne en 1648 para dar cuenta (y justificar) tanto de la persecución de brujas más intensa de la que se tenga registro en la historia de Inglaterra como del rol que el autor y su socio, Matthew Hopkins, cumplieron en los condados de East Anglia durante el bienio en el que se desarrolló (1645-1647). Consideramos que ese tratado constituye un cierre de ciclo debido a que allí no solo fueron tenidas en cuenta y eclosionaron todas las ideas demonológicas desarrolladas por los tratadistas vernáculos en las seis décadas previas, sino que también fueron aplicadas de manera práctica para la represión efectiva de mujeres y hombres reales. Si bien la demonología y su vínculo con la brujería continuaron siendo un tema de interés hasta bien entrado el siglo XVIII, lo cierto es que tras 1648 no se incorporaron nuevas nociones o conceptos, sino distintos modos de interpretar o polemizar los ya existentes.³

Además de los ya mencionados, se tendrán en cuenta los textos de los teólogos y clérigos George Gifford (*A discourse of the subtile practises of devilles by witches and sorcerers*, 1587, y *A dialogue concerning witches and witchcrafts*, 1593), Henry Holland (*A treatise against witchcraft*, 1590), William

Perkins (*A discourse of the damned Art of witchcraft*, 1608), Alexander Roberts (*A treatise of witchcraft*, 1616), Thomas Cooper (*The mystery of witchcraft*, 1617) y Richard Bernard (*A guide to grand jury men*, 1627); el del médico John Cotta (*The infallible, true and assured witch: or the second edition of the tryall of witchcraft*, 1625); y el del propio Matthew Hopkins (*The Discovery of Witches*, 1647). Esta selección de tratados responde a la trascendencia que alcanzaron durante los siglos XVI y XVII, y a que con frecuencia los autores se citaban entre sí, ya fuera para sustentar sus ideas o para plantear contrapuntos sobre aspectos puntuales. Ciertamente, toda selección de fuentes y documentos históricos implica recortes y ausencias. Más que una recopilación de todos los tratados demonológicos publicados en Inglaterra durante el periodo, mi intención fue la de llevar a cabo un análisis de sus trazos distintivos, cambios y usos a partir del convulsionado contexto histórico que los atravesó. Por otra parte, para evitar sobrecargar de información esta sección del libro, no se realizará aquí una enumeración de datos biográficos de los autores. Sin embargo, me ocuparé de ellos a lo largo del texto cada vez que ese tipo de información sea importante para la comprensión de sus ideas y posturas en la materia que me ocupa.

En cuanto a lo organizacional, más allá del presente Prefacio, el texto está organizado en cuatro secciones: Introducción, Primera Parte, Segunda Parte y Epílogo. La Introducción plantea un análisis general de los tratados demonológicos ingleses publicados entre 1560 y 1649, con un especial hincapié en

la evolución interna de sus postulados a lo largo del periodo. Durante ese siglo corto, los tratados abordaron problemas semejantes, aunque desde perspectivas que presentaban matices que merecen ser estudiados con detenimiento. El discurso demonológico inglés no permaneció inmutable, sino que estuvo marcado por un desarrollo de tipo acumulativo caracterizado por una tendencia a la progresiva radicalización de sus postulados. Esta evolución no se entiende a partir de transformaciones rupturistas o saltos cualitativos, sino por modificaciones graduales y pasibles de ser identificadas entre una publicación y otra. Para reflejar dichas transformaciones se tendrá en cuenta la influencia que en aquellas tuvieron los panfletos judiciales, documentos que contenían ideas de carácter popular o folclórico sobre la brujería que presentaban un desafío a la visión de los demonólogos.

La Primera Parte se ocupará de los aspectos más teóricos del discurso demonológico, con la intención de vincular las ideas de los autores ingleses con las tradiciones cristianas sobre el tema elaboradas entre los padres de la Iglesia y el Renacimiento. A partir de allí, podrán discutirse dos de las ideas acerca de los textos escogidos más arraigadas entre los historiadores. Por un lado, que los tratados publicados en Inglaterra hubiesen desarrollado una trayectoria teórico-conceptual independiente respecto de aquellos impresos en Europa continental; por el otro, que los primeros se hubiesen caracterizado por su moderación, entendiendo por ello que sus autores le otorgaron poca o nula

importancia a conceptos casi siempre esenciales en los segundos: el pacto con los demonios, la manifestación física de esos seres en el mundo material, el aspecto sexual del delito de brujería y su carácter conspirativo. En este sentido, se propone que el rol, las facultades y la relación de los tres protagonistas excluyentes de todo tratado académico sobre brujería (la divinidad, los demonios y los brujos), tal como fueron descritos por los demonólogos ingleses, no presentan diferencias ontológicas o dramáticas con las sostenidas por los autores no británicos. Para ello, resulta necesario establecer una comparación minuciosa y sistemática con escritos demonológicos publicados fuera del espacio geográfico inglés y cuyos postulados o ideas sobre el tema hayan sido tradicionalmente considerados radicales o más desarrollados. Esta tarea impone a quien escribe un nuevo ejercicio de selección documental, proceso cuya complejidad y antipatía aumenta debido a la gran cantidad de textos que cumplen con las condiciones recién mencionadas. El ensayo comparativo, por caso, podría haber sido realizado en torno al celeberrimo *Malleus Maleficarum* (1486) del inquisidor alsaciano Henrich Krämer, considerado el primer *best seller* demonológico de la era de la caza de brujas, y que sin duda constituyó un auténtico parteaguas en la historia de aquel género teológico en los albores de la modernidad.⁴ También podría haberse optado por el *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum* (1589), del obispo Peter Binsfeld, o la *Panoplia armaturae dei* (1625), del obispo Friedrich Förner, ambos muy

leídos en tierras germanas. Otras opciones ponderadas fueron las del sacerdote Francesco María Guazzo, responsable del *Compendium Maleficarum* (1608), y las del exorcista Girolamo Menghi, autor del *Compendio dell'arte essorcistica* (1576). Todos los demonólogos y obras mencionadas, sin embargo, presentan motivos por los cuales no fueron escogidos como objeto de comparación. El texto de Krämer antecede en prácticamente un siglo a las primeras publicaciones inglesas y, a pesar de su importancia, pertenece a una etapa formativa del discurso demonológico temprano-moderno. Los de Binsfeld y Guazzo, aunque contemporáneos a los tratados escogidos, no fueron influyentes en Inglaterra. El compendio de Menghi, por su parte, se centra más en el problema de la posesión que en el de la brujería.

Otro tipo de inconvenientes presentan los textos redactados por autores españoles dedicados a estudiar a los brujos y demonios. Los trabajos de Pedro Ciruelo (*Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, 1530), Francisco de Vitoria (*De arte mágica*, 1557) y Martín de Castañega (*Tratado de supersticiones y hechicerías*, 1529), así como el *Malleus*, son previos al inicio de la tratadística inglesa, por lo que la comparación puede resultar forzada. Más importante aún, sobre los autores españoles en general ha pesado la misma consideración historiográfica que sobre los ingleses, han sido asociados con la reproducción de una versión moderada del discurso demonológico.⁵ Incluso la obra monumental del teólogo antuerpiense Martín del Río,

Disquisitionum magicarum (1608), ha sido catalogada así.⁶ Del mismo modo, el humanista Pedro de Valencia, autor del *Discurso acerca de los cuentos de las brujas y cosas tocantes a la magia* (1610) frecuentemente es nombrado, junto a autores como Reginald Scot y el médico brabantón Johannes Wier, en las listas de exponentes de posiciones escépticas respecto a ideas esenciales del discurso demonológico de la modernidad temprana. A su vez, los escritos de los españoles no influyeron en el desarrollo de la tratadística inglesa; sus ideas raramente lograron atravesar las barreras idiomáticas y confesionales que los separaban.⁷

Lejos de poner en duda la viabilidad de la investigación, estas limitaciones y dificultades permitieron hallar un conjunto de textos y autores que cumplen con los requisitos aludidos más arriba, a los cuales puede agregarse el de un origen lingüístico y cultural común. Me refiero a los cuatro trabajos publicados por los autores franceses más célebres y reconocidos sobre la materia, no solo durante la modernidad temprana, sino también por los académicos de la actualidad: *De la démonomanie des sorciers* (Jean Bodin, 1580), *Daemonolatreia* (Nicolas Rémy, 1595), *Discours exécration des sorciers* (Henry Boguet, 1602) y *Tableau de l'inconstance des Mauvais Anges et Demons* (Pierre de Lancre, 1612). Numerosos especialistas han ponderado a este cuarteto de demonólogos francoparlantes como los exponentes por antonomasia de la versión más exuberante, exagerada y

extrema del discurso demonológico de la modernidad temprana.⁸ A su vez, como puede observarse por las fechas de publicación de los tratados, hay una notable sincronía con el recorte cronológico de los textos ingleses escogidos. De hecho, como se mencionará en páginas subsiguientes, los autores franceses fueron leídos y aludidos directa o indirectamente por sus pares británicos. Además de todo lo mencionado, Bodin, Rémy, Boguet y de Lancre ofrecen el beneficio de su homogeneidad confesional (todos eran católicos) y profesional (todos eran juristas o magistrados), algo que contrasta con la de sus pares insulares (magistrados, teólogos o médicos protestantes en su totalidad). Estas cuestiones no menores enriquecen la confrontación de los argumentos esgrimidos en ambas orillas del Canal de la Mancha y, especialmente, permitirán debatir si la Reforma produjo en Inglaterra un pensamiento demonológico protestante capaz de ser distinguido a nivel teórico y metodológico del formulado por autores que permanecieron dentro del campo romano.⁹ Para ello, la Primera Parte se divide en cuatro capítulos, cada uno de ellos orientado a comparar cómo los tratados ingleses y aquellos impresos en Francia durante el mismo periodo describen a los tres protagonistas centrales del discurso demonológico: Dios, los demonios y las brujas. El primero trata sobre el rol, las facultades y características que la divinidad tuvo en ambos corpus documentales. El segundo plantea lo mismo en relación con los espíritus infernales, mientras que el tercero y el cuarto se centran en los seres humanos que establecieron una alianza con

los demonios.

Si bien a lo largo del libro se propone que no existió una fractura de tipo confesional en relación con los postulados esenciales del discurso demonológico inglés, lo cierto es que un proceso histórico tan complejo y trascendente como la Reforma no pudo haberse desarrollado sin influir en los tratadistas locales. Por ello, los tres capítulos que componen la Segunda Parte se centrarán exclusivamente en los textos ingleses. Esta sección estará dedicada a estudiar cómo aquel acontecimiento y sus consecuencias influyeron en la organización y temas planteados en las demonologías inglesas más allá de lo estrictamente doctrinal o teológico. El devenir de la implantación del protestantismo en aquel reino dio origen a una serie de problemas políticos, sociales y culturales que afectaron a las relaciones y los modos en que los reformados consideraban a los católicos, pero que también generaron disputas internas entre quienes habían abrazado la ruptura con Roma. Se propone que los demonólogos ingleses utilizaron sus tratados para llevar a cabo un diagnóstico del desarrollo del proceso de Reforma en su reino, interpelando críticamente a diversos grupos de la sociedad: los sectores populares, los sanadores carismáticos (*cunning folk*) y las autoridades de la Iglesia de Inglaterra. Así, se buscará demostrar que el proceso de Reforma protestante y su contexto de conflictos sociales, políticos y culturales fue crucial en el desarrollo del discurso demonológico vernáculo. En el capítulo quinto, ello se abordará a partir del problema de la

superstición, el cual estaba vinculado con la modificación de creencias y prácticas que los tratadistas consideraban erróneas y se encontraban extendidas en la población. En el sexto, se analizará el ataque literario de los demonólogos hacia los sanadores carismáticos, a quienes demonizaron por considerarlos competidores debido al rol de intermediación con lo divino que aquellos ocuparon en el seno de la sociedad inglesa. Finalmente, el séptimo capítulo pretende enmarcar las diferencias existentes entre el modo en que los demonólogos y las leyes definían el crimen de brujería y el castigo necesario para quienes lo cometían en los conflictos en el interior del protestantismo que se iniciaron con el acuerdo religioso isabelino establecido entre finales de la década de 1550 y comienzos de la siguiente, los cuales permanecieron vigentes hasta el final del marco cronológico seleccionado. El Epílogo, por su parte, ofrecerá un balance y un cierre al libro.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Desde luego, el presente libro no es el primero en ocuparse de las temáticas mencionadas. La caza de brujas en general y los discursos que permitieron justificarla y sostenerla intelectualmente en particular constituyeron en los últimos treinta años dos de las temáticas más profusamente analizadas por los historiadores especializados en el universo cultural e intelectual europeo de los siglos XV al XVIII. El estudio de la demonología cristiana ha recibido también considerable atención de especialistas en historia antigua y medieval. Sobre la figura del

demonio en el primer milenio occidental, destacan los eruditos estudios de Neil Forsyth y Elaine Pagels.¹⁰ En su *The Old Enemy*, el primero propone que los componentes culturales y simbólicos de la apocalíptica judía tardía y del cristianismo temprano que cristalizarían en la figura del Adversario hunden sus raíces en el atávico mito del combate de las sociedades más tempranas del cercano Oriente.¹¹ Los diversos desarrollos de aquel complejo mítico hallarían un punto clave en el proceso mediante el cual la comunidad de seguidores de Cristo pasó de ser una secta en el interior del judaísmo a un culto en sí mismo y en creciente expansión. Por ello, Pagels dedicó *The Origin of Satan* a analizar la representación de Satán en los Evangelios sinópticos, lo que la llevó a concluir que desde el comienzo fue utilizada como referencia para demonizar a colectivos rivales (primero los judíos, luego los paganos y, al final, otros grupos de cristianos).¹² Paulatinamente, con la expansión del cristianismo por Asia, África y Europa, la figura del demonio dejó de ser simplemente una herramienta de deslegitimación de otras culturas, religiones o modos de entender a la comunidad de seguidores de Cristo, lo que fue acompañado de una descripción cada vez más sutil de su origen, naturaleza, características y función cosmológica. Fue en este contexto en el que Agustín de Hipona sentó y sistematizó las bases de la ortodoxia demonológica cristiana. Gillian Evans y Jeffrey Burton Russell indicaron que la representación agustiniana del demonio,

influida por el antimaniqueísmo, hizo hincapié en su carácter de criatura y, por lo tanto, en su infinita inferioridad respecto de Dios, único ser increado.¹³ Más aún, la existencia y función del Príncipe de las tinieblas estaba completamente determinada por el esquema cosmológico establecido al comienzo de los tiempos por el Creador. Así, acabó por configurarse una visión exageradamente providencialista y ministerial del mal; el demonio, en definitiva, era una herramienta de la divinidad, una entidad que desde la Caída arrastraba la marca tanto de la rebelión como de la derrota. En este sentido, tal como planteó Diana Lynn Walzel, la idea de que el Adversario no poseía autonomía de acción y que su intervención en el mundo material era minoritaria en comparación con su tendencia a inducir comportamientos desviados mediante la tentación interior, logró imponerse como canónica en el pensamiento cristiano durante más de ocho siglos.¹⁴

Hace ya más de siete décadas, Charles Edward Hopkin fue el primero en señalar la obra de Tomás de Aquino como la responsable de fundar un nuevo paradigma demonológico sustancialmente diferente del anterior.¹⁵ En coincidencia con su planteamiento, los franceses Alain Boureau y Christine Pigné indicaron décadas después que el *De Malo* inauguró la demonología como campo de estudio propiamente dicho, lo que implicó el surgimiento del principal fundamento ideológico de lo que siglos después sería la persecución de brujas.¹⁶

En los últimos años, esta idea de ruptura y reemplazo de paradigmas comenzó a ser cuestionada. Hans Peter Broedel y Fabián Campagne han sugerido que, pese a las novedades que introdujo, la visión escolástica no constituyó la negación sino la plena consumación del modelo patrístico.¹⁷ Esta idea de desarrollo gradual y procesual de la demonología cristiana será el marco que se utilizará en nuestra investigación para abordar las características propias de los tratados ingleses sobre brujería y su relación con la tradición cristiana. Respecto a los primeros tratados demonológicos publicados durante los dos tercios iniciales del siglo XV, aquellos que coincidieron con las persecuciones inaugurales del delito de brujería entendido como una secta de adoradores de Satanás en el contexto cultural alpino, han sido cruciales los aportes que en las últimas dos décadas ha realizado el grupo de investigación liderado por el académico italiano Agostino Paravicini Bagliani y del que forman parte destacados especialistas como Martine Ostorero, Georg Modestin y Kathrine Utz Tremp, entre otros. Su contribución puso a disposición de los historiadores ediciones modernas de aquellos documentos, los menos trabajados hasta el momento, así como análisis acerca del origen de la idea del Sabbat, lo que permitió comparar su evolución en las dos centurias siguientes.¹⁸

La mayor parte de los historiadores –siguiendo la senda marcada por el alemán Joseph Hansen a comienzos del siglo XX– coincidieron en señalar que una vez generalizadas las

revisiones de Tomás del modelo teórico del primer milenio, surgió entre los siglos XIV y XV lo que suele denominarse el «concepto acumulativo de la brujería».¹⁹ Nuestro análisis tomará como referencia bibliográfica a aquellos historiadores que lo consideran una construcción intelectual surgida a partir de una acumulación paulatina de componentes provenientes tanto de la alta cultura teologal como de sustratos folclóricos de las comunidades europeas preindustriales. El estereotipo del Sabbat, su producto más acabado, nació como objeto de estudio paralelamente al descrédito de teorías previas, como las que señalaban la persistencia en plena modernidad de antiguos cultos paganos y atávicos ritos prehistóricos. Con sus diferencias, Jules Michelet, Charles Leland y –especialmente– Margaret Murray aseguraron entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX que los brujos que fueron perseguidos durante la modernidad temprana habían pertenecido a cultos cuya razón de ser era la adoración colectiva de demonios o deidades precristianas.²⁰ Estos autores sostenían que aquellos contubernios eran reales, no una invención de los agentes del poder religioso o fruto de la imaginación de los acusados. Si bien solo podría considerarse realmente influyente entre la comunidad académica de su época al trabajo de Murray, lo cierto es que recién en la década de 1960 fue posible desbancar la validez de aquella forma de aproximarse al estudio de la caza de brujas. Correspondió a Carlo Ginzburg empezar la tarea. Para los objetos del presente libro, nos centraremos en

uno de los argumentos del académico italiano que marcarían la senda de futuras pesquisas: la incidencia de la demonización de mitos arcaicos en la construcción del estereotipo del Sabbat. Primero lo propuso para el caso de los *benandanti* friulanos, pero en *Storia notturna* (1986) apuntó a demostrar que aquel caso resultaba extrapolable a escala continental.²¹ El aporte más significativo de Ginzburg fue el de poner bajo la lupa la hasta entonces ignorada cultura folclórica europea de la modernidad.²² El estadounidense Richard Kieckhefer colaboró con el cambio de paradigma de los años sesenta mediante un libro dedicado a los fundamentos doctos y populares de la caza de brujas. Tomando como referencia el periodo 1300-1500, establece una marcada distinción entre la hechicería (de origen folclórico) y el demonismo (de raigambre teológico-académica).²³ Esta diferenciación tuvo gran aceptación en la comunidad de historiadores, entre los que destaca Norman Cohn, autor de *Europe's Inner Demons* (1975), trabajo donde señala que la secta de los brujos fue una invención de las clases dominantes, una mera fabricación intelectual para la represión de individuos o colectivos que no pertenecían a los grupos social, política y económicamente privilegiados. De este modo, las persecuciones jamás podrían haber surgido «desde abajo», ya que los campesinos solo se preocupaban por la magia nociva (*maleficium*) mientras que la participación en una secta diabólica de brujos apóstatas, promiscuos e infanticidas

era ajena a su universo cultural.²⁴ Esta idea, a su vez, colocó los cimientos para la caracterización de la sociedad europea moderna como fuertemente intolerante y tendiente a la represión de las minorías.²⁵ Ese aspecto era el que generaba grupos que, siendo incapaces de soportar la presión, se rebelaban contra las autoridades religiosas y seculares, dando origen a una especie de círculo vicioso.

Nuestra investigación no concuerda con establecer una división tajante en lo referente a los componentes doctos y folclóricos de los fundamentos intelectuales de la caza de brujas. Por el contrario, lo que existe en el concepto acumulativo de brujería es una comunicación y confluencia entre ambas esferas. Desde luego, esta idea carece de novedad: las críticas a Cohn y Kieckhefer se hicieron fuertes en el último decenio del siglo XX y dominantes para comienzos del nuevo milenio. Brian Levack señala que si la caza de brujas es un fenómeno tan complejo de analizar en parte es porque allí había una intersección entre las ideas de los miembros de la elite cultural y quienes no pertenecían a ella.²⁶ Por su parte, Stuart Clark, responsable de la monografía académica más importante escrita hasta el momento sobre el discurso demonológico durante la Edad Moderna, se opone a una ruptura completa entre ambos estratos: la supuesta existencia de «dos lenguajes de la brujería» subestimaría los elementos demonológicos de las creencias populares.²⁷ Continuando esta senda, Lyndal Roper

y Gary Waite indican que los interrogatorios judiciales a supuestas hechiceras eran el momento culminante de asociación entre dos culturas (la de interrogados e interrogadores) que en realidad jamás estaban completamente divorciadas.²⁸ Malcom Gaskill concluye que la tortura judicial no implantaba *ex nihilo* conceptos en la mente de los sufrientes sino que solo colocaba en primer plano determinadas ideas conocidas con anterioridad.²⁹ Refiriéndose al caso inglés, Sharpe niega taxativamente que la teoría demonológica fuese una imposición «desde arriba». Por el contrario, nociones como la del espíritu familiar y la del pacto demoníaco no pueden pensarse sino de manera procesual, como una fusión de elementos provenientes de ambos mundos.³⁰ La presente obra se apoyará en este modo de aproximarse al problema en cuestión.

Dentro de la historiografía de la caza de brujas, no puede dejar de mencionarse la larga y valiosa tradición desarrollada en España. Julio Caro Baroja, pionero en el campo dentro de la península ibérica, se apoyó tanto en la historia como en la antropología para colaborar en la tendencia propia de la década de 1960 de ponderar las creencias sobre la brujería atendiendo a su contexto histórico. En *Las brujas y su mundo*, el catedrático madrileño realiza un repaso de aquellas desde la Antigüedad hasta su presente y fue uno de los primeros en demostrar vinculaciones entre las acusaciones que las autoridades religiosas realizaron contra los herejes en el otoño del Medioevo y aquellas

que poco después se realizarían contra los brujos.³¹ No fue hasta comienzos de la última década del siglo XX, de la mano de Carmelo Lisón Tolosana, que volvió a publicarse un trabajo que abordara el tema para la totalidad del reino español.³² Durante ese lapso de tiempo y hasta el presente, sin embargo, preponderaron las investigaciones de tipo regional, algo que el propio Caro Baroja ya había realizado en su mencionado libro, cuya segunda parte investiga lo ocurrido en el famoso episodio de Zugarramurdi (1610). Hablar de lo ocurrido allí inmediatamente obliga a la mención del historiador Gustav Henningsen y su sólido estudio sobre los acontecimientos fácticos, registros documentales y el rol de la inquisición en la Navarra española desde 1609 en adelante.³³ Henningsen, originario de Dinamarca pero con profundos lazos personales y profesionales en España, es un referente a nivel continental también por sus colaboraciones en obras colectivas de alcance europeo, tanto en el rol de autor como en el de editor.³⁴ Además de la brujería vasca, el académico escandinavo recientemente se ocupó de estudiar el rol del Santo Oficio en los países católicos del Mediterráneo (España, Portugal e Italia).³⁵

La brujería en otras regiones hispánicas (Galicia, Aragón, Castilla-La Mancha, Cataluña, Andalucía y Granada) también ha despertado el interés de los investigadores locales.³⁶ Se destacan especialmente los voluminosos y excelentes trabajos de Maria Tausiet sobre Aragón y Zaragoza, que incorporaron

los problemas de la superstición y la magia al análisis de la brujería.³⁷ Tausiet, además, es coeditora junto a James Amelang de un reconocido libro dedicado a estudiar la figura del demonio en la Edad Moderna.³⁸ Por su parte, el reconocido especialista Pau Castell Granados recientemente realizó considerables aportes en relación con la temprana difusión del estereotipo de la bruja satánica en Cataluña y regiones adyacentes a partir de la labor predicadora de Vicente Ferrer y sus discípulos.³⁹ En los últimos quince años, especialistas vernáculos en historia o filología como María Jesús Zamora Calvo y Mina García Soormally incursionaron en el estudio de la brujería en el espacio ibérico a partir de su vínculo con la rica literatura de los siglos XVI y XVII. Más recientemente, la todavía inédita tesis doctoral de José Martínez Millán analiza la figura de la bruja a partir de su representación en la cinematografía actual y del siglo pasado.⁴⁰

Otro aspecto que resulta de interés reseñar es el de la «racionalidad» de la demonología. El padre fundador del paradigma racionalista, aquel que interpreta a la caza de brujas como un error histórico o una suerte de desvío respecto de la supuesta evolución lineal y progresiva de la trayectoria moral, intelectual y política de Occidente, fue el alemán Wilhem Gottlieb Soldan merced a la publicación de su *Geschichte der Hexenprozesse* (1843).⁴¹ De hecho, fue el creador del término *Hexenwahn* (*Witch-craze* en su traducción al inglés; «brujo-manía»/«psicosis brujeril» como posibles alternativas

en castellano) que identificaba las persecuciones como una especie de patología mental colectiva y sus fundamentos intelectuales como poco más que desvaríos oscurantistas de fanáticos religiosos. Con todo, Soldan también fue el primero en orientar el estudio del tema desde la intención de reconstruir los hechos históricos de manera rigurosa a partir de documentos escritos. En este sentido, sus herederos ideológicos y metodológicos directos –su compatriota Joseph Hansen y los estadounidenses Henry Charles Lea y George Lincoln Burr– colocaron piedras fundamentales para los estudios posteriores al realizar una titánica labor heurística basada en la recopilación y publicación de documentos sobre procesos judiciales, tratados demonológicos y leyes del periodo moderno que hasta el día de hoy continúan siendo fuente de consulta para los historiadores.⁴²

Si bien los argumentos de este libro recuperan parte del legado metodológico de los historiadores mencionados, también se aleja de aquellos al sostener que uno de los desafíos más inmediatos que se presentan en el momento de estudiar el discurso demonológico se encuentra en la necesidad imperiosa de comprender que la sociedad donde se desarrolló y aquella desde la cual se realiza la tarea historiográfica se encuentran separadas por un abismo epistemológico y cultural difícil de exagerar. La distancia entre el sistema de pensamiento de la Europa temprano-moderna y el actual es aún mayor que el lapso cronológico de más de cuatro siglos que los separa. Una de las faltas más graves que puede cometer el historiador

profesional es la de aislar creencias, prácticas o costumbres de su marco temporal. Aunque brutal, la represión de la hechicería no fue la serie de acontecimientos irracionales que relataban los historiadores positivistas decimonónicos u otros más actuales que desacertadamente la consideran «una manía desconcertante» o «el lado oscuro del Renacimiento».⁴³ Stuart Clark corrige estas imprecisiones al explicar que la demonología fue una herramienta intelectual utilizada por los europeos entre los siglos XV y XVIII para comprender el mundo en el que vivían. La naturaleza, por ejemplo, estaba «invadida» por demonios, por lo que su comprensión necesariamente implicaba la consideración de la esfera espiritual. Los hombres de la modernidad no solo «pensaban con demonios», vivían y morían con ellos. La creencia en las brujas, pues, era «históricamente apropiada» en una era que parecía ser la última que vivirían los hombres, así como también «políticamente apropiada» en la época de los gobernantes divinamente escogidos y monarcas sanadores.⁴⁴

En este sentido, Waite propone que el demonio, la magia y la brujería eran componentes fundamentales del «sistema de creencias» de la modernidad temprana.⁴⁵ La demonología era, entonces, una auténtica «ciencia del demonio», una rama de los desarrollos científicos premodernos anteriores al triunfo del paradigma mecánico-matemático y del ideal ilustrado. Como explica James Sharpe, aquel campo intelectual se sustentaba

en la filosofía de la naturaleza, en la escolástica tardomedieval y tempranomoderna, en la cristianización de la metafísica aristotélica, así como en la física y cosmología animista.⁴⁶ Complementando este cuadro, Fabián Campagne discutió la tesis del francés Lucien Febvre que negaba la existencia de la noción de imposibilidad en los hombres que creían en brujas. Campagne expuso que, por el contrario, aquellos poseían un triple umbral de causalidades (natural, preternatural y sobrenatural), lo que implicaba que un determinado fenómeno solo sería considerado imposible cuando sus causas no pudiesen ser halladas ni en la naturaleza, ni en el accionar de ángeles o demonios, ni en una intervención directa de la divinidad.⁴⁷ El estereotipo del Sabbat, al no estar ubicado por fuera de esos límites, era considerado como algo posible.

Si bien el presente escrito descansa buena parte de sus objetivos en el análisis de la demonología, no fue hasta hace poco menos de veinte años, con *Thinking with Demons* de Stuart Clark, que aquella comenzó a recibir la atención merecida.⁴⁸ La investigación que se está introduciendo en estas páginas se inspira en el trabajo de Clark, pero busca un mayor grado de especificidad: se centrará en la construcción del discurso demonológico en Inglaterra, aunque al utilizar la perspectiva comparada no descuidará la experiencia continental. Las primeras aproximaciones académicas a la brujería y su represión en Inglaterra pueden hallarse a comienzos del siglo

XX. Wallace Notestein, quien examinó fuentes documentales tan diversas como panfletos, registros judiciales, memorias, periódicos, tratados teológicos y archivos estatales, inició el paradigma de la «excepcionalidad inglesa» al plantear por primera vez que la naturaleza del crimen allí escarmentado se diferenció del de Europa continental debido a que el vínculo de los brujos locales con el demonio habría sido propuesto como prácticamente nulo.⁴⁹ Así, antes que partícipes en un culto demoníatra de enormes proporciones, aquellos eran considerados hechiceros locales ocupados de la realización de daños a escala interpersonal. Dos décadas después, Cecil L'Estrange Ewen asoció la relativamente baja tasa de ejecuciones en el reino británico al rol mínimo que los agentes del poder religioso y judicial otorgaron a Satán en el acto de brujería.⁵⁰ Contemporáneamente, George Lyman Kittredge señaló que los procesos judiciales que se caracterizaron por su severidad y masividad fueron excepcionales y catalizados durante el contexto de la guerra civil (1645-1647) por Matthew Hopkins, una oscura figura inspirada por ideas de teóricos continentales que constituyó una aberración respecto a la trayectoria ideológica y de la praxis punitiva local del delito de brujería.⁵¹

Estas bases fueron fortalecidas en la década de 1970 por Keith Thomas y Alan Macfarlane, quienes apoyados en el marco teórico de la antropología social concluyeron que la brujería inglesa durante la modernidad temprana se distinguió por su

dimensión maléfica (es decir, definida por la práctica de magia nociva) y no diabólica (esto es, la adoración individual o colectiva de espíritus impuros).⁵² A comienzos del decenio final del siglo XX, Barbara Rosen mantenía una división tajante entre las ideas demonológicas inglesas y las del resto de Europa, debido a que las últimas habrían otorgado una importancia central a la idea del pacto y a las relaciones sexuales con demonios, al Sabbat y a la apostasía de la fe cristiana, elementos que como mucho habrían sido secundarios en las primeras.⁵³ No obstante, en la segunda parte de aquella década esta perspectiva comenzó a ser revisada. Sharpe puso en duda un divorcio total entre las ideas inglesas y las del resto de Europa. Deborah Willis y Diane Purkiss, por su parte, advirtieron del carácter demoníaco de los familiares (espíritus con forma animal) y la naturaleza íntima de su vínculo con las brujas. Recientemente, Charlotte-Rose Millar demostró que en los panfletos el sexo y las alianzas con los demonios eran nociones centrales y no ausentes o periféricas.⁵⁴ Los estudios de caso elaborados por Philip Almond también contribuyeron a una revisión de las creencias populares y la praxis punitiva en el nivel local.⁵⁵

A pesar de la renovación de las propuestas, parte de los viejos conceptos de la tesis de la excepcionalidad inglesa continúan vigentes. La demonología vernácula es considerada por autores como Gary Waite, Marion Gibson o el propio Sharpe como incompleta, moderada, más creíble y hasta dotada de una

inherente tendencia al escepticismo por centrarse menos en (e incluso ignorar) la interacción física del demonio con la naturaleza y los seres humanos y más en sus habilidades como tentador, ilusionista o corruptor del espíritu y la imaginación.⁵⁶ Con la intención de ponerlos en duda, este libro propone el enfoque comparativo mencionado en el apartado anterior. Si bien investigadores han planteado que la caza de brujas en Inglaterra tuvo rasgos específicos en relación con la desarrollada en el continente, hasta ahora una contrastación semejante no se ha propuesto como tema central de una investigación de largo aliento, ni siquiera en la ineludible monografía de Clark. Tampoco abundan los antecedentes para una contraposición sistemática del discurso demonológico desarrollado en ambas coordenadas geográficas. De hecho, reconociendo la importancia que el estudio académico de la caza de brujas y la demonología posee en la actualidad, resulta notoria la escasez de investigaciones sistemáticas orientadas principalmente a comparar lo ocurrido en Inglaterra con lo acontecido en el resto de Europa.⁵⁷ En cuanto a la represión de la brujería, las comparaciones se han limitado a señalar la nula existencia de grandes pánicos o persecuciones de tipo epidémico en Inglaterra, a excepción de los episodios de East Anglia en 1645-1647.⁵⁸ Respecto al pensamiento demonológico, los contrastes se han limitado a cuestiones generales. En primer lugar, a señalar la inexistencia o debilidad del estereotipo del

Sabbat en los tratados redactados en la isla.⁵⁹ Por otra parte, L'Estrange Ewen y Geoffrey Robert Quaife sostuvieron que, a diferencia de lo ocurrido en regiones como Francia, Escocia o los principados alemanes, las brujas en Inglaterra no formaban parte de un complot organizado para la destrucción de la cristiandad, sino que se limitaban a realizar acciones aisladas de magia nociva.⁶⁰

Vinculado con lo anterior, en *Thinking with Demons* Clark incluyó una idea planteada en trabajos anteriores: no existió en los aspectos fundamentales de la literatura demonológica un hiato entre católicos y protestantes debido al común respeto de ambas confesiones hacia las teorizaciones de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.⁶¹ A su vez, como mencionamos, Sharpe indicó que la demonología continental e inglesa no estaban totalmente separadas en sus fundamentos teóricos.⁶² Ambas ideas, sin embargo, fueron planteadas antes que desarrolladas. La extensión y amplitud temática del texto de Clark impidió tanto una reflexión específica sobre la influencia del Aquinate en las demonologías inglesas como un apropiado contraste entre aquellas y las esbozadas en documentos no insulares; mientras que en el capítulo dedicado a las bases teológicas y legales de la persecución de brujas en Inglaterra, Sharpe prácticamente no mencionó autores o textos no ingleses y menos aún planteó una comparación directa. Es por ello que nos proponemos llevar a cabo una comparación entre los tratados demonológicos ingleses

y los franceses, considerados los exponentes más exacerbados de la demonología radical por la credulidad de sus representantes respecto de los postulados centrales de aquella rama de la teología cristiana.⁶³

En lo que respecta al tratamiento de la historiografía especializada en la relación de nuestro objeto de estudio con la política, la mayoría de las obras han hecho hincapié en la persecución de la brujería como crimen. Estas aproximaciones se orientan a vincular las cacerías de brujas con la formación del Estado moderno y la centralización de la autoridad política de las monarquías en Europa.⁶⁴ Con todo, este planteamiento se trasladó también a casos particulares como el francés, el escocés e incluso el que particularmente interesa en estas páginas: el inglés.⁶⁵ La popularidad que obtuvo en la década de 1980 la tesis que unía la capacidad punitiva de la autoridad política en materia de brujería con la formación de los Estados modernos se relativizó en la siguiente a partir de artículos que señalaban exactamente lo inverso: que el esfuerzo por limitar las persecuciones constituyó una de las fuerzas centrípetas que colaboraron en la centralización política de los reinos europeos.⁶⁶ En las últimas décadas se han publicado trabajos dedicados a estudiar la dimensión política e ideológica de la literatura demonológica, entre los que destaca el análisis de Jonathan Pearl para Francia entre 1560 y 1630, y más recientemente el libro de Peter Elmer que se ocupa de lo ocurrido en

Inglaterra desde la consolidación definitiva de la Reforma con Isabel Tudor hasta mediados del siglo XVIII.⁶⁷ Elmer reflejó que, dependiendo del contexto histórico, las teorizaciones sobre brujas y demonios eran utilizadas para fortalecer o desafiar el orden político establecido. Esta monografía se propone retomar aquel planteamiento y señalar que los demonólogos ingleses pretendían, al mismo tiempo, garantizar la supremacía del protestantismo y la Iglesia de Inglaterra sobre las amenazas internas y externas (el catolicismo, la brujería y la sanación carismática), pero también asegurar una posición de poder dentro de la jerarquía de aquella institución para el ala radical del movimiento en detrimento de los sectores más conservadores, algo visible en la crítica hacia el modo en que la legislación local definía a las brujas y sus crímenes, cuestión no tratada con la suficiente atención por los académicos.

Por otra parte, se echa de menos en términos historiográficos un adecuado tratamiento a la facultad de la demonología para crear identidades sociales y religiosas. Dos de las identidades que la intelectualidad inglesa de los siglos XVI y XVII pretendió diseñar con mayor insistencia fueron la de católicos y protestantes. En referencia a los vehículos de expresión del anticatolicismo en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII, se destaca el trabajo de Leticia Álvarez Recio basado en obras de teatro, canciones populares, pinturas y grabados de época, pero en el cual no se incluyeron ni la literatura demonológica ni los testimonios de los acusados de brujería reflejados en los

panfletos.⁶⁸ A su vez, si bien el anticatolicismo característico de la demonología inglesa fue aludido fragmentariamente, hasta el momento no ha sido estudiado en profundidad como uno de los aspectos constitutivos de aquel corpus documental. El abordaje de este problema permitirá reconocer que, aunque no existió en los aspectos específicamente teológicos y doctrinales del pensamiento demonológico una fractura de orden confesional a partir del enfrentamiento entre católicos y protestantes, los tratados sí reflejaron los conflictos políticos, culturales y sociales propios del proceso de Reforma que atravesó el cristianismo entre los siglos XVI y XVII.

A propósito de la Reforma protestante, sin duda es uno de los procesos históricos más importantes de la historia inglesa y, probablemente, el más trascendente del periodo moderno. El posicionamiento en el mapa político europeo, la organización de la Iglesia y la monarquía, la formación del Estado moderno, la guerra civil del siglo XVII... Nada de todo ello puede entenderse sin tener en cuenta las transformaciones religiosas ocurridas desde 1533. La historiografía inglesa no ahorró esfuerzos ni páginas para interpretar lo ocurrido. Hasta los años setenta del siglo pasado fue hegemónica la idea de un triunfo rápido, contundente y definitivo del protestantismo en Inglaterra, definida como una «nación protestante» desde que Enrique VIII decidiera romper los lazos con Roma. Para esta interpretación, ese episodio constituyó una ruptura histórica caracterizada por el veloz abandono de prácticas y creencias presentes en el

territorio inglés desde el primer milenio. Los más conspicuos académicos de la tesis del «protestantismo triunfante» fueron Arthur Dickens y Geoffrey Elton, aunque su influencia alcanzó también a miembros de generaciones posteriores como Keith Thomas.⁶⁹ No fue hasta 1992 que la historiografía filocatólica logró articular una respuesta a la altura del prestigio que habían cosechado durante años Dickens y Elton. En *The Stripping of the Altars* (1992), el historiador irlandés Eamon Duffy relativizó la avanzada irrefrenable del protestantismo al hacer hincapié en la vitalidad de la religiosidad existente al iniciarse la Reforma.⁷⁰ Lejos de plantear al catolicismo medieval como decadente, destaca su carácter vibrante y la elevada participación popular en los ritos. La mayor evidencia de ello es que solo al promediar el reinado de Isabel se lograron quebrar aquellas prácticas y su red de sociabilidad. Así, el mayor legado de la Reforma fue su (tardía) capacidad de destrucción, ya que si bien el catolicismo no murió en el periodo isabelino, surgió una expresión de este que nada tenía que ver con la anterior.⁷¹ Christopher Haigh, otro representante del revisionismo católico, coincidió con Duffy tanto como se diferenció de él. Por un lado, escogió cuidadosamente el título de su libro, transformándolo en una declaración de principios: *English Reformations* (1993). El uso del plural le permitió plantear la existencia de reformas discontinuas y paralelas, caracterizadas cada una por marchas y contramarchas, en contraposición con el progreso lineal de la

propuesta Whig.⁷² Así, la población católica habría demostrado una notable capacidad para resistir los embates protestantes, protagonizando, incluso, levantamientos contra Enrique e Isabel. Este revisionismo logró echar luz también sobre la vigencia y el dinamismo del catolicismo antes y después de la ruptura con Roma. Sin embargo, a diferencia de su colega irlandés, Haigh observa una continuidad religiosa antes que una ruptura. Eso se debe a que plantea que la Reforma tuvo una naturaleza más espiritual que política: afectó a la existencia exterior de los fieles antes que a su alma.⁷³ Algo en lo que, como veremos, coincidió con los demonólogos de los siglos XVI y XVII.

Si bien el revisionismo refrescó la historiografía inglesa sobre la Reforma, repitió muchos de los errores de sus rivales, en tanto que reemplazó la tendencia filoprotestante por una filocatólica. Aunque utilizaré como bibliografía de referencia a Duffy y a Haigh porque sus trabajos resultan ineludibles, la comprensión general del proceso incorporará también propuestas como las de Diarmaid MacCulloch, inclinadas a aceptar la existencia de una Reforma protestante con objetivos político-religiosos que no siempre coincidieron entre sí ni obtuvieron los mismos resultados. Ese proceso no produjo la evaporación del catolicismo o de los católicos, tampoco que la historia Tudor deviniese en una historia protestante.⁷⁴

El debate sobre la velocidad del éxito de la Reforma originó otro no menos importante. Quien inició el camino en 1975 fue

John Bossy con su *The English Catholic Community*. Allí tomó forma la idea de que tras el acuerdo religioso de Isabel iniciado en 1559 nació una «comunidad católica» nueva y separada, sostenida por las familias papistas de la *gentry* y apoyada por un grupo de sacerdotes itinerantes que brindaban los servicios religiosos fundamentales de la tradición romana. El corazón del argumento de Bossy es que esta nueva comunidad no tenía nada que ver con los católicos de las décadas anteriores. Las referencias ya no eran Tomás Moro, Reginald Pole o María Tudor. Los nuevos referentes eran los misioneros –sobre todo los jesuitas– formados en los colegios católicos del continente; ellos fueron los responsables de formar esa comunidad cohesionada y recusante.⁷⁵ Es notable la correlación entre la idea de la comunidad católica implantada por seminaristas extranjeros y la tesis del rápido triunfo protestante de A. G. Dickens. No fue una rareza, entonces, que Christopher Haigh propusiese un desafío a las sentencias de Bossy. En efecto, indicó que la tesitura recusante –si bien una novedad– antecedía la llegada de los misioneros ultramarinos. El clero mariano ya había evidenciado posturas tendientes a rechazar la asimilación protestante a comienzos del reinado isabelino. De este modo, la comunidad católica era una creación autóctona, de laicos y religiosos nacidos y criados en Inglaterra, no de heroicos foráneos. Los misioneros y seminaristas llegados del continente apuntalaron una tendencia preexistente.⁷⁶ Haigh utilizó estas evidencias para fortalecer sus argumentos revisionistas de continuidad. Como

suele ocurrir en este tipo de enfrentamientos maniqueos, años después aparecieron posturas intermedias, que por el nivel de sus responsables no podemos considerar como un mero intento de compromiso. El concepto idiosincrático de esta vía media es el de *church papists*, que se refiere a católicos ingleses que sin renegar de su fe mantenían una conformidad limitada con la religión oficial. Alexandra Walsham señala esta estrategia como un mal menor para los católicos ingleses, a los que la llana recusación *à la* Bossy les hubiese significado un enorme peligro.⁷⁷ La historiadora se aproxima más a Haigh, especialmente en la perenne dicotomía ruptura-continuidad, aunque sin perder una tonalidad personal: utiliza como referencia el proselitismo de los misioneros jesuitas, que utilizaron nociones religiosas tradicionales para cumplir con el espíritu evangelizador –y controlador– tridentino.⁷⁸ Son las posturas de Haigh y Walsham las que utilizaremos como base, al entender que el catolicismo no «renace» en la isla con la llegada de religiosos desde los reinos católicos europeos, aunque sí reconocemos que ese arribo implicó un desafío mayor a la política religiosa inglesa.

Finalmente, es necesario recordar que, además de la rivalidad confesional con los católicos, existieron tensiones en el propio campo protestante, de las cuales la más destacada fue entre los puritanos y quienes pretendían mantener el equilibrio religioso establecido por Isabel entre 1558 y 1563 y refrendado por Jacobo I al asumir el trono en 1604. El puritanismo es uno de los tópicos más debatidos de la modernidad inglesa. Aquí

adoptaremos la concepción fundada por Patrick Collinson, quien señaló que fue apenas una de las dos mitades de una compleja relación, por lo que definir el concepto como un tipo ideal prescindiendo del contexto histórico lo empobrece notablemente.⁷⁹ Collinson y Peter Lake indican como errónea la creencia en que la división entre puritanos y no puritanos fuese una entre calvinistas y no calvinistas. En todo caso, la separación surgió entre quienes estaban dispuestos a interiorizar por completo la idea de divinidad del reformador francés y su doctrina de la predestinación para regir su vida aplicándolas en la práctica, y aquellos que restringían su calvinismo al campo de la teoría y la abstracción intelectual.⁸⁰ Por lo tanto, creemos – como Peter Lake – que el puritanismo se desarrolló en y a partir de debates sobre diferentes temas, en tanto que proponemos incorporar a esta lista la demonología y la brujería.⁸¹

CUESTIONES TEÓRICAS

La presente obra no se inspira en un único marco teórico preestablecido, sino que propone un enfoque no dogmático caracterizado por la intención de contribuir a la interpretación y el conocimiento del pasado desde el planteamiento de problemas específicos y la búsqueda de respuestas. La metodología de trabajo propuesta se estructura a partir de diversos andamiajes teórico-conceptuales complementarios provenientes de disciplinas y variantes historiográficas que consideramos pasibles de ser articuladas y capaces de

enriquecerse mutuamente. Más allá de eso, la investigación se configuró según el método historiográfico clásico, centrado en el análisis e interpretación de fuentes escritas.

Dentro de los estudios asociados a la caza de brujas, recientemente se ha clasificado a los historiadores en dos grandes grupos, aquellos cuyo interés radicaba en los demonólogos y sus textos (historiadores intelectuales) y aquellos cuyo objeto eran los brujos (historiadores sociales).⁸² En términos generales, este libro es un ensayo de historia intelectual y cultural, entendida como el esfuerzo por recuperar y entender la articulación de ideas del pasado sin perder de vista su irreductible pertenencia a un tiempo que no es aquel propio de quien escribió o de quien lee estas páginas. Su objetivo es el estudio de reflexiones sofisticadas y complejas sobre los temas propuestos con la intención de recobrar las suposiciones y contextos que contribuyeron a darle a esos escritos el significado que originalmente tuvo para sus autores y público original.⁸³ Como señaló John Pocock, uno de los máximos referentes en la materia, para ello es necesario conocer más que las ideas del autor o los autores que constituyen el objeto de la investigación para enfocarse en el universo histórico y social que habitaban.⁸⁴ De ahí la atención que se otorgará a las características del proceso de Reforma en Inglaterra y la influencia que su devenir tuvo en las ideas demonológicas. Otorgarle especial importancia al hábitat político, cultural y especialmente al intelectual (lo que podría

asociarse con lo que Hans-Georg Gadamer denominó «horizonte de sentido» y Michel Foucault «régimen de visibilidad») permite estudiar nociones y opiniones hoy consideradas anticuadas o absurdas prescindiendo de aproximaciones condescendientes, uno de los pecados más graves que cualquier historiador podría cometer.⁸⁵ Por ello la idea de «ciencia del demonio» desarrollada por especialistas del campo como Stuart Clark, Brian Levack, James Sharpe y Gary Waite será central en la propuesta teórica. A diferencia de trabajos del pasado como los de Keith Thomas y Alan Macfarlane, la brujería será entendida en sus propios términos, desde una indagación interpretativa antes que explicativa o funcionalista.

Propia de la historia intelectual es también la referencia a debates, controversias, disputas e intercambios, términos que se refieren a la representación de ideas en acción y empleadas en un contexto específico. A su vez, necesariamente incluye la reconstrucción de redes discursivas: ningún pensador crea de la nada el lenguaje que usa, y el lenguaje es una práctica social que expresa y es delimitado por una historia colectiva.⁸⁶ Es por ello que el análisis que se propone de los tratados demonológicos ingleses tendrá en cuenta su vínculo con los panfletos judiciales, la filiación con autores canónicos como Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, y las cercanías y diferencias con los producidos por autores franceses. Para esto último se recurrirá al método comparativo. En su seminal artículo sobre el tema, Marc Bloch señaló que para aplicarlo adecuadamente, dos condiciones

eran necesarias: una cierta similitud con lo que ha de compararse y diferencias en el medio donde se produjeron.⁸⁷ Los tratados demonológicos ingleses y franceses escogidos cumplen con ambos requisitos: son ejemplos de un mismo género teológico pero producidos en contextos geográficos disímiles y por autores que, tal como señalamos más arriba, poseían diferencias en su confesión religiosa, formación intelectual y campo profesional.

La incorporación de las nociones folclóricas sobre la brujería, obtenidas a partir de la incorporación de los panfletos al corpus documental del libro, se relaciona con el carácter amplio inherente a la historia intelectual, que no descansa únicamente en las ideas de las elites culturales, sociales o económicas, sino también en las de aquellos sectores que constituían la contracara de ese dominio, sin perder de vista la relación existente entre ambos sustratos.⁸⁸ La historia cultural también provee elementos válidos para el desarrollo de la propuesta. Roger Chartier explicó que aquella tiene por objeto principal identificar el modo en que en diferentes lugares y momentos una determinada realidad social es construida, pensada, dada a leer. Variable en función de la clase social o los medios intelectuales, la percepción es producida por los propios acuerdos estables de un grupo que no se encuentra aislado sino incluido en una relación de «circulación», noción trabajada por autores como Mijaíl Bajtin, Carlo Ginzburg y José Emilio Burucúa.⁸⁹ Esta idea será complementada con las de hibridez y mestizaje, desarrolladas

por Néstor García Canclini y Serge Gruzinski.⁹⁰ Si bien es cierto que ambas fueron pensadas para el contexto cultural colonial americano entre los siglos XVI y XVIII, considero que estas pueden resultar útiles para el presente libro debido a que permiten abordar los encuentros y negociaciones entre ideas sobre la brujería y la demonología de raigambre folclórica y aquellas sostenidas en la teología cristiana sistemática y formal.

Por otra parte, se plantea que los esquemas intelectuales incorporados crean las figuras gracias a las cuales el presente puede adquirir sentido, el otro tornarse inteligible, y el espacio físico descifrarse.⁹¹ Es en la relación entre las representaciones mentales, los sistemas de percepción, la clasificación del mundo social y las prácticas donde hará hincapié la presente investigación. Este enfoque teórico se apoyará, a su vez, en el paradigma indiciario entendido a la manera de Carlo Ginzburg: «indicios mínimos han sido considerados, una y otra vez, como elementos reveladores de fenómenos más generales: la visión del mundo de una clase social, o bien de un escritor, o de una sociedad entera».⁹² Los hechos culturales –en nuestro caso, los tratados demonológicos, panfletos judiciales y leyes contra la brujería seleccionados– serán considerados e interpretados a partir de su integración en una tupida red de relaciones y significados desarrollada en una sociedad específica a partir de la relación que los diferentes grupos sociales desarrollan entre sí. Con esa idea en mente, se buscó realizar lo que Clifford Geertz

denominó «descripción densa»: encarar una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, a las cuales hay que captar primero para después explicarlas.⁹³ Ello resultará especialmente visible en la Introducción y en la Segunda Parte.

Diferentes conceptos y nociones de autores o escuelas diversas serán usufructuados dependiendo de las necesidades de cada capítulo. La ya mencionada cuestión de la circulación y la recepción será enriquecida, por ejemplo, por la acepción gramsciana del concepto *folclore*.⁹⁴ Por otra parte, la noción weberiana de carisma fue contrapuesta a la de institución desarrollada por la sociología estadounidense para describir las tensiones que existían entre diferentes actores religiosos en la Inglaterra temprano-moderna.⁹⁵ Finalmente, autores como Raymond Williams destacaron la esfera cultural como localización privilegiada de la dominación, el sitio donde los sectores privilegiados ejercen su poder por medio de la ideología, por lo que esa idea será tenida en cuenta para abordar nuestro objeto de estudio.⁹⁶

La demonología es considerada como un discurso, entendido el término en el sentido planteado por Michel Foucault, es decir, como un repertorio lingüístico compuesto por terminologías específicas, reglas propias y una economía interna particular, utilizada por profesionales miembros de una institución o

un colectivo determinado a través del cual se expresaban, manifestaban y constituían relaciones de poder.⁹⁷ No obstante, no me propongo llevar a cabo lo que suele denominarse análisis del discurso, sino el estudio de una forma discursiva específica, históricamente determinada, coherente y sistemática. Con la intención de complementar el análisis de fuentes requerido por el método historiográfico clásico se recurrirá a parte del bagaje teórico brindado por la moderna crítica literaria, especialmente la perspectiva abierta por Stephen Greenblatt y su idea de *self-fashioning*, aplicada a la construcción y representación de identidades colectivas.⁹⁸ Relacionado con esto, resulta necesario introducir los reparos del caso. Numerosos académicos e intelectuales han sido criticados por afirmar que nada existe más allá de la representación, por considerar que más que ser un reflejo de la realidad, los discursos *son* la realidad. Lejos de los excesos del giro lingüístico, proponemos como Peter Burke, José Carazo y Fabián Campagne que las representaciones influyen en la realidad pero sin confundirse con ella.⁹⁹ En este sentido, la dimensión hermenéutica de la tarea del historiador se diferencia de la del teólogo, el jurista o el lingüista porque se sirve de los textos solo para acceder a una realidad que los trasciende. Por ello se considera aquí, siguiendo a Reinhart Koselleck, que los historiadores tematizamos más que los restantes exégetas de textos un estado de cosas que en última instancia poseen carácter extratextual, aun cuando constituyan su realidad solo a

partir de medios lingüísticos.¹⁰⁰ La naturaleza del presente libro demanda vincular el carácter discursivo de las sociedades con la dimensión histórico-social de los discursos. Por ello, las distintas representaciones ensayadas en los documentos escogidos serán consideradas fragmentos de realidad a través de los cuales es posible reconstruir el contexto social en las cuales fueron elaboradas.¹⁰¹

¹ J. Sharpe: «The Demonologists», en O. Davies (ed.): *The Oxford Illustrated History of Witchcraft and Magic*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 65.

² La única excepción es el libro del especialista en historia del derecho y las instituciones Francisco Ramos Bossini: *Brujería y exorcismo en Inglaterra (Siglos XVI y XVII)*, Granada, Universidad de Granada, 1976. Cabe destacar que este trabajo no se ocupa del discurso demonológico, así como tampoco desarrolla cuestiones asociadas con la historia intelectual o cultural, sino que se centra en las características generales de los procesos judiciales.

³ Durante de la Restauración de los Estuardo (1660-1688), la discusión sobre aquellos temas recibió mayor atención en el marco del origen de la ciencia moderna. Célebres pensadores del periodo como Margaret Cavendish, Thomas Hobbes, Joseph Glanvill, Henry More, John Webster y Robert Boyle, entre otros, dedicaron esfuerzos intelectuales a debatir sobre brujas y demonios. En efecto, tal como señaló Stuart

Clark hace dos décadas, las discusiones sobre brujería y demonismo en Inglaterra durante la segunda mitad del siglo XVII no obstaculizaron el progreso científico sino exactamente lo contrario. Los miembros de la Royal Society, pues, estaban interesados en esos tópicos porque eran entusiastas de la nueva filosofía y combinando ambas podrían explicar el funcionamiento de la naturaleza. Lo que tuvo lugar fue una reinterpretación y resignificación del discurso demonológico desarrollado durante los reinados de Isabel, Jacobo y Carlos, cada vez más alejada de las preocupaciones, intereses y marco teórico en el que se había originado y desarrollado. Véanse J. Sharpe: *Instruments of Darkness. Witchcraft in England 1550-1750*, Londres, Penguin Books, 1996, pp. 256-275; Clark (1997: 294-311); I. Bostridge: *Witchcraft and its Transformations c. 1650-c.1750*, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 53-84; J. Board: «Margaret Cavendish and Joseph Glanvill: science, religion, and witchcraft», *Studies in history and philosophy of science*, 38, 2007, pp. 493-505; P. Patterson: *The Debate over the Corporeality of Demons in England, c.1670-1700*, tesis de maestría inédita, University of North Texas, 2009, pp. 33-78; L. Sangha: «‘Incorporeal Substances’: Discerning Angels in Later Seventeenth-Century England», en C. Copeland y J. Machielsen (eds.): *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period*, Leiden / Boston, Brill, 2013, pp. 255-278; P. Elmer: *Witchcraft, Witch-hunting and Politics in Early Modern England*, Oxford, Oxford

University Press, 2016, pp. 175-229.

⁴ El debate en torno a la autoría del *Malleus* ha enfrentado a los especialistas más prestigiosos. Por un lado, Stuart Clark y Christopher Mackay abogan por la coautoría de ambos dominicos. S. Clark: *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 471. C. Mackay: *The Hammer of Witches. A Complete Translation of the Malleus Maleficarum*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 (2006), pp. 2-6. Por otra parte, Brian Levack, Walter Stephens y Hans Peter Broedel plantean que si Sprenger participó en la redacción su rol fue mínimo. B. Levack: *The Witch Hunt in Early Modern Europe*, Nueva York, Routledge, 2006 (1987), p. 55. W. Stephens: *Demon Lovers. Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*, Chicago, 2002, p. 377. H. P. Broedel: *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft*, Manchester, 2003, pp. 18-19. Finalmente, Wolfgang Behringer asevera que Krämer falsificó la participación de Sprenger para valerse de su prestigio y aumentar la autoridad y legitimidad del tratado. W. Behringer: *Witches and Witch-Hunts. A Global History*, Cambridge, Polity Press, 2004, p. 77. El presente trabajo toma como referencia autoral al primero. Con relación al número de ediciones, copias e impresiones del *Malleus* en circulación durante la Edad Moderna, véanse Broedel (2003: 7-8) y Mackay (2009: 33).

⁵ Clark, 1997, pp. 161-179. R. Hutton: *The Witch. A History of Fear, from Ancient Times to the Present*, New

Haven / Londres, Yale University Press, 2018, pp. 198-199. C. Cavallero: «Demonios ibéricos. Los rasgos idiosincráticos de la demonología hispana en la decimoquinta centuria», *Studia Historica. Historia Medieval*, 33, 2015, pp. 289-323. C. Rizzuto: «Pensar con demonios entre los comuneros de Castilla. El diablo y la revuelta de las Comunidades (1520-1521)», *Sociedades Precapitalistas*, 4(1), 2014, pp. 1-28. F. Macías: «El discurso demonológico en Teresa de Ávila: la construcción del endeble demonio frente a la contemplación», *Tiempos Modernos, Revista de Historia Moderna*, 8(29), 2014, pp. 1-29.

⁶ Véase Campagne, 2002, pp. 461-558. Campagne advierte de que, en ediciones posteriores de su tratado, del Río se acercó paulatinamente a las versiones radicalizadas de la demonología moderna.

⁷ Otra cuestión no menor es la gran cantidad de trabajos de excelente calidad que ya existen sobre la demonología española tardomedieval y moderna. Véanse J. Caro Baroja: «De nuevo sobre la historia de la brujería (1609-1619)», *Príncipe de Viana*, XXX, 1969, pp. 265-328; F. Campagne: *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp. 151-224; M. Zamora Calvo: *Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia (siglos XVI y XVII)*, Madrid / Fráncfort, Iberoamericana Vervuert, 2005; M. Zamora Calvo: *Artes maleficorum. Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro*, Barcelona, Camabour, 2016; P. Castell Granados: «Wine

vat witches suffocate children. The Mythical Components of the Iberian Witch», *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 26, 2014, pp. 170-195; C. Lisón Tolosana: *Demonios y exorcismos en los siglos de oro. La España mental*, I, Madrid, Akal, 1990; C. Cavallero: *Los enemigos del fin del mundo. Judíos, herejes y demonios en el Fortalitium Fidei de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016; I. del Olmo: «Providencialismo y sacralidad real. Francisco de Blasco Lanuza y la construcción del monarca exorcista», *Sociedades Precapitalistas*, 2(1), 2012, pp. 1-21. Incluso el hasta ahora poco trabajado *Traicté des anges et de démons* (1605) del jesuita extremeño Juan de Maldonado ha sido recientemente objeto de estudio en F. A. Campagne: *Bodin y Maldonado. La demonología como fenómeno de masas en la Francia de las guerras de religión*, Buenos Aires, Biblos, 2018.

⁸ Clark, 1997, p. 14. S. Houdard: *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie (XV-XVIIe siècle)*, París, Les éditions du Cerf, 1992; R. Briggs: *Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Londres, Penguin Books, p. 145; J. Dillinger: «‘Species’, ‘Phantasia’, ‘Raison’: Werewolves and Shape-Shifters in Demonological Literature», en W. de Blécourt (ed.): *Werewolf Histories*, Basingstoke / Nueva York, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 142. Más adelante se referirá a la reciente revisión de las ideas demonológicas de Bodin y su relación con el resto de los autores francoparlantes.

⁹ Por ese motivo, tampoco resultaba ideal contrastar los textos ingleses con los de autores protestantes de Europa continental, como el calvinista francés Lambert Daneau (*Dialogus de veneficiis*, 1564) o el luterano danés Niels Hemmingsen (*Admonito de superstitionibus magicis vitandis*, 1575).

¹⁰ N. Forsyth: *The Old Enemy. Satan and the Combat Myth*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1987. E. Pagels: *The Origin of Satan*, Nueva York, Random House, 1995.

¹¹ Forsyth, 1987, pp. 19-89

¹² Pagels, 1995, pp. 3-111.

¹³ G. R. Evans: *Augustine on Evil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; J. B. Russel: *Satan. The Early Christian Tradition*, Ithaca, Cornell University Press, 1981.

¹⁴ D. L. Walzel: *The sources of Medieval Demonology*, tesis doctoral inédita, Michigan, Rice University, 1974.

¹⁵ C. E. Hopkin: *The Share of Thomas Aquinas in the Growth of the Witchcraft Delusion*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1940.

¹⁶ A. Boureau: *Satan the Heretic. The Birth of Demonology in the Medieval West*, University of Chicago Press, 2006, p. 128; C. Pigné: «Du De Malo au Malleus Maleficarum: les conséquences de la démonologie thomiste sur le corps de la sorcière», *Cahiers de recherches médiévales*, 13, 2006, pp. 209-219.

¹⁷ Broedel, 2003, p. 43. F. A. Campagne: «Demonology at

a Crossroads: The Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt», *Church History*, 80(3), 2011, p. 29.

¹⁸ A. Paravicini Bagliani, M. Ostorero y K. Utz Tresp (eds.): *L'imaginaire du sabbat. Éditions critique des textes les plus anciens (1430c.-1440c.)*, Lausana, Université de Lausanne, 1999; M. Ostorero, G. Modestin y K. Utz Tresp (eds.): *Chasses aux sorcières et démonologie. Entre discours et pratiques (XIVe-XVIIe siècles)*, Florencia, Sismel, 2010; M. Ostorero y J. Véronèse (eds.): *Penser avec les démons: démonologues et démonologies (XIIIe-XVIIe siècles)*, Florencia, Sismel, 2015.

¹⁹ J. Hansen: *Zauberwahn, Inquisition, und Hexenprozessen im Mittelalter und die Entstehung der Grossen Hexenverfolgung*, Múnich, R. Oldenbourg, 1900; B. Levack. *The Witch Hunt in Early Modern Europe*, Nueva York, Routledge, 2006 (1987); Clark, 1997; Behringer, 2004; Mackay, 2009.

²⁰ J. Michelet: *La bruja*, Madrid, Akal, 1987 (1862); C. Leland: *Arcadia: Gospel of the Witches*, Nueva York, Cosimo, 2007 (1899); M. Murray: *The Witch-cult in Western Europe*, Nueva York, Nu Vision publications, 2005 (1933).

²¹ C. Ginzburg: *I Benandanti: Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*, Turín, Einaudi, 1966; C. Ginzburg: *Storia notturna: Una decifrazione del Sabba*, Turín, Einaudi, 1986.

²² Campagne, 2009, p. 126.

²³ R. Kieckhefer: *European Witch Trials Their Foundations*

in *Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Routledge, 2011 (1976), pp. 27-47.

²⁴ N. Cohn: *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000 (1973), pp. 202-235.

²⁵ Idea sostenida también por R. I. Moore: *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford, Blackwell Publishing, 1987.

²⁶ Levack, 2006, p. 5.

²⁷ Clark, 1997, pp. 442-443.

²⁸ L. Roper: *Terror and Fantasy in Baroque Germany*, New Haven / Londres, Yale University Press, 2004, p. 107. G. Waite: *Eradicating the Devil's Minions: Anabaptists and Witches in Reformation Europe, 1526-1600*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, p. 5.

²⁹ M. Gaskill: *Crime and Mentalities in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 27.

³⁰ Sharpe, 1996, pp. 78-79.

³¹ J. Caro Baroja: *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1982 (1969), pp. 17-63.

³² C. Lisón Tolosana, 1990.

³³ G. Henningsen: *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza, 1983 (1980). Tampoco pueden soslayarse los aportes de Florencio Idoate y James

Amelang respecto de lo ocurrido a comienzos del siglo XVII en aquella región. F. Idoate: *La brujería en Navarra y sus documentos*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1978; J. Amelang: «Between Doubt and Discretion. Revising the Rules for Prosecuting Spanish Witches», en G. Lottes, E. Medijainen y J. Viðar Sigurðsson (eds.): *Making, Using and Resisting the Law in European History*, Pisa, Pisa University Press, 2008, pp. 77-92.

³⁴ G. Henningsen y B. Ankarloo (eds.): *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

³⁵ G. Henningsen: «La Inquisición y las brujas», *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 26, 2014, pp. 133-152.

³⁶ J. Blázquez Miguel: *Hechicería y superstición en Castilla-La Mancha*, Toledo, Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1985; A. Gari Lacruz: *Brujería e Inquisición en el alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*, DGA, Zaragoza, 1991; C. Lisón Tolosana: *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid, Akal, 1979; R. Martín Soto: *Magia e Inquisición en el antiguo reino de Granada* (siglos XVI-XVII), Málaga, Arguval, 2000; R. Gracia Boix: *Brujas y hechiceras de Andalucía*, Córdoba, Real Academia de Ciencias, 1991; A. Alcoberro: «The Catalan Church and the Witch Hunt: the Royal Survey of 1621», *eHumanista*, 26, 2014, pp. 153-169.

³⁷ M. Tausiet: *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2000. De la misma autora: *Abracadabra omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2007.

³⁸ M. Tausiet y J. Amelang (eds.): *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2001.

³⁹ Castells Granados, 2014, pp. 170-195. Y del mismo autor: «Sortilegas, divinatrices et fetilleres. Les origines de la sorcellerie en Catalogne», *Cahier de Recherches Médiévales et Humanistes*, 22, 2011, pp. 217-241.

⁴⁰ J. Martínez Millán: *La bruja fílmica. Conversaciones entre cine e historia*, tesis doctoral inédita, Universidad Autónoma de Madrid, 2017.

⁴¹ W. G. Soldan: *Geschichte der Hexenprocesse. Aus den Quellen dargestellt*, Cotta, Stuttgart, 1843.

⁴² H. C. Lea: *Materials Toward a History of Witchcraft*, vol. 3, en A. C. Howland (ed.): Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1939; G. L. Burr: *Narratives of Witchcraft cases, 1648-1706*, Nueva York, Scribner's, 1914; J. Hansen, 1900.

⁴³ H. T. Roper: *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social*, Montevideo, Katz, 2009, p. 101. J. Davidson: *Early Modern Supernatural: the Dark Side of European Culture, 1400-1700*, California, Praeger, 2012, pp. 1-3.

⁴⁴ Clark, 1997, p. 552; B. McGin: *Antichrist. Two Thousand Years of Human fascination with Evil*, Columbia, Columbia University Press, 1999, pp. 200-230; N. Cohn: *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1970; M. Bull (comp.): *Apocalypse Theory and the Ends of the World*, Oxford, Blackwell, 1995.

⁴⁵ Waite, 2007, p. 5.

⁴⁶ Sharpe, 1996, pp. 37-39.

⁴⁷ F. Campagne: «Witchcraft and the Sense-of-the-impossible in Early Modern Spain: Some Reflections Based on the literature of Superstition (c. 1500-1800)», *Harvard theological Review*, 96:1, 2003, pp. 25-62; L. Febvre: *Le problème de l'incroyance au 16e siècle*, Paris, Albin, 1958.

⁴⁸ Clark, 1997. Algunas excepciones previas al texto de Clark, en S. Anglo (ed.): *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977; G. Scholz Williams: *Defining Dominion: The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany*, The University of Michigan Press, 1995.

⁴⁹ W. Notestein: *A History of Witchcraft in England from 1558 to 1718*, Washington, The American Historical Association, 1911, p. 99.

⁵⁰ C. L'Estrange Ewen: *Witchcraft and Demonianism: A concise Account Derived from Sworn Depositions and Confession*

Obtained in the Courts of England and Wales, Londres, Heath Cranton Limited, 1933, pp. 50 y 62.

⁵¹ G. L. Kittredge: *Witchcraft in Old and New England*, Nueva York, Athenum, 1972 (1929), p. 6.

⁵² K. Thomas: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Londres, Penguin Books, 1971; A. Macfarlane: *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1970.

⁵³ B. Rosen: *Witchcraft in England 1558-1616*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1991.

⁵⁴ J. Sharpe: «In Search of the English Sabbat: Popular Conceptions of Witches's Meetings in Early Modern England», *Journal of Early Modern Studies*, 2, 2013, pp. 161-183; D. Purkiss: «Women's Stories of Witchcraft in Early Modern England: the House, the Body, and the Child», *Gender and History*, 7, 1995, pp. 408-432; D. Willis: *Malevolent Nurture: Witch-Hunting and Maternal Power in Early Modern England*, Ithaca, Cornell University Press, 1995; C. R. Millar: *Witchcraft, the Devil, and Emotions in Early Modern England*, Londres / Nueva York, Routledge, 2017.

⁵⁵ P. Almond: *The Witches of Warboys: An Extraordinary History of Sorcery, Saddism, and Satanic Possession*, Londres / Nueva York, I.B Tauris & Co. Ltd, 2007; P. Almond: *The Lancashire Witches. A chronicle of sorcery and death on Pendle*

Hill, Londres / Nueva York, I.B Tauris & Co. Ltd, 2012.

⁵⁶ Sharpe, 1996, p. 32; Waite, 2007, p. 5; M. Gibson: *Reading Witchcraft. Stories of Early English Witches*, Londres, Routledge, 1999, p. 83.

⁵⁷ Vacío historiográfico advertido recientemente por Malcolm Gaskill: «Witchcraft Trials in England», en B. Levack (ed.): *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 289.

⁵⁸ Behringer, 2004, pp. 101-104; Levack, 2006, pp. 225; Notestein, 1911; L'Estrange Ewen, 1933; Kittredge, 1972.

⁵⁹ Sharpe, 1996, p. 88; Levack, 2006, p. 224.

⁶⁰ L' Estrange Ewen, 1933, p. 57; G. R. Quaife. *Godly Zeal and Furious Rage: The Witch in Early Modern Europe*, Londres, St. Martin Press, 1987, p. 59.

⁶¹ Clark, 1997, p. 527.

⁶² Sharpe, 1996, p. 32.

⁶³ R. Mandrou: *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, París, Plon, 1968, p. 133; S. Clark, 1997, p. 182; W. De Blécourt: «Sabbath Stories», en B. Levack (ed.): 2013, p. 90; B. Easlea: *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy: An Introduction to the Debates of the Scientific Revolution, 1450-1750*, Brighton, Harvester Press, 1980, p. 15; J. Pearl: *The Crime of Crimes*.

Demonology and Politics in France 1560-1620, Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1999, p. 141; Krause, 2015, p. 6.

⁶⁴ R. Kleits: *Servants of Satan: The Age of the Witch Hunts*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.

⁶⁵ R. Muchembled: *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*, México, FCE, 2002 (2000); C. Lerner: *Enemies of God: The Witch-hunt in Scotland*, Oxford, Basil Blackwell, 1983; J. Sharpe: «State Formation and Witch-Hunting in Early Modern England», en D. Bauer, J. Dillinger, J. Schmidt (eds.): *Hexenprozess und Staatbildung*, Bielefeld, 2000, pp. 59-77.

⁶⁶ Levack, 2006, pp. 114-115.

⁶⁷ Elmer, 2016.

⁶⁸ L. Álvarez Recio: *Rameras de Babilonia. Historia cultural del anticatolicismo en la Inglaterra Tudor*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006.

⁶⁹ A. G. Dickens: *The English Reformation*, Nueva York, Shocken Books, 1964. G. R. Elton: *Reform and Reformation. England: 1509-1558*, Londres, Arnold, 1977; K. Thomas, 1971.

⁷⁰ E. Duffy: *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c.1400-c.1580*, New Heaven, Yale University Press, 1992, p. 573.

⁷¹ Duffy, 1992, p. 593.

⁷² C. Haigh: *English Reformations. Religion, Politics and Society under the Tudors*, Oxford, Oxford University Press, 1993,

p. 15.

⁷³ Haigh, 1993, p. 290.

⁷⁴ D. MacCulloch: *The Later Reformation in England*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2001.

⁷⁵ J. Bossy: *The English Catholic Community, 1570-1850*, Oxford / Darton, Longman & Todd Ltd, 1976, pp. 107-114.

⁷⁶ Haigh, 1993, pp. 261-264.

⁷⁷ A. Walsham: *Church Papists: Catholicism, Conformity and Confessional Polemic in Early Modern England*, Londres, Boydell & Brewer, 1999, pp. 73-99.

⁷⁸ A. Walsham: «Miracles and the Counter-Reformation Mission to England», *The Historical Journal*, 46(4), 2003, p. 801.

⁷⁹ P. Collinson: «Antipuritanism», en J. Coffey et al. (eds.): *The Cambridge Companion to Puritanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 24. Consúltese también P. Collinson: *The Religion of the Protestants. The Church in English Society*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

⁸⁰ P. Collinson: *From Cranmer to Sancroft*, Londres, Hambledon Continuum, 2006, p. 91; P. Lake: *Moderate Puritans and the Elizabethan Church*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 8.

⁸¹ P. Lake: «Anti-Puritanism. The Structure of a Prejudice», en K. Fincham y P. Lake (eds.): *Religious Politics in Post-*

Reformation England, Woodbridge, The Boydell Press, 2006, p. 85.

⁸² V. Krause: *Witchcraft, Demonology, and Confession in Early Modern France*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 9.

⁸³ S. Collini: «The identity of Intellectual History», en R. Whatmore y B. Young (eds.): *A Companion to Intellectual History*, Oxford, Wiley Blackwell, 2016, pp. 10-11.

⁸⁴ J. Pocock: *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 107-108.

⁸⁵ J. W. Burrow: *The Crisis of Reason. European Thought, 1848-1914*, New Haven / Londres, Yale University Press, 2000, p. 67; B. Young: «Introduction», en R. Whatmore y B. Young (eds.), 2016, p. 3. P. Maniglier: «The Order of Things», en C. Falzon, T. O'Leary y J. Sawiki (eds.): *A Companion to Foucault*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2013, p. 4.

⁸⁶ Collini, 2016, p. 12.

⁸⁷ M. Bloch: «Pour une histoire comparée des sociétés européennes», *Revue de synthèse historique*, 46, 1928, pp. 17.

⁸⁸ F. Gilbert: «Intellectual History: Its Aims and Methods», *Daedalus*, 100(1), 1971, pp. 93-94.

⁸⁹ M. Bajtin: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rebelais*, Madrid, Alianza

Editorial, 1999; C. Ginzburg: *El queso y los gusanos*, Barcelona, Ediciones Península, 2011; J. E. Burucúa: *Corderos y Elefantes*, Buenos Aires, Madrid, Miño y Dávila, 2001, pp. 29-37.

⁹⁰ N. García Canclini: *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1995; S. Gruzinski: *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, Paidós, 2007.

⁹¹ R. Chartier: *A história cultural entre práticas e representações*, Lisboa, Difel, 2002, pp. 16-17.

⁹² C. Ginzburg: *Mitos, Emblemas, Indicios. Morfología e Historia*, Barcelona, Gedisa, 1994 (1989), p. 163.

⁹³ C. Geertz: *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, p. 24.

⁹⁴ A. Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*, t. 1, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1999, pp. 151-152.

⁹⁵ M. Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York / Londres, Routledge, 2001 (1930), p. 121; M. Weber: *Ornithology*, 1978 (1968), pp. 212-301; J. Turner: *The Institutional Order: Economy, Kinship, Religion, Polity, Law, and Education in Evolutionary and Comparative Perspective*, Nueva York, Longman, 1997.

⁹⁶ R. Williams: *Culture and Society, 1780-1950*, Nueva York, Anchor Books, 1960 (1958), pp. 283-303.

⁹⁷ M. Foucault. *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets, 1992, pp. 22-24; M. Foucault: *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, Nueva York, Pantheon Books, 1972, p. 95-96.

⁹⁸ S. Greenblatt: *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, Chicago, The Chicago University Press, 1980.

⁹⁹ P. Burke y J. Carazo: «La nueva historia socio-cultural», *Historia Social*, 17, 1993, 111; F. A. Campagne: *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002, pp. 21-23.

¹⁰⁰ R. Koselleck y H. G. Gadamer: *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 91.

¹⁰¹ Campagne, 2002, pp. 24-31.

INTRODUCCIÓN

ENTRE EL FOLCLORE Y LA TEOLOGÍA: LA EVOLUCIÓN INTERNA DEL DISCURSO DEMONOLÓGICO INGLÉS

Las siguientes páginas fueron pensadas como una introducción al objeto de estudio central del presente libro: la demonología inglesa durante la modernidad temprana. Esta sección, sin embargo, no pretende agotarse en tareas descriptivas, sino que a lo largo de su extensión se plantearán interrogantes y ensayarán respuestas a partir de las cuales se construirán los argumentos de los capítulos subsiguientes, en los

cuales, a su vez, aquellas se completarán definitivamente. El problema que da origen al presente capítulo es el de la evolución interna del discurso demonológico en Inglaterra. Como ocurrió en otras regiones de Europa entre los siglos XV y XVIII, aquel estuvo estrechamente ligado a las teorizaciones sobre (y en no pocas ocasiones la represión de) la brujería. En efecto, el marco cronológico general escogido (c. 1560-1648) lo refleja cabalmente: la fecha que da origen al *continuum* temporal está relacionada con la aparición de los panfletos que relataban los nacientes procesos judiciales por brujería en suelo inglés, mientras que la que lo clausura se vincula con la publicación de los tratados escritos para describir y justificar las persecuciones más severas de aquel crimen entre las ocurridas en ese reino, es decir, las que tuvieron lugar entre 1645-1647 en los condados de East Anglia. Ese siglo corto no solo contiene el inicio y el cenit del castigo de la brujería en Inglaterra, sino también, se planteará, el origen y la maduración teórica de sus fundamentos intelectuales. Es este punto el que interesa particularmente. Se intentará demostrar que durante ese periodo la demonología vernácula atravesó transformaciones considerables, caracterizadas por un desarrollo procesual de tipo acumulativo, en el que diferentes ideas, conceptos y componentes internos se fueron incorporando progresivamente, mientras que otros perdieron terreno de la misma manera. Este proceso, a su vez, habría redundado en una tendencia a la radicalización de sus postulados internos.

Esta sección, como el resto del libro, utilizará como fuentes

principales diferentes tratados demonológicos académicos escritos por teólogos, clérigos, médicos o cazadores de brujos, de considerable densidad conceptual, y pensados para ser consumidos eminentemente por los sectores letrados de la sociedad. Son las transformaciones de las premisas y nociones en este tipo de textos las que atenderemos. Sin embargo, en Inglaterra, esta rama de la literatura teológica, orientada a analizar la brujería encuadrada en las consideraciones sobre la relación de lo humano, lo divino y lo diabólico, no surgió ni se desarrolló en un vacío. Cuando aparecieron los primeros volúmenes en la década de 1580, la literatura popular sobre brujería –los mencionados panfletos judiciales, textos con una carga teórica poco pretenciosa, menos dependientes de los férreos contornos del dogma y orientados a un público más amplio que los tratados– llevaba veinte años de difusión y éxito entre la población inglesa letrada e iletrada. La relación entre las nociones demonológicas académicas y las folclóricas es crucial para los intereses del presente capítulo. Una de nuestras hipótesis señala que las primeras fueron escritas en un diálogo más o menos tenso con las ideas plasmadas y diseminadas en los libelos. El discurso demonológico inglés y su evolución interna durante el periodo señalado habría sido el resultado de la negociación entre las nociones teológicas de los tratados y las folclóricas de los panfletos. Las obras más tempranas (aquellas publicadas entre 1584 y 1608) rechazaron buena parte de la forma en que la literatura popular entendía la brujería, lo

divino y lo diabólico. Mientras las narrativas pensadas para el público masivo se centraban en las capacidades del demonio para actuar en el mundo material, el carácter físico de su existencia e interacción con los seres humanos, y las capacidades mágicas de las brujas, las primeras obras doctas se caracterizaban por acentuar más el providencialismo, la absoluta dependencia del demonio respecto del permiso divino para actuar, la mente como su campo predilecto de acción, y la imposibilidad de las brujas de producir cualquier tipo de portento por encima del orden natural. Sin embargo, la tratadística posterior (los textos confeccionados entre 1616 y 1648), aun cuando mantuvo continuidades con las demonologías tempranas, se habría mostrado más permeable a incorporar ideas y elementos de los panfletos, aunque depurándolos y adaptándolos a un marco teológico ortodoxo y aceptable para la alta cultura teologal. De esta manera, en 1648, el discurso demonológico inglés habría completado su maduración y alcanzado su versión más radicalizada, resultado de más de medio siglo de circulación e influencia entre sustratos de ideas doctas y folclóricas.

DEMONOLOGÍA FOLCLÓRICA

Características de los panfletos

Entre la aprobación de la *Witchcraft Act* de 1563 –primera ley contra la brujería efectivamente aplicada por las autoridades judiciales– a comienzos del reinado de Isabel y la publicación de la primera demonología inglesa –*The Discoverie of Witchcraft* (1584) de Reginald Scot–, los habitantes de Inglaterra solo

podían acceder a información y relatos sobre la brujería y sus vínculos con los demonios a través de los sermones predicados por los ministros en sus parroquias, la asistencia a los juicios contra brujos o los reportes sobre aquellos publicados en forma de panfletos o periódicos. Los dos primeros medios mencionados presentaban el inconveniente de la necesaria presencia física: quien no acudía a la iglesia no oía la prédica; quien no iba al litigio en la corte o a la ejecución de las sentencias no conocía las acciones de los supuestos hechiceros, ni las consecuencias de embarcarse en las acciones que solían practicar. Los panfletos, en cambio, registraban lo ocurrido en un juicio o una serie de juicios contra brujos; estaban diseñados para ser leídos o absorbidos por una audiencia popular, lo que los hacía accesibles a todos aquellos que no hubiesen sido testigos presenciales de este.¹ Aquellos textos no fueron exclusivos de Inglaterra, constituyeron un tipo de publicación extendido a lo largo de territorios europeos durante la modernidad temprana, como Escocia, Alemania y Suecia, e incluso se tradujeron a diferentes lenguas para ser editados allende el territorio donde se imprimieron originalmente.²

Centrándonos específicamente en el caso inglés, estas impresiones, aunque con hiatos y ritmos irregulares de publicación, existieron durante toda la modernidad. Los ejemplares más antiguos que se conocen y conservan datan de 1566 (*The examination and confession of certaine Wytches* y *The Examination of John Walsh*), época en que el acuerdo

religioso isabelino luchaba por hacerse efectivo, mientras que los más tardíos relataban los últimos juicios contra brujos a comienzos del decenio de 1710, momento en que la brujería agotaba sus capacidades para interpretar y explicar la realidad, así como para satisfacer las demandas de legitimación por parte de las nuevas prácticas políticas, decididamente divorciadas de concepciones sacrosantas del poder auspiciadas por entidades trascendentes.³ Durante ese siglo y medio, los panfletos tuvieron una considerable demanda en todo el reino. Llegaban a los compradores a partir de puestos de venta fijos en Londres, lugar en el que se imprimían, o por medio de vendedores ambulantes que recorrían la geografía inglesa llevando baladas, literatura ligera y noticias sobre sucesos extraños y sorprendentes a los rincones más retirados del reino.⁴ Su formato –generalmente octavos– y extensión –frecuentemente entre ocho y doce páginas– facilitaban su transporte.⁵ Además, su escaso coste –el precio oscilaba entre un penique y unos pocos chelines– garantizaba su accesibilidad a todos excepto a los más pobres.⁶ A su vez, a pesar de que David Cressy calculó que para el inicio del reinado de Isabel Tudor (1558) apenas el veinte por ciento de los hombres y el diez de las mujeres de los sectores rurales no eran analfabetos, la práctica frecuente de la lectura pública de textos –entre ellos los panfletos– como forma de esparcimiento e información garantizaba que su contenido no alcanzase únicamente a quienes podían pagarlos o a las minorías

educadas, sino que también fuesen absorbidos por las mayorías que carecían de capacidades básicas para la comprensión de textos escritos.⁷

Entre mediados de la década de 1560 y comienzos de la de 1620 se concentra la mayor cantidad de panfletos sobre brujería –veinte en total– conservados de forma completa.⁸ Durante esos sesenta años, este tipo de publicaciones conoció un auge entre 1566 y 1595, periodo en el que tuvieron lugar más de la mitad de los procesos judiciales por hechicería registrados en el *Home Circuit* entre mediados del siglo XVI y los albores del XVIII.⁹ El apogeo estuvo seguido de una caída del registro de panfletos en los libros de la Company of Stationers en Londres hasta 1609, dos décadas caracterizadas por la caída sostenida en el número de juicios.¹⁰ Finalmente, entre 1612 y 1621, la impresión de narrativas de los casos judiciales de brujería atravesó una limitada primavera, seguida de un crudo invierno de más de veinte años sin publicaciones sobre esa temática orientadas al consumo popular.¹¹ Durante la guerra civil, las acusaciones de magia nociva (*maleficium*) y demonismo fueron frecuentes entre ambos bandos; la brujería había vuelto a ser una herramienta eficaz para representar y resolver conflictos políticos y religiosos, lo que iniciaba un nuevo periodo de prosperidad para el género.¹²

A lo largo de las décadas que conforman el marco cronológico de la presente monografía, el modo de reportar los casos de brujería atravesó cambios; la organización interna, el tipo

de información que contenían o las formas de narrar no se mantuvieron estáticas. Hasta 1590, los panfletos fueron fundamentalmente una reproducción de documentos legales, tanto los producidos en la etapa previa al juicio como aquellos confeccionados durante su duración.¹³ Cuando una comunidad sospechaba que uno de sus miembros practicaba brujería, la(s) víctima(s) acudía(n) al magistrado local (*justice of the peace*), quien la(s) interrogaba acerca de lo sucedido. Ese intercambio era registrado por un secretario (*clerk*) en un documento conocido como *information*. Una vez finalizada esta instancia, las autoridades citaban a la(s) persona(s) acusada(s) y la(s) interrogaba(n) con referencia a los testimonios recientemente vertidos en su contra. Esta interpelación legal era anotada por el propio secretario, dando origen a otro escrito conocido como *examination*.¹⁴ Según la información obtenida por el magistrado durante su intercambio con la(s) sospechosa(s), esta(s) era(n) recluida(s) en prisión hasta que los jueces de las *Assize Courts* llegaran al condado desde Londres para impartir justicia.¹⁵ Si el caso era considerado válido por el jurado, la acusación formal producida durante el juicio (*indictment*) era construida por otro notario a partir de los dos documentos anteriores al juicio recién mencionados. Lo que allí fuera incluido constituía los cargos sobre los cuales se procedería a juzgar a los reos.¹⁶ Los panfletos estaban confeccionados a partir de versiones más o menos editadas y abreviadas de todos los documentos legales

mencionados hasta aquí. Era frecuente, también, que el autor del libelo hubiese presenciado el juicio o utilizase como fuente de lo ocurrido allí a testigos presenciales. Estas percepciones, propias o ajenas, también eran incorporadas en los textos.¹⁷

En los panfletos del periodo era predominante, pues, la reproducción de textos legales con la intención de lograr un acercamiento a los hechos a partir de pruebas documentales, algo que la portada de *A true and just Recorde* (1582), sobre el célebre juicio a las brujas de Saint Osyth, reconocía abiertamente: «un reporte justo y verdadero sobre la información, examinación y confesión de todas las brujas, tomado en Saint Osyth, condado de Essex, donde algunas fueron ejecutadas y otras tratadas de acuerdo a lo que dicta la ley».¹⁸ Aquello que se informaba refería permanentemente a lo declarado por testigos, víctimas y acusados en diferentes instancias del proceso judicial. Era fundamental reflejar el carácter objetivo, expeditivo, certero y legítimo de aquel. El veredicto, se pretendía demostrar, era el resultado del perfecto funcionamiento de una maquinaria judicial infalible.¹⁹

¶ A true and iust Recorde, of
the Information, Examination
and Confession of all the Witches, taken at
S. Oses in the countie of Essex: whereof
some were executed, and other some en-
treated according to the determi-
nation of lawe.

Wherein all men may see what a pestilent
people Witches are, and how unworthy to lyue
in a Christian Common
wealth.

Written orderly, as the ca-
ses were tryed by euidence,
By W. W.



¶ *Imprinted in London at the*
three Cranes in the Vinetree by
Thomas Dawson
1582.

Portada del panfleto *A true and just Recorde* (1582).

Por otra parte, hasta 1590, los panfletos se centraban en la figura de la bruja y solían basarse en la idea de que el *maleficium* era una venganza que ocurría como respuesta a una ofensa recibida, lo que acababa por depositar parte de la responsabilidad de lo ocurrido en el comportamiento inicial de la víctima. Existían distintos tipos de agravios sufridos por las brujas. El más frecuente era la caridad negada, reflejada, por ejemplo, en la confesión de Elizabeth Francis en *A detection of damnable driftes* (1579): «ella le dijo que la esposa de Poole se negó a darle levadura y que debido a eso deseaba que ese espíritu la atormentara».²⁰ También podía ser una defraudación moral, como la sufrida por la misma mujer años antes y registrada en *The Examination of certaine Wytches* (1566): «cuando Andrew se aprovechó de ella y luego se negó a casarse, la mujer ordenó a Sathan que destruyera sus bienes (...) y sin estar aún satisfecha, le solicitó que tocara su cuerpo (...) tras lo cual murió».²¹ Finalmente, podía ser la respuesta a un perjuicio económico, como el que el padrastro de Elleine Smith quiso provocarle al reclamarle el dinero de una herencia sobre el cual no tenía derecho, lo que acabó en su muerte tras una dolorosa agonía.²²

Luego de 1590, el género cambió varias de las características que había tenido durante las tres décadas previas. Los libelos abandonaron la orientación documental en beneficio de una

narración desarrollada en tercera persona que relataba hechos ocurridos fuera de las salas de interrogatorios y los tribunales. Se pasó de reproducir juicios a narrar episodios de brujería. A su vez, el foco no eran ya las brujas, sino sus víctimas y la experiencia de sufrimiento que atravesaron a partir de la perversidad sin límite de las primeras. Los *maleficia* eran ahora la muestra de la injustificada maldad de quien lo cometió, no una respuesta a una ofensa. Relacionado con esto, después de 1590, en la mayoría de los casos descritos en la literatura de consumo popular, los damnificados eran miembros de la *gentry* o la nobleza, mientras que anteriormente la acusada y el acusador pertenecían más o menos al mismo estrato social.²³ *The Most Strange and Admirable Discoverie of the Three Witches of Warboys* (1593), libelo en el que las hijas del *gentleman* John Throckmorton sufrieron años de posesiones diabólicas a causa de los hechizos de Alice Samuel, su esposo John y su hija Agnes, todos miembros de una familia de labradores empobrecidos y dependientes de los Throckmorton, es un adecuado exponente de todos los cambios mencionados.²⁴

LOS PANFLETOS COMO FUENTES HISTÓRICAS Y FOLCLÓRICAS

A partir de la descripción de las características de los documentos escogidos, resulta imperioso evaluar sus limitaciones a la hora de ser utilizados por los historiadores. Ello será abordado a partir de dos cuestiones: su pertinencia para conocer cómo tuvieron lugar los crímenes que allí se relatan

y su eficacia como medio para acceder a las concepciones demonológicas populares/folclóricas.

Marion Gibson es la investigadora que abordó con mayor profundidad el primer problema. En sus dos libros dedicados a analizar los panfletos, la historiadora estadounidense destacó que al leer narrativas sobre brujería es necesario no confundir la representación con la realidad. Este tipo de fuentes es una interpretación de los eventos: no solo los transmitían, sino que los representaban.²⁵ Esta afirmación está íntimamente ligada con la forma en que el contenido de los panfletos era «construido». En el caso de aquellos organizados como reproducción de documentos legales, el problema radica en el modo en que estos fueron confeccionados. Las *informations* y las *examinations* no eran registros *verbatim* de lo declarado por víctimas y acusados, sino la edición que sobre ello realizaban los notarios que colaboraban con los magistrados locales. Por otra parte, aquello que los denunciantes exponían era parcialmente provocado por las preguntas del juez. Las *informations* no eran un registro fidedigno del problema que había llevado a una persona a denunciarse como víctima de brujería, sino el resultado de un interrogatorio diseñado por quien lo llevaba a cabo con el objetivo de provocar respuestas que pudiesen ser utilizadas como pruebas durante el juicio.²⁶ De hecho, las preguntas no eran anotadas, lo único que se registraban eran las devoluciones de los interrogados con el fin de generar la impresión de un relato monocorde y monolítico. Un proceso

similar ocurría con las declaraciones de los sospechados de brujería. Sus confesiones eran extraídas bajo presión –aunque no bajo tortura, ilegal en Inglaterra para este tipo de crímenes– por magistrados ansiosos por modelar las exposiciones para hacer de ellas instrumentos jurídicos apropiados para producir una condena. A su vez, los sospechosos podían declarar a partir de sus propias ideas sobre la brujería, lo que creían que el juez quería oír, lo que sus conocidos les recomendaron que dijeran o lo que ellos mismos sabían por medio de los libelos que otros habían dicho en una situación similar.²⁷ Lo que las *examinations* buscaban reflejar era, nuevamente, una narración sin fisuras, confesiones «transparentes» de individuos que abiertamente reconocían su falta, y donde los «hechos» se imponían por su propio peso sin necesidad de utilizar adjetivos o calificar lo acontecido. Sin embargo, lo que allí puede leerse es el resultado de tensiones y conflictos, un diálogo a veces directo y en ocasiones indirecto entre el juez, la bruja y la víctima, redactado finalmente por un notario. Estos documentos, editados y adaptados a determinados intereses de principio a fin, a su vez, eran recortados por los panfleteros (que con frecuencia agregaban al recuento lo que ellos o personas de su confianza observaron como testigos presenciales durante el juicio) a quienes solo podríamos considerar los autores exclusivos de los textos si no tuviéramos en cuenta todo el proceso recién mencionado. Una última operación de edición correspondía al editor y al imprentero: el primero por darle una revisión final

al texto acercado por el autor y el segundo por adaptar el manuscrito a las necesidades espaciales del formato impreso.²⁸ Las diferentes capas de voces que se iban superponiendo en el proceso de construcción de los libelos implican una alerta para los historiadores que –aceptando la propuesta de jueces, notarios y panfleteros– pretendan considerarlos reportes objetivos de acontecimientos fácticos.²⁹

A partir del momento en que la narración comenzó a tener mayor importancia que las referencias documentales, la intervención de los autores en los panfletos se volvió más evidente; de hecho, aquellos tomaron conciencia de su posición creadora, atendiendo a cuestiones de estilo y a un interés por diferenciarse de sus colegas, incluso cuando se mantenían en el anonimato.³⁰ Sin embargo, los libelos pos 1590 también eran el resultado de un proceso de coautoría. El autor o los autores contaban una historia que emergía de sus conversaciones con las víctimas, los testigos y el editor. Los últimos, a diferencia de lo ocurrido en la etapa anterior, intervenían más decididamente, elaborando títulos llamativos o introducciones polémicas para llamar la atención de los compradores.³¹ Para esta etapa, Barbara Rosen consideró importante el rol de los patrocinadores de los panfletos. Como hemos mencionado, en los textos de carácter narrativo la figura de la víctima cobraba mayor importancia que la de la bruja y, además, solía pertenecer a sectores sociales acomodados. En su afán por defender el honor de sus familias

y dar una versión de los hechos apropiada a sus intereses, ellos mismos se ponían a escribir o contrataban gacetilleros al servicio de las editoriales para realizar la tarea.³² No resulta casual, entonces, que durante esa etapa los relatos destacaran la completa inocencia de las víctimas y la inmotivada maldad de la bruja. A pesar del cambio de estilo y organización interna de los panfletos, su función para reconstruir eventos en la Inglaterra moderna resulta tan limitada como la de los anteriores. Las precauciones que estos documentos plantean al historiador, sin embargo, no inhabilitan su uso. Debido a las múltiples instancias de autoría y diferentes ediciones que operan sobre el texto final no es posible considerarlos registros cercanos a los actos de brujería.³³ Lo que sí nos pueden mostrar es cómo las brujas, los testigos, los magistrados, los notarios y los escritores de los panfletos querían que la brujería fuera vista.

La segunda cuestión que hay que abordar en la presente sección tiene que ver con la pertinencia de los panfletos para conocer las concepciones folclóricas sobre brujería y demonología. Este problema ha sido tratado por los investigadores con relación a si el contenido de las historias de brujería contadas por sus protagonistas frente a autoridades judiciales o religiosas estaban determinadas por el interrogador o por quien estaba siendo acusado. La historiografía generó inicialmente dos respuestas diametralmente opuestas. Por un lado, la del británico Norman Cohn, que consideraba que las confesiones de los brujos durante los procesos eran el

resultado de una manipulación distorsionadora por parte de quienes las indagaban. Según esa postura, las confesiones sobre participaciones en reuniones sectarias donde se practicaban orgías, se asesinaban y comían niños y se juraba lealtad al diablo habrían sido extraídas por la fuerza y se vincularían con estereotipos anteriormente utilizados por la alta cultura teológica contra otras minorías (por ejemplo leprosos y judíos) durante el Medioevo.³⁴ En el otro extremo del plano historiográfico se ubica el italiano Carlo Ginzburg, quien a partir de sus investigaciones sobre los cultos agrarios en el Friuli primero y en diferentes partes de Europa después concluyó que las declaraciones de los campesinos frente a los inquisidores podían ser consideradas genuinamente populares o folclóricas, debido a que aquellos eran conscientes de que estaban contando relatos propios basados en su experiencia de vida comunal y formas idiosincrásicas de vincularse con el mundo natural y preternatural.³⁵

En relación con los casos de brujería narrados en los panfletos ingleses, Diane Purkiss y Marion Gibson proponen la existencia de micronegociaciones entre jueces y acusados. El hecho de que cada uno de esos relatos sea considerado una especie de palimpsesto no solo se relaciona con los distintos niveles de autoría que pueden observarse, sino también con los intercambios activos entre los intervinientes.³⁶ Como propusieron diversos historiadores, los panfletos no deben ser

considerados únicamente como instancias de imposición cultural de los magistrados sobre los acusados, también pueden ser el resultado de las tensiones y colaboraciones producidas por el encuentro entre ambos.³⁷ En las salas de interrogación y en las audiencias judiciales, los roles pretendían ser fijos, preestablecidos, casi guionados: unos preguntaban y otros respondían. Sin embargo, la realidad era mucho más flexible y no necesariamente respetaba el patrón de control unidireccional del proceso por parte de un interrogador activo en perjuicio de un interrogado pasivo. La construcción de los eventos relatados puede ser considerada –a la manera del antropólogo argentino Néstor García Canclini– como el resultado de un tejido de intercambios complejos y descentralizados entre múltiples actores.³⁸ Las personas bajo sospecha, por ejemplo, no aceptaban todas las acusaciones que recibían en la corte. Podían reconocer parte de los cargos, pero tamizados por sus propias versiones de lo que era ser un brujo. El resultado estaba a mitad de camino entre la reproducción del modelo que las autoridades intentaban imponer y la incorporación de elementos propios por parte de quienes estaban siendo sometidos por aquellas. Así, por ejemplo, las imputaciones por el uso de magia nociva eran justificadas por un maltrato previo por parte de la víctima o contrarrestadas con la supuesta posesión de misteriosas habilidades para curar. Aun cuando no dejaban de estar en una situación de desventaja material, legal y discursiva frente a sus jueces, existían intersticios para intervenir. Como

propuso Lyndal Roper para los procesos por brujería en los territorios alemanes, las confesiones implicaban una colusión desigual entre sospechosos y autoridades, aunque ello no impedía que los primeros participaran recurriendo al acervo de sus propias creencias, experiencias y fantasías.³⁹

Esta idea, creo, puede plantearse para el caso inglés. A pesar de que los panfletos no son medios directos ni transparentes para conocer concepciones demonológicas folclóricas, sí pueden ofrecernos pistas considerables si la aproximación es –como apuntó Burke– «oblicua».⁴⁰ Resulta oportuno señalar que nuestra noción de «folclore» se inspira en la ensayada por Antonio Gramsci, quien lo entendió como concepciones del mundo múltiples y no sistematizadas, propias de determinados estratos sociales en tiempos y espacios específicos, en tensión con la oficial, es decir, aquella sostenida por las partes cultas de dicho colectivo y auspiciada por las autoridades políticas.⁴¹ En los libelos creemos posible acceder a ideas demonológicas eminentemente folclóricas y populares, considerablemente diferentes de las establecidas de manera orgánica y sistemática por parte de los autores de demonologías académicas.

BRUJOS Y DEMONIOS FOLCLÓRICOS

En su reciente análisis de los panfletos, la historiadora Charlotte-Rose Millar se diferenció de las interpretaciones clásicas de aquellos documentos y de la concepción de la brujería allí desarrollada al hacer hincapié en el carácter diabólico

de aquella actividad.⁴² En efecto, además de la importancia que su figura tenía en aquellos documentos, uno de los primeros elementos que destaca de las concepciones populares del demonio es su dimensión física.⁴³ Los seres demoníacos de los panfletos eran fundamentalmente entidades corpóreas que intervenían en el mundo material. De hecho, ese era su campo de acción privilegiado, el lugar donde se manifestaban permanentemente. Es en torno a este punto que el demonismo y la brujería popular se estructuran en los panfletos. El encuentro con aquellos era, en primer lugar, visual. Durante su declaración frente al *justice of the peace* Brian Darcy, el joven Henry Sellys afirmó haber visto un espíritu totalmente negro con la forma de su hermana tomando por la pierna a su otro hermano.⁴⁴ En el caso de Elizabeth Sowthern (alias Dembdike), una de las brujas protagonistas del relato de Thomas Potts en *The Wonderful Discoverie of Witchcraft* (1613), panfleto dedicado a los procesos de Lancashire ocurridos un año antes, su primer contacto con un espíritu diabólico ocurrió en el lúgubre bosque de Pendle Hill, cuando se le presentó con la forma de «un niño con un abrigo mitad negro y mitad marrón».⁴⁵ Tibb, así se llamaba el espíritu, acompañó a la mujer desde su acercamiento inaugural hasta que en 1612 murió aguardando ser juzgada en prisión. Aquel fue el acontecimiento que dio origen a una red de brujería que desembocaría en un juicio que habría de involucrar a trece acusados, diez de los cuales fueron ejecutados, y que incluiría a

los hijos y nietos de Dembdike, pero también a la descendencia de Anne Whittle (conocida como Chattox), quien aunque según su propio relato fue introducida al mundo de la magia nociva por la primera, acabaría siendo su gran competidora a nivel local en esas artes.^{[46](#)}

Las confesiones de las acusadas por brujería en los diferentes condados de East Anglia entre 1645 y 1647 también refirieron a encuentros con demonios antropomórficos. Antes de que Matthew Hopkins y John Stearne, los cazadores de brujas que cumplieron un rol preponderante para llevar a las sospechosas a juicio, publicaran sus demonologías para justificar su accionar, la literatura popular explotó la creciente ola de detenciones y el interés que despertaban en la gente. En *A True Relation of the Arraignment of Thirty Witches at Chensford in Essex* (1645), se alude a la experiencia de Rebecca West de Lawford (Essex), quien manifestó que cuando se dirigía a su cama «el Diablo se le apareció nuevamente bajo la apariencia de un hombre joven y apuesto, diciendo que venía a casarse con ella».^{[47](#)}

A pesar de que la adopción de la figura humana por parte del demonio se registra en diferentes panfletos y se relaciona con casos de brujería acaecidos en diferentes puntos de la geografía inglesa en nuestro periodo, su aparición como animal era decididamente más frecuente y puede observarse desde los libelos más antiguos. En *The Examination of certaine Wytches* (1566), Elizabeth Francis confesó haber aprendido sus habilidades como bruja de su abuela Eve cuando era una niña

de doce años. La transmisión se produjo mediante un rito de pasaje en el cual Eve, al enseñarle sus destrezas, le aconsejó «que renunciara a Dios y a su Palabra, que le diera su sangre a Sathan (así llamaba a su espíritu) el cual ella le entregó bajo la forma de un gato blanco con manchas».⁴⁸ En su *A brief treatise* (1579), Richard Gallis explicó que «el diablo bajo la apariencia de un gato» frecuentaba su habitación, rondaba amenazantemente su cama y le impedía dormir.⁴⁹ Incluso en los textos más tardíos la tendencia se replicaba: en 1621, al ser cuestionada bajo qué apariencia el demonio se le presentaba, Elizabeth Sawyer respondió: «siempre bajo la forma de un perro de dos colores, algunas veces negro y otras blanco».⁵⁰

Los fragmentos citados se relacionan directamente con uno de los conceptos más idiosincrásicos del folclore demonológico inglés: los familiares. En cuanto a su definición, existe un consenso absoluto entre los expertos: los familiares eran entidades espirituales con forma animal que acompañaban cotidianamente a las brujas.⁵¹ Las apariencias que adoptaban eran diversas, aunque generalmente asociadas con criaturas que formaban parte de la experiencia de vida cotidiana de los habitantes de la Inglaterra tem-prano-moderna: comadreja, caballo, liebre, cerdo, ratón, pájaro, gato, sapo y perro, siendo las últimas tres las más frecuentes.⁵²

El primer registro que se conozca de un familiar estableciendo un vínculo con una bruja data de 1510.⁵³ En 1566, como vimos,

era corriente su aparición en los testimonios judiciales de los acusados y damnificados por el crimen de brujería.⁵⁴ La noción estaba, pues, considerablemente difundida en territorio inglés antes de que la cantidad de procesos judiciales se incrementara entre el final de la década de 1570 y el de la siguiente.⁵⁵ También lo estaba antes de la publicación de los primeros tratados demonológicos, lo que fortalecería la hipótesis de que sus raíces estaban en el folclore de la isla. En efecto, más allá de la defensa de un posible origen docto del concepto de espíritu familiar por parte de James Sharpe y Ronald Hutton, diversos historiadores destacan su raigambre popular.⁵⁶ El estudio más importante para refrendar esta última postura, sin embargo, es el de Emma Wilby, quien propuso una vinculación genealógica de los familiares con atávicos complejos míticos feéricos típicos de las islas británicas basada en la apariencia de ambos seres, los nombres que recibían, las acciones que realizaban y el modo en que se relacionaban con los humanos.⁵⁷ En los panfletos no eran frecuentes las referencias a las hadas. No obstante, fueron mencionadas por dos acusados de brujería durante interrogatorios en los que también reconocieron la posesión de espíritus familiares. El primero fue el sanador John Walsh de Dorsetshire, quien no solo rememoró frente a las autoridades eclesiásticas haber aprendido a invocar espíritus que se le manifestaban en forma de paloma (*gray blackish Culver*) y perro (*brended Dog*), sino también hablar con las hadas (*feries*) en colinas u otros espacios elevados para,

mediante sus poderes misteriosos, diagnosticar quiénes estaban embrujados y quiénes sufrían de otro tipo de dolencia física.⁵⁸ Más de medio siglo después, en uno de los panfletos más tardíos de nuestra selección, Joan Willimot de Goadby (Leicesteshire) afirmó que su maestro en las artes oscuras, William Berry, se acercó a ella e introdujo mediante un soplo un hada en su interior (*blow into her a Fairy*), acción gracias a la cual podía curar a las personas.⁵⁹ A su vez, Willimot fue acusada por Ellen Green de haberle entregado dos espíritus familiares (un gato y un topo) que luego fueron utilizados para vengarse de sus propios enemigos, de manera tal que ambas estaban involucradas en el delito de brujería.⁶⁰ Como se observa, si bien hadas y familiares eran entidades diferenciadas, tenían características semejantes: interactuaban físicamente con los seres humanos, colaboraban con ellos en sus tareas –fueran bien intencionadas o no– y poseían conocimientos y habilidades de los que aquellos carecían.

Los familiares, tal como ocurría con las hadas, faunos y silvanos, eran popularmente considerados como seres moralmente neutros, capaces de afectar a la vida de los seres humanos de manera positiva o negativa, lo que los dejaba fuera del rígido esquema tripartito del cristianismo institucional, que solo reconocía las instancias divina, angélica y humana.⁶¹ El hecho de que en los panfletos fueran considerados como espíritus demoníacos por las autoridades demuestra una influencia de la teología cristiana docta, aunque ese esfuerzo por inscribir

a los familiares en alguno de los órdenes mencionados no fue aceptado de manera irreflexiva por los acusados de brujería. Por el contrario, el atributo distintivo de la relación de los familiares con las brujas era la ambigüedad. Inicialmente, aquellos espíritus tenían una predisposición servicial. Ofrecían, por ejemplo, satisfacer las necesidades de las brujas y hacer realidad sus fantasías. Lo primero que el gato Sathan le propuso a Elizabeth Francis fue concederle cualquier cosa que le pidiera, tras lo cual la joven le solicitó ovejas. Acto seguido, el espíritu puso dieciocho a pastar en el terreno que la mujer y su familia ocupaban.⁶² En *The Apprehension and confession of three notorious witches* (1589), uno de los nietos de la principal acusada, Joan Cunny de Stisted (Essex), comentó que en una ocasión en la que la casa familiar se encontraba necesitada de leña, su abuela le pidió que fuera al bosque a conseguirla. La tarea, sin embargo, no había podido ser completada porque otro joven robó los trozos que había recogido. Ante este episodio, Cunny ordenó al niño que fuera al terreno del *sheriff* de la comunidad y se llevara a Jack, un familiar en forma de rana, para ayudarlo. Al llegar al lugar, el espíritu hizo estallar un roble, proveyendo la tan necesaria madera.⁶³ En una sociedad como la inglesa durante la modernidad temprana, donde la mayor parte de la población tanto rural como urbana vivía al límite de la subsistencia, los familiares ofrecían a sus brujas los alimentos que tan frecuentemente escaseaban. Fancie y Tibb, por ejemplo, pusieron a disposición de Chattox un banquete con «carne,

manteca, queso, pan y bebida», del que podría comer cuanto quisiera.⁶⁴

Más allá de brindar riquezas y alimentos o colaborar con la obtención de bienes de consumo domésticos, los familiares eran implacables instrumentos de castigo; las brujas los utilizaban para perjudicar a quienes no las hubieran tratado de manera adecuada o las hubieran fastidiado de algún modo.⁶⁵ En efecto, el daño a terceros era la actividad que más se les demandaba a los demonios en los panfletos. Los casos más leves se relacionaban con su utilización para dañar ganado y afectar el procesamiento de alimentos y bebidas.⁶⁶ Con todo, también se les solicitaba acciones más graves que atentaban directamente contra la integridad física de seres humanos. Cuando Grace Thurlowe rechazó el ofrecimiento de Ursley Kemp para ser nodriza de Joan, su hija recién nacida, inició una serie de acontecimientos que acabaría en un cruel puericidio. Aunque inicialmente reacia a confesar, Kemp aceptó frente a Brian Darcy haberle pedido a Tyttey, un gato gris, que se posara sobre la cuna de la pequeña y la balanceara con la suficiente fuerza como para hacerla caer. En consecuencia, la niña acabó muerta en el suelo con el cuello roto.⁶⁷ La misma malicia fue empleada por Ursley contra su propia cuñada, Elizabeth Kemp, quien por haberla llamado públicamente prostituta y bruja (*whore and witch*) falleció tras sufrir una lenta agonía durante meses, debido a los actos de magia nociva realizados por la primera a través Jack, un demonio con

fisonomía felina.⁶⁸

En las comunidades rurales inglesas, las calumnias y difamaciones no se tomaban a la ligera. Aun en los estratos más bajos de la sociedad, el honor y el nombre eran valores que debían ser protegidos de todo aquello que pudiera devaluarlos. Una acusación pública de brujería, promiscuidad, robo o asesinato daba origen a una mala fama que aislaba socialmente a quien la recibiera y, con el tiempo, podía derivar en un proceso judicial y hasta una condena.⁶⁹ El sistema legal inglés contemplaba la peligrosidad de este tipo de rumores, por lo que existía la posibilidad de que los damnificados demandaran a aquellos que los hubiesen acusado verbalmente sin sostenerlo con pruebas. Según se representa en los panfletos, las brujas no confiaban en los canales legales establecidos para contrarrestar las calumnias que sufrían (después de todo, esos textos pretendían demostrar que no eran injurias, sino acusaciones con fundamento), por lo que, como Kemp en 1582, hacían justicia por mano propia. También fue el caso de Mother Sutton, quien en 1613 fue agredida física y verbalmente (*flinging stones at her and calling her Witch*) por el hijo de Master Enger, el acaudalado *gentleman* del cual era criada. La mujer y su hija Mary convocaron a sus espíritus para escarmentar al niño de la misma manera que Kemp había hecho con su cuñada: un periodo de padecimientos físicos, debilidad extrema, dolores insoportables, seguido del deceso.⁷⁰ Tan solo un año antes, nuevamente en el marco de los procesos

de Lancashire, Elizabeth Device acabó con la vida de su vecino John Robinson por haberla acusado de ser madre de un hijo extramatrimonial fruto de una relación furtiva con un vendedor ambulante. El medio escogido por Device fue la magia nociva vehiculizada a través de imágenes de arcilla que representaban el cuerpo de la víctima y le trasladaban los daños que se produjeran sobre la figura, accionar recomendado por Ball, un espíritu en forma de perro.⁷¹

En todos estos casos mencionados, los espíritus familiares cumplían un rol positivo en la vida de las brujas, de alguna manera su presencia era reconfortante por la compañía que otorgaban y provechosa porque realizaban acciones que –aunque perversas y criminales– eran necesarias y justas desde el punto de vista de aquellas, lo que demostraría que una absoluta demonización de su naturaleza no penetró por completo en las concepciones populares.⁷² En los panfletos, las nociones de familiares y demonios confluían y se confundían, pero eso no implicaba que los primeros fuesen asociados popularmente con la forma en que la alta cultura teologal concebía a los espíritus diabólicos.⁷³

THE
W O N D E R F V L L
D I S C O V E R I E O F
W I T C H E S I N T H E C O V N -
T I E O F L A N -
C A S T E R .

With the Arraignement and Triall of
Nineteene notorious W I T C H E S , at the Assizes and
generall Gaole deliuerie, holden at the Castle of
LANCASTER, *upon Munday, the se-
uenteenth of August last,*
1 6 1 2 .

Before Sir I A M E S A L T H A M , and
Sir E D W A R D B R O M L E Y , Knights ; BARONS of his
Maiesties Court of E X C H E Q U E R : And Iustices
of Assize, Oyer and Terminor, and generall
Gaole deliuerie in the circuit of the
North Parts.

Together with the Arraignement and Triall of I E N N E T
P R E S T O N , at the Assizes holden at the Castle of Yorke,
the seuen and twentieth day of Iulie last past,
with her Execution for the murther
of Master L I S T E R
by Witchcraft.

Published and set forth by commandement of his Maiesties
Iustices of Assize in the North Parts.
By T H O M A S P O T T S *Esquier.*

Portada del panfleto *The Wonderfull Discoverie of Witchcraft* (1613).

No obstante, como dijimos, la relación entre las hechiceras y los familiares era ambigua. La predisposición de los segundos para cumplir los deseos o llevar a cabo los planes de las primeras con frecuencia coincidía con su inclinación a defraudarlas o ponerlas en peligro. La relación de colaboración y el carácter servicial del familiar coexistían con engaños, amenazas y agresiones. De hecho, muchas de las acciones que a primera vista podían parecer favorables a las brujas, poco después demostraban ser todo lo contrario. Las dieciocho ovejas que Elizabeth Francis recibió por obra y gracia de Sathan desaparecieron al poco tiempo de haber sido vistas por primera vez, frustrando rápidamente las fantasías ganaderas de la bruja, que seguía siendo tan pobre como antes.⁷⁴ Situación extremadamente similar a la vivida más de medio siglo después por Chattox durante el festín gastronómico que disfrutó gracias a Fancie. A pesar de haber comido hasta el hartazgo, los alimentos ingeridos no habían logrado satisfacer su hambre. Elizabeth y Chattox, pues, estaban en deuda con sus demonios a pesar de haber sido engañadas con falsas promesas de emancipación de las ideas de necesidad y deseo. La situación de debilidad ante sus acreedores metafísicos también la vivió Joan Cunny en 1589, cuando sus familiares Jack y Jyll le ofrecieron sus servicios. Luego de aceptar la propuesta y prometerles su alma inmortal,

los mandó a ordeñar el ganado de un terreno colindante, pero en lugar de entregarle la leche la usaron para alimentarse ellos mismos.⁷⁵ En los tres casos mencionados, los demonios –aunque por medio de engaños– habían cumplido sus compromisos, lo que obligaba a las brujas a hacer lo propio.

Los espíritus familiares consideraban muy seriamente los pedidos que les hacían a las hechiceras. Cuando les indicaban una tarea, lo más conveniente para aquellas era obedecer. El texto que mejor muestra qué ocurría en caso de que sucediera lo inverso es el ya referido *The Wonderful Discoverie of Witches*. Elizabeth Sowthern era una de las hechiceras más temidas de Pendle Hill, lideraba una de las familias de practicantes de magia nociva que competían por acaparar la oferta de curaciones y *maleficia* en la región.⁷⁶ A pesar del respeto que infundía en quienes vivían cerca de ella, la posición frente a sus espíritus familiares era diferente. Dembdike fue víctima de todo tipo de actos de violencia por parte de sus diversos «ayudantes» espirituales. Uno de ellos tuvo lugar cuando desobedeció el pedido del gato Tibb de colaborar con Chattox y su hija Anne Redferne en la fabricación de figuras de arcilla a imagen y semejanza de los miembros de la familia Nutter para embrujarlos. La negativa derivó en que su demonio personal la empujara hacia una zanja, haciéndole perder la leche que llevaba en un recipiente y había obtenido mendigando.⁷⁷ A su vez, los problemas de visión que la aquejaban desde hacía años (al momento del juicio era una anciana octogenaria) se debían al

accionar de Fancie, quien prácticamente le había quitado la vista (*most of her sigh*).⁷⁸ En otra oportunidad, el mismo espíritu, esta vez bajo la apariencia de un oso, la arrojó violentamente contra el piso solo porque aquella no le había dirigido la palabra.⁷⁹

A través de los últimos párrafos ha quedado claro que, en la demonología folclórica, los demonios eran entidades que entablaban un vínculo complejo con las brujas, capaces de favorecerlas y perjudicarlas por igual y con poca distancia temporal entre una acción positiva y una negativa. A partir de lo mencionado, los familiares pueden asociarse con la categoría antropológica *trickster*, utilizada para referir a espíritus amorales, aunque de inclinación maliciosa, caracterizados por su astucia y capaces de realizar un amplio abanico de acciones negativas, que iban desde la burla al asesinato, pasando por el robo, la amenaza y actos de vandalismo.⁸⁰

Hasta aquí hemos referido a las características generales que en la concepción folclórica tiene el vínculo entre los demonios y los brujos, en lo que sigue trataremos de hacer especial hincapié en el carácter somático de la relación entre ambos. El carácter corpóreo de los mencionados espíritus en el imaginario popular traía como una de sus consecuencias lógicas el hecho de que además de visibles fueran palpables. Más allá de los ya mencionados episodios de golpes y empujones, existían otras formas de contacto que demuestran la naturaleza eminentemente física del vínculo en cuestión. En efecto, los

roces más frecuentemente relatados tenían una impronta íntima, en la que el romanticismo y la sexualidad se entremezclaban con escenas cercanas al vampirismo y la lactancia materna. El panfleto más añejo, *The Examination and Confession of certayne Wytches*, lo refleja claramente. Cuando Elizabeth Francis recibió al gato Sathan de manos de su abuela, esta le enseñó que debía alimentarlo con «pan y leche». Tras cumplir con la indicación, lo guardó en una canasta hasta que necesitara de sus servicios.⁸¹ Cada vez que Elizabeth le encargaba una tarea a su familiar y era cumplida satisfactoriamente, lo premiaba no solo con alimentos convencionales como lácteos, panificados o un pollo, sino con una gota de su propia sangre, como ocurrió cuando mató a los cerdos de un vecino con el que había discutido.⁸² Usar la sangre propia como alimento de por sí constituye un hecho llamativo, pero la forma en que aquella se entregaba no lo es menos: el familiar la succionaba directamente del cuerpo de la bruja.⁸³ Este modelo sería replicado en diferentes libelos, aunque con particularidades en cada caso. Mother Dutten, una de las cuatro brujas de Windsor cuyo juicio fue relatado en *A Rehearsall both straung and true* (1579), alimentaba a su demonio en forma de sapo con sangre que este obtenía del costado de su cuerpo (*from her own flanke*). Práctica repetida por su cómplice, Elizabeth Stile, a quien a su familiar Philip le aspiraba sangre tanto de la zona ubicada entre las costillas y la cadera como de las muñecas.⁸⁴ Todavía en este periodo

la alimentación del familiar con sangre de la bruja coexistía con comida convencional: Mother Devell y Mother Margaret, también de Windsor, mezclaban su líquido vital con leche y pan respectivamente.

Con el correr de los años, sin embargo, estas escenas se centraron exclusivamente en la succión de secreciones corporales, a lo que se incorporó una considerable cuota de erotismo a partir de las locaciones que los familiares escogían para obtenerlas. A penas tres años después de los sucesos de Windsor, Thomas Rabbet recordó ante las autoridades judiciales en Saint Osyth que los cuatros espíritus familiares de su madre, Ursley Kemp, chupaban sangre de sus brazos «y otras partes de su cuerpo».⁸⁵ Fue la propia Kemp la que aportó especificidad a la declaración de su hijo señalando que era el muslo izquierdo el otro lugar del cual se alimentaban sus alimañas.⁸⁶ Progresivamente, los familiares y las brujas aumentaron el nivel de intimidad al describirse escenarios más privados para sus encuentros. Durante su examinación en 1589, Joan Prentice destacó que Bidd se hacía presente siempre que se acostaba a acostarse por las noches. Una secuencia típica incluía que el hurón se posara en su regazo y sus senos, para proceder a amamantarse de sangre proveniente de la mejilla o espalda.⁸⁷

Si a finales del siglo XVI los familiares retozaban en los pechos de las mujeres a las que servían, a comienzos del siguiente fueron un paso más allá.⁸⁸ Las brujas de Lancashire, como

siempre, aportan ejemplos ilustrativos. Alison Device dio de mamar sangre a un perro negro directamente de su pecho a cambio de que escarmentara a un vendedor ambulante que se había negado a venderle unos alfileres.⁸⁹ Hasta aquí sería posible evaluar este tipo de vínculos como lo hizo Deborah Willis, quien consideró que la bruja de los relatos populares ingleses representaba una inversión perversa del rol materno (*malevolent nurturer*) y que las escenas de succión eran una parodia satánica de la lactancia, por lo que destacaban por su componente maternal y no por el sexual.⁹⁰ Aunque la perspectiva de Willis constituye un aporte valioso, en el presente trabajo nos acercamos más a la de Walter Stephens, para quien la dimensión sexual siempre tuvo importancia en los relatos de los familiares.⁹¹ Los panfletos posteriores al de Thomas Potts, incluso, permiten sugerir interpretaciones diferentes a las de Willis. En 1619, Margaret Flower, por ejemplo, confesó alimentar con su cuerpo a dos familiares, mientras que uno mamaba desde su pecho, el otro lo hacía de sus genitales externos (*within the inward parts of her secrets*).⁹² Dos años después, en Old Bailey (Middlesex), Elizabeth Sawyer relató un tenso encuentro con su perro familiar en el que le demandaba su alma y su cuerpo, a lo que ella respondió con una firme negativa. Sin embargo, el lascivo espíritu no toleraba el rechazo. Ante la amenaza de matarla (*to teare me in peeces*) si se mantenía intransigente, Sawyer dejó que el demonio hiciera uso

de su cuerpo. El acto fue detalladamente explicado, lo que dio origen a la descripción de una acción con un alto contenido sexual: el familiar levantó su vestido, colocó su cabeza entre sus piernas y succionó sangre mordiendo poco más arriba de su ano (*fundiment*). Cuando su interrogador le preguntó si había sido una experiencia dolorosa, la bruja respondió que no había sentido ningún tipo de dolor (*I ... felt no paine at all*).⁹³

Los comentarios de Flower y Sawyer dan cuenta de que el carácter sexual de los encuentros de los familiares con las brujas no es solo una interpretación más. Como se puede observar, existen ejemplos de reuniones que no tenían otro fin que acercar a los primeros los genitales de las segundas. Sin embargo, la referencia más acabada a una relación sexual tuvo lugar en el marco de la guerra civil. Rebecca West, además de declarar que el demonio se le presentó bajo la apariencia de un apuesto joven que le solicitaba matrimonio, confirmó que aceptó la propuesta.⁹⁴ El compromiso asumido comenzó a cumplirse con la consumación de la unión: ante la pregunta del juez sobre el tema (*being asked by the judge whether she ever had carnall copulation with the Divel*), Rebecca, sin otorgar ningún tipo de detalle, respondió afirmativamente.⁹⁵ Si bien la confesión se produjo en el contexto de un interrogatorio judicial, enmarcado en un conjunto de procesos conocidos por el uso de diferentes tipos de tortura física y psicológica, esta no debe ser necesariamente descartada como ejemplo de

una concepción demonológica folclórica.⁹⁶ Como hemos visto, muchas acusadas juzgadas décadas antes que Rebecca habían descrito vínculos sexualizados. El suyo se inscribe en una tradición narrativa de encuentros entre familiares y brujas, no es una excepción aislada. En referencia a esto, Emma Wilby aclaró que si bien las relaciones sexuales entre seres humanos y espíritus maléficos formaban parte de la teología académica medieval y temprano-moderna, también lo hacían de las creencias feéricas – consideradas por ella como parte de un acervo mítico compartido con los familiares– que estaban profundamente enraizadas en la cultura popular británica, por lo que su mención no implica obligatoriamente una imposición docta.⁹⁷ En definitiva, es una evidencia más del carácter corpóreo de los demonios y de su relación eminentemente material con los seres humanos en el folclore demonológico inglés.⁹⁸

Un último punto relacionado con el aspecto somático evaluado hasta aquí tiene que ver no ya con los cuerpos de los demonios, sino con el de las brujas. Así como las relaciones amorosas dejan marcas emocionales en sus participantes, los vínculos mucho más complejos entre las hechiceras y sus familiares las producían en los cuerpos de las primeras. Durante toda la modernidad, la literatura popular sobre brujería señalaba que la succión de sangre dejaba rastros en la fisonomía de las brujas. Elizabeth Francis reveló al magistrado que Mother Osborne y Mother Waterhouse, además de ser brujas como ella, tenían marcas que

indicaban los lugares donde sus familiares aspiraban la sangre.⁹⁹ El emplazamiento de esas huellas fue cambiando en la misma medida en que lo hizo el lugar de succión.¹⁰⁰ Mientras que en el inicio de nuestro espectro cronológico aquellas aparecían en la mano (Elizabeth Francis, 1566), el rostro (Alice Samuel, 1593) o las muñecas (Elizabeth Stile, 1579) lo hicieron luego cerca de los órganos sexuales.¹⁰¹ Las tres matronas que revisaron el cuerpo de Elizabeth Sawyer en 1621, aseguraron que «a penas arriba de su ano (...) hallaron una pequeña cosa, como un pezón del tamaño de un dedo pequeño y la longitud de medio dedo, del que parecía que alguien había succionado y que en su parte inferior era azul y en la superior rojo».¹⁰² Además de visibles, los rastros impresos por «succiones, pellizcos y besos» eran perdurables.¹⁰³ Una vez que los familiares succionaban, la parte del cuerpo donde ello ocurría quedaba para siempre insensibilizada.¹⁰⁴ La marca fue paulatinamente incorporada por las autoridades judiciales como evidencia para determinar si una persona sospechosa de brujería era culpable. También lo sería para los autores de tratados demonológicos publicados con posterioridad a 1616.

Una de las características más salientes de los panfletos es su falta de densidad teórica. Exceptuando algunos de los publicados en la década de 1610, esta forma de literatura popular se caracterizó más por su carácter descriptivo que por el analítico, por explicar qué ocurrió antes que cómo ello fue posible.¹⁰⁵ En el caso de los cuerpos de los familiares, por ejemplo, no se registran

aclaraciones de su naturaleza, densidad o composición.¹⁰⁶ Los relatos de las personas acusadas del crimen de brujería revelan que los espíritus se manifestaban de forma clara, tridimensional, con color, movimiento y dotados de voz. A partir de lo declarado, las entidades que colaboraban con y amenazaban a las brujas parecerían haber sido seres reales de carne y hueso o al menos nada indicaba lo contrario.¹⁰⁷ Ni las autoridades judiciales ni quienes estaban bajo su observación consideraban necesario realizar aclaraciones sobre aspectos tan técnicos y específicos, algo perfectamente lógico, puesto que su interés era judicial antes que teológico. Como veremos, esta cuestión significó una diferencia considerable respecto de los tratados demonológicos, mucho más atentos a las puntualizaciones en torno a cómo determinadas facultades de los demonios podían (o no) tener lugar. Antes de ocuparnos de ello, sin embargo, referiremos a otros modos de intervención de los demonios en el mundo material presentes en la literatura popular, así como ciertos portentos asignados a las brujas que, aunque mencionados, no fueron detallados en cuanto a su mecánica, hecho que inspiró a los demonólogos a ocuparse de ello para evitar errores populares en la interpretación de la relación entre lo divino, lo humano y lo demoníaco.

En diferentes procesos judiciales, acusados y denunciantes/testigos hicieron referencia a la capacidad de vuelo y transporte aéreo de objetos por parte de los espíritus familiares. El panfleto más temprano donde puede observarse una referencia a ello

es *A Most Wicked worke of a wretched Witch* (1592). Allí, el autor anónimo cuenta la experiencia vivida por Richard Burts, nativo de Pinner (Middlesex) y criado de un *gentleman* de apellido Edling, durante una típica jornada laboral. Luego de trabajar durante toda la mañana en el granero de su señor, Burts detuvo sus actividades cerca del mediodía para almorzar. Mientras disfrutaba de su periodo de descanso, «un monstruoso gato negro» apareció frente a él y le ordenó que abandonara sus alimentos. Acto seguido, el Labrador fue levantado por el aire y trasladado a través de muchos campos (*was hoised up into the aire, and carried over many fields*).¹⁰⁸ Merced a la intervención del espíritu familiar perteneciente a la bruja local Mother Atkins, Burts atravesó todos los campos de la parroquia donde habitaba y los territorios colindantes, para llegar a un lugar que describió de la siguiente manera: «era todo fuego, se oían alaridos y gritos de dolor, como si todos los demonios condenados del infierno estuviesen siendo torturados en ese limbo». ¹⁰⁹ Viviendo una auténtica catábasis, el protagonista del relato ingresó a un lugar caliente, oscuro y pestilente, en lo que parecería ser una clara alusión al infierno. Luego de sufrir insoportables tormentos durante cuatro días, volvió a su hogar, aunque esta vez sin especificarse cómo logró transportarse hasta allí desde un lugar tan lejano.

Veinte años después, la joven Grace Sowerbutts, testigo principal del caso de las brujas de Samlesbury, dio cuenta en su examinación de un suceso que presenta similitudes con el

de Burts. Todos los jueves y domingos durante una quincena, Grace asistió a instancias de su abuela (Jennet Bierley), su tía (Ellen Bierley) y Jane Southworth a celebraciones nocturnas con demonios, donde se comía, bailaba y las cuatro mantenían relaciones sexuales con aquellos. Para llegar al lugar donde se producían los encuentros, las mujeres debían cruzar el río Ribble, aunque como era muy extenso para hacerlo por sus propios medios «cuatro cosas negras que no tenían rostro humano (...) levantaron a las tres mujeres y a la interrogada sobre el agua».¹¹⁰ Tal como había ocurrido con el del Labrador de Pinner, la narración de la adolescente de Samlesbury no brindó mayores detalles respecto de cómo los demonios podían transportar cuerpos por el aire tan velozmente.¹¹¹ Grace, incluso, comentó un segundo episodio de transvección aérea, cuando una figura angélica (*one in a white sheete*) la alejó de un foso con agua donde un perro diabólico la instaba a ahogarse.¹¹² En el mismo panfleto, aunque en los juicios de Lancashire, tuvo lugar otra mención a vuelos impulsados por familiares. Tras finalizar una reunión nocturna en Malkin Tower (cerca de Pendle Hill) organizada con la intención de liberar a Dembdike, Chattox y a sus dos hijas de su cautiverio en la prisión local, James Device relató que todos los que asistieron habían desaparecido inmediatamente luego de montarse sobre espíritus en forma de potros.¹¹³

Además de los vuelos y las relaciones sexuales, pueden

hallarse otros ejemplos de intervenciones diabólicas en el mundo de los hombres sin comentarios analíticos por parte de los participantes de los juicios de brujería o los autores de los panfletos. Cuando la rana Jack colaboró con su nieto en la obtención de madera para la unidad doméstica, ni Joan Cunny ni sus interrogadores se detuvieron en explicar cómo un espíritu bajo la apariencia de un animal diminuto había podido destruir un árbol robusto.¹¹⁴ La dimensión del poder de los demonios, sus límites y posibilidades permanecen en la mayoría de los casos sin explicación.¹¹⁵ De hecho, aunque Jack acompañó al niño, se mantuvo invisible todo el trayecto que separaba la casa de Cunny del lugar donde se encontraba el roble. No solo en *The Apprehension and confession of three notorious witches* los cuerpos de los familiares aparecían, desaparecían, se volvían invisibles o se desintegraban, en *The Wonderful Discoverie of Witches*, posterior en más de dos décadas, también ocurría: «pero esta examinada (Chattox) no dio su consentimiento, debido a ello el mencionado demonio la mordió en el brazo y desapareció».¹¹⁶ Quien leyera los panfletos o escuchara las historias allí escritas cuando se leían públicamente contaba con amplio margen para completar la falta de información como quisiera. Las nociones populares sobre la brujería se caracterizaban por un frecuente desinterés en la operatoria precisa de los poderes de los demonios y los brujos.¹¹⁷ Lo que les preocupaba era cómo aquello podía afectar a su existencia (y las posibilidades de contrarrestarlo),

mientras que la mecánica de cómo sucedía era mucho menos trascendente.¹¹⁸

El último punto que esta sección dedicada a la concepción folclórica de la brujería en los panfletos ingleses pretende abordar tiene que ver con el poder de las brujas y las jerarquías internas en la relación entre la bruja y los demonios. Si bien se han enumerado diferentes situaciones en donde los familiares imponían su voluntad sobre las brujas, obligándolas a entregarse a su influjo, y castigándolas físicamente en caso de resistirse, lo cierto es que aquellas oscilaban entre esa situación de sumisión y posiciones de poder basadas en la capacidad de producir portentos sorprendentes y manipular fuerzas misteriosas.

En el primero de los casos, quienes practicaban la brujería comandaban a sus demonios, los convocaban para servirse de ellos. En 1566, John Walsh, cuya figura resultaba más cercana a la de un mago medieval que un brujo de la modernidad temprana, afirmaba ser capaz a través de sus conocimientos esotéricos de conjurar familiares por medio de los cuales conocía la ubicación de objetos perdidos y robados.¹¹⁹ En su caso, los espíritus están a su servicio y solo se manifiestan luego de haber sido convocados, por lo que carecen de autonomía. Este tipo de escenas no era exclusivo de este caso particular, donde el protagonista parecía un exponente de las ramas más académicas de la magia. La humilde Joan Cunny había aprendido rituales de una tal Mother Humfrye, en los que se le rezaba a Satanás el líder de los demonios (*Sathan the cheefe of the Devills*)

dentro de un círculo en el suelo. Tras esta acción: «Dentro del círculo aparecieron frente a ella dos espíritus con forma de ranas negras para preguntarle qué deseaba de ellos, ya que estaban dispuestos a hacer lo que les pidiera a condición de que les entregara su alma, ya que de lo contrario no harían nada por ella».¹²⁰ Aun cuando no lo hacían gratuitamente, las criaturas estaban al servicio de quienes las habían convocado. En panfletos posteriores, aparecen nuevas evidencias de los demonios como instrumentos de los seres humanos. Tal como hemos mostrado reiteradamente, las brujas los utilizaban como sicarios para ajustar cuentas con rivales. En *A true and just Recorde*, la acusada Ales Manfield confesó haber enviado (*sent*) a un familiar a que dañara animales.¹²¹ La palabra clave allí es el verbo *sent*, que denota una situación de predominio de la interrogada sobre el familiar. El mismo vocabulario es utilizado en *The Apprehension and confession of three notorious witches*, cuando una de las mujeres enjuiciadas confesó que ella ordenó a sus espíritus (*sent her saide spirits*) a que dañaran a la esposa de John Sparrow de Styted.¹²²

La expresión más definitiva de la naturaleza dependiente de los demonios tuvo lugar en el panfleto de Potts. En los documentos donde se resumían los cargos contra Dembdike y Chattox, las autoridades señalaban que a partir de las confesiones de aquellas podía concluirse que el familiar no actuaba hasta que aquellas no lo ordenaran (*till they gave consent*).¹²³ Al

menos en estos fragmentos, los demonios no parecían criaturas pavorosas, potentes o activas. Tenían, incluso cierto grado de patetismo. Esto puede observarse a partir de diversos detalles. En primer lugar, las formas animales que adoptaban casi siempre eran de especímenes pequeños (hurones, comadreja, sapos, ratones), domesticados (perros, gatos, caballos) o poco violentos (corderos, liebres).¹²⁴ Por otra parte, los nombres que las brujas les daban («Tom», «Pyggin», «Sucking») eran afectuosos, como los que se le podrían poner a un hijo o una mascota.¹²⁵ Por último, las brujas solían conservarlos cerca, escondidos en tarros, calderos o canastos, moradas acordes a criaturas menores, mas no a seres monstruosos. El hecho de que los demonios pudieran ser representados tanto en situación de dominio como de sumisión es otro de los puntos que refleja el grado de indefinición teórica de los panfletos. Más allá de si actuaban por inclinación propia o por mandato de la bruja, lo que los caracterizaba era una absoluta independencia de la figura divina. En este tipo de literatura popular sobre brujería, el Dios cristiano no cumplía un rol relevante, y en la mayoría de las ocasiones ni siquiera era mencionado.¹²⁶ La vieja teoría predominante en el discurso demonológico erudito en el primero y el segundo milenio, la de la ministerialidad del demonio y su función como vector de castigos y pruebas diseñadas por la Providencia, no fue determinante en el folclore demonológico inglés. Las brujas y los familiares eran sujetos cuya autonomía sí se veía limitada por sí

mismos o entre sí.



Imagen de una bruja alimentando a sus familiares. Extraída del panfleto *A Rehearsall both straung and true* (1579).

Retornando a los poderes de los brujos, en otras ocasiones los relatos populares directamente prescindían de la figura de los demonios al momento de producirse un *maleficium*. En diversos juicios por aquel crimen, los relatos de los intervinientes manifiestan que los portentos eran directamente producidos por los humanos, a partir de habilidades propias aprendidas o heredadas sin intermediación alguna de entidades espirituales, lo que potenciaba el pavor que infundían en aquellos que se encontraban cerca.^{[127](#)} Así, los infortunios y las desgracias

personales eran asociados con una acción humana oculta.¹²⁸ Elizabeth Stile, una de las brujas de Windsor, aseguró haber matado a un hombre simplemente por medio del tacto (*with a clappe on the shoulder*).¹²⁹ En otro ejemplo, ahora desde el punto de vista de la víctima, John Chaundeler de Maldon (Essex) poco antes de morir contó a su familia que Elleine Smith lo había embrujado de modo tal que ninguno de los alimentos que comiera fuesen digeridos, lo que provocó el estado de consumición en el que se hallaba en aquel entonces.¹³⁰ En ningún momento la víctima mencionó a demonios como causantes o cómplices, el daño era completa responsabilidad de Elleine. En un caso similar, referido en el panfleto *Witches Apprehended*, Master Enger, el señor de las dos mujeres Sutton, refirió a dos tétricos episodios vividos en su granja. En el primero, algunos de sus caballos fueron masacrados (*some strangled, some having beaten out their braines*). En el segundo, los cerdos que criaba comenzaron a destripase unos a otros (*tearing out the guts, and bowels of their fellowes*).¹³¹ A diferencia de lo mencionado cuando se produjo la muerte del hijo del *gentlemen* aludido páginas más arriba, el panfleto no da cuenta de que las mujeres hubiesen llevado a cabo esos actos por medio de demonios.

Los prodigios de las hechiceras no se limitaban solo al daño interpersonal. Las brujas de Chelmsford (Essex), ejecutadas en 1645, reconocieron haber provocado tormentas en ultramar, alejando los barcos de las costas cercanas a sus viviendas.¹³²

En dos panfletos, incluso, las facultades brujeriles incluían la metamorfosis. En el más temprano de todos, Mother Waterhouse aseveró haber transfigurado a su familiar de gato a sapo por medio del poder de sus oraciones.¹³³ Años después, Father Rosimond –mentor de las brujas de Windsor y él mismo un hechicero– fue visto cambiando de forma por una de las discípulas.¹³⁴ Con todo, los poderes de las brujas no eran aceptados unánimemente en los panfletos. Richard Gallis, por ejemplo, los negaba por completo, amparándose en que los *maleficia* eran producidos por sus espíritus.¹³⁵

Más allá de la inexistencia de criterios unificados en torno a esta cuestión, lo cierto es que parte de la interpretación popular reconocía posible que dentro de la naturaleza de determinados individuos se encontrase la facultad de dañar a terceros por medios sobrehumanos, así como para causar otros hechos sorprendentes. En los documentos analizados hasta aquí, el delito de las brujas era la magia nociva, ya fuera producida por ellas mismas o por mediación de sus aliados preternaturales. No eran acusadas de apostasía, herejía o alguna falta de tipo religioso, sino por los daños realizados contra sus víctimas.¹³⁶ Por otra parte, los portentos de las brujas, como los de los demonios, parecían no tener límites. La circunscripción de aquellos, al menos, no fue de interés para la literatura popular. Todas las ambigüedades teóricas, zonas grises y cuestiones abordadas, pero no uniformemente definidas, creaban la oportunidad para

malinterpretaciones y errores, un peligro cuyas consecuencias no podían saberse con certeza: «todos sabemos que de una semilla de trigo sembrada crece una espiga completa, la cual en ocasiones contiene hasta cientos de semillas en su interior. Si un error es sembrado, ¿quién puede decir cuántos más producirá con el tiempo? El suelo no es capaz de producir cereales con la misma intensidad que el corazón humano produce errores». ¹³⁷

Frente a este considerable acervo de ideas populares sobre el demonio y la brujería se encontraron los demonólogos ingleses. A continuación, evaluaremos la evolución interna del discurso demonológico en los tratados eruditos y cómo se relacionaron con las nociones folclóricas en torno a esa temática.

Witches Apprehended, Examined and Executed, for notable villanies by them committed both by Land and Water.

*With a strange and most true triall how to know
whether a woman be a Witch
or not.*



Printed at London for *Edward Marchant*, and are to
be sold at his shop over against the Crosse in Pauls
Church-yard. 1613.

Portada del panfleto *Witches Apprehended* (1613).

LOS TRATADOS DEMONOLÓGICOS TEMPRANOS (1584-1608)

Cuando la persecución de brujos atravesaba en Inglaterra la que hasta ese momento era la etapa más aguda de su historia, y los panfletos llevaban más de dos décadas de popularidad, llegaron a las imprentas los primeros tratados demonológicos escritos por miembros de la elite cultural protestante local. Antes que dedicarse a analizar en profundidad las ideas allí expresadas, algo que se hará a partir de la perspectiva comparada en los próximos tres capítulos, los siguientes apartados pretenden presentarlas poniendo el foco en la relación de los postulados de los textos doctos con los folclóricos de los libelos. Es una de mis hipótesis que los primeros fueron escritos en parte para rebatir o clarificar las ideas centrales de los segundos compendiadas hasta aquí.¹³⁸ En efecto, los tratados publicados entre 1584 y 1608 mantuvieron una postura muy crítica respecto de aquellas, mostrándose impermeables a la mayoría. A su vez, se procederá a demostrar la existencia de un proceso acumulativo en el discurso demonológico inglés, en el que algunas nociones fueron aceptadas y otras postergadas por las publicaciones subsiguientes. Este devenir marcó la evolución interna de la demonología académica local, la cual estuvo caracterizada por la progresiva complejización de su imaginario conceptual.

El primer demonólogo inglés fue, además, el más excepcional

de todos. De hecho, fue uno de los más célebres de todos los europeos que escribieron sobre brujería durante la modernidad temprana. Nos referimos, desde luego, a Reginald Scot (c. 1538-1599).¹³⁹ Este miembro de la *gentry* de Kent pasó a la historia por haber planteado el desafío sistemático más temprano, drástico e intransigente a los fundamentos intelectuales de la caza de brujas y a la brujería como concepto.¹⁴⁰ Si bien Scot apuntó su demoledora crítica principalmente contra los postulados de Heinrich Krämer (1430-1505) en su *Malleus Maleficarum* (1486), Bartolommeo Spina (1474-1546) en el *Tractatus de Stringibus et Lamiis* (1523) y Jean Bodin (1529-1596) en la *Démonomanie des sorciers* (1580), también tuvo en cuenta las ideas expresadas en los panfletos publicados en su tierra natal, a las que les dedicó palabras no menos desdeñosas.¹⁴¹ Los dos argumentos centrales del escepticismo demonológico de Scot (que las brujas no podían producir ningún acto de magia nociva ni convocar espíritus y que la intervención de los demonios en el mundo material era imposible) corroían –entre otras cuestiones– el corazón de la visión folclórica de la brujería. En efecto, el autor conocía esas ideas a través de los juicios, uno de los medios más eficaces por los que el imaginario popular llegó a los textos eruditos.¹⁴² Tal como demostró Philip Almond, Scot se refirió a los juicios relatados en *A Rehearsall both straung and true*, *A brief treatise* y *A true and just Recorde*.¹⁴³ A Richard Gallis

–autor del segundo panfleto– y Brian Darcy –*justice of the peace* de los procesos relatados en el tercero– les reservó consideraciones especialmente duras.¹⁴⁴ Además de llamar al primero loco (*mad man*) y al segundo desenfrenado (*franticke*), los ponderaba como fanáticos sedientos de sangre.¹⁴⁵ La sangre que tenían sobre sus manos, además, era de inocentes. Para el de Kent, las personas condenadas generalmente eran mujeres «viejas, lisiadas, malditas o melancólicas» que confesaban debido a trastornos mentales/emocionales o eran forzadas a aceptar mediante presión judicial acciones no solo que no habían cometido, sino que no hubiesen podido cometer jamás.¹⁴⁶

El autor de *The Discoverie of Witchcraft* se ocupó de desacreditar las concepciones demonológicas extendidas entre sus compatriotas contemporáneos (*all our old wives tales*), lo que acabó por significar la completa impugnación de las ideas populares sobre brujería (*old women which danse with the fairies are none*).¹⁴⁷ En cuanto a los supuestos poderes de las brujas, los consideró totalmente inexistentes. Entre ellos incluyó: «dañar a niños con sus ojos, o a corderos con su mirada, o bajar la luna del cielo, o hacer un pacto y homenajear al demonio», afirmando que en ningún lugar de la Biblia pueden hallarse argumentos para demostrar que esas acciones pudiesen tener lugar.¹⁴⁸ Haciendo uso de su filoso sentido del humor, en la epístola donde le dedicó el texto a Thomas Scot, su primo y protector, se mostró burlescamente sorprendido de que los

demonios, que solían ser espíritus (*were woont to be spirituall*), hubieran decidido ser corpóreos, responder únicamente a la voluntad de las hechiceras y aceptar ser guardados en recipientes pequeños (*by them onlie may be made tame, and kept in a box*).¹⁴⁹ La creencia en espíritus familiares fue calificada de absurda puesto que Scot entendía que los demonios eran entidades desencarnadas que no podían, bajo ningún concepto, adquirir cuerpos. En consecuencia, negaba cualquier posibilidad de contacto físico entre seres humanos y demonios.¹⁵⁰ Así, mediante los últimos dos argumentos, las succiones de sangre por parte de los familiares y las relaciones sexuales registradas en los panfletos quedaban desacreditadas.¹⁵¹ De hecho, refiriendo a los familiares de Brian Darcy (en alusión a los que Ursley Kemp confesó haber utilizado en el panfleto de 1582), afirmó que la existencia de los espíritus «Tittie y Tiffin, Suckin y Pidgin, Liard y Robin, los blancos y los negros, los grises y los blancos, la rana diabólica, el cordero demoníaco y el gato endiablado», carecía de cualquier fundamentación en las Sagradas Escrituras.¹⁵²

Por otra parte, con la mente puesta en las fabulosas habilidades asignadas por Elizabeth Stile a Rosimond en *A Rehearsall*, Scot mencionó irónicamente la opinión acerca de las metamorfosis brujeriles («algunos dicen que pueden transustanciarse en otros, adquirir la forma de un burro, un lobo, un hurón, de vacas, simios, caballos y perros») para rebatirla afirmando que todo aquel que la creyera posible era

peor que un pagano.¹⁵³ La cuestión de la Providencia, ignorada prácticamente por completo en los panfletos, adquiere una importancia suprema en la argumentación de Scot, quien hace de ella el sustento de su escepticismo. Las acciones que tanto la demonología continental como la visión popular adjudicaban a brujas y demonios eran imposibles, ya que en caso de no serlo implicarían que la divinidad omnipotente y omnisciente habría autorizado su realización, lo que significaría, a su vez, que aquella estaría siendo contraria a sí misma, lo que era totalmente absurdo.¹⁵⁴ Como veremos en el capítulo II, la única forma de acción diabólica que aceptaba como factible era en el interior de la conciencia humana.¹⁵⁵

A pesar de la excepcionalidad de sus posturas y la nula aceptación que tuvo entre los demonólogos que escribieron en Inglaterra —o cualquier otro territorio europeo— hasta la segunda mitad del siglo XVII, Scot fue el primero en cuestionar las creencias populares respecto de la brujería, las hechiceras y los demonios en su tierra natal.¹⁵⁶ Inauguró la tendencia a destacar la importancia de la Providencia en el discurso demonológico inglés, a buscar fundamentación bíblica en las creencias demonológicas, a interiorizar la amenaza diabólica y a negar los presuntos portentos de las brujas, aunque con particularidades que no serían replicadas por quienes publicaron sus tratados posteriormente.

SCOT'S

Discovery of VVitchcraft:

PROVING

The common opinions of Witches contracting with Divels, Spirits, or Familiars; and their power to kill, torment, and consume the bodies of men women, and children, or other creatures by diseases or otherwise; their flying in the Air, &c. To be but imaginary Erronious conceptions and novelties;

WHEREIN ALSO,

The lowde unchristian practises of Witchmongers, upon aged, melancholy, ignorant, and superstious people in extorting confessions, by inhumane terrors and tortures is notably detected.

ALSO {
The knavery and confederacy of Conjurers.
The impious blasphemy of Inchanters.
The imposture of Soothsayers, and Infidelity of Atheists.
The delusion of Pythonists, Figure-casters, Astrologers, and vanity of Dreamers.
The fruitlesse beggerly art of Alchimystry.
The horrible art of Poifoning and all the tricks and conveyances of juggling and Liegerdmain are fully deciphered.

With many other things opened that have long lain hidden: though very necessary to be known for the undeceiving of Judges, Justices, and Juries, and for the preservation of poor, aged, deformed, ignorant people; frequently taken, arraigned, condemned and executed for Witches, when according to a right understanding, and a good conscience, Physick, Food, and necessaries should be administred to them.

Whereunto is added, a treatise upon the nature, and substance of Spirits and Divels, &c. all written and published in Anno 1584. by *Reginald Scot*, Esquire.

LONDON,
Printed by *Richard Cotes*. 1651.

Portada de *The Discoverie of Witchcraft* (edición londinense de 1651).

Después de un primer capítulo radicalmente escéptico, la demonología académica en Inglaterra prosperó a partir de la publicación de cuatro tratados a lo largo del siguiente cuarto de siglo: *A Discourse of the subtill Practises of Devilles by Witches and Sorcerers* (1587), *A Treatise against Witchcraft* (1590), *A Dialogue Concerning Witches and Witchcrafts* (1593) y *A discourse of the damned art of witchcraft* (1608). A diferencia de *The Discoverie of Witchcraft*, redactado por un laico sin estudios formales en teología, George Gifford (1548-1620), autor de los textos de 1587 y 1593, Henry Holland (1556-1603), responsable del de 1590, y William Perkins (1558-1602), cuyos sermones sobre brujería fueron recopilados póstumamente dieron origen a la obra más tardía del lote, eran teólogos educados en Cambridge y ministros de la Iglesia de Inglaterra.¹⁵⁷ Los cuatro textos defendían la realidad del accionar demoníaco, así como la existencia de la brujería y la necesidad de castigarla, aunque criticando las concepciones populares con las cuales sus autores estaban familiarizados a partir de su tarea como pastores en sus parroquias. En este sentido, buena parte de sus esfuerzos argumentales estuvieron dedicados a corregir o directamente negar ciertos elementos del folclore demonológico. En efecto, tanto el texto de Holland como el segundo publicado por Gifford fueron redactados en forma de diálogo para facilitar su difusión

por fuera del círculo de especialistas en materia religiosa o legal, pero también para que uno de los personajes (generalmente un *alter ego* de los autores) instruyera a sus interlocutores (representantes de la ignorancia popular) en la interpretación ortodoxa de la brujería y la demonología.¹⁵⁸

El primer nudo sobre el cual los demonólogos posaron su atención fue el rol de la divinidad en las narrativas sobre brujería. Aquellos buscaron asentarlos estableciendo una cadena de causalidad concreta e inquebrantable detrás de los acontecimientos referidos en las narrativas sobre brujería. En contraposición al considerable nivel de autonomía que brujos y demonios tenían en la concepción popular, ofrecieron lo que Alan MacFarlane denominó un esquema tripartito de causas y efectos organizado a partir de un orden jerárquico descendente: Dios-demonio-bruja.¹⁵⁹ El pastor puritano George Gifford fue el primero en destacar que si bien era indudable que los seres preternaturales podían manifestarse en el mundo material, ello ocurría únicamente en virtud de una autorización recibida por parte de su creador: «el demonio no tiene poder para perseguirnos excepto que el Señor se lo otorgue».¹⁶⁰

Además de establecer y fundamentar que el poder de los demonios era limitado –idea que demostraría un enorme éxito al ser aceptada por todos los demonólogos ingleses de la modernidad temprana–, los primeros textos académicos buscaron establecer cuál era ese límite. Un punto sobre el que

todos los autores del periodo acordaron fue el de enmarcar las acciones demoníacas dentro de los límites de la naturaleza. Si bien conocían las leyes y el funcionamiento del mundo natural mucho más acabadamente que los hombres, no podían actuar por fuera o por encima de este.¹⁶¹ La facultad de producir milagros –portentos que rompían con el orden natural establecido– era prerrogativa exclusiva del ser increado. Sobre esta base general y común pueden observarse ciertos matices. Gifford, aunque no el único, fue quien más prudente se mostró a la hora de describir la potencia demoníaca.¹⁶² A pesar de definir a los demonios como poderosos, feroces y sutiles (*mightie, fierce and subtill*), no incluía entre sus facultades la capacidad de crear de la nada tormentas u otros fenómenos meteorológicos de envergadura. Tomando como referencia el libro de Job, el de Essex explicó que las tempestades, vientos y lluvias de fuego que destruyeron las posesiones inmuebles y humanas del Patriarca fueron allí adjudicadas a la divinidad debido a que «solo Él los creó, los demonios no pueden crear nada, ni lo pequeño y menos aún lo grandioso».¹⁶³ Aunque ninguna de las acciones implicaba una superación de las capacidades de la naturaleza, la idea incomodaba al autor. La posición de Gifford en relación con este tipo de portentos no sería compartida por Holland y Perkins. Mientras el primero sostuvo que, en tanto recibiera permiso, aquel podía destruir cualquier ser vivo –incluidos seres humanos– valiéndose del clima (*by fyers, by windes and*

tempestes), el segundo defendió la misma idea argumentando que esos prodigios podían tener origen demoníaco debido a que eran asombrosos pero no milagrosos (*yet no miracles, because they exceeded not the compasses of nature*).¹⁶⁴

En contraposición a la inclinación de los panfletos a centrarse únicamente en las actividades materiales de aquellas criaturas, los tratados demonológicos publicados posteriormente al de Scot privilegiaron su operación sobre las conciencias y el alma. En las cuatro obras del periodo, antes que ser entidades cuyas características principales eran la visibilidad y la fisicalidad, existía el convencimiento de que los demonios eran una amenaza espiritual.¹⁶⁵ Resulta necesario aclarar que en los panfletos los demonios también demostraban proclividad a la seducción de sus víctimas, como cuando en Samlesbury uno intentó persuadir a Grace Sowerbutts de que se suicidara, o como cuando años antes uno había convencido a Elizabeth Francis de que se rindiera a los placeres de la carne antes de contraer matrimonio con su prometido. La particularidad es que en la literatura popular la tentación se producía siempre exteriormente.¹⁶⁶ En ambos casos mencionados un demonio familiar presente corporalmente inducía a una víctima o a una bruja a cometer un pecado. En los tratados doctos, en cambio, el proceso de sugestión estaba interiorizado. El *Dialogue* de Gifford aporta ejemplos del cambio de tendencia. El docto y pío Daniel (la voz del propio autor) corregía la visión de sus interlocutores menos instruidos,

proponiendo que el poder más temible de los espíritus malvados no descansaba en la materialidad como ellos creían: «el poder de los demonios está en el corazón de los hombres, en endurecerlo, en cegar los ojos de la mente, en las lujurias y concupiscencias que hay en ellos, en llevarlos a la ira, a la malicia, a la envidia, en instigarlos a cometer crueles asesinatos, en hincharlos de orgullo, en la arrogancia, en la vanagloria y en incitarlos a la lascivia». ¹⁶⁷

Mientras que en la visión folclórica los demonios privilegiaban la operación sobre cuerpos y objetos, en la docta pretendían conquistar las almas inclinándolas a la corrupción. Desde el inicio de la tratadística demonológica inglesa, lo que tuvo lugar fue la fusión de dos ideas preexistentes pero hasta el momento no yuxtapuestas: la interiorización de la lucha con el demonio y su cualidad de agente de la tentación. ¹⁶⁸ Esta internalización del demonio tentador redundó en una amenaza mucho mayor que aquella presente en el folclore, puesto que ahora era una criatura ubicua, capaz de pervertir e inclinar hacia la maldad a hombres y mujeres sin necesidad de manifestarse visual o físicamente. ¹⁶⁹

A estas últimas dos cuestiones, las demonologías tempranas les otorgaron un papel secundario y siempre auxiliar a su actuación en las conciencias, invirtiendo la relación entre lo físico y lo mental que existía en los panfletos.

A
DISCOVRSE
OF THE DAM-
NED ART OF WITCH-
CRAFT; SO FARRE FORTH

as it is reuealed in the Scriptures, and
*manifest by true expe-
rience.*

FRAMED AND DELIVERED
by M. WILLIAM PERKINS, *in his ordi-
narie course of Preaching,* and now published
by THO. PICKERING *Bachelour of
Diuinitie, and Minister of Fin-
chingfield in Essex.*

WHEREVNTO IS ADIOYNED
a twofold Table; one of the order and Heades
of the Treatise; another of the texts of Scripture
explained, or vindicated from the cor-
rupt interpretation of the
Aduersarie.



PRINTED BY CANTREL LEGGE,
Printer to the Vniuersitie of Cambridge.

Portada de la edición príncipe de *A Discourse of the Damned Art of Witchcraft*.

Ello puede observarse, también, en la forma en que la alta cultura teologal consideró a los espíritus familiares. Estos, en los términos en que se los describía en los relatos populares, eran una de las ideas que mayores incomodidades provocaban en los demonólogos, a tal punto que –como señaló Fulya Arpacı– los teólogos se mostraban reticentes a utilizar términos como *familiar spirit* o *imp*, típicos de los panfletos, para referirse a los demonios.¹⁷⁰ Mientras que Holland no mencionó a aquellas criaturas en su texto, y Perkins solo lo hizo en una ocasión aislada, Gifford optó por señalar que la mera posibilidad de que el demonio se presentara en forma animal era una de las estrategias de engaño diseñadas por aquel para confundir a las personas ignorantes.¹⁷¹ M.B, uno de los personajes intervinientes en su diálogo ficticio, le pregunta a Daniel cuál era su opinión respecto a la creencia de que había brujas que tenían tres, cuatro y hasta cinco espíritus, con forma de gato, comadreja, ratones y sapos, a los que alimentaban con leche, pollo o sangre, y que eran utilizados para atormentar a sus enemigos. Si bien no los cita expresamente, nótese que Gifford puso en boca de M.B información extremadamente similar a la mencionada en diferentes panfletos. La posibilidad de tener numerosos espíritus podría remitir a las confesiones de Ursley Kemp publicadas once años antes; la utilización de pollo como alimento de familiares a

la de Elizabeth Francis y John Walsh en 1566, y el tipo específico de animales a los aparecidos en prácticamente todos los libelos publicados antes que el *Dialogue*.¹⁷² La respuesta de Daniel fue contundente: «es un gran engaño, una gran ilusión, así el demonio guía a la gente ignorante a cometer graves errores, por medio de los cuales los arrastra hacia muchos pecados severos». No pretendía, aclara, negar que pudiesen adoptar formas de alimañas, sino que lo hacían para conducir a hombres ignorantes hacia errores y pecados graves (*ignorant men (...) into errors and grievous sinnes*) y disimular el enorme poder y la tiranía ejercida en el corazón de los malvados (*over the heartes of the wicked*).¹⁷³

A partir de ello, puede observarse que Gifford no se mostró permeable a una de las ideas centrales del folclore demonológico: la interacción física entre los familiares y las brujas. No refiere a la succión, a los actos de violencia, menos aún a las relaciones sexuales. Con pequeños matices, lo mismo puede decirse de los otros dos autores: los vínculos somáticos entre espíritus y seres humanos no ocupaban lugares de privilegio en la agenda de los tres demonólogos.¹⁷⁴ El único punto relacionado con ello que trataron en sus trabajos fue el vuelo, aunque solo Holland y Perkins, y de manera irregular. Este último aceptó que era posible que los demonios transportasen personas por el aire porque, siguiendo el relato de las tentaciones del desierto del *Evangelio de Mateo*, el avatar humano del Dios del Nuevo Testamento había experimentado un episodio de esa naturaleza,

pero no señaló que las brujas de su tiempo vivieran experiencias similares. De hecho, ni siquiera dio mayores detalles de cómo ocurrió el evento bíblico.¹⁷⁵ El autor de *A Treatise against Witchcraft*, en cambio, trató el problema en relación con la brujería en Inglaterra. Allí, Theophilus, respondiendo a una pregunta de Mysodaemon, se refirió al tratamiento del vuelo en la literatura popular: «No voy a negar, Mysodaemon, que el demonio puede engañar a los brujos de muchos modos en relación con las transportaciones, y que muchos panfletos fantasiosos que se publican echan poca luz y son incapaces de probar su punto en esta controversia».¹⁷⁶ El teólogo señala que en los términos en que lo plantean los panfletos –es decir, limitadamente y sin pruebas– tales transvecciones eran engaños diabólicos.¹⁷⁷ La forma en la que Holland caracteriza a los libelos permite ver que en los autores contemporáneos existía ya una división entre diversos modos de comprender y considerar a la brujería y las ideas asociadas a ella.

A su vez, resulta evidente que si bien los tres demonólogos cuyos textos estamos analizando no estaban dispuestos a negar como había hecho Reginald Scot que los demonios actuaran físicamente, lo cierto es que tampoco profundizaban demasiado en esos aspectos de sus capacidades, centrándose en su actuación interiorizada. Ello puede comprobarse, asimismo, en el tratamiento brindado a los cuerpos de los demonios. Siguiendo la célebre frase de Lucas 24:39, Gifford y Perkins coinciden

en que aquellos, en tanto espíritus, carecían de carne, sangre o huesos.¹⁷⁸ A partir de esta afirmación, resultaba necesario explicar cómo era posible que fuesen visibles. Descartándose la opción de que pudiesen crear cualquier tipo de cuerpo por ser una prerrogativa divina, optaron por señalar que las entidades diabólicas asumían cuerpos, aunque sin acordar en el significado del verbo *asumir*. En su *Discourse*, Gifford señaló que cuando aparecían en forma visible: «no es más que la aparición de un cuerpo falsificado, a menos que un cuerpo real se les preste en algún momento. Y cuando crean un cuerpo para que se parezca a otro, no es más que una falsificación».¹⁷⁹ Excepto cuando poseían un material como el de un animal o un ser humano, los cuerpos diabólicos eran falsos. Con todo, el pastor de Essex reconoció que el funcionamiento (cómo se volvían visibles) o la naturaleza de aquellos (de qué estaban hechos) escapaba al conocimiento humano, por lo que convenía no profundizar en el tema.¹⁸⁰ La aproximación de Perkins al problema, inicialmente, reprodujo la de su antecesor: las criaturas preternaturales eran capaces de manifestarse bajo cualquier apariencia, sin recurrir a ilusiones visuales y dándose cuerpos verdaderos.¹⁸¹ Aquellos eran fabricados a partir de partes pertenecientes a diferentes seres. Una vez reunidas, un demonio los animaba, lo que hacía posible que fueran vistos y oídos por testigos.¹⁸² Resulta evidente que ante la extendida creencia en demonios corpóreos, los primeros demonólogos ingleses no escépticos decidieron proveer

las explicaciones ausentes en los panfletos. Mientras que Gifford pareció realizar un aporte limitado y suspender su explicación justo antes de que aquella pudiera comenzar a llenar los vacíos teóricos de la literatura popular, Perkins ensayó una respuesta más elaborada que, no obstante, podría ser considerada de compromiso por basarse en la idea de la posesión. En definitiva, por un motivo u otro, en los tratados tempranos la información sobre los cuerpos *de* los demonios fue exigua. Ello podría interpretarse como el subproducto de una forma de interpretar la demonología, y la teología en general, en términos menos materiales que la propuesta folclórica, lo que volvía innecesarios los detalles teóricos que potencialmente pudieran distraer a los lectores de la interiorización de la amenaza diabólica.¹⁸³

La manipulación psicológica, espiritual y emocional (en definitiva, interiorizada) como *modus operandi* predilecto de los demonios puede constatarse también en cómo engañaban a los brujos y sus víctimas para que malinterpretaran el significado de la brujería. Muchas de esas confusiones se diseminaban desde los panfletos. Tal como hemos observado, allí existía una indefinición respecto de si el demonio era un instrumento de la bruja, o si el primero tenía una posición dominante en su relación con la segunda. En algunos textos, incluso, la bruja parecía tener poderes mágicos propios, con los que era capaz de quitarle la vida a otro ser humano. En la literatura popular, también, las desgracias personales que atravesaban las víctimas encontraban siempre su causa en el accionar de las

brujas, ya fuera como respuesta a una ofensa previa o sin motivo alguno. Con todo, ninguna de estas interpretaciones sobre la mecánica y el significado de la brujería fue ponderada positivamente por los demonólogos. Holland expuso su idea a través de las palabras del virtuoso Theofilus quien, como siempre, aleccionaba a su compañero de charla: «la multitud comete este error, Mysedaemon, de que las brujas tienen poder para poner el mundo cabeza arriba a su placer, pero en realidad la verdad es que no pueden debido a que, como expliqué antes, no son más que los instrumentos de Satán y no pueden realizar esas maravillas sin él, quien además tiene sus poderes limitados por Dios». ¹⁸⁴ En esta cita, las jerarquías estaban claras: la divinidad permitía y limitaba los portentos de Satán, quien los efectuaba, mientras que las brujas eran el eslabón final de una cadena y sin que tuviesen ningún tipo de facultad inherente para la realización de prodigios mágicos o la conjuración de espíritus.

Años antes, Gifford había señalado en diversos pasajes de su *Discourse* que la bruja era una entidad absolutamente carente de poder. En uno de ellos, puede leerse: «es la opinión común entre los ciegos e ignorantes que la causa y la realización de la brujería proviene de la bruja, y que el demonio no puede hacer nada si aquella no lo se lo ordena». ¹⁸⁵ No hubiera sido extraño que hubiera escrito este pasaje puntual inspirándose en *A detection of damnable driffes*, panfleto en el que John Chaundeler acusó a Elleine Smith de poder enfermar su cuerpo mortalmente mediante la pronunciación de una amenaza devenida en hechizo.

Tanto la víctima como la supuesta bruja eran oriundos de Maldon, parroquia del condado de Essex, en la que Gifford se asentaría como pastor en 1582, aunque había denunciado las equivocadas creencias religiosas de sus habitantes –a las que asociaba con una escasa penetración de los ideales reformados– desde antes de su nombramiento.¹⁸⁶ Por ello, aclara que en los casos de brujería, la causa eficiente provenía siempre de los demonios. Las declaraciones en los juicios transcritas en los libelos que inclinaban a pensar lo opuesto tenía que ver con que los espíritus maléficos fingían estar al servicio de las brujas.¹⁸⁷ El objetivo del engaño, entonces, era seducir a la bruja para que lo convocara y le solicitara sus servicios para producir un acto de magia nociva contra una persona o sus bienes, lo que implicaba que aquella establecía un pacto con el Enemigo, corrompiendo para siempre su alma.¹⁸⁸ Se entiende, pues, que los demonólogos no fueran receptivos al concepto de espíritus familiares. Su existencia abonaba la idea de espíritus ambiguos capaces de ser manipulados por seres humanos. Lejos de la figura de los *tricksters* folclóricos, los espíritus infernales eran criaturas poderosas, ubicuas, peligrosas, siempre dañinas y ansiosas por incorporar nuevas almas a sus filas de cara al Último Día.

En esta segunda sección hemos intentado demostrar que las demonologías inglesas entre 1584 y 1608 fueron extremadamente críticas con la visión popular sobre la brujería. La relación que intentaron trazar con ese conjunto de creencias

se basaba en la censura y el abierto rechazo. No buscaron incorporar nociones propias del folclore a su pensamiento, solo las mencionaban para demostrar por qué eran erróneas. Por ello hubo problemas considerados centrales en las narrativas de los panfletos que en algunos casos se obviaron por completo y en otros fueron analizados superficialmente y con el único objetivo de reprobarlos. Aunque estudiaron con profundidad conceptual el rol de la divinidad en el mundo, la definición de la brujería y el límite de las habilidades diabólicas, en estos textos se desplegó un discurso demonológico caracterizado por un desarrollo teórico no elemental, pero sí limitado en aspectos cruciales, tales como el accionar de los demonios en el mundo material y su dimensión física. También faltaron detalladas explicaciones de cómo entidades desencarnadas podían ser visibles o vincularse somáticamente con seres de carne y hueso. Si bien los tratados más tardíos, de los que nos ocuparemos a continuación, recuperaron muchas de las bases establecidas por Gifford, Holland y Perkins, su visión de la brujería se complejizó notablemente, y se permitió incorporar nociones populares iniciando una etapa de maduración del discurso demonológico inglés, la cual estuvo caracterizada por una acumulación de elementos que lo conformaban y que no se preocupaba ya únicamente por describir una Providencia omnisciente, demonios principalmente mentales y brujas cuya única relación con aquellos era ser víctima pasiva de sus tentaciones.

LOS TRATADOS ENTRE LA ACUMULACIÓN Y LA MADURACIÓN (1616-1648)

Después de que los sermones sobre brujería de William Perkins fuesen recopilados y publicados en 1608, tuvo lugar en Inglaterra un breve hiato de ocho años hasta la publicación de un nuevo tratado demonológico. Durante ese lapso, las imprentas de Londres volvieron a poner su atención en los brujos, lo que inició un nuevo periodo de auge en la edición de panfletos, que se extendió por poco más de una década, a pesar de que en esos años el número de procesos dedicados a reprimir la hechicería había descendido respecto a los tres decenios anteriores. Tal como hemos visto, entre 1612 y 1621 fueron publicados *The Wonderful Discoverie of Witches, The Witches of Northamptonshire, Witches Apprehended, The Wonderful Discovery of the Witchcrafts of Margaret and Phillip Flower y The wonderfull discoverie of Elizabeth Sawyer*. El primero de esta serie, aquel escrito por Thomas Potts a pedido de los jueces intervinientes en el caso de las brujas de Lancashire, no solo fue el más extenso de todos los impresos durante la modernidad temprana, sino el que describió los procesos que involucraron a mayor cantidad de personas y la cifra más alta de ejecutados hasta 1645.¹⁸⁹ A partir de ello se estructuró la popularidad e influencia que ejerció sobre los libelos posteriores, lo que le permitió convertirse en el reporte sobre brujería más conocido en Inglaterra durante el periodo.¹⁹⁰ Volviendo a centrarse en los documentos judiciales como sustento de su narración, condensó,

elaboró y acentuó todas las características que páginas más arriba enumeré como propias de la literatura popular y que fueron censuradas en las demonologías tempranas. Frente a la resiliencia que el folclore demonológico evidenciaba, los tratados dedicados a la brujería y a los demonios publicados entre 1616 y 1648 demostraron un cambio de estrategia respecto a cómo se relacionarían con aquel. Sin abandonar una postura magisterial o prescriptiva, se decantaron no por la total aversión de las ideas populares, sino por su incorporación controlada, por su integración adaptada a la ortodoxia teológica que intentaban defender y difundir. Ello permitió que las demonologías tardías abordaran problemas que las primeras habían eludido o tratado solo superficialmente. Este proceso de cooptación y adaptación a partir de la circulación de ideas folclóricas y académicas caracterizó la etapa de maduración del discurso demonológico inglés, cada vez más complejo en su contenido y devenido en un híbrido a partir de la apropiación de ideas provenientes de sustratos culturales diferentes.

Los tratados demonológicos publicados en Inglaterra durante los treinta y dos años que cubre este apartado fueron seis: *A Treatise of Witchcraft* (1616), de Alexander Roberts; *The Mystery of witch-craft* (1617), escrito por Thomas Cooper; *The Infallible True and Assured Witch* (1624), de John Cotta (1575-1650); *A Guide tu Grand Jury Men* (1627), a cargo de Richard Bernard (1568-1641); *The discovery of witches* (1647), de Matthew Hopkins (c.1620-1637); y *A Confirmation and*

Discovery of Witchcraft (1648), redactado por John Stearne (c. 1610-1670).¹⁹¹ Si bien todos los autores eran protestantes, su formación académica y profesiones fueron menos homogéneas que en el caso de los demonólogos de la etapa anterior. Cooper y Bernard fueron teólogos con educación universitaria (en Oxford el primero y en Cambridge el segundo) y clérigos con beneficios eclesiásticos en diversas localidades, tarea también desarrollada por Roberts. Cotta, en cambio, era médico. Hopkins y Stearne, por su parte, fueron los *gentlemen* que en su autoadjudicado rol de *witchfinders* («buscadores de brujas») catalizaron la única persecución de tipo paroxístico en territorio inglés entre 1645 y 1647.¹⁹²

En su más reciente libro, Peter Elmer destacó que la forma en que la élite cultural de Inglaterra definió la brujería permaneció considerablemente estática durante la modernidad temprana.¹⁹³ Tomando como referencia el recorte temporal propuesto, esa afirmación puede ser parcialmente aceptada. En efecto, una serie de ideas esbozadas en los tratados tempranos demostrarían un elevado grado de permanencia en el discurso demonológico al haber sido retomadas por los textos del periodo 1616-1648, que hicieron de aquellas su base argumental. El primero de los pilares sobre el que se apoyaron las publicaciones de esta etapa fue el providencialismo, lo que implicaba tanto la omnisciencia e incuestionable regencia de la divinidad sobre todas sus creaciones como la funcionalidad del demonio dentro del esquema trazado

por aquella. En este sentido, Alexander Roberts explicó que las acciones perversas de los espíritus malignos podían tener lugar únicamente a partir de la voluntad y el permiso del Creador: «su voluntad es la primera, suprema y principal causa de todas las cosas: nada puede hacerse en el mundo de los hombres si no es decretado y determinado primero en la Corte Celestial, de acuerdo con su inescrutable sabiduría y justicia».¹⁹⁴ Este párrafo escrito por el clérigo asentado en King's Lynn (Norfolk) no solo remite a las páginas de William Perkins, el teólogo más notable que escribió sobre brujería antes que él, sino a las de Richard Bernard, el más celebre en hacerlo posteriormente. Este último prescribió a sus lectores no temer ni a los demonios ni a sus aliados humanos, sino únicamente a Dios, puesto que aquellos seres no podían realizar el más mínimo daño a ninguna criatura sin su autorización (*without leave from him*).¹⁹⁵ La licencia de la deidad continuó siendo el principio que coordinaba la posibilidad de existencia del *maleficium* hasta el final del periodo comprendido en nuestra investigación. John Stearne, quien utilizó *A Guide to Grand Jury Men* como referencia para su propio tratado, reafirmó aquel principio a partir de términos idénticos a los de Bernard.¹⁹⁶

Así como el primer eslabón de causalidades en los actos de brujería permaneció intacto entre ambos periodos considerados, lo mismo ocurrió con los dos siguientes. Manteniendo una distancia crítica con la indecisión de los relatos populares

respecto de las jerarquías entre los demonios y las brujas, reforzaron el planteamiento de la imposibilidad de que las segundas pudiesen forzar de alguna manera la voluntad de los primeros. Pese a que tanto los seres humanos como las naturalezas angélicas eran creaciones, las últimas –se hubiesen mantenido fieles o no a su creador–poseían un estatus superior que se evidenciaba, por ejemplo, en que solo podían ser sometidos o gobernados por Dios. De este modo, tal como explicó Bernard, las brujas no tenían ninguna responsabilidad en la agencia demoníaca.¹⁹⁷ En los dos tratados más tardíos de nuestro recorte temporal, Hopkins y Stearne destacan la facultad del diablo para manipular a las hechiceras y hacerlas creer que sus intervenciones en el mundo material responden únicamente a los comandos dictados por aquellas.¹⁹⁸ Años antes había sido sostenido por Cooper en *The Mystery of witch-craft*, donde opinó que la sujeción fingida de los demonios alejaba a los hombres «del reconocimiento de la Providencia de Dios, el único que tiene poder para enviar a los ángeles malvados para atormentar a los impíos y afligir a sus hijos, y así robar a Dios de su gloria al creer que es la bruja la que dispone el accionar de Satán».¹⁹⁹

El hincapié realizado sobre el providencialismo y la autonomía diabólica respecto de los deseos humanos produjo en las demonologías pos 1616 la misma consecuencia que en las publicadas más temprano: la humanización de la figura de la bruja, entendiendo por ello la anulación de cualquier capacidad

inherente a su ser o aprendida para producir efectos superiores al que podrían causar cualquier otro hombre o mujer. Citando el «Diálogo del Maestro Gifford» como referencia, Bernard explicó que los *maleficia* no eran realizados por las brujas, sino por los demonios que, fingiendo estar a su disposición, producían daños a personas, objetos o animales.²⁰⁰ Más de veinte años después, una vez que su rol en los procesos judiciales de East Anglia hubo terminado, Stearne nuevamente inscribió los argumentos del teólogo de Cambridge en el contexto de su experiencia personal, aclarando que las brujas que colaboró en enjuiciar no comparecieron ante la justicia por haber sido responsables de algún tipo de embrujo que hubiese deteriorado a personas o sus posesiones, ya que ello corría siempre por cuenta de los espíritus malignos con los que entablaban vínculo.²⁰¹

La discusión sobre la causa eficiente en la magia nociva se entrelaza, por otra parte, con la importancia que durante todo este periodo continuó teniendo la capacidad seductora del demonio. Según Cooper, Satán persuadía a la bruja de que las maldiciones que ella lanzaba a sus enemigos poseían virtudes performativas, de manera que las secuelas eran el resultado del poder mágico de aquellas y no de su ayuda (*and not from his secret helpe*), con la intención de disimular sus propias habilidades y hundir más a la bruja en sus pecados.²⁰² El pasaje escrito por el pastor nos permite sospechar que la sutileza diabólica y su tendencia a actuar interiormente también formaron

parte del conjunto de ideas que demostraron tener continuidad entre la primera y la segunda etapa del discurso demonológico inglés. Efectivamente, estos tratados remarcaban que la amenaza demoníaca se iniciaba siempre en el espíritu. El mismo autor explicó que para afectar al exterior de las personas, el demonio buscaba reinar en su corazón y conciencia (*seekes to enthrone himselfe in the heart and conscience*) para desplazar a Dios de allí.²⁰³ Esa entronización en el interior de los hombres, un lugar común en los textos ingleses, podía ocurrir de diferente modo. El Adversario podía, en primer lugar, potenciar una disposición preexistente en el sujeto, incitándolo a transformar su rencor en acción. Ello puede verse en *A Treatise of Witchcraft*, de Roberts: «el diablo, que sabe de qué manera contentar mentes exulceradas, se metió en sus corazones y se ofreció a enseñarles los medios para materializar el rencor que alimentaban en su pecho».²⁰⁴ Sin embargo, además de aprovechar pensamientos negativos que ya estaban presentes en los hombres, para Bernard el ingenio del demonio llegaba al punto de implantar intenciones y propósitos perniciosos donde no existían.²⁰⁵ En cualquiera de los dos casos, la tentación una vez más no se producía con el demonio manifestándose en forma física como ocurría en los panfletos, sino actuando invisiblemente. El demonio, pues, mantenía su posición como enemigo omnipresente de la humanidad, continuaba siendo el problema universal, tanto como lo había sido en el periodo anterior.²⁰⁶

En los párrafos recientes se han señalado las continuidades fundamentales entre los tratados demonológicos publicados entre el *Discourse* de George Gifford y *A Confirmation* de John Stearne. Aunque repasadas brevemente, las similitudes en los argumentos centrales cuestionarían una de las ideas que inspiraron el presente capítulo, la de la existencia de dos etapas en el discurso demonológico inglés. Sin embargo, la división cronológica propuesta puede justificarse si en lugar de centrarnos en las semejanzas lo hacemos en las diferencias. Estas giran alrededor no solo de la atención que los textos del periodo 1616-1648 prestaron a las concepciones populares en torno a la fisicalidad de los demonios, su vínculo con las brujas y sus intervenciones en el mundo material, sino al detalle con el que buscaron explicarlas, adaptarlas e incluirlas a la visión teológica ortodoxa y académica, lo que complejizó considerablemente su contenido en relación con los de la etapa anterior.

Uno de los primeros puntos donde puede observarse el cambio en la predisposición de los demonólogos a tratar determinados problemas es en la cuestión del vuelo en los relatos sobre brujería. Como hemos mencionado, Holland y Perkins trataron el tema, aunque limitadamente. Mientras que el segundo lo hizo en el marco de la exégesis bíblica y no en relación con las brujas de su tiempo, el primero había señalado que la referencia a ese tipo de acciones en los panfletos debía ser considerada como una ilusión diabólica a partir de las pocas pruebas que allí se daban para aceptar su existencia en la realidad. De los libelos que relatan

episodios de transvecciones aéreas y se conservan actualmente (*A Most Wicked worke of a wretched Witch* y *The Wonderful Discoverie of Witches*), ambos fueron posteriores al texto de Holland, por lo que no conocemos a cuáles aludía cuando se refería a «panfletos fabulosos». Con todo, tanto en la publicación anónima como en la escrita por Potts se repiten los vicios identificados por el teólogo décadas antes: no había evidencias ni explicaciones satisfactorias para justificar la creencia en demonios que realmente transportaban aéreamente a seres humanos. Ni Richard Burts, Grace Sowerbutts, James Device o quienes escribieron los panfletos en donde sus confesiones fueron registradas dieron cuenta de cómo los vuelos podían ocurrir.

A pesar de ello, la estrategia adoptada por Thomas Cooper fue completamente diferente a la del autor de *A Treatise against Witchcraft*. Por su tarea pastoral en Lancashire estaba familiarizado con las creencias sobre brujería en la región, además de conocer lo ocurrido en los juicios de 1612, aun cuando había abandonado el beneficio eclesiástico que allí tenía años antes de que tuvieran lugar.²⁰⁷ En lugar de señalar las lagunas teóricas de la visión folclórica y considerar lo ocurrido como una fantasía, brindó una explicación para evitar que lo narrado en la literatura popular fuese malinterpretado. En primer lugar, rechazó que las brujas pudiesen surcar los cielos por sus propios medios.²⁰⁸ Ello no significaba, no obstante, que el vuelo fuese imposible. Lo que permitía superar esta aparente contradicción era la injerencia de los demonios: «no es difícil

para Satán transportar con su poder a las brujas por encima de la tierra o del mar velozmente y por distancias cortas engrosando el aire que se encuentra debajo y alrededor de ellas». ²⁰⁹ El fenómeno era factible porque los espíritus condensaban el aire que rodeaba a la bruja, transformándolo en un material tangible capaz de soportar su peso y trasladarla de un lado a otro. Por primera vez en un tratado demonológico originado en Inglaterra se daba una explicación de las transvecciones aéreas sin recurrir al engaño visual. Podría pensarse que las escenas de demonios trasladando a personas presentes en las páginas del panfleto más popular del periodo impulsaron a Cooper no a obliterarlas, sino a incorporarlas de manera segura al pasarlas por el tamiz de una explicación natural y teológicamente sustentada. Ciertamente es que ninguno de los demonólogos ingleses de nuestro periodo que publicaron luego de 1617 repitió los argumentos de Cooper en lo que respecta al vuelo de las brujas. Pese a ello, podría interpretarse que el ejercicio de adaptación del folclore a la visión de la alta cultura teológica no fue fallido, no solo porque ninguno de sus colegas lo refutó, sino porque habría dado legitimidad a parte de las confesiones asentadas en el panfleto de Potts. A finales de la década de 1620, Richard Bernard (quien leyó y citó en su demonología a *The Mystery of witchcraft*) advirtió que confesiones como las de los asistentes a la reunión de Malkin Tower, donde se afirmaba que diversas personas habían abandonado el lugar a lomo de espíritus con apariencia de potros debían ser interrogados (*are to be inquired after*) debido a que

evidenciaban cercanía con el demonio (*for they prove the league and familiarity with the divell*).²¹⁰ De esta manera, las travesías de las brujas pasaron de ser una mera ilusión a ser consideradas por el teólogo más prestigioso de su generación como una prueba judicialmente válida para condenar a alguien por el delito de brujería.²¹¹ Lo que ocurrió en el medio para que ello fuera posible fue su justificación en términos teológicos. Así, esa acción pasó de los márgenes de la literatura popular al centro de la tratadística académica. El análisis de Cooper no quedó trunco en sus propias páginas, sino que fue incorporado por Bernard.

Otro de los puntos problemáticos que la visión popular presentaba a los teólogos era el de los cuerpos de los demonios, cada vez más importantes en los panfletos.²¹² Como los colegas que los habían precedido, los teóricos de la segunda etapa entendían que todos los espíritus (malignos o virtuosos) eran entidades desencarnadas.²¹³ En 1616, Alexander Roberts pareció retomar el análisis de George Gifford desde el punto que este había considerado prudente no traspasar. Mientras que a finales del siglo XVI el teólogo de Essex había afirmado que los demonios podían tener cuerpos falsos, aunque sin desarrollar cómo eran o funcionaban, en la segunda década de la centuria siguiente Roberts agregó información significativa: «esos cuerpos, cuando son visibles, se arman con aire espesado (...) que cuando está en su estado natural no tiene ni forma ni color, pero si se condensa puede tener ambas características,

como ocurre con las nubes, que a veces se parecen una cosa y a veces a otra». ²¹⁴ Tal como ocurrió en el caso de los vuelos, el aire –mediante una condensación producida por las propias naturalezas angélicas– era el medio que les permitía intervenir materialmente, en este caso para fabricarse una estructura corporal. ²¹⁵ De esta manera, el cuerpo era falso por haber sido confeccionado artificialmente, no por ser imaginario o producto de una alucinación; poseía una realidad física que le permitía realizar diferentes funciones. ²¹⁶ Resulta significativo que en medio de su tratado, Roberts analizara a la manera de un panfleto la examinación de Mary Smith, acusada de brujería oriunda de King's Lynn, localidad donde aquel actuaba como ministro. ²¹⁷ Una interpretación posible podría ser que el contenido de las declaraciones de la mujer impulsó al religioso a ensayar explicaciones que permitieran a sus feligreses –que difícilmente ignoraran la ejecución de un miembro de la comunidad por brujería– entender adecuadamente lo ocurrido. ²¹⁸ De hecho, las explicaciones teóricas aparecen en la primera mitad del texto, presentándose luego las declaraciones de Smith y sus víctimas, de manera que cuando el lector llegase a los pormenores del caso contase con las herramientas para evitar malinterpretaciones.

A
GUIDE
TO GRAND-
IVRY MEN,
DIVIDED INTO
TWO BOOKS:

In the First, is the Authors best
advice to them what to doe, before they
bring in a *Billa vera* in cases of *Witchcraft*, with a
Christian Direction to such as are too much giuen vp.
on euery crosse to thinke themselues
bewitched.

In the Second, is a Treatise touching
Witches good and bad, how they may bee
knowne, euicted and condemned, with many par-
ticulars tending thereunto.

The second Addition.

By Rich. Bernard of Batcombe.

Portada de la segunda edición de *A Guide to Grand-Jury Men* (1629).

Un ejemplo de ello pueden ser las declaraciones de Edmund Newton, una de las personas que sufrió la ira de la acusada. Este hombre provocó a Smith revendiendo los quesos que le compraba para obtener un beneficio económico más sustancioso con menos esfuerzo. Luego de un tiempo de realizar estas transacciones, su salud comenzó a deteriorarse rápida y misteriosamente. Durante su padecimiento, se le apareció al costado de su cama una figura humana con barba y vestido de forma rústica ofreciéndole ayuda para sanar su pierna. Newton rechazó la oferta al ver que aquello tenía pezuñas (*cloven feet*) en lugar de pies. Luego de que su ayuda fuera declinada, el ser desapareció.²¹⁹ Roberts abordó este pasaje explicando que no había sido un sueño, sino algo que efectivamente sucedió (*these being no vaine conceits, or phantasies*). Este relato típicamente folclórico estaba contenido en el marco de la explicación teológica esbozada con anterioridad, el cuerpo que rondaba la cama del enemigo de Mary Smith no era otra cosa que una figura de aire asumida por un espíritu maligno, lo que permitiría explicar su inmediato desvanecimiento. Por otra parte, la imperfecta reproducción de la fisonomía humana (pezuñas en lugar de pies) era un defecto ineludible para los demonios, incapaces de imitar al detalle aquella creación divina: «No puede representar a la perfección la forma del cuerpo de un hombre; aparece en él alguna deformidad

que lo traiciona, como tener los pies como un buey, un caballo o alguna otra bestia, pezuñas, manos torcidas armadas con garras, el talante de un buitre o alguna otra parte deforme». ²²⁰

Las ideas escritas por Roberts a comienzos del periodo analizado en este apartado fueron incorporadas de diferentes formas por autores posteriores. Al año siguiente de la publicación de *A Treatise of Witchcraft*, Cooper explicó en su tratado que los demonios podían colocarse entre un hombre y una mujer al momento de las relaciones sexuales para apropiarse del producto de la eyaculación masculina evitando su ingreso en la anatomía femenina, presumiblemente al asumir una contextura finísima para lograrlo. ²²¹ Si bien es cierto que el teólogo no mencionó ni a su colega ni a su tratado explícitamente (en realidad no citó taxativamente a ningún texto a excepción de las Sagradas Escrituras) podríamos suponer que Cooper leyó a Roberts, autor de la demonología inglesa más reciente, y que allí obtuvo ideas como las de la condensación de aire –que había utilizado para justificar el vuelo– y referencias a pasajes específicos de diversos escritos de Tomás de Aquino, citados en numerosas ocasiones en los márgenes del texto. ²²² Por otra parte, en su breve texto de 1647, Matthew Hopkins no se destacó por demostrar conocimientos exhaustivos de los tratados demonológicos académicos. ²²³ Sin embargo, a la hora de explicar los relatos de las brujas (extraídos por él mismo durante los interrogatorios) en torno a las apariciones demoníacas y las

formas que asumían, reprodujo una propuesta teológicamente ortodoxa y conocida: «como es un espíritu y príncipe del aire, se les aparece con cualquier forma o aparentando ser cualquier criatura, que logra reuniendo aire condensado». ²²⁴ Ante la falta de referencias al tratado de Roberts –y la dificultad de que un inglés de la modernidad temprana sin formación teológica sistemática pudiera acceder a los textos del Aquinate– solo puede conjeturarse la procedencia de esa idea. Creemos que el eclesiástico de Norfolk sigue siendo la mejor opción. Hopkins pudo haber accedido al texto de aquel durante su estadía en King's Lynn en 1646; el de Mary continuaba siendo el caso de brujería más resonante de la localidad hasta los procesos acaecidos durante la guerra civil. ²²⁵ Asimismo, el acercamiento podría haber sido indirecto por intermediación de su compañero de tareas, John Stearne, quien a diferencia de este no solo manifestó conocimientos de primera mano de panfletos sobre casos de brujería, sino también de los tratados de Thomas Cooper y, sobre todo, Richard Bernard. ²²⁶ Aunque no es posible una comprobación incuestionable mediante el método histórico, no sería descabellado pensar que Hopkins hubiera tomado prestadas las demonologías que Stearne leía para guiar su tarea, o que ambos hubieran discutido los temas más espinosos tratados en aquellas durante sus largos viajes por el interior de Inglaterra. Sheilagh O'Brien, apoyándose en las investigaciones de Wallace Notestein y Malcolm Gaskill, advirtió que los conocimientos

demonológicos de Hopkins podrían hundir sus raíces mucho antes, al sugerir que los tratados de Gifford, Perkins y Bernard difícilmente hubiesen sido desconocidos para el hijo de un clérigo puritano.^{[227](#)} En este sentido, es posible observar cómo los demonólogos construían sus argumentos considerando aquellos de sus antecesores, produciéndose una progresiva apropiación y acumulación de ideas.

Matthew Hopkins Witch. Finder Generall



Matthew Hopkins durante los interrogatorios de dos brujas visitadas por sus familiares. Extraído de un panfleto editado c. 1650.

El concepto de espíritu familiar no pasó desapercibido para los demonólogos del periodo. Para 1616, aquellos seres idiosincrásicos del discurso demonológico inglés llevaban más de medio siglo de presencia en la literatura popular sobre brujería. Incluso, durante la segunda década del siglo XVII, adquirieron un mayor protagonismo en aquellas narrativas, lo que aumentó el interés que se le otorgaba a su cercanía física con las brujas. Frente a este panorama, los autores de tratados ensayaron una respuesta basada en la integración, mostrando una flexibilidad ante el concepto mucho mayor que la de sus predecesores que, aunque no lo habían omitido de sus páginas, le habían dado una importancia menor por hallarlo excesivamente problemático, tal como hemos visto. La incorporación de los familiares en la tratadística, sin embargo, también fue paulatina. En cuanto a la legitimación de lo publicado en los libelos, el caso paradigmático es el de Bernard. Demostrando el cambio de época en relación con la aproximación a aquellos documentos, el reconocido teólogo consideró válida la posibilidad de que las brujas se relacionaran con numerosos familiares.²²⁸ Posición opuesta por completo a la de Gifford en su segundo tratado, quien con el anónimo libelo *A true and just record* en mente había mostrado reticencia y desconfianza ante esa posibilidad. En 1647, Matthew Hopkins fue un paso más lejos. Mientras

interrogaba a las sospechosas de brujería Elizabeth Clark y Rebecca West durante marzo de 1645 en Manningtree (Essex), aseguró haber visto –junto a otros nueve testigos– la aparición de cinco familiares: Holt (un gato blanco), Jarmara (un perro sin extremidades), Vinegar Tom (una criatura con cuerpo canino y cabeza de buey), Sack and suggar (un conejo negro) y Newes (una especie de zorrillo). El impresionante relato impacta aún más porque el *witchfinder* aseguró que durante su visita a las acusadas Vinegar Tom «inmediatamente se transformó en un niño de cuatro años de edad sin cabeza, dio media docena de vueltas en la casa y se desvaneció en la puerta».²²⁹ Fue luego de estas afirmaciones que el autor oportunamente aclaró que los demonios fabricaban cuerpos de aire rarificado, lo que permitía explicar tanto el repentino cambio de forma atestiguado como la capacidad de todos los familiares de aparecer o desaparecer inmediatamente. La explicación erudita fue el recurso al que apeló para aclarar el fenómeno que había presenciado, típico de los relatos populares, pero que hasta el momento nunca había sido atestiguado en primera persona por el responsable de un tratado, y tan solo veinte años antes había sido aceptado como posible a la manera de los panfletos por un teólogo.²³⁰

Los familiares, según se los describía en los tratados del periodo, ya no eran las entidades moralmente ambiguas de los panfletos, no se subordinaban a las brujas, no descansaban en jarrones, ni podían ser considerados simples *tricksters*. Su incorporación a los textos teológicos implicó su completa

asociación con la porción oscura del orden preternatural, seres que no podían hacer otra cosa que el mal. Los animales familiares eran, pues, el diablo adoptando apariencia zoológica. El concepto popular solo había sido aceptado en el discurso demonológico dominante mediante su transformación en algo diferente a lo que originalmente era.^{[231](#)}

La integración progresiva de elementos populares en el discurso de la alta cultura teologal, no obstante, puede comprobarse más acabadamente teniendo en cuenta cómo los tratados del periodo 1616-1648 abordaron las relaciones somáticas entre los espíritus y las brujas, específicamente las marcas que los primeros dejaban en los cuerpos de las segundas. En los panfletos, aquellos estigmas demoníacos eran el resultado de la succión de sangre por parte de los familiares. La hinchazón, coloración e insensibilidad dérmica se producían luego de que los cuerpos humanos hubiesen sido mordidos y pequeñas dosis de sangre hubiesen sido extraídas por medio de aspiraciones desde orificios hechos *ad hoc*. Esta forma folclórica de interpretar las marcas no gozó de popularidad inmediata en los tratados demonológicos. En efecto, las marcas en sí no fueron mencionadas hasta el de William Perkins, donde fueron consideradas como evidencia no de la succión por parte de familiares animales, sino como prueba de que se había establecido un pacto con un demonio. Tal como señaló James Sharpe, existía una fractura entre la idea docta del pacto infernal y la popular de la succión animal.^{[232](#)} Esa grieta entre ambos

sustratos culturales en torno a las huellas físicas se mantendría en las dos obras sobre brujería publicadas con posterioridad a la del teólogo de Cambridge. Alexander Roberts señaló que tal como los pueblos antiguos imprimían señales en las anatomías de sus esclavos y sirvientes, el demonio hacía lo propio con quienes le juraran lealtad y se dedicaran a practicar la brujería, motivo por el cual algunos magistrados ordenaban afeitar totalmente los cuerpos de quienes eran enjuiciados para buscar minuciosamente evidencias de su delito.²³³ Este punto fue aludido por John Cotta, quien se mostró reticente a aceptar las marcas como prueba condenatoria debido a que las que tenían un origen natural eran idénticas a las producidas por seres preternaturales, por lo que era sencillo confundir a una con la otra.²³⁴ Pese a la cautela que proponía en su uso legal, el médico no negaba que existieran. Siempre y cuando fuese confesado voluntariamente por las brujas, las huellas físicas podían ser consideradas como efecto de la alianza establecida con el Adversario, una suerte de sacramento diabólico a partir del cual la parte humana abandonaba el rebaño divino.²³⁵ Apenas un año después de la aparición del texto de Roberts y de la primera edición del de Cotta, Thomas Cooper comenzó a asimilar ideas de la literatura popular para explicar los vestigios físicos mencionados. Al haber estado familiarizado con el caso de las brujas de Lancashire, podría sugerirse que las declaraciones registradas en el texto de Potts habrían influido en el autor de *The Mystery of witch-*

craft.²³⁶ En ese panfleto las marcas que dejaban los familiares se emplazaban en lugares del cuerpo imposibles de ser vistos en caso de usar ropa: mientras que Dembdike las había sufrido en la región de las costillas, su nieta Alizon Device las tenía en sus pechos. Cooper, sin dar especificaciones, señaló que se ubicaban en lugares privados: «para demostrar que le pertenece a Satán, la bruja es mar cada en alguna parte privada desde donde el espíritu succiona sangre».²³⁷ En lo referente a la temática que nos encontramos abordando, el texto del teólogo presentaría un carácter transicional, puesto que la incorporación de elementos folklóricos fue parcial. Si bien las huellas somáticas continuaban siendo evidencia del pacto con el Enemigo (*to set his seale upon them, thereby to appropriate them unto him*), este se consagraba mediante el acto específico de la succión, una novedad respecto de las demonologías previas en las que quien aspiraba el líquido vital del cuerpo humano no era un animal familiar, sino el propio Satán.

La tarea de síntesis iniciada por Cooper fue perfeccionada por Bernard, el encargado de integrar la totalidad del contenido de los panfletos en un espacio teológicamente controlado. En primer lugar, citando las narrativas sobre los procesos judiciales de Lancashire, Northamptonshire y Bedfordshire, aceptaba la posibilidad de que los demonios pudieran presentarse en forma animal: «adoptan no una sino una variedad de formas (...) un perro marrón y blanco, un potro, una zorra manchada, un conejo, un topo, un gato, una rata, un pollo, una lechuza, una rana

o un cangrejo».²³⁸ Esos eran los familiares que párrafos más arriba demostramos que el teólogo consideraba que las brujas podían tener en cantidades considerables.²³⁹ Pocas páginas después de la enumeración de las apariencias zoomórficas que los espíritus podían asumir, señaló que estos sellaban su pacto sorbiendo sangre de la contraparte, acción a todas luces identificable con un sacrificio.²⁴⁰ Al momento de indicar los posibles lugares donde la succión dejaba su marca, Bernard vuelve a apoyarse en los testimonios de los panfletos, destacando la paulatina erotización de su ubicación: los pechos de Alizon Device, los muslos de Mother y Mary Sutton, los genitales externos (*secret parts*) de Margaret Flower y las nalgas (*seat*) de Alice Samuel.²⁴¹ De esta manera, la búsqueda de la marca del pacto demoníaco se transformó en la del lugar donde el familiar se alimentaba de la bruja, una y otra noción eran ahora inseparables.²⁴² Esto puede ser considerado como ejemplo del elevado nivel de circulación que existía entre las ideas populares y académicas, así como las transformaciones que a lo largo del tiempo existieron en el modo en que ambas se influenciaron mutuamente. Tras un periodo donde los teólogos optaron por ignorar o desacreditar las interpretaciones folclóricas, en 1627 la tratadística demonológica inglesa había desarrollado respuestas más sofisticadas ante la vitalidad de aquellas.²⁴³ A través de mecanismos discursivos, se apropió de ideas populares como los familiares y la succión adaptándolas a su teología, sobre todo

a la noción de pacto demoníaco, probablemente el concepto central en torno al cual todos los demonólogos ingleses de la modernidad temprana construyeron sus argumentos. Las ideas acumuladas con anterioridad a la publicación de Bernard y allí sintetizadas fueron el sustento teórico de la praxis punitiva llevada a cabo entre 1645-1647. Matthew Hopkins, uno de sus grandes catalizadores, resumió las ideas señalando que los familiares no se alimentaban de la sangre de las brujas porque tuvieran necesidades nutricionales (algo imposible para una criatura espiritual), sino para «agrar la condena de las brujas y separar su mente del pacto con Dios».²⁴⁴ En *A confirmation* de su colega Stearne, los encuentros cada vez más sensuales entre demonios y hechiceras devinieron en relaciones sexuales consumadas, donde también se marcaban los cuerpos y se establecían pactos que se sellaban con sangre.²⁴⁵

ENTRE LA COMPLEJIZACIÓN Y LA HIBRIDACIÓN

A comienzos del presente capítulo se utilizó la definición de folclore ensayada por el filósofo italiano Antonio Gramsci, quien lo entendía esencialmente como la concepción del mundo desarrollada por diversos estratos de la sociedad y que se diferenciaba de la que ocupaba una posición hegemónica. Después del análisis desarrollado a lo largo de las páginas precedentes, en gran parte basado en el contraste de las ideas demonológicas de los panfletos sobre los juicios por brujería y los tratados demonológicos académicos, puede justificarse la utilización de esa interpretación del concepto para referir a las

primeras. No obstante, tras estudiar la evolución del contenido de los tratados entre 1584 y 1648, puede señalarse que se cometería un error si se trazara un hiato infranqueable entre la visión popular y la docta; también si se creyera que la segunda se impuso a la primera de forma inmediata o irremediable.²⁴⁶ Hasta aquí se ha podido observar que la frontera entre ambos sustratos culturales en relación con la demonología y la brujería se caracterizó por su porosidad, permeabilidad y constante movimiento. Antes que una imposición unilateral, lo que existió entre ambos acervos culturales fue un intenso intercambio de ideas a partir de las cuales se influenciaron mutuamente.²⁴⁷ En *El queso y los gusanos*, Carlo Ginzburg afirmó que en la Europa moderna ese proceso de circulación fue especialmente intenso durante la segunda mitad del siglo XVI. En el caso inglés, al menos en lo que se refiere a los temas aquí tratados, también lo fue a lo largo de la centuria siguiente.²⁴⁸

En efecto, las ideas populares sobre brujería influyeron en los tratados demonológicos desde el nacimiento de ese género literario en Inglaterra; lo que cambió a través del tiempo fueron los términos a partir de los cuales esa relación se planteó.²⁴⁹ La primera estrategia ensayada por los demonólogos se basó en la crítica y la intransigencia; intentaron obliterar la interpretación folclórica e imponer por la fuerza una basada en los axiomas de la teología reformada. La mirada que tenían sobre la brujería y su universo asociado se basaba exclusivamente

en la traducción a términos prácticos del calvinismo isabelino enseñado en Cambridge.²⁵⁰ Su programa de reforma religiosa, consideraban, implicaba la completa exclusión de cosmovisiones rivales. Antes que un diálogo con las creencias de los miembros de las comunidades en las cuales ejercían sus tareas pastorales, Gifford, Holland y Perkins pretendieron establecer una comunicación unilateralmente orientada. El contenido de los panfletos publicados entre 1612 y 1621, donde las concepciones populares lejos de debilitarse mostraban una gran vitalidad, demostraron las limitaciones de esa estrategia, una evidencia más en contra de las viejas interpretaciones que destacaban la pasividad y heteronomía de las culturas subalternas respecto de las dominantes, visiones fuertemente criticadas, entre otros, por Mijaíl Bajtín y Carlo Ginzburg en la segunda mitad del siglo XX.

La generación posterior de escritores de tratados demonológicos ensayó una respuesta considerablemente diferente. Estos miembros de la elite cultural inglesa pertenecían al mismo espectro confesional y tenían los mismos fines que sus antecesores: difundir los postulados fundamentales de la Reforma y lograr que penetraran capilarmente en toda la sociedad, a cuyos miembros estaban lejos de considerar como protestantes modelo. No obstante, aquellos autores demostraron ser capaces de cooptar elementos de la cultura popular y acomodarlos a sus programas. Los proselitistas protestantes estaban, como señaló Darren Oldridge, siempre preparados para explotar imágenes tradicionales del demonio para llegar

a una audiencia mayor.²⁵¹ Lo que se produjo entre 1616 y 1648 en el discurso demonológico fue una domesticación de los elementos típicos de los panfletos (los espíritus familiares, la succión de sangre y la fisicalidad demoníaca, por caso) en función del marco teórico basado en ideas providencialistas, de interiorización de la tentación demoníaca y negación de la capacidad de las brujas para realizar actos de magia nociva, compartido por todos los autores entre Gifford y Stearne. En relación con esto, Roger Chartier plantea la necesidad de tener en cuenta que las ideas y los artefactos culturales son entendidos, interpretados y apropiados por diversos individuos y grupos sociales. En el caso de la religión y nociones asociadas a instancias trascendentes, conceptos compartidos pueden ser utilizados de modo muy diverso.²⁵² El significado que se le otorga es diferente dependiendo de quién o quiénes se lo apropien y actualicen sus posibilidades de sentido.²⁵³ Con el correr de las décadas, los demonólogos demostraron ser lo que Burke denominó «anfibios» y «biculturales», aunque con la intención de traducir los significados según su interés particular.²⁵⁴ El análisis de las ideas demonológicas y sus transformaciones en los tratados puede vincularse con la idea de Michel Foucault sobre que la producción de discursos en cada sociedad está seleccionada, organizada y redistribuida por medio de diversos procedimientos cuyo rol es evitar peligros y adquirir control sobre eventos fortuitos.²⁵⁵

Así, usufructuando un concepto de García Canclini, lo que tuvo lugar desde 1616 en adelante fue un proceso de síntesis intercultural.²⁵⁶ No es nuestra intención plantear que durante esa etapa los demonólogos ingleses se mostraran más sensibles a las creencias folclóricas o pretendieran defenderlas, lo que parecieron descubrir fue que no podían continuar ignorándolas o rechazándolas sin contemplaciones sin correr el riesgo de profundizar lo que ellos mismos consideraban equívocos y malinterpretaciones. Comprendieron, además, que ambos conjuntos de ideas no necesariamente eran excluyentes: las mezclas también podían dar a luz a saberes homogéneos y unificados.²⁵⁷ El doble tono de las concepciones populares podía ser estabilizado por el estilo oficial de tono único.²⁵⁸ Por ello, procedieron a incorporarlas a sus tratados de manera controlada mediante un proceso de esterilización teológica, es decir, la resignificación de sus elementos característicos integrándolos a los principios fundamentales de la cosmología que consideraban ortodoxa.

Así como Serge Gruzinski señaló que el cristianismo supo amoldarse en sus orígenes a los recuerdos del paganismo romano y durante la Conquista de América al de los cultos indígenas locales sirviéndose de aquellos como depósitos de alegorías y metáforas para su difusión y triunfo, podrían hallarse reminiscencias de ello en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII en relación con las creencias populares vernáculas sobre los

demonios.²⁵⁹ Ciertamente, el proceso no favoreció este sustrato de ideas, puesto que estas fueron desnaturalizadas al cortarse los lazos que los unían a una determinada concepción global y ser puestas al servicio de otra con pretensiones absolutas.²⁶⁰ La visión teológica, pues, usufructuó la popular en beneficio propio. Sin embargo, fue precisamente la fuerza y la difusión de las distintas concepciones folclóricas las que llevaron a los demonólogos a cambiar su método de aproximación a estas. Por ello, comprenderíamos solo parcialmente procesos ideológicos y discursivos de este tipo si los entendiéramos únicamente a partir de movimientos verticales o de confrontación y dejáramos sin atender los compromisos, las negociaciones y las adaptaciones.²⁶¹ Lo que existió fue una auténtica polinización cruzada en la que los juicios y los panfletos que los relataban afectaron a los tratados, y en la que estos y la difusión oral de sus ideas principales desde los púlpitos influyó en las creencias populares.²⁶² Los universos culturales, por lo tanto, cohabitaban y se penetraban mutuamente. En este sentido, creemos que el discurso demonológico inglés entre 1560-1648 se caracterizó por su paulatina hibridación, término acuñado originalmente por Gruzinski para el análisis de la América colonial. Sin embargo, a pesar de las diferencias existentes entre aquel contexto cultural y el del interior de Europa durante la modernidad temprana, puede resultar enriquecedor para nuestro análisis. Para el historiador francés, la hibridación se refiere a las mezclas que se desarrollan

entre diferentes imaginarios y conjuntos de ideas que conviven en el seno de una misma civilización, algo que puede observarse en el teológico de los demonólogos y el folclórico de acusadores, acusados y testigos en juicios por brujería relatado en los libelos.^{[263](#)}

En este marco, la hibridación, que enriqueció y complejizó notablemente a los tratados, se desarrolló según una acumulación progresiva y no lineal de elementos constitutivos; cada nuevo texto construía sus argumentos a partir de los de los anteriores, lo que tendió a otorgarle uniformidad a sus contenidos.^{[264](#)} Por ello, a pesar de las diferencias que describimos entre las obras académicas publicadas entre 1584 y 1608 y aquellas que vieron la luz entre 1616-1648, no creemos que existieran dos tipos de demonologías inglesas, sino dos etapas en la evolución de un mismo discurso: una inicial y otra de maduración. Mientras que la primera sentó los axiomas centrales, la segunda no solo no los modificó, sino que se estructuró a partir de aquellos. Las nociones folclóricas que se incorporaron a partir de 1616 no fueron integradas con la intención de desacreditar los postulados de los textos precedentes, sino de fortalecerlos. Después de todo, en lo esencial, la relación entre lo divino, lo diabólico y lo humano, así como las capacidades intrínsecas de los miembros de cada uno de esos órdenes no sufrió modificaciones entre comienzos y finales de nuestro recorte temporal. Existieron, sí, diferencias de forma, precisamente aquellas que permitieron complejizar una concepción demonológica que en sus orígenes

tuvo una impronta que privilegiaba la dimensión espiritual, aportando un mayor nivel de detalles, por ejemplo, en las acciones de los demonios en el mundo material y sus vínculos físicos con los seres humanos, cuestiones que antes no habían sido negadas, pero sí desplazadas a un segundo plano y tratadas superficialmente. Lo que distinguió una fase de la otra fue que sus representantes prestaron atención a otros aspectos.

En su segunda etapa, la tratadística demonológica en Inglaterra atravesó, entonces, un proceso de maduración teórica a partir de una particular combinación de elementos populares y doctos que permitió satisfacer en lugar de subvertir las inquietudes teológicas que habían dado origen a aquel género. La segunda etapa fue la consumación, no la negación de la primera. La maduración teórica que planteamos finalizó en el bienio 1647-1648, cuando Hopkins y Stearne –tras haber transformado en acto la teoría desarrollada en las seis décadas previas merced a su colaboración en la ejecución de más de cien individuos hallados culpables del crimen de brujería– escribieron sus tratados, marcando un punto de inflexión en la historia de la demonología inglesa.²⁶⁵ Muchas de las ideas presentadas en *The discovery of witches* y *A Confirmation and Discovery of Witchcraft* estaban presentes en la cultura popular (por lo que no fueron impuestas a las víctimas mediante tormentos en los interrogatorios) y en la erudita (por lo que su accionar y creencias no serían una aberración, sino el resultado de la evolución interna del discurso demonológico inglés durante el siglo anterior y la

desarticulación del sistema judicial local debido a la coyuntura político-religiosa de la guerra civil). Si Bajtín señaló que a finales de la Edad Media el infierno se convirtió para los europeos en el tema crucial en el que se cruzaban la cultura popular y la oficial, durante la temprana modernidad, y específicamente en el *ethos* cultural inglés, la brujería como objeto de discusión habría cumplido el mismo rol.²⁶⁶ La sección que aquí está por concluir intentó, pues, realizar un modesto aporte al pedido de Peter Burke en su ya clásico estudio respecto a la necesidad de responder preguntas sobre las relaciones entre las culturas populares y de élite entre aquellos que tenían menos y más poder.²⁶⁷

Finalmente, en función de las fuentes escogidas, podría pensarse que las transformaciones internas de las nociones desarrolladas en la literatura sobre brujería en Inglaterra permitirían cuestionar el carácter moderado que parte de la historiografía especializada le ha asignado. Así como la hibridación fue el camino hacia la complejización, podría interpretarse que una y otra colaboraron en la radicalización del contenido de los tratados demonológicos, lo que permitiría discutir la extendida idea de que este género teológico en Inglaterra se caracterizó por haber sido una versión «incompleta» o «más racional» de aquella desarrollada por los teóricos continentales. Con esta idea en mente, los siguientes cuatro capítulos estarán dedicados a comparar los tratados demonológicos ingleses y los del ámbito cultural de influencia

francesa, frecuentemente ponderados como la variante más radicalizada de aquella rama de la teología cristiana dentro de Europa continental durante la era de la caza de brujas, con el objetivo de contrastar cómo a uno y otro lado del Canal de la Mancha sus autores describieron el rol, la capacidad y la relación existente entre la divinidad, los demonios y las brujas.

¹ K. Thomas: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Londres, Penguin Books, 1971, p. 537. En relación con los lectores y audiencia al que los panfletos apuntaban, C. R. Millar: *Witchcraft, the Devil, and Emotions in Early Modern England*, Londres / Nueva York, Routledge, 2017, pp. 12 y 152. C. Suhr: *Publishing for the Masses. Early Modern English Witchcraft Pamphlets*, Helsinki, Société Néophilologique, 2011, pp. 15-124. Sobre la difusión de textos escritos pensados para el consumo popular durante el periodo, véanse A. Fox: *Oral and Literate Culture in England 1500-1700*, Oxford, Clarendon Press, 2001, pp. 1-50; T. Watt: *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 257-315; I. Green: *Print and Protestantism in Early Modern England*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 445-502.

² M. Gibson: «Pamphlets», en R. Golden (ed.): *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, California, ABC Clio, 2006, p. 873. Sobre los panfletos sobre brujería en Alemania, véase A. Rowlands: *Witchcraft Narratives in Germany. Rothemburg 1561-1652*, Manchester, Manchester University

Press, 2003. No obstante, en ningún territorio de las islas británicas se publicaron tantos panfletos como en Inglaterra. P. G. Maxwell-Stuart: *The British Witch. The Biography*, Gloucestershire, Amberley, 2014, p. 152.

³ J. Sharpe: *Instruments of Darkness. Witchcraft in Early Modern England*, Londres, Penguin Books, 1996, p. 71. P. Elmer: *Witchcraft, Witch-hunting and Politics in Early Modern England*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 279. S. Clark: *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 552. Para una recopilación de los panfletos tempranos y tardíos, véanse J. Sharpe, R. Golden y M. Gibson (eds.): *English Witchcraft, 1560-1736. Early English Trial Pamphlets*, vol. 2, Londres, Routledge, 2003; J. Sharpe, R. Golden y P. Elmer (eds.): *English Witchcraft, 1560-1736. The Later English Trial Pamphlets*, vol. 5, Londres, Routledge, 2003.

⁴ P. Burke: *Popular Culture in Early Modern Europe*, Londres, Harper Torchbook, 1979 (1978), p. 253. La *Licensing Act* prohibía el establecimiento de imprentas fuera de Londres, excepto en las universidades. B. Shapiro: *A Culture of Fact England, 1550-1720*, Ithaca / Londres, Cornell University Press, 2000, p. 87.

⁵ Desde luego, había panfletos muy extensos, como *A true and just Recorde* (1582) o *The Wonderfull Discoverie of Witches* (1613), cuyas ediciones modernas superan las cien y las

doscientas páginas respectivamente.

⁶ Gibson, 2006, p. 873. J. Barry: «Literacy and Literature in Popular Culture», en T. Harris (ed.): *Popular Culture in England, c. 1500-1850*, Nueva York, St. Martin's Press, 1995, p. 80. Como sucede actualmente, el precio final de las publicaciones dependía de factores como la extensión total y la existencia, cantidad y calidad de imágenes.

⁷ D. Cressy: *Literacy and the Social Order: Reading and Writing in Tudor and Stuart England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 176. Cressy construyó ese cálculo a partir de los registros de firmas, es decir, en relación con la capacidad de escribir. Sin embargo, la cifra debe ser tomada con precaución. El número de individuos masculinos y femeninos capaces de leer puede haber sido mayor, debido a que no existe una correlación necesaria entre la facultad de leer textos escritos y la de escribir. M. Spufford: *Small Books and Pleasant Histories: Popular Fiction and Its Readership in Seventeenth-Century England*, Londres, Methuen, 1981, p. 22. Sobre las lecturas públicas de panfletos sobre brujería y otros textos, M. Gibson: *Early Modern Witches: Witchcraft Cases in Contemporary Writing*, Londres, Routledge, 2000, p. 5; C. R. Millar, 2017, p. 15; R. Chartier: «Lecturas y lectores "populares" desde el Renacimiento hasta la época clásica», en G. Cavallo y R. Chartier (eds.): *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Taurus, Madrid, 2004 (2001), p. 395. T. Harris: «Problematising Popular Culture», en T. Harris (ed.), 1995, pp.

7 y 18; R. W. Scribner: *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, Londres, Hambledon Press, 1987, pp. 54-60. C. Ginzburg: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Ediciones Península, 2011, pp. 12-13.

⁸ M. Gibson: *Reading Witchcraft. Stories of Early English Witches*, Londres, Routledge, 1999, p. 6. Debido a que no se consideraban publicaciones duraderas, la calidad de su confección era pobre, uno de los motivos por los cuales pocos lograron conservarse hasta la actualidad.

⁹ Para estadísticas sobre las persecuciones en Inglaterra, véase A. Macfarlane: *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Nueva York, Routledge, 2008 (1971), pp. 3-80. Sharpe, 1996, pp. 105-127. Para facilitar el funcionamiento del sistema judicial sin descentralizar su control, el territorio inglés estaba dividido en diferentes «circuitos», cada uno de ellos compuesto por diferentes regiones y localidades. Geográficamente, el *Home Circuit* era el más cercano a Londres y comprendía los condados de Hertfordshire, Essex, Kent, Sussex y Surrey. Este distrito es el que legó el mayor número de registros sobre la persecución de la brujería en Inglaterra, por lo que la mayoría de las estadísticas refieren a lo ocurrido allí. Véase infra.

¹⁰ J. Sharpe: «England». R. Golden (ed.): *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, California, ABC Clio, 2006, p. 312. Barbara Rosen asoció la disminución del número

de panfletos sobre brujería con el frenesí de publicaciones dedicadas a casos de posesión y exorcismos que tuvo lugar entre 1597 y 1603, lapso de tiempo en el que ningún panfleto sobre brujería –ni tratado demonológico, agrego yo– fue publicado en Inglaterra. El eco de la polémica sobre los exorcismos, que incluyó al arzobispo de Canterbury Richard Bancroft y nada menos que al rey Jacobo I entre sus participantes, y que acabó con el desenmascaramiento de casos de posesión fingida, inhibió temporalmente las publicaciones sobre distintos fenómenos preternaturales. B. Rosen (ed.): *Witchcraft in England, 1550-1618*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1991 (1969), p. 213.

¹¹ Gibson, 1999, pp. 188-190. Nuevamente, la ausencia de panfletos sobre casos de brujería entre 1621 y 1643 coincidió con un periodo de notable disminución en los procesos por aquel crimen. Elmer, 2016, p. 71. Ambas cuestiones no implican, sin embargo, que la conciencia pública sobre la brujería hubiera desaparecido, sino que las autoridades se mostraban más renuentes a judicializar las acusaciones, lo que potenciaba las ansiedades a partir de generar en la población la sensación de que las leyes y quienes debían forzar su cumplimiento no ofrecían la protección adecuada. M. Gaskill: «Witchcraft, Politics, and Memory in Seventeenth-Century England», *The Historical Journal*, 50(2), 2007, p. 296. Por ello, durante la guerra civil, cuando las autoridades volvieron a mostrarse predispuestas a reprimir la brujería, el número de condenas

alcanzó un nivel sin precedentes. M. Gaskill: *Witchfinders: A Seventeenth Century English Tragedy*, Londres, John Murray, 2005, p. 32.

¹² Durante el conflicto bélico se publicaron, entre otros: *Observations upon Prince Rupert's white Dog, called boy* (1642); *A Most Certain, Strange, and True Discovery of a Witch: Being taken by some of the Parliament forces, as she was standing on a small planckboard and sayling on it over the river of Newbury* (1643); *The Examination, Confession, Triall, and Execution, of Joane Williford, Joan Cariden, and Jane Hott* (1645). Sheilagh O'Brien escribió un artículo sobre el panfleto de 1643 y la evolución de las creencias sobre brujería durante el periodo 1642-1649. S. O'Brien. «A 'Divelish' Woman Discovered: The Witch of Newbury, 1643», *Ceræ: An Australasian Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 2, 2015, pp. 1-31. Tampoco debe perderse de vista como uno de los factores determinantes para el auge de la publicación de panfletos durante el periodo bélico la abolición de las leyes contra la censura, hecho que facilitaba la publicación del creciente número de juicios. C. R. Millar, 2017, p. 4.

¹³ Para un estudio detallado de los procedimientos legales previos a la constitución y desarrollo de los juicios, consúltese O. A. Darr: *Marks of an Absolute Witch: Evidentiary Dilemmas in Early Modern England*, Londres, Routledge, 2011, pp. 29-48.

¹⁴ J. Sharpe: *Crime in Early Modern England, 1550-1750*,

Londres / Nueva York, Routledge, 1999 (1984), p. 52.

¹⁵ Los *Courts of Assize* fueron cortes itinerantes y periódicas (bianuales, típicamente en febrero/marzo y julio, cuando el clima permitía trasladarse por todo el reino y los magistrados tenían menos trabajo en Londres) encargadas de juzgar los casos judiciales más serios, aquellos sobre los *Quarter Sessions* (tribunales locales que se reunían cuatro veces al año) no poseían jurisdicción. J. Sharpe, 1999, p. 33. Los jueces de los *Assizes* eran profesionales enviados en parejas (uno encargado de los casos civiles y el otro de los penales) desde la capital del reino a los seis circuitos (Home, Midland, Norfolk, Oxford, Northern y Western) que componían la geografía judicial inglesa. Cada una de las divisiones administrativas tenía asignada su pareja de magistrados con comisión especial para tomar testimonios, juzgar y condenar. J. P. Kenyon: *The Stuart Constitution. Documents and Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 74. La duración de los *Assizes* variaba en función del tamaño de cada circuito, aunque normalmente ninguno se extendía por menos de quince días ni por más de un mes. Aunque con cambios a través del tiempo, el sistema se mantuvo vigente entre el siglo XII y 1972, cuando fueron abolidas en beneficio de la *Crown Court*, una única corte permanente. El estudio más completo sobre los *Assizes* continúa siendo el clásico trabajo de J. S Cockburn, publicado un año después de la desaparición de dichos tribunales: *A History of English Assizes 1558-1712*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

¹⁶ El *Assize grand Jury* determinaba si a partir de esa acusación existía efectivamente un caso judicial: si no era así el *indictment* era catalogado de «ignoramus»; pero si efectivamente creían que había algo que juzgar, se lo consideraba «billa vera». En ese caso, el juez de los *Assizes* y doce *petty jurors* (siempre propietarios masculinos) escucharían las declaraciones de las partes involucradas y determinarían de manera expeditiva la culpabilidad o inocencia de cada acusado por separado. Cockburn, 1973, pp. 111-113; Sharpe, 1999, p. 54; Darr, 2011, p. 13.

¹⁷ Gibson, 2000, pp. 3-6.

¹⁸ [«A true and just Recorde, of the Information, Examination and Confession of all the Witches, take at S. Oses in the Countie of Essex: whereof some were executed, and other some entreated according to the determination of lawe»]. W.W. *A true and just Recorde*, Londres, 1582, A2.

¹⁹ Gibson, 1999, pp. 114-115.

²⁰ [«She told him therewith that she could gette no yeest of Pooles wife and therefore willed the same Spirite to goe to her and plage her»]. E. White: *A Detection of damnable driftes*, Londres, 1579, A4v. Los pedidos de caridad rechazados fueron considerados por Keith Thomas como uno de los catalizadores fundamentales de las acusaciones de brujería en Inglaterra entre los siglos XVI y XVIII. Gibson, 1999, pp. 78-83; Thomas, 1971, pp. 652-668. En los panfletos el apellido de Elizabeth figura

como Fraunces en lugar de Francis. A lo largo del presente trabajo utilizaremos la versión modernizada, aunque en el caso de extraer citas textuales de los documentos se mantendrá la grafía original.

²¹ [«When this Andrew had thus abused her he would not mary her, wherefore she willed Sathan to waste his goodes (...) and not beyng contentid with this, she wild him to touch his body (...) whereof he died»]. *The Examination and Confession of certaine Wytches*, Londres, 1566, A7. Prácticamente sin lugar a dudas, la Elizabeth Francis mencionada en el panfleto de 1566 es la misma persona referida en el de 1579. Durante su primer encuentro con la justicia, Elizabeth se declaró culpable de haber embrujado a un niño, por lo que fue condenada a un año de prisión, la pena establecida por la *Witchcraft Act* de 1563 por una primera ofensa no fatal por brujería. En 1573 fue hallada culpable de un delito similar, aunque en lugar de ser ejecutada, el escarmiento estipulado para una reincidente, fue castigada con otro año de encierro. Los tres procedimientos tuvieron lugar en Essex; en los dos primeros Elizabeth fue anotada como la esposa de Christopher Francis, mientras que en el que desembocó en su ahorcamiento (el de 1579) figuraba como viuda. Maxwell-Stuart, 2014, pp. 155-156. Sobre las leyes y las penas por el delito de brujería, véase capítulo VII.

²² [«Elleine in greate rage saied vnto hym, that it had been better for hym, he had never fallen out with her, and so it came to passe, for the same Jhon Chaundeler confessed before his death,

that after the same hower that she had saied so unto hym, he never eate any meate that digested in hym, but ever it came up againe as soone as it was done, by whiche meanes he consumed, and wasted awaie to his death»]. White, 1579, A5v. Robin Briggs asoció las tensiones propias de las divisiones de bienes de parientes muertos con el surgimiento de acusaciones de brujería. R. Briggs: *Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Londres, Penguin Books, 1996, p. 245.

²³ Gibson, 2000, pp. 8-9. Desde luego, existieron excepciones. Es posible hallar textos posteriores a 1590 donde los documentos jurídicos continuaban dando forma a los relatos, como *The Wonderfull Discoverie of Witches*, de Thomas Potts, y *The wonderfull discoverie of Elizabeth Sawyer, a witch*, de Henry Goodcole. El texto de Potts también es excepcional en cuanto a la pertenencia social de las víctimas, puesto que, a pesar de haber sido publicado en la segunda década del siglo XVII, la mayoría no pertenecía a un estrato social superior al de los acusados. Estas salvedades llevaron a Marion Gibson a recomendar evitar clasificaciones cronológicas inflexibles. Gibson, 1999, pp. 115-116.

²⁴ El caso fue retratado en el panfleto *The Most strange and admirable discoverie of the three witches of Warboys*. Sobre los acontecimientos de 1593, véase P. Almond: *The Witches of Warboys. An Extraordinary Story of Sorcery, Sadism and Satanic Possession*, Londres / Nueva York, I.B. Tauris, 2008. Otro caso donde un miembro de la baja nobleza rural fue víctima

de *maleficia* fue narrado en el libelo *Witches Apprehended*. Los ejemplos se multiplican si se toman en consideración los panfletos dedicados a analizar casos de posesiones diabólicas. Sharpe, 1996, p. 55. Para una recopilación de aquellos, véase P. Almond: *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England: Contemporary Texts and Their Cultural Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

²⁵ Gibson, 1999, p. 7.

²⁶ Gibson, 2000, p. 3. R. Hutton: *The Witch. A History of Fear, from Ancient Times to the Present*, Nueva Haven / Londres, Yale University Press, 2018, p. 183.

²⁷ Briggs, 1996, p. 254.

²⁸ Gibson, 2000, p. 5

²⁹ No desconocemos que esta precaución debe ejercerse con cualquier clase de documento histórico. En palabras de Chartier: «ningún texto, ni siquiera el más aparentemente documental, ni siquiera el más “objetivo” (por ejemplo, un cuadro estadístico creado por una administración), tiene una relación transparente con la realidad que capta». R. Chartier: *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 40. El particular hincapié que Gibson hace en relación con los panfletos tiene que ver con que historiadores como Keith Thomas, Alan Macfarlane y James Sharpe los habrían utilizado como testimonios directos y fidedignos acerca de lo ocurrido. Gibson, 1999, p. 4. Véase

también Millar, 2017, pp. 13 y 16-17.

³⁰ Rosen, 1991, p. 333. D. Purkiss: *The Witch in History. Early Modern and twentieth-century representations*, Londres / Nueva York, Routledge, 1996, p. 92.

³¹ En efecto, autores y editores podían sacrificar veracidad en su historia en favor de una mayor cuota de sensacionalismo y entretenimiento. Gibson, 2006, p. 874. Si bien muchas veces permanecían en el anonimato, su identidad era conocida por los editores, quienes podrían recomendar al autor en caso de recibir consultas de clientes para contactar al responsable de un determinado panfleto para ofrecerles un nuevo trabajo.

³² Rosen, 1991, p. 213. John Throckmorton fue un cabal ejemplo de defensa del honor familiar a través del encargo de la publicación de un panfleto cuya intención esencial era probar que los Samuel eran culpables del sufrimiento de sus hijas, de la muerte de Lady Cromwell y, en consecuencia, de que la ejecución de la familia de hechiceros había sido más que merecida. Almond, 2008, p. 7. También los jueces intervinientes en procesos judiciales con mucha exposición y resoluciones polémicas podían recurrir a escritores para justificar y publicitar sus acciones, limpiar su imagen o reforzar su prestigio. El caso paradigmático fue el extenso libelo publicado por Thomas Potts en 1613, como resultado del encargo realizado por Edward Bromley y James Altham, los jueces del *Northern Circuit* que decidieron el destino de las brujas de Lancashire. P. Almond:

The Lancashire Witches. A Chronicle of Sorcery and Death on Pendle Hill, Londres / Nueva York, I.B. Tauris, 2012, p. 5.

³³ Purkiss, 1996, pp. 61-62. Como señaló Barbara Shapiro: «un reporte de noticias podría contar una batalla, pero probablemente no una guerra completa. Podría relatar un crimen, pero no examinar la naturaleza del asesinato o la traición». Shapiro, 2000, p. 86.

³⁴ Véase N. Cohn: *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000 (1973), pp. 144-181.

³⁵ C. Ginzburg: *The Night Battles. Witchcraft & Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 2011 (1983). C. Ginzburg: *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik, 1991.

³⁶ Purkiss, 2000, pp. 166-181. Gibson, 1999, pp. 20-21.

³⁷ Sharpe, 1996, p. 78. Gibson, 1999, pp. 26-7. Gaskill, 2007, p. 291. C. Holmes: «Popular culture? Witches, Magistrates, and Divines in Early Modern England», en S. L. Kaplan (ed.): *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Berlín, De Gruyter, 1984, p. 97.

³⁸ N. García Canclini: *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1995, p. 189.

³⁹ Véase L. Roper: *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Religion and Sexuality in Early Modern Europe*, Londres, Routledge,

1994, pp. 200-251.

⁴⁰ Burke, 1979, pp. 77-87. Si bien resulta complejo distinguir en las narraciones sobre brujería qué ideas provienen de los acusados y cuáles de sus interrogadores, la tarea se facilita si se contrasta esos documentos con otros de origen popular como baladas, relatos míticos, obras de teatro e ilustraciones, tarea realizada por Darren Oldridge: *The Devil in Tudor and Stuart England*, Gloucestershire, The History Press, 2010 (2000), pp. 78-113.

⁴¹ Gramsci utiliza específicamente el término *Estado*, que aquí evitaremos por entenderlo poco apropiado para el periodo estudiado en este libro. A. Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*, t. 1, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1999, pp. 151-152.

⁴² Millar, 2017, pp. 2-3.

⁴³ Sharpe, 1996, p. 75. Oldridge, 2010, p. 79. N. Johnstone: *The Devil and Demonism in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 7.

⁴⁴ *A true and just Recorde*. La apariencia completamente negra era una clara alusión a la maldad de la entidad a la que se estaba haciendo referencia. E. Wilby: *Cunning Folk and Familiar Spirits. Shamanistic Visionary Traditions in Early Modern British Witchcraft and Magic*, Sussex, Sussex Academic Press, 2010, p. 62.

⁴⁵ [«In the shape of a Boy, the one halfe of his Coate blacke, and the other browne»]. T. Potts: *The Wonderfull Discoverie of*

Witches, Londres, 1613, B2v-B3.

⁴⁶ [«First, the sayd Anne Whittle, alias Chattox, sayth, that about foureteene yeares past she entered, through the wicked perswasions and counsell of Elizabeth Southernns, alias Demdike, and was seduced to condescent & agree to become subject unto that divelish abhominable profession of Witchcraft»]. Potts, 1613, B4. Las trece personas juzgadas por brujería en Lancashire fueron: Jane y John Bulcock, Elizabeth «Dembdike» Sowthernns; su hija, Elizabeth Device; sus nietos, James y Alizon Device; Katherine «Mould-heeles» Hewyth; Alice Nutter; Margaret Pearson; Jannet Preston; Anne «Chattox» Whittle; su hija Anne Redfearne; y Isabel Robey. A excepción de Dembdike, que murió en prisión, y de Margaret Pearson, que fue hallada culpable de un crimen no capital (matar a un animal por medio de magia nociva), todas las personas mencionadas fueron condenadas a la horca. Aclaramos, también, que Jannet Preston fue juzgada el 27 de julio en York, a diferencia del resto de los reos que comparecieron en Lancaster entre el 18 y el 19 de agosto. No incluimos en las cifras a las tres brujas de Samlesbury (Ellen Bierley, Jennet Bierley y Jane Southworth), juzgadas junto a las de Lancashire, aunque por un episodio no conectado con el de aquellas. Las tres fueron halladas inocentes. La gran cantidad de juzgados y condenados a muerte fue inusual en la historia inglesa, tanto que esas cifras fueron superadas únicamente por las arrojadas durante las persecuciones llevadas a cabo entre 1645-1647. Almond, 2012, pp. 12-13.

⁴⁷ [«The Diuel appeared unto her againe in the shape of a handsome young man, saying that he came to marry her»]. *A True Relation of the Arraignment of Thirty Witches at Chensford in Essex*, Cornell University Library's Witchcraft Collection, 1645, p. 4, en línea: <<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;cc=witch;rgn=main;view=-text;idno=wit096>> (consulta: 2/7/2019).

⁴⁸ [«To renounce God and his Word, and to geve of her bloudde to Sathan (as she termed it) whyche she delyvered her in lykenesse of a whyte spotted Catte»]. *The Examination and Confession of certaine Wytches*, A6v

⁴⁹ [«The devil himself in a Cats likenes»]. R. Galis: *A brief treatise*, Londres, 1579, C3.

⁵⁰ [«Alwayes in the shape of a dogge and of two collars, sometimes of blacke and sometimes of White»]. H. Goodcole: *The wonderfull discoverie of Elizabeth Sawyer, a witch*, Londres, 1621, C2v.

⁵¹ Sharpe, 1996, pp. 69-70; Wilby, 2010, p. 3; P. Patterson: *The Debate over the Corporeality of Demons in England, c.1670-1700*, tesis de maestría inédita, University of North Texas, 2009, p. 17. S. Pumfrey: «Potts, plots and politics: James I's Daemonologie and The Wonderfull Discoverie of Witches», en R. Poole (ed.): *The Lancashire Witches*, p. 28. F. Matteoni: *Il famiglio della Strega. Sangue e stregoneria nell'*

Inghilterra moderna, Fano, Aras Edizioni, 2014, pp. 87-112. También podían adquirir forma humana, aunque ello resultaba excepcional en comparación con la frecuencia en que aparecían como animales. De hecho, como se verá más adelante, el familiar Tibb, aquel que inició a Elizabeth Sowtherns de Pendle Hill en la brujería, apareció por primera vez como un niño, pero luego como gato, liebre y perro. John Walsh también había señalado que su familiar «a veces tomaba la apariencia de una paloma gris oscura, otras la de un perro y en ocasiones la de un hombre» [«Would somtyme come unto hym lyke a gray blackish Culver, and sometime lyke a brended Dog, and somtimes lyke a man in all proportions»]. *The Examination of John Walsh*, Londres, 1566, A5v. Una de las regiones europeas que presentó una idea no idéntica pero sí semejante a la de estos espíritus asistentes fue Dinamarca. Louise Kallestrup describe a los *dreng* como demonios auxiliares que colaboraban con los brujos en la realización de sus hechizos, aunque adquirirían forma humana en vez de animal. L. Kallestrup: *Agents of Witchcraft in Early Modern Italy and Denmark*, Basingstoke / Nueva York, Palgrave Macmillan, 2015, p. 146.

⁵² Wilby, 2010, p. 63. Millar, 2017, p. 63. F. Arpaci: «*Tares among the wheat*»: *Early Modern English Witchcraft in its Socio-Cultural and Religious Context*, tesis de maestría inédita, Bilkent University, 2008, p. 52.

⁵³ En esa fecha, el arzobispo Christopher Bainbridge acusó a John Stewart de Knaresborough (Yorkshire) de poseer tres

espíritus en forma de abejorros. G. L. Kittredge: *Witchcraft in Old and New England*, Cambridge, Harvard University Press, 1929, p. 179. Sharpe, 1996, p. 72. Rosen, 1991, p. 69.

⁵⁴ Sharpe, 1996, p. 72. Johnstone, 2006, p. 14.

⁵⁵ Wilby, 2010, p. 46.

⁵⁶ Thomas, 1971, p. 530. Patterson, 2009, pp. 22-3. Almond, 2012, p. 25. Oldridge, 2010, pp. 168-170. Arpaci, 2008, p. 51. Sharpe lo considera un derivado de los espíritus invocados por hechiceros, magos y nigromantes letrados del universo cultural medieval. Sharpe, 1996, p. 71. La idea es apoyada por Hutton, quien incluso considera que el concepto es una invención del periodo Tudor (2018: 272-278).

⁵⁷ E. Wilby: «The Witch's Familiar and the Fairy in Early Modern England and Scotland», *Folklore*, 111(2), 2000, pp. 283-305. A lo largo del presente capítulo se realizarán referencias a coincidencias puntuales entre el complejo mítico de las hadas y el de las familiares. Para una postura contraria a la vinculación entre los familiares y las hadas, véase Millar, 2017, pp. 52-53.

⁵⁸ *The Examination of John Walsh*, A5-A6.

⁵⁹ *The Wonderful Discovery of the Witchcrafts of Margaret and Phillip Flower*, Londres, 1619, E3v.

⁶⁰ *The Wonderful Discovery of the Witchcrafts of Margaret and Phillip Flower*, Fv.

⁶¹ E. Cameron: *Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion, 1250-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 9. Maxwell-Stuart, 2014, p. 25. A. Keitt: «Rethinking with Demons: The Campaign Against Superstition in Late Medieval and Early Modern Europe from a Cognitive Perspective», *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, 6(2), 2017, pp. 249-250.

⁶² *The Examination and Confession of certaine Wytches*, A6v. El número de ovejas que el espíritu familiar le entregó a Elizabeth para satisfacer su deseo resulta sugestivo. Este podría estar reflejando fielmente lo que la acusada declaró frente a la corte debido a que estaría vinculado con una cantidad que aquella habría asociado con la opulencia. El techo de riqueza que la pobre labradora de Essex podía imaginar era de menos de veinte cabezas de ganado ovino, por lo que su exposición judicial sería un reflejo de sus fantasías e insatisfacciones materiales. De haber sido así, no solo los deseos sexuales reprimidos, sino también los económicos, habrían modelado las confesiones. Sobre los primeros, véase Roper, 1994, pp. 200-251.

⁶³ *The Apprehension and confession of three notorious Witches*, Londres, 1606, A4-A4v.

⁶⁴ Potts, 1613, B4v. Véase Almond, 2012, p. 39. Antes del festín, los propios familiares le habían ofrecido oro, plata y otras «riquezas mundanas». Nuevamente, aquello que los demonios les entregaban a las brujas tenía que ver con la percepción

popular del concepto de abundancia. Nada de lo que fue ofrecido a Chattox era particularmente extravagante: los alimentos del banquete no eran diferentes a los que cualquier campesino o labrador podía obtener. En todo caso, lo que la confesión de la bruja demuestra es un deseo por contar con una gran cantidad de aquello que ya conocía y asociaba con la noción de riqueza, pero que cotidianamente se le veía negado.

⁶⁵ Elizabeth Francis, por ejemplo, le encargó a su familiar Sathan que asesinara a su hija de seis meses, sin mayor justificativo que afirmar que ella «no era tan tranquila como hubiera deseado». *The Examination and Confession of certaine Wytches*, A7v-A8.

⁶⁶ Chattox utilizó sus familiares para atacar el ganado de la familia Moore: «convocó a su demonio Fancie, lo hizo ir a morder en la cabeza a una vaca gris del mencionado Moore para enloquecerla, lo cual el demonio hizo bajo la forma de un perro marrón» [«Called for her Deuill Fancie, and had him goe bite a browne Cow of the said Moores by the head, and make the Cow goe madde: and the Deuill then, in the likenesse of a browne Dogge, went to the said Cow, and bit her»]. Potts, 1613, E3. John Carter afirmó que Margaret Grevell, una de las brujas de Saint Osyth, impidió por medio de un hechizo la fermentación de su cerveza. *A true and just Recorde*, E3. Grevell repitió el *modus operandi* con la confección de manteca. *A true and just Recorde*, E3v.

⁶⁷ *A true and just Recorde*, 2A8-2A8v. En Europa, a lo largo de toda la modernidad temprana, asesinar recién nacidos y niños pequeños fue una de las acusaciones más frecuentes contra los sospechosos de brujería. Hutton, 2018, p. 195.

⁶⁸ Elizabeth era la esposa de Lawrence Kemp, hermano de Ursley. En total, la acusada confesó tener cuatro espíritus familiares, los mencionados Tyttey y Jack, Pigin (una rana negra) y Tyffin (un cordero blanco). *A true and just Recorde*, 2A8v y E4v-E5.

⁶⁹ Maxwell-Stuart, 2014, p. 6. Sobre las injurias en la Inglaterra temprano-moderna, véase J. Sharpe: *Defamation and Sexual Slander in Early Modern England: The Church Courts at York*, York, Borthwick Paper, 1980. P. Rushton: «Women, Witchcraft, and Slander in Early Modern England: Cases from the Church Courts of Durham, 1560-1675», *Northern History*, 18, 1982, pp. 116-132. M. L. Kaplan: *The Culture of Slander in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

⁷⁰ *Witches Apprehended*, Londres, 1613, C-C2.

⁷¹ Potts, 1613, F4-F4v.

⁷² Esto puede relacionarse con la afirmación de Alan Macfarlane respecto de la relativa falta de interés en las aldeas inglesas respecto de la idea de un mal absoluto y trascendente. A. Macfarlane: «The Root of all Evil», en D. Parkin (ed.): *The Anthropology of Evil*, Oxford, Basil Blackwell Ltd, 1985, pp.

57-76.

⁷³ Oldridge, 2010, pp. 168-170; Millar, 2017, p. 48.

⁷⁴ *The Examination and Confession of certaine Wytches*, A7.

⁷⁵ *The Apprehension and confession of three notorious Witches*, A3-A3v.

⁷⁶ La otra familia era la de Chattox. Potts, 1613, D2. Véase Almond, 2012, pp. 35-36.

⁷⁷ Potts, 1613, E-Ev.

⁷⁸ Potts, 1613, E3.

⁷⁹ Potts, 1613, E3v. La capacidad de un mismo espíritu familiar para cambiar de formas y adoptar nuevas apariencias era una compartida con las hadas, lo que fortalecería la hipótesis de un tronco mítico compartido por ambos seres. Wilby, 2010, p. 63.

⁸⁰ C. Rose: *Spirits, Fairies, Leprechauns, and Goblins: An Encyclopedia*, Nueva York, W. W. Norton, 1996, p. 315.

⁸¹ *The Examination and Confession of certaine Wytches*, A6.

⁸² [«she (...) willed him to kyll three of this father Kersyes hogges, whiche he dyd, and retourning agayne told her so, and she rewarded hym as before, wyth a chicken and a droppe of her bloud»]. *The Examination and Confession of certaine Wytches*, B-Bv.

⁸³ «By pricking her hand or face & puttinge the bloud to hys mouth whyche he sucked». *The Examination and Confession of*

certaine Wytches, B.

⁸⁴ *A Rehearsall both straung and true*, Londres, 1579, A5v-A6.

⁸⁵ *A true and just Recorde*, 2A3v.

⁸⁶ *A true and just Recorde*, B2.

⁸⁷ *The Apprehension and confession of three notorious Witches*, B2.

⁸⁸ Oldridge, 2010, p. 166.

⁸⁹ Potts, 2012, R3v. Millar afirma que esta es la primera mención a una succión de un familiar directamente desde el pecho de su bruja. Millar, 2017, p. 120.

⁹⁰ D. Willis: *Malevolent Nurture: Witch-Hunting and Maternal Power in Early Modern England*, Londres / Ithaca, Cornell University Press, 1995, pp. 27-82.

⁹¹ W. Stephens: *Demon Lovers. Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, pp. 102-3.

⁹² *The Wonderful Discovery of the Witchcrafts of Margaret and Phillip Flower*.

⁹³ Goodcole, 1621, C3-C3v. Millar señala que el cunnilingus era una forma de acercamiento sexual menos frecuente en la modernidad temprana que las demás, por lo que interpreta que la frecuencia con la que aparecían en los panfletos podría dar a entender su carácter antinatural al ser llevado a cabo por

demonios. Un acto cuyo único fin era el placer femenino fue el que primero se incorporó a los panfletos. Millar, 2017, p. 124.

⁹⁴ [«She took him by the hand and said, I Rebecca take thee to be my husband, and doe promise to be an obedient wife till death, faithfully to performe and observe all thy commands»]. *A True Relation of the Arraignment of Thirty Witches at Chensford in Essex*, p. 3.

⁹⁵ *A True Relation of the Arraignment of Thirty Witches at Chensford in Essex*, p. 3. Un relato semejante había tenido lugar en 1612, en el marco del proceso contra las tres brujas de Samlesbury, aquel caso que se juzgó en paralelo al de Lancashire y sobre el que Potts también escribió. Allí, la única testigo, la adolescente Grace Sowerbutts, acusó a su abuela, su tía y una tercera mujer de haber mantenido relaciones sexuales con demonios y de haberla obligado a realizar la misma práctica durante una reunión semejante a un *sabbat*. Su relato incluía también escenas de infanticidio ritual, vampirismo y canibalismo cometidas por el trío, acciones por lo demás ausentes tanto de la concepción folclórica como teológica de la demonología en Inglaterra. Esas singularidades impulsaron al juez Bromley a dudar de su veracidad, lo que lo llevó a determinar que las declaraciones de la joven habían sido directamente implantadas por Christopher Southworth, un sacerdote jesuita que la había manipulado para culpar a las supuestas brujas de acciones que no habían cometido como venganza por haber abandonado la Iglesia católica en beneficio del protestantismo. En su libro sobre

la brujería en Lancashire, Almond sugiere que las nociones demonológicas que Southworth implantó en Sowerbutts habrían provenido directamente de la *Démonomanie des sorcières* de Jean Bodin, el tratado sobre la temática más relevante (y debatido) en Europa continental a finales del siglo XVI, periodo en que el sacerdote se formó en el seminario jesuita de Douai. Almond, 2012, p. 124. Marion Gibson, menos específica, señaló que la inspiración de Southworth probablemente hubiese provenido de demonologías alemanas o francesas. Gibson, 2000, p. 220. Sobre el estereotipo del *sabbat* en Inglaterra, véase capítulo IV.

⁹⁶ Durante las persecuciones que se extendieron durante el bienio 1645-1647, se registraron utilizaciones de diferentes torturas tales como la privación del sueño, la extenuación a partir de caminatas interminables dentro de las celdas de detención y la ordalía del agua. Gaskill, 2005, p. 217. Sharpe, 1996, p. 218. En un intento por cubrir los excesos propios y los de su colega como buscadores de brujas, John Stearne señaló en su tratado apologético que aquellas acciones solo ocurrieron en la primera etapa del proceso. J. Stearne: *A Confirmation and Discovery of Witchcraft*, Londres, 1648, p. 13, Early English Books On Line: <<http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A61373.0001.001?rgn=main;view=fulltext>> (consulta: 3/7/2019).

⁹⁷ Wilby, 2010, p. 106.

⁹⁸ Millar, 2017, p. 126.

⁹⁹ [«She knowes one Mother Osborne, a Widowe in the same toun to be a witche, and that she hath a marke in the ende of one of her fingers like a pitt, and an other marke uppon the outside of her right legge, whiche she thinketh to bee pluckt out by her Spirit: and that one Mother Waterhouse her owne sister (long since executed for Witch crafte) had the self same markes, whithe she termeth (nippes)»]. White, 1579, A5.

¹⁰⁰ Sharpe, 1996, pp. 95-98.

¹⁰¹ El caso de Alice Samuel puede ser considerado transicional debido a que, si bien el panfleto comenta que las marcas estaban en su rostro, luego de ser ejecutada fue despojada de sus ropas por el carcelero y su esposa, quienes descubrieron pequeñas laceraciones en una parte del cuerpo «que no era decente observar», en referencia a la porción superior de su muslo. P. Almond, 2008, p. 179. A partir de la segunda década del siglo XVII, la búsqueda de las marcas –con la bruja en vida– se volvería uno de los principales elementos probatorios del crimen de brujería, hasta alcanzar su mayor legitimidad como evidencia durante la década de 1640. J. Sharpe, 1996, pp. 43-44. M. Gaskill: «Witchcraft and Evidence in Early Modern England», *Past & Present*, 198, 2008, pp. 56. Darr, 2011, pp. 111-156.

¹⁰² [«That they a little above the Fundiment (...) found a thing like a Teate the bignesse of the little finger, and the length of halfe a finger, which was branched at the top like a teate, and

seemed as though one had suckt it, and that the bottome thereof was blew, and the top of it was redde»]. Goodcole, 1621, B3v.

¹⁰³ *The Wonderful Discovery of the Witchcrafts of Margaret and Phillip Flower*, B3-B3v.

¹⁰⁴ *The Witches of Northamptonshire*, Londres, 1612, Dv.

¹⁰⁵ Por las excepciones nos referimos a *The Wonderful Discovery of the Witchcrafts of Margaret and Phillip Flower* y a *The wonderfull discoverie of Elizabeth Sawyer; a Witch*. En ambos es posible identificar una mayor influencia de las ideas doctas, que analizaremos más adelante, como el peso de la Providencia divina, la incapacidad de las brujas para producir acciones por sobre las capacidades humanas y el sometimiento demoníaco a la voluntad divina. Sharpe advirtió de que las ideas sobre brujería de los panfletos también atravesaron una etapa de sofisticación. Gibson, haciéndose eco de ello, indicó que prefacios como el del texto anónimo que relata las andanzas de las mujeres Flower pueden ser considerados como «minidemonologías» escritas por «demonólogos menores». Sharpe, 1966, p. 280; Gibson, 1999, p. 157; Millar, 2017, p. 16. De hecho, en el cuerpo de ese mismo panfleto, el autor refiere a los tratados de Jacobo Estuardo, Alexander Roberts y Reginald Scot. En este sentido, podría señalarse que para la década de 1620 no solo los demonólogos ingleses se mostraron más permeables a las ideas folclóricas, sino que la literatura popular también recuperó nociones teológicas, produciéndose un

doble movimiento de asimilación. Véase infra.

¹⁰⁶ G. Walker: «The Strangeness of the Familiar: Witchcraft and the Law in Early Modern England», en A. McShane y G. Walker (eds.): *The Extraordinary and the Everyday in Early Modern England Essays in Celebration of the Work of Bernard Capp*, Basingstoke / Nueva York, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 111.

¹⁰⁷ Wilby, 2010, p. 61.

¹⁰⁸ *A Most Wicked worke of a wretched Witch*, Londres, 1592, A3.

¹⁰⁹ [«Was all fire, where was heard such lamentable howling and dolefull crieng, as if all the damned fiends of hell had beene tortured, and tormented in that Limbo»]. *A Most Wicked worke of a wretched Witch*, A3v.

¹¹⁰ [«Foure black things, going upright, and yet not like men in the face (...) carrie the said three women and this Examine over the wáter»]. Potts, 1613, L2v. Esos cuatro demonios que las transportaron fueron los mismos con los que tuvieron relaciones sexuales durante el supuesto aquelarre.

¹¹¹ Estas particularidades del vuelo de los familiares tal como fueron descriptas en los panfletos presentan puntos de contacto con el folclore feérico. Wilby, 2010, p. 19.

¹¹² Potts, 1613, L.

¹¹³ Potts, 1613, G4v. Además de discutir la liberación de las

personas detenidas, el encuentro se desarrolló con la intención de darle un nombre al espíritu familiar de Alizon Device y facilitar el asesinato por medio de magia nociva de Master Lister a pedido de Jannet Preston; homicidio que finalmente tuvo lugar y por el que aquella fue hallada culpable y ejecutada en julio de 1612. Preston, además, había llegado a Malkin Tower montada sobre su familiar (*Jennet Preston had a Spirit with her like unto a white Foale, with a blacke spot in the forehead*). Potts, 1613, I3. Sobre el encuentro de Malkin Tower, véanse Almond, 2012, pp. 60-80, y Pumfrey, 2003, pp. 22-42.

¹¹⁴ «Cuando llegaron al robusto roble, el espíritu se acercó a él y lo hizo estallar desde sus raíces, sin producir ninguna clase de viento en esta ocasión. El propio Sherif reconoció que lo hizo explotar con una gran calma» [«When they came to a mighty Oke-tree, the spirit went about it, and presentlye the Tree blew up by the roots: and no winde at all stirring at this time: which Master high Sheriffe acknowledged to be blown down in a great calme»]. *The Apprehension and confession of three notorious Witches*, A4v.

¹¹⁵ Tal como mencionamos, el panfleto de 1619 sería una notable excepción. Oldridge señala que en la literatura popular el poder del demonio estaba limitado por la creencia de que solo podía atacar a quienes llevaban vidas malvadas, asociado con una soteriología semipelagiana basada en la idea de que a partir de una convivencia pacífica con los demás y el respeto de los diez mandamientos podía alcanzarse la salvación. Oldridge, 2010, p.

85. La idea de la restricción de la acción de los espíritus malignos sobre las personas reprobables, sin embargo, no aparece en los libelos sobre brujería, por lo que debe ser típico de baladas y otro tipo de relatos folclóricos.

¹¹⁶ [«But this Examinee [Chattox] would not then consent unto him: For which cause, the sayd Deuill would then haue bitten her by the arme; and so vanished away, for that time»]. Potts, 1613, Dv3. Esta característica también puede considerarse como área de contacto entre los familiares y las hadas, que con frecuencia se comportaban de ese modo. E. Wilby: *Cunning Folk and Familiar Spirits*, p. 19.

¹¹⁷ Gibson, 1999, p. 15.

¹¹⁸ Thomas, 1971, p. 519; Gaskill, 2005, p. 44.

¹¹⁹ [«Also he saith that he had a book of hys said maister, which had great circles in it, wherein he would set two waxe candels a crosse a virgn waxe, to raise the familiar spirit»]. *The Examination of John Walsh*, A5. El académico francés Antonie Faivre define al esoterismo occidental como «una forma de pensamiento» que puede ser reconocida por seis características, cuatro de ellas intrínsecas y dos extrínsecas. Entre las primeras enumera la creencia en correspondencias invisibles y no causales entre las dimensiones visible e invisible del cosmos; la comprensión de la naturaleza como permeada y animada por una presencia divina; la ponderación de la imaginación religiosa como un poder que brinda acceso a

mundos y niveles de realidad que median entre el mundo material y la divinidad; y la creencia en un proceso de transmutación espiritual a través del cual el hombre interior se regenera y conecta con lo divino. Las no intrínsecas, consideradas así por no ser condiciones *sine qua non*, aluden a la idea de una concordancia fundamental entre varias o todas las tradiciones espirituales y a la transmisión secreta de conocimiento espiritual. A. Faivre: *Access to Western Esotericism*, Nueva York, State University of Nueva York Press, 1994, pp. 10-15. Consúltese W. J. Hanegraaff: «Esotericism», en W. J. Hanegraaff (ed.): *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden / Boston, Brill, 2006, pp. 336-340.

¹²⁰ [«Two Sprites did appeere unto her within the said Circle, in the similitude and likenes of two black Frogges, and there demaunded of her what she would have, beeing readye to doo for her what she would desire so yt she would promise to give them her soule for their travaile, for otherwise: they would doo nothing for her»]. *The Apprehension and confession of three notorious Witches*, A3.

¹²¹ *A true and just recorde*, D7.

¹²² *The Apprehension and confession of three notorious Witches*, A3v.

¹²³ Potts, 1613, D2.

¹²⁴ Oldridge, 2010, p. 174. Dos excepciones serían un león (W.W. *A true and just recorde*, B3) y un oso (*The Wonderfull*

Discoverie of Witches, E3v).

¹²⁵ Véase Purkiss, 2000, pp. 134-135.

¹²⁶ Una vez más, *The Wonderful Discovery of the Witchcrafts of Margaret and Phillip Flower* se diferenci6 por su singularidad notable. Su an6nimo autor vuelve a hacer gala de su conocimiento de tratados demonol6gicos ingleses, destacando como all6 sucede la omnisciencia de la Providencia y la absoluta necesidad del permiso divino para que los demonios pudiesen intervenir en el mundo material: «Primero, que Dios es el supremo comandante de todas las cosas, y permite acciones maravillosas en el mundo, para probar a los piadosos, castigar a los imp6os y para su propia gloria, sin que los hombres deban conocer sus razones. Segundo, que el demonio es un mero sirviente de Dios, encargado de perseguir a quien se le ordene cuando se le d6 permiso para hacerlo; est6 limitado por su propia naturaleza, no puede ir m6s lejos que los l6mites que se le marcaron». [«First, that God is the supream commander of all things, and permitteth wonderfull actions in the World, for the tryall of the godly, the punishment of the wicked, and his owne glory: of which man shall never attaine to know the reason or occasion. Secondly, that the Diuell is the meere servant and agent of God, to prosecute whatsoeuer hee shall command rather then giue leave unto; limiting him yet thus farre in his owne nature, that he can go no further then the bounds within which hee is hedged»]. *The Wonderful Discovery of the Witchcrafts of Margaret and Phillip Flower*, G2-G2v.

¹²⁷ Sharpe, 1996, p. 13.

¹²⁸ Thomas, 1971, p. 519.

¹²⁹ *A Rehearsall both straung and true*, A7v.

¹³⁰ White, 1579, A5v.

¹³¹ *Witches Apprehended*, A4v.

¹³² [«These aforesaid Witches have confessed that they did raise the great windes in March last, and caused a Hoy to be cast away, wherein were many passengers»]. *A True Relation of the Arraignment of Thirty Witches at Chensford in Essex*, p. 7.

¹³³ [«This mother Waterhouse confessed that shee fyrst turned this Cat into a tode by this meanes, she kept the cat a great while in woll in a pot, and at length being moued by pouertie to occupie the wol, she praied in the name of the father, and of the sonne, and of the holy ghost that it wold turne into a tode, and forthwith it was turned into a tode, and so kept it in the pot without woll»]. *The Examination and Confession of certaine Wytches*, B2-B2v.

¹³⁴ [«Elizabeth Stile confesseth herself often tymes to have gon to Father Rosimund House where she found hym sitting in a Wood, not farre from thence, under the bodie of a Tree, sometimes in the shape of an Ape, and otherwhiles like a Horse»]. *A Rehearsall both straung and true*, B.

¹³⁵ Algunos ejemplos: «Sus familiares, sin los cuales no pueden hacer nada». [«Their Familiars without the which they

could not doo anything»]. Galis, 1579, B3.

¹³⁶ Thomas, 1971, p. 521. En este sentido, la visión popular coincidía con la definición del crimen de brujería en los estatutos puestos en funcionamiento en 1563 y 1604. Ambas, por otra parte, se diferenciarían notablemente del modo en que los demonólogos conceptualizaron el delito de brujería, basado en una interpretación religiosa de raigambre bíblica, tema que se desarrollará en el capítulo VII. Resulta necesario aclarar que no consideramos que los testigos y denunciante acusaran a las hechiceras por practicar *maleficia* debido a una imposición de las autoridades judiciales o con la intención de inscribir las acciones de aquellas en el marco legal. Si bien las preguntas de los magistrados se guiaban por el contenido de las leyes, el modo en que entendían la brujería y su funcionamiento quienes planteaban la acusación no estaba determinado por el sistema legal, sino por la dinámica de las relaciones en el interior de las comunidades donde habitaban y la creencia en un universo poblado de criaturas y fuerzas –tanto positivas como neutras y negativas– prodigiosas capaces de afectar a los seres humanos y su entorno natural.

¹³⁷ [«Wee all see that one kernell of Wheat beeing sowne, a whole eare growes up, and sometimes brings forth an hundreth kernils in it. If an error be planted, who can tell what increase it may yeild in time? The ground doth not bring forth the corne with such increase as the heart of Man doth errors»]. *The Witches of Northamptonshire*, A4.

¹³⁸ A lo largo de la presente monografía se tendrán en cuenta y analizarán otras motivaciones para el surgimiento y desarrollo de la tratadística demonológica en Inglaterra durante la modernidad temprana. Véanse los capítulos IV, V, VI y VII.

¹³⁹ Entre la extensa bibliografía dedicada al autor en las últimas décadas destacan los siguientes aportes de S. Anglo: «Reginald Scot's Discoverie of Witchcraft: Scepticism and Sadduceeism», en S. Anglo (ed.): *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*, Londres, Routledge / Kegan Paul, 1977, pp. 106-139; R. West: *Reginald Scot and Renaissance Writings on Witchcraft*, Boston, Twayne, 1984; R. Littlewood: «Strange, Incredible and Impossible Things. The Early Anthropology of Reginald Scot», *Transcultural Psychiatry*, 42(2), 2009, pp. 348-364; P. Almond: *England's First Demonologist. Reginald Scot & The Discoverie of Witchcraft*, Londres / Nueva York, I.B. Tauris & Co. Ltd, 2011; A. Méndez: «Las Brujas imposibles: la teología de Reginald Scot. Escepticismo radical y distanciamiento de la divinidad», *Tiempos Modernos, Revista de Historia Moderna*, 7(24), 2012, pp. 1-31; S. Davies: «The Reception of Reginald Scot's Discoverie of Witchcraft: Witchcraft, Magic and Radical Religion», *Journal of the History of Ideas*, 74, 2013, pp. 381-401; A. Méndez: «Ni brujas ni amuletos: la otredad católica en *The Discoverie of Witchcraft* (1584) de Reginald Scot», en F. Campagne (ed.): *Poder y Religión en el mundo Moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires,

Biblos, 2014, pp. 257-297; A. Méndez: «‘Cruel sacrifices of popish preests’. Teología y cuestión eucarística en *The Discoverie of Witchcraft* de Reginald Scot», *Sociedades Precapitalistas, Revista de Historia Social*, 4(2), 2015; P. Kapitaniak: «Reginald Scot and the Circles of Power: Witchcraft, Anti-Catholicism and Faction Politics», en M. Harmes y V. Bladen (eds.): *Supernatural and Secular Power in Early Modern England*, Farnham, Ashgate Publishing Company, 2015, pp. 41-66.

¹⁴⁰ Clark, 1997, p. 182; Elmer, 2016, p. 2.

¹⁴¹ Además de haber leído los libelos, Scot pasó toda su vida en Kent, que entre 1565 y la publicación de *The Discoverie* registró una de las mayores cantidades de juicios por brujería de toda la región. Almond, 2011, 14; Sharpe, 1996, p. 111. En su libro más reciente, Peter Elmer propuso que una de las razones de Scot para escribir su tratado fue su oposición al clero no conformista de Kent. El demonólogo asoció el desorden social y la destrucción de la armonía religiosa que su intransigencia causaba con aquel creado por la persecución de un crimen inexistente. El celo de los puritanos y de los cazadores de brujas – sostiene Elmer – habrían sido considerados igualmente peligrosos por el autor de *The Discoverie of Witchcraft*. Elmer, 2016, pp. 18-32.

¹⁴² G. S. Williams: «Demonologies», en B. Levack (ed.): *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 70.

¹⁴³ Sharpe, 1996, 51; Almond, 2011, pp. 35-49. Sydney Anglo señala que es probable que Scot haya sido *Justice of the Peace*, aunque Almond se opone a ello por la ausencia de documentación que lo avale. A pesar de señalar que no ocupó un cargo, Almond acepta que Scot tuvo experiencia de primera mano en procesos judiciales relacionados con la brujería. Anglo, 1977, p. 135; Almond, 2011, p. 13.

¹⁴⁴ Recordemos, además, que en caso de que Darcy no hubiese sido el autor del panfleto al menos había intervenido considerablemente en su redacción, impulsada en parte para defender su rol y enaltecer el funcionamiento del sistema judicial del cual era un engranaje más. Purkiss, 2000, p. 92; Millar, 2017, p. 102. Ya sea que hubiese sido el autor o un asesor en la redacción, el magistrado se inspiró y citó directamente a Bodin, uno de los blancos principales de las críticas de Scot. Véase el análisis de Gibson sobre la utilización de fragmentos de la *Démonomanie des Sorciers* en *A true and just Record* (Gibson, 1999, pp. 131-133).

¹⁴⁵ R. Scot: *The Discoverie of Witchcraft*, Londres, 1584 (cito por la edición dirigida por B. Nicholson (ed.), Londres, Elliot Stock, 1886, pp. 13-14 y 455-456). En total, trece personas fueron sometidas a juicio en Saint Osyth, de las cuales solo dos resultaron ejecutadas: Ursley Kemp y Elizabeth Bennet. Véase Almond, 2011, pp. 40-49.

¹⁴⁶ Sobre la imposibilidad del crimen de brujería en Scot,

véanse Sharpe, 1996, pp. 50-57; Almond, 2011, pp. 31-48; y Méndez, 2012, pp. 1-31. A Brian Darcy, especial objeto de sus burlas, el de Kent le criticó su desempeño como magistrado a partir de su mezcla de malicia e ineptitud. Scot, 1886, p. 455.

¹⁴⁷ Scot, 1886, pp. 87 y 109. Como se observa, la idea de que las hadas estaban relacionadas con las creencias populares sobre brujería ya estaba presente en la elite inglesa del siglo XVI, que rechazaba ambas.

¹⁴⁸ [«To hurt children with their eies, or lambs with their lookes, or that pull downe the moone out of heaven, or make so foolish a bargaine, or doo such homage to the divell»]. Scot, 1886, p. 88.

¹⁴⁹ Scot, 1886, p. ix. Sobre la relación de Scot con su primo, véase Elmer, 2016, pp. 18-32.

¹⁵⁰ «¿Qué tipo de trato puede existir entre un cuerpo carnal y un espíritu» [«What firme bargaine can be made betwixt a carnall bodie and a spirituall?»]. Scot, 1886, p. 34. Scot, que utilizó el *Malleus Maleficarum* como fuente principal de información sobre las –para él imposibles– relaciones sexuales entre humanos y espíritus, decidió ignorar las discusiones metafísicas más sustanciosas realizadas por Krämer en su *opus magnum*, aquellas inspiradas en la angelología de Tomás de Aquino. Al no referir a la explicación teórica que daba sustento a la posibilidad de que tales encuentros tuviesen lugar, el autor pretendía guiar a los lectores a la inevitable conclusión de que

aquello «no podía no ser falso». Almond, 2011, p. 105. Sobre la manipulación documental y argumental en *The Discoverie of Witchcraft*, véanse Méndez, 2012, pp. 19-23 y Méndez, 2014, pp. 282-297.

¹⁵¹ Al momento de publicarse la demonología de Scot, la noción de sexo entre brujas y demonios no estaba extendida en Inglaterra; de hecho, fue él quien la introdujo a partir de sus referencias al *Malleus Maleficarum* y a la *Démonomanie*. Almond, 2011, pp. 71-117. Por ello, su rechazo a la idea respondería a un debate con Krämer y Bodin antes que con la literatura popular inglesa. Lo mismo ocurrió con la referencia a las transvecciones aéreas de seres humanos, que no aparecieron en los panfletos hasta 1592 (ocho años después de la publicación de *The Discoverie*), por lo que allí también discutiría directamente con el *mainstream* de la demonología continental tardo-medieval y moderna.

¹⁵² [«Tittie and Tiffin, Suckin and Pidgin, Liard and Robin, his white spirits and blacke spirits, graie spirits and red spirits, divell tode and divell lambe, divels cat»]. Scot, 1886, pp. 455.

¹⁵³ [«Some saie they can transubstantiate themselves and others, and take the forms and shapes of asses, woolves, ferrets, cowes, apes, horsses, dogs»]. Scot, 1886, pp. 8 y 52.

¹⁵⁴ Véase Méndez, 2012, pp. 24-28.

¹⁵⁵ [«For the divell indeed entreth into the mind, and that waie seeketh mans confusion»]. Scot, 1886, p. 10. Sobre la influencia

del demonio en la mente humana en el tratado de Scot, véase Méndez, 2014, pp. 257-297.

¹⁵⁶ De todos los críticos de Scot, el más formidable en términos de su estatus fue Jacobo VI, quien lo amonestó expresamente en su *Daemonologie*: «Scot, un inglés, no se avergüenza de negar públicamente y por escrito la existencia de la brujería, manteniendo así el error de los saduceos, quienes negaban a los espíritus». [«Scot an Englishman, is not ashamed in publike print to deny, that ther can be such a thing as Witchcraft: an so mainteine the old error of the Sadducees, in denying the spirits»]. Jacobo Estuardo: *Daemonologie*, Edinburgh, 1597, ff. 2r-v. La oposición del monarca dio a luz al mito de que tras su llegada a Londres para ser coronado ordenó la quema pública de ejemplares de *The Discoverie*, versión actualmente desacreditada. Sobre otras oposiciones a Scot en Inglaterra, véase Sharpe, 1996, pp. 55. Las primeras reivindicaciones, en cambio, no fueron inmediatas. Los primeros ingleses que defendieron abiertamente a Scot fueron Thomas Ady, autor de *A Candle in the Dark* (1656), y John Webster, responsable de *The Displaying of Supposed Witchcraft* (1677), quienes basaron su oposición a las persecuciones repitiendo todos los argumentos planteados por el de Kent el siglo anterior. I. Bostridge: *Witchcraft and its Transformations c. 1650-c.1750*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 3. Almond, 2011, p. 3.

¹⁵⁷ Quien estuvo a cargo de la edición de la demonología de Perkins fue Thomas Pickering, otro egresado de Cambridge y

ministro en Finchngfield (Essex). J. Sharpe: «Perkins, William», en R. Golden (ed.), 2006e, p. 890.

¹⁵⁸ S. Clark: «Protestant Demonology: Sin, Superstition, and Society (c. 1520-c.1630)», en G. Henningsen y B. Ankarloo (eds.): *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 57.

¹⁵⁹ A. Macfarlane: «A Tudor anthropologist: George Gifford's Discourse and Dialogue», en S. Anglo (ed.), 1977, p. 149.

¹⁶⁰ [«The devill have no power for to hunt us: but if the Lord doe give him leave to afflict us»]. G. Gifford: *A Discourse of the Subtill Practises of Devills by Witches and Sorcerers*, Londres, 1587, p. 66, Cornell University Library's Witchcraft Collection: <<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;cc=witch;rgn=main;view=text;idno=wit052>>

(consulta: 2/7/2019). Gifford es junto a Reginald Scot el demonólogo inglés sobre el que más han escrito los historiadores. Se recomienda ver J. Hitchcock: «George Gifford and Puritan Witch Beliefs», *Archiv für Reformationgeschichte*, 58, Berlín, 1967, pp. 90-99; A. Macfarlane: «A Tudor Anthropologist: George Gifford's Discourse and Dialogue», en S. Anglo (ed.), 1977 pp. 140-155; D. Wallace: «George Gifford, Puritan Propaganda and Popular Religion in Elizabethan England», *The Sixteenth Century Journal*, 9(1), 1978, pp. 27-49; T. S. McGinnis: «'Subtilltie' Exposed: Pastoral Perspectives on Witch Belief in the Thought of George Gifford», *The Sixteenth Century*

Journal, 33(3), 2002, pp. 665-686.

¹⁶¹ «Defiendo firmemente que cada acto sobrenatural ocurre por el poder de Dios» [«I do hold most firmly that every supernatural worke is by the power of God»]. G. Gifford: *A Discourse of the Subtill Practises of Devills by Witches and Sorcerers*, p. 34. «Todos los milagros verdaderos tienen causas sobrenaturales, las cuales no están presentes en los engaños del demonio» [«For all true miracles have supernatural causes, and so haue not the deceitfull delusions of the devill»]. H. Holland: *A Treatise Against Witchcraft*, 1590, p. 21, Early English Books On Line: <<http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A03468.0001.001?rgn=main;view=fulltext>> (consulta: 14/7/2019). «El poder para realizar milagros corresponde unicamente a Dios» [«For the power of working miracles, is proper onely to the Godhead»]. W. Perkins: *A Discourse of the Damned Art of Witchcraft*, Londres, 1608, p. 62, Cornell University Library's Witchcraft Collection: <<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;cc=witch;rgn=main;view=text;idno=wit075>> (consulta: 13/7/2019).

¹⁶² Una de las limitaciones demoníacas universalmente aceptadas era su incapacidad para cambiar la forma de los objetos y los cuerpos. «Va en contra de la piedad creer que los demonios pueden (...) cambiar la forma de un cuerpo por la de otro, ya que esas cosas son sólo propias de Dios» [«Against pietie is to beleeeve, that Divels can (...) change one body into

another for those things are proper to God»]. Gifford, 1587, p. 28. «No niego que las brujas pueden tener ilusiones diabólicas, que abundan en los casos de melancolía, pero sí que puedan sufrir transformaciones verdaderas» [«Howbeit I denie not, but witches may haue also sundrie such Sathanicall delusions in many, which abounde in melancholy, but no reall transformations indeede»]. H. Holland, 1590, p. 46. «No pueden ser verdaderas las brujas que se metamorfosean en criaturas debido a que el demonio no posee la capacidad de cambiar una sustancia en otra» [«Witches really metamorphosed into such creatures, cannot bee true; considering that it is not in the power of the devil, thus to change substances into other substances»]. Perkins, 1608, pp. 13-14. En este caso, es probable que en lugar de haber tenido en mente las creencias populares inglesas (que referían al poder de las brujas –y no de los demonios– para cambiar su forma o la de terceros) hubieran pensado en la *Démonomanie des Sorciers* de Jean Bodin, no solo la única demonología de la modernidad temprana en afirmar que las metamorfosis eran posibles, sino una de las más influyentes a finales del siglo XVI en Inglaterra, reino que el jurista y teólogo francés visitó dos veces (1579 y 1581-2). Sharpe, 1996, p. 22. El problema de la metamorfosis en la literatura demonológica inglesa será analizado con detenimiento en el capítulo III.

¹⁶³ [«He alone hath created them, the devils are not able to create any thing, though never so small, much lesse those greates tinges»]. Gifford, 1587, p. 24.

¹⁶⁴ Holland, 1590, p. 56; Perkins, 1608, p. 14.

¹⁶⁵ Oldridge, 2010, p. 46; Johnstone, 2006, p. 1; Arpaci, 2008 p. 64.

¹⁶⁶ Johnstone, 2006, p. 8. Millar, 2017, pp. 36-37.

¹⁶⁷ [«The power of devils is in the hearts of men, as to harden the heart, to blinde the eies of the mind, and from the lustes and concupiscences which are in them, to inflame them unto wrath, malice, envy, and cruell murthers: to puffe them up in pride, arrogancy and vaine glory: to entice them unto wantonnesse»]. G. Gifford: *A Dialogue Concerning Witches and Witchcrafts*, Londres, 1593 (cito por la reedición: Londres, The Percy Society, 1843, p. 22).

¹⁶⁸ Oldridge, 2010, pp. 105-106.

¹⁶⁹ R. W. Scribner. «The Reformation, Popular Magic, and the “Disenchantment of the World”», *The Journal of Interdisciplinary History*, 23(3), 1993, p. 487. Oldridge, 2010, p. 10; Arpaci, 2008, p. 65.

¹⁷⁰ Arpaci, 2008, p. 63.

¹⁷¹ Holland y Perkins utilizaban la noción de «familiar» no para referirse a entidades que adoptaban apariencia animal, como ocurría en la literatura popular, sino para aludir a los espíritus que acompañaban a hechiceros o magos bíblicos, como la bruja de Endor o Janes y Jambres. El término simplemente era un sinónimo de espíritu auxiliar, y su existencia se ubicaba en

el pasado. El único momento en que Perkins los menciona es al abordar las bases a partir de las cuales podría condenarse a una persona como bruja, incluyendo entre ellas la existencia de dos testigos que dieran evidencia de que la acusada «ha albergado un espíritu familiar y tenido contacto con él cuando se manifestó como un ratón, ganado u otra criatura visible» [«hath intertained a familiar spirit, and had conference with, in forme or likenesse of a mouse, cattle, or some other visible creature»]. En la misma sección donde analizaba las pruebas para juzgar a las hechiceras, incluyó la «marca del demonio», aunque la misma no se producía como resultado de la succión de un espíritu familiar —como ocurría en los panfletos— sino como evidencia de que esa persona había establecido un pacto con el demonio. La idea teológica de la alianza entre demonios y humanos se imponía sobre la folclórica de la aspiración de sangre. Perkins, 1608, p. 45.

¹⁷² Es necesario recordar que *The examination and confession of certaine Wytches* (1566), *A Detection of damnable driftes* (1579), *A true and just Recorde* (1582) y *The Apprehension and confesson of three notorious Witches* (1589) narraban episodios ocurridos en el condado de Essex: en Chemsford los dos primeros y el último, y en Saint Osyth el tercero. Ambas localidades estaban próximas a Maldon (la primera aproximadamente a diez millas, la segunda a menos de treinta), lugar donde Gifford desarrolló sus tareas pastorales. Gibson, por otra parte, señaló que Gifford se inspiró directamente en el panfleto de 1582 como fuente para criticar las ideas populares

sobre la brujería. M. Gibson: *Witchcraft and Society in England and America, 1550-1750*, Nueva York, Cornell University Press, 2003, p. 25. En el *Discourse*, el predicador parece realizar otra alusión directa pero solapada a los juicios de 1582, al advertir el peligro que se encontraba detrás de la utilización de niños como testigos en juicios por brujería: «en muchas oportunidades la evidencia brindada por niños contra sus propias madres indica que alimentaban con leche a pequeñas criaturas que guardaban en sus ovillos de lana. Años después, aquellos reconocen que fueron guiados a realizar las acusaciones. ¡Cuántas impiedades se han cometido en esos casos!» [*«Yea sundry tymes the evidence of children is taken accusing their owne mothers, that they did see them give milke unto little thinges which they kept in wooll, The children comming to yeares of discretion confesse they were entised to accuse. What vile and monstrouse impieties are here committed»*]. Gifford, 1587, p. 51. El panfleto escrito o encargado por Brian Darcy da cuenta de las palabras declaradas por Thomas, el hijo de ocho años de Ursley Kemp, en contra de su madre: «El mencionado Thomas Rabbet dijo que su madre, Ursley Kemp alias Grey, tenía cuatro espíritus» [*«The saide Thomas Rabbet saith, that his said Mother Ursley Kemp alias Grey hath foure severall spirites»*]. *A true and just Recorde*, 2A3v. Es necesario aclarar que los testimonios de infantes menores de nueve años no eran aceptados en la corte. Darr, 2011, pp. 199-204 y 227-242.

¹⁷³ Gifford, 1843, pp. 18-22.

¹⁷⁴ Perkins mencionó que uno de los signos que podía considerarse como presunción de culpabilidad del crimen de brujería era la marca que en los cuerpos humanos se producía al establecerse un pacto demoníaco y que servía como prueba de la apostasía cometida [«Some do adde this for a presumption; If the party suspected be found to have the devils marke: for it is commonly thought, when the devil maketh his covenant with them, he alwaies leaveth his marke behind him, whereby be knowes them for his owne. Now if by some casuall meanes, such a marke be descried on the body of the party suspected, whereof no evident reason in nature can be given, the Magistrate in this case may cause such to be examined»]. Perkins, 2008, p. 45.

¹⁷⁵ Perkins aclara que aquel episodio ocurrió porque Cristo lo había permitido [«for by Gods permission, the holy body of Christ himselfe was by Satan transported from place to place»]. Perkins, 2008, p. 48.

¹⁷⁶ [«I will not denie, Mysodaemon, but the devill may delude his witches many waies in these transportations, & that many fabulous pamphlets are published, which give little light and lesse prooffe unto this point in controversia»]. Holland, 1590, p. 39.

¹⁷⁷ No obstante, acepta como posibles los vuelos referidos por teólogos o demonólogos como Peter Martyr Vermigli o Jean Bodin, así como también los de las Escrituras. Véase capítulo IV.

¹⁷⁸ [«Our Saviour Christ saith that a spirite hath neither

flesh nor bones»]. Gifford, 1587, p. 28. [«He can search more deeply and narrowly into the grounds of things, then all corporall creatures that are cloathed with flesh and blood»]. Perkins, 1608, p. 12.

¹⁷⁹ [«It is no more but an apparition and counterfeit shewe of a bodie, unlesse a body be at any time lent them. And when as they make one body to beare the likenes of another, it is but a color»]. Gifford, 1587, p. 28.

¹⁸⁰ [«We may not staye heere within they limites of our owne reason, which is not able to reach onto, or to comprehend what way Devils should be able to have such operations»]. Gifford, 1587, p. 28.

¹⁸¹ «By assuming to himselfe a true body». Perkins, 1608, p. 14.

¹⁸² [«For he is able having gathered fit matter to joyne member to member, and to make a true body, either after the likeness of man, or some other creature; and having so done, to enter into it, to move and stir it up and down, and therein visibly and sensibly to appeare unto má: which though it is a strange work, and besids the ordinarie course of nature, yet it is not simply above the power thereof»]. Perkins, 1608, p. 14.

¹⁸³ Johnstone, 2006, p. 106.

¹⁸⁴ [«The multitude is in this grosse error Mysedaemon, that witches have power to turne the world upside down at their pleasure: but the trueth is, it is nothing so. For, as I taught thee

before, they are but Sathans instruments, and can not worke these wonders without him, and as for Sathans power also, it is limited by the Lord»]. Holland, 1590, p. 54.

¹⁸⁵ [«It is the common opinion among the blind ignorant people that the cause and the procuring of harme by witchcraft, proceedeth from the Witch»]. Gifford, 1587, p. 43.

¹⁸⁶ Elmer, 2016, p. 42.

¹⁸⁷ [«Shall they be so folish as to imagine, that things are effected by the vertue of wordes, gestures, figures, or such lyke: doubtless all those are but to deceive, and to draw men forward, and to plunge them more deeply into errors and sinnes»]. Gifford, 1587, p. 7.

¹⁸⁸ Para Gifford, Holland y Perkins, el crimen de brujería estaba definido no como un acto de *maleficium* –puesto que las brujas carecían de poder alguno– sino como una apostasía originada por el pacto que se establecía con el demonio, rompiéndose así el que se poseía originalmente con la divinidad. Esa idea se volvió un lugar común del pensamiento demonológico inglés a lo largo de todo el periodo analizado en este libro. Véanse capítulos III, IV y VII.

¹⁸⁹ Después de Hopkins y Stearne, Roger Nowell (el cazador de brujas de los juicios de Lancashire) fue el más notorio del siglo XVII, y el que más acusados por brujería ejecutó. Almond, 2012, pp. 12-13.

¹⁹⁰ Almond, 2012, p. xii.

¹⁹¹ Las fechas de nacimiento y defunción de Cooper y Roberts son desconocidas. El texto de Cotta escogido es la edición ampliada de aquel publicado en 1616 bajo el título *The Triall of Witch-craft*. En el caso de Thomas Copper se optó por la versión original de 1617 por sobre la reedición de 1622 titulada *Sathan Transformed into and Angel of light*, debido a que el único cambio entre ambas ediciones fue el título y la dedicatoria, manteniéndose idéntico el cuerpo del texto. Por otra parte, la cantidad de demonologías impresas durante el periodo permitiría cuestionar que la edad de oro de aquel género en Inglaterra hubiese tenido lugar en los años inmediatamente anteriores y posteriores a 1590, como sugiriera Malcolm Gaskill, 2008, p. 67.

¹⁹² J. Sharpe: «Cooper, Thomas», en R. Golden (ed.), 2006, pp. 216-218. F. Bremer: «Bernard, Richard», en F. Bremer y T. Webster (eds.): *Puritans and Puritanism in England and America. A Comprehensive Encyclopedia*, California, ABC Clio, 2006, pp. 24-25. Elmer, 2016, pp. 54-58. Sobre los juicios de East Anglia y la tarea de los dos cazadores, véanse Sharpe (1996: 128-147); Holmes (1984: 85-112); Elmer (2016: 69-138); Gaskill (2005); Purkiss: *The English Civil War. Papists, Gentlewomen, Soldiers and Witchfinders in the Birth of Modern Britain*, Nueva York, Basic Books, 2006, pp. 373-388; S. O'Brien: «The discovery of witches: Matthew Hopkins's Defense of his Witch-Hunting Methods», *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, 5(1), 2016, pp. 29-58.

¹⁹³ Elmer, 2016, p. 2.

¹⁹⁴ [«His will is the first supreme and principal cause of all things: and nothing can be done visibly in this Common-wealth here below of the creatures, but is decreed and determined so to be first in the high Court of Heaven, according to his unsearchable wisdom and justice»]. A. Roberts: *A Treatise of Witchcraft*, 1616, Londres, pp. 29-30, en línea, Cornell University Library's Witchcraft Collection: <<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/textidx?c=witch;cc=witch;rgn=full%20text;page=viewtextnote;idno=wit171>> (consulta: 9/7/2019).

¹⁹⁵ R. Bernard: *A Guide to Grand Jury Men*, 1627, Londres, p. 200, en Cornell University Library's Witchcraft Collection: <<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;cc=witch;rgn=main;view=text;idno=wit140>> (consulta: 17/7/2019).

¹⁹⁶ «No pueden hacer el más mínimo daño a ninguna criatura de Dios sin su permiso». [«They cannot doe the very least harme unto any of the least creatures of God without leave from him»]. J. Stearne, 1648, p. 3. Como podrá comprobarse a lo largo de todo el libro, Stearne copió pasajes enteros de la demonología de Bernard, con el objetivo de darle sustento teórico a su accionar como cazador de brujas. Gaskill, 2005, p. 269.

¹⁹⁷ [«Thus wee see Divels sent immediately from God,

without any instigation of Witches»]. Bernard, 1627, p. 69.

¹⁹⁸ M. Hopkins: *The discovery of witches*, Londres, 1647, pp. 8-9, en Early English Books On Line: <<http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A86550.0001.001?rgn=main;view=fulltext>> consulta: 2/7/2019). J. Stearne, 1648, p. 5.

¹⁹⁹ [«From the acknowledgement of Gods Providence; who onely hath power to send these evill Angels to torment the wicked, and afflict his children, and so to rob God of his glorie herein, and to referre it to the Witch, as if Satan were onely at her dispose»]. T. Cooper: *The Mystery of Witchcraft*, Londres, 1617, p. 85, en Early English Books On Line: <<http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A19295.0001.001?rgn=main;view=fulltext>> (consulta: 2/7/2019).

²⁰⁰ [«So they send; but the Devill doth the harme, and not they»]. Bernard, 1627, p. 175.

²⁰¹ Tal como referimos para los demonólogos del periodo 1584-1608, quienes escribieron sobre brujería en Inglaterra durante las tres décadas previas a la decapitación de Carlos Estuardo también definieron aquella acción como el pacto que se establecía con el diablo y no como la utilización de magia nociva. Véanse capítulos III y VII.

²⁰² Cooper, 1617, p. 210.

²⁰³ Cooper, 1617, p. x. Idea también presente en John

Cotta: «los corazones de las brujas están tan poseídos por el diablo, muy endurecidos y cerrados a todo contacto» [«the hearts of Witches are by the Devil so possessed, so hardned and sealed up against all touch»]. J. Cotta: *The infallible, true and assured witch: or the second edition of the tryall of witchcraft*, 1625, p. 137, en Cornell University Library's Witchcraft Collection: <<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/textidx?c=witch;cc=witch;rgn=full%20text;page=viewtextnote;idno=wit036>> (consulta: 13/7/2019).

²⁰⁴ [«The Divell taketh the occasion, who knoweth in what manner to content exulcerated mindes, windeth himselfe into their hearts, offereth to teach them the meanes by which they may bring to passe that rancor which was nourished in their breasts»]. Roberts, 1616, p. 50.

²⁰⁵ «Hee sets them on, puts into their hearts evill thoughts, he inflameth them with rancor». Bernard, 1627, p. 188.

²⁰⁶ Gibson, 2003, p. 61.

²⁰⁷ «Cómo olvidar la última presencia de los Assise en Lancaster, donde no menos de quince fueron acusados y doce condenados por ese horrible crimen» [«Can wee forget the late Assise at Lancaster, where no lesse then fif|teene were endited, and twelue condemned of that horrible crime»]. Cooper, 1617, p. 15. Sharpe, 2006, p. 216.

²⁰⁸ [«As for any further means, whereby they may transport

themselves in the likenes of an Hare, &c. this we have shewed before to be but a meere delusion, notwithstanding any tokens they bring for the prooffe thereof»]. Cooper, 1617, pp. 257-258. Aquí sí el teólogo propone que quien afirmara haber vivido una experiencia semejante había sido engañado mediante una ilusión diabólica.

²⁰⁹ [«They may assemble themselves to their meetings, or trudge to do any mischief; as being carried by Satans power about the earth, or sea, speedily, for some short space, not being seene of any: which is not hard for Sathan to do, by thickning the Ayre vnder and about them»]. Cooper, 1617, p. 257.

²¹⁰ Bernard, 1627, p. 234.

²¹¹ Esta idea fue repetida en 1648 por Stearne, siempre dispuesto a inspirarse en las palabras de Bernard y aplicarlas en la práctica. El cazador de brujas utilizó las confesiones de decenas de brujos de East Anglia de haber sido trasladadas desde sus hogares a reuniones en lugares lejanos como evidencia para probar su alianza con el diablo. Stearne, 1648, p. 53.

²¹² Malcolm Gaskill señaló oportunamente que, pese a que después de 1600 los juicios disminuyeron, aquellos que tuvieron lugar presentaban recuentos cada vez más gráficos de tratos con el demonio. El caso de Lancashire ejemplificó un nuevo tipo de historia de la vida real presentada como evidencia legal. M. Gaskill, 2005, p. 44.

²¹³ «Porque no peleamos contra carne y sangre, sino contra

principados, contra potentados, contra los gobernantes de la oscuridad en este mundo» [«For we wrastle not against flesh and blood, but against principalities, against powers, against the rulers of the darkenesse of this world»]. Roberts, 1616, p. 44. «Las sustancias espirituales son ángeles o demonios, o almas de los hombres luego de morir, separadas de sus cuerpos» [«Spirituell substances are either Angels, or Divels, or soules of men after death, separated from their bodies»]. Cotta, 1625, p. 38. «Es un espíritu, no puede extraer ninguna de esas excrecencias debido a que no tiene ni carne ni huesos» [«He is a spirit he cannot draw any such excrecences, having neither flesh nor bone»]. Hopkins, 1647, p. 4.

²¹⁴ [«That those bodies wherein they doe appeare, are fashioned of thek aire (...) which if it continuing pure and in the owne nature, hath neither colour nor figure, yet condensed receiveth both, as wee may behold in the clouds, which resemble sometime one, sometime another shape»]. Roberts, 1616, p. 39. Entre las diferentes formas que podía asumir, el demonólogo destacó «la de un hombre, vestido de púrpura, usando una corona en su cabeza (...) la de un niño (...) como una bestia cuadrúpeda, potros, cosas que se arrastran» [«of a Man, cloathed in purple, wearing a crowne upon his head ... in the likenesse of a Childe (...) in the forme of foure-footed beastes, foules, creeping things»]. Roberts, 1616, p. 38.

²¹⁵ Nuevamente, el argumento de un demonólogo inglés se sostiene enteramente en ideas tomistas. Fue el Aquinate quien

propuso la idea de cuerpos demoníacos confeccionados a partir de la manipulación del aire. A diferencia de lo que haría Cooper, Roberts citó en una nota al margen el pasaje de la obra de Tomás a partir del cual se inspiró: *Aquinas, Summa part. I. quest. 51.art.3. and 4*. Remitimos una vez más al lector al capítulo III para un tratamiento más extenso del tema.

²¹⁶ B. Levack: *The Witch Hunt in Early Modern Europe*, Nueva York, Routledge, 2006 (1987), p. 34.

²¹⁷ Sharpe, 1996, p. 241. Por ello, Marion Gibson considera a Roberts un panfletista antes que un demonólogo. Gibson, 1999, p. 40.

²¹⁸ Mary Smith fue ahorcada el 12 de enero de 1616. Roberts, 1616, p. 52. Tal como señaló Philip Almond, no sin cierta inspiración foucaultiana, los juicios y las ejecuciones eran espectáculos públicos, ruidosos y casi carnavalescos. Almond: *The Lancashire Witches*, p. 35. El objetivo de hacer de los castigos algo visible y publicitado era que los poderes establecidos demostraran su magnitud y alcance desplegándose en los cuerpos humanos, advirtiendo los escarmientos aplicables en caso de que las leyes de aquellos fuesen transgredidas. Véanse M. Foucault: *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002 (1976), pp. 11-38; A. Schrift: «Discipline and Punish», en C. Falzon, T. O' Leary y J. Sawiki (eds.): *A Companion to Foucault*, Oxford, Wiley / Blackwell, 2013, pp. 139-140.

²¹⁹ Roberts, 1616, p. 64.

²²⁰ [«He cannot so perfectly represent the fashion of a mans body, but that there is some sensible deformity, by which hee bewrayeth himselfe; as his feete like those of an Ox, a Horse, or some other beasts, cloven hoved, his hands crooked, armed with clawes, or talants like a vulture: or some one misshapen part»]. Roberts, 1616, p. 40.

²²¹ Cooper, 1617, p. 53 y 260. Véase capítulo IV.

²²² Además de los volúmenes uno y dos de la *Summa Theologiae*, Roberts mencionó la *Summa contra Gentiles*. Véase capítulo IV.

²²³ El cazador definía sus conocimientos como enteramente provenientes de su experiencia práctica. Solo se refirió a la *Daemonologie* de Jacobo VI en lo referente a la ordalía del agua, defendida por el monarca como evidencia para comprobar si un acusado era brujo. Hopkins, 1647, p. 6. Sobre el cazador de brujas y la prueba acuática, véase M. Gaskill: *Witchfinders*, pp. 217 y 258-259.

²²⁴ [«As he is a Spirit and Prince of the ayre, he appeares to them in any shape whatsoever, which shape is occasioned by him through joyning of condensed thickned aire together, and many times doth assume shapes of many creatures»]. Hopkins, 1647, p. 4.

²²⁵ Gaskill, 2005, p. 229.

²²⁶ Entre los panfletos pueden enumerarse el de las brujas de Warboys, el de Thomas Potts y el dedicado a Margaret y Phillip Flower. Sharpe, 1996, pp. 138-139.

²²⁷ O'Brien, 2016, pp. 39-40. Sobre James Hopkins (padre de Matthew), véase Gaskill, 2005, pp. 1-20.

²²⁸ [«All have not one familiar spirit, but some have moe then others. Some indeed have but one, as old Dembdike: some have two, as Chattox, Ioane Flower, and Willimot: some three, as one Arthur Bill: some nine, as Mother Samuels of Warboys»]. Bernard, 1627, p. 126.

²²⁹ [«Immediately transformed himselfe into the shape of a child of foure yeeres old without a head, and gave halfe a dozen turnes about the house, and vanished at the doore»]. Hopkins, 1947, p. 2.

²³⁰ Resulta importante aclarar que la integración más completa del concepto de espíritus familiares en los tratados posteriores a 1616 fue coherente con el esquema Dios-demonio-bruja que habían heredado del periodo previo. Los familiares solo actuaban porque la divinidad se lo permitía, eran los responsables de los actos de magia nociva, y no estaban sometidos a los brujos, sino que eran ellos los que las manipulaban para hacerlas pecar. Estamos, entonces, frente a otro ejemplo de adaptación del folclore a los postulados de la alta cultura teologal.

²³¹ En este sentido, Millar estaba en lo correcto al destacar la

dimensión diabólica de la brujería en los panfletos. El problema para los demonólogos era que el rol y las características de aquellos seres no estaba descrito adecuadamente en esos textos. Un proceso de resignificación similar por parte de la alta cultura teologal protestante se vio en otros dos casos: el de las hadas y el de los fantasmas. Véase G. Bennett: «Ghost and Witch in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», *Folklore*, 97(1), 1986, pp. 3-14. Wilby, 2010, pp. 112-122.

²³² Sharpe, 1996, p. 73.

²³³ Roberts, 1616, pp. 21-22.

²³⁴ [«To confound or mistake the one for the other, is very easie, but yet dangerous and pernicious»]. Cotta, 1625, p. 101.

²³⁵ [«I will not denie against due testimonies, and the free confessions of the Witches themselves, that such markes may bee by the Devil upon covenant made, in way of an hellish sacrament, betweene the Devill and the Witch»]. Cotta, 1625, p. 102.

²³⁶ Recordemos que además de haber ejercido sus tareas pastorales allí, la única referencia regional a un caso de brujería es la de Lancashire. Véase supra.

²³⁷ [«The Witch receives som mark from Satan to owne her by, in some privy place, which is usually raw, whence the spirit draws bloud»]. Cooper, 1617, p. 275.

²³⁸ [«Now these appeare not in one, but in varietie of shapes and forms (...) a browne and white Dogge, of a Foale, of a spotted Bitch, of a Hare, Moale, Cat, Rat, dunne Chicken or Owle, of a

Toade, or Crab»]. Bernard, 1627, p. 120.

²³⁹ En 1627, tener espíritus familiares definitivamente era uno de los aspectos centrales de la brujería en Inglaterra. Walker, 2010, p. 111; Almond, 2012, p. 23. Una prueba de ello es que durante los juicios de Samlesbury, otro de los puntos (además de la narración de infanticidio ritual, vampirismo y canibalismo) que llevó al magistrado y a Potts a desconfiar del testimonio de Grace Sowerbutts fue que ninguna de las tres brujas que acusaba tenían familiares. S. Pumfrey, 2003, p. 28; Almond, 2012, p. 129. Mordazmente, Potts se burló de la torpeza del jesuita que había manipulado a Sowerbutts al afirmar que en su plan «el seminarista olvidó asignarles un espíritu auxiliar» (*the Seminarie forgot to devise a Spirit for them*). Potts, 1613, M3. Por otra parte, Arpaci y O'Brien asociaron la aceptación de este elemento de la cultura popular en los juicios y en el discurso demonológico con la necesidad de confirmar y probar el crimen de brujería: la marca era la prueba física de que la bruja había alimentado a un espíritu, algo prohibido por la ley contra la brujería (*Witchcraft Act*) de 1604. Arpaci, 2008, p. 70; O'Brien, 2016, p. 43. La legislación inglesa, más cercana a la interpretación popular de la brujería que a la teológica, incorporó una referencia a la alimentación de entidades espirituales (que, a pesar de no haber sido denominados «familiares» en el documento, podría creerse que se refería a esos seres) en la ley de 1604, más de dos décadas antes de que Bernard publicara su tratado, lo que demuestra que juristas y teólogos no abrazaron el concepto simultáneamente.

²⁴⁰ [«This league being thus made and sealed, hee hath a sacrifice offered vnto him of some, and of others some (as of their ordinary Witches) hee desireth to sucke bloud»]. Bernard, 1627, p. 124.

²⁴¹ Bernard, 1627, pp. 125-126. James Sharpe señaló que para finales de la década de 1610 estaba firmemente establecido en las creencias inglesas sobre brujería que la marca era producida por un familiar que sorbía sangre de la humanidad de la hechicera, mencionando como evidencia de ello *The Countrey Justice*, un importante manual legal escrito por el magistrado Michael Dalton (1564-1644), cuya primera edición data de 1618, pero que conoció hasta veinte reposiciones entre aquella fecha y 1746, trece de las cuales fueron durante el siglo XVII. Nuestra investigación considera el texto de Bernard como el primero no solo porque toma como referencia a los tratados demonológicos, sino porque en la versión original del texto de Dalton no se asociaban las marcas con la idea de pacto, algo que no sorprende teniendo en cuenta que aquel no era teólogo, y que la legislación inglesa contra la brujería nunca consideró a la alianza con los demonios, la demonolatría o la apostasía como el hecho constitutivo de aquel crimen (véase capítulo VII). De esta forma, la demonología de Bernard sería el primer texto académico (teológico o no) en haber reunido todos los elementos mencionados. Incluso en la edición del *The Countrey Justice* de 1630 el autor reconoció *A Guide to Grand Jury Men* (publicado apenas tres años antes) como una de sus máximas influencias,

algo que se notó en la mayor profundidad con la que el laico trató el problema de la brujería en comparación a 1618, pero sobre todo cuando señaló que la marca (frecuentemente ubicada en sus «partes secretas») y la presencia del familiar eran «puntos fundamentales para descubrir y condenar a esas brujas, ya que prueban por completo que tenían un familiar y realizaron un pacto con el demonio» [«main points to discover and convict these witches; for they prove fully that those witches have a familiar and made a league with the devil»]. Ni las marcas en partes pudendas o la referencia al pacto aparecen en ninguna de las ediciones previas a la de 1630, la primera que salió a la luz luego de que Dalton leyera a Bernard, algo no mencionado por Sharpe. El fragmento del manual legal fue extraído de Sharpe, 1996, p. 94.

²⁴² Almond, 2012, pp. 23-24.

²⁴³ Gaskill, 2005, p. 44.

²⁴⁴ [«More to aggravate the Witches damnation, and to put her in mind of her Covenant»]. Hopkins, 1647, p. 4.

²⁴⁵ «El demonio se le apareció como un joven hombre negro, parado al costado de su cama, que le habló con una voz grave, se metió en la cama con ella y usó su cuerpo. Le pidió que negara a Dios y a Cristo, y que fuera su sirviente para que nunca sufra necesidades y pueda vengarse de sus enemigos. Ella dio su consentimiento, él la besó y le pidió su sangre, que obtuvo desde su boca y colocó en un papel. El demonio solía hacer uso de su

cuerpos dos o tres veces por semana (...) una vez que aceptó el pacto y dio su sangre, dos cosas semejantes a ratones aparecieron para succionar su sangre, algo que repetían dos veces por semana por aquel tiempo» [«The Devill appeared to her in the shape of a young black man, standing by her bed side, which spoke to her with a hollow voyce, and came into bed to her, and had the use of her body, and asked her to deny God and Christ, and serve him, and then she should never want, but should be avenged of all her enemies, which she consented to, then she said he kissed her and asked her for bloud, which he drew out of her mouth, and it dropped on a paper, and that he us'd to have the use of her body two or three times a weeke (...) soone after she had consented to the Covenant and given her bloud, there came two things more like Mice, which used to suck her about twice a week during that time»]. Stearne, 1648, p. 29.

²⁴⁶ Almond, 2012, p. 26.

²⁴⁷ Briggs recuperó la figura del diagrama de Venn para graficar la superposición que durante la modernidad temprana existió entre conceptos como profano-sagrado, religiónsuperstición, elite-popular e individual-comunal. Briggs: *Communities of Belief. Cultural and Social Tensions in Early Modern France*, Nueva York, Oxford University Press, 1995, p. 1.

²⁴⁸ Ginzburg, 2011, p. 15.

²⁴⁹ Siguiendo a Peter Burke, no adhiero a la idea de que

existiera en Inglaterra o cualquier otro espacio geográfico del periodo una única cultura popular. En el caso de las ideas sobre brujería, sin embargo, los panfletos (que a pesar de imprimirse exclusivamente en Londres relataban casos ocurridos en todo el reino) presentan una homogeneidad considerable. Burke, 1979, p. 22.

²⁵⁰ Clark, 1993, p. 53.

²⁵¹ Oldridge, 2010, p. 93

²⁵² R. Chartier: «Culture as Appropriation: Popular Culture Uses in Early Modern France», en S. L. Kaplan (ed.), 1984, pp. 229-253.

²⁵³ Chartier, 2004, p. 481.

²⁵⁴ P. Burke, 2004, p. 28.

²⁵⁵ M. Foucault: *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel*, Nueva York, Continuum, 2007, p. 52.

²⁵⁶ García Canclini, 1995, p. 123.

²⁵⁷ S. Gruzinski: *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 211.

²⁵⁸ M. Bajtin: *La cultura popular en la Edad Media. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 359.

²⁵⁹ Gruzinski, 2007, pp. 221-222.

²⁶⁰ Gruzinski, 2007, p. 96.

²⁶¹ P. Burke: «Popular Culture between History and

Ethnology», *Ethnologia Europaea*, 14, 1984, pp. 5-13. N. García Canclini, 1995, p. 259. M. Ingram: «From Reformation to Toleration: Popular Religious Cultures in England, 1540-1690», en T. Harris (ed.), 1995, pp. 95-96.

²⁶² No por nada el prefacio de *The Wonderful Discovery of the Witchcrafts of Margaret and Phillip Flower* (1619) se transformó en una «mini-demonología». Sharpe, 1996, pp. 76, 78 y 163. Oldridge, 2010, p. 14. A su vez, ciertas ideas populares que habían sido rechazadas en los propios juicios por considerarlas excéntricas o directamente falsas fueron aceptadas por los demonólogos tiempo después. Podemos citar como ejemplo las supuestas relaciones sexuales de las brujas de Samlesbury con espíritus, descreídas por el magistrado y el panfletista del caso, pero que luego fueron evidencia fundamental para condenar a las acusadas de brujería durante los pánicos de East Anglia. A mediados de la década de 1640 el pensamiento demonológico académico había evolucionado lo suficiente como para poder incluir en su *mainstream* ideas otrora rechazadas.

²⁶³ Gruzinski, 2007, p. 73. Oldridge, 2010, p. 183.

²⁶⁴ Stephens, 2007, p. 30.

²⁶⁵ Así como Malcolm Gaskill acertadamente señaló que las persecuciones de East Anglia no fueron el punto máximo de la represión de la brujería en Inglaterra, sino su acto final, puede indicarse algo similar para el pensamiento demonológico que habría tenido en los tratados de Hopkins y Stearne el

estertor de una evolución de décadas, y que desde entonces no incorporaría nuevos elementos. Gaskill, 2005, p. 279. Ya con la contemporánea crítica de John Gaule y Robert Filmer a la tarea inquisitorial de los dos cazadores se inició un proceso lento de debates entre escépticos y creyentes que acabaría con la desacreditación de los fundamentos intelectuales de la caza de brujas, aunque no se terminó de establecer hasta bien entrado el siglo XVIII. Sobre esta cuestión se recomienda ver Sharpe, 1996, pp. 211-255; Bostridge, 1997, pp. 139-202; Elmer, 2016, 230-298.

²⁶⁶ Bajtin, 2007, p. 327. En el capítulo VII podrá observarse que los demonólogos ingleses no solo fueron críticos con las interpretaciones populares de la brujería, sino también con las de otros miembros de la elite, lo que demostraría que también en la cúspide de la pirámide social, económica y cultural resulta problemático hablar de una cultura en singular. Sobre la conveniencia del uso de «culturas en plural» para la modernidad temprana, véase J. E. Burucúa: *Sabios y marmitones*, Buenos Aires, Lugar editorial, 1992, pp. 15-43.

²⁶⁷ T. Harris: «Problematising Popular Culture», en T. Harris (ed.), 1995, p. 26.

PRIMERA PARTE

DEMONOLOGÍA

1. DIOS: PROVIDENCIA, OMNISCENCIA Y PERMISO

En la Introducción, al analizar las diferencias existentes entre el modo en que la literatura popular y los tratados demonológicos

ingleses comprendían y describían el funcionamiento de la brujería, se mencionó que uno de los puntos de mayor contraste podía hallarse en la importancia que ambos tipos de documentos otorgaban a la figura de la divinidad. Mientras que los panfletos raramente incluían en sus relatos menciones o referencias al Creador, los demonólogos del periodo 1584-1648 se destacaron por haberle otorgado un rol central en su argumentación. Se señaló, incluso, que esa característica fue una de las más perdurables de los textos dedicados a discutir la brujería en Inglaterra durante la modernidad temprana, al punto de que las teorizaciones sobre esa cuestión podían hallarse tanto en los textos más tempranos como en los más tardíos, ya sea en la etapa inicial o en la de maduración.

El presente capítulo buscará profundizar en el análisis sobre este tema: estará dedicado a comprender el rol de la divinidad en los tratados demonológicos. Para ello se tendrán en cuenta dos problemas fundamentales ya aludidos, pero no explicados con detenimiento: el de la Providencia y el del permiso divino. El primero se relaciona con la existencia de un plan eterno e inmutable diseñado por Dios en el que todos los acontecimientos habidos y por haber juegan un papel y tienen una importancia específica para su cumplimiento. Sin importar lo nefastas o perjudiciales que puedan parecer sus consecuencias inmediatas, todas las calamidades –especialmente las asociadas con la magia nociva– acabarían redundando en un bien mayor y por ese motivo eran permitidas por la divinidad. El segundo eje tiene que ver con

la existencia de una condición *sine qua non* para la intervención de los demonios en el mundo material: la autorización por parte de la deidad. La innegable importancia que los autores ingleses otorgaron a ambas cuestiones ha sido considerada como síntoma de una excepcionalidad del pensamiento demonológico desarrollado dentro de las fronteras del reino británico más austral. Uno de los objetivos del presente capítulo radica en demostrar que tanto el providencialismo como la necesaria autorización divina no fueron nociones exclusivamente inglesas, sino que, por el contrario, pueden hallarse en desarrollos teóricos patrísticos, escolásticos y en tratados demonológicos tardomedievales y temprano-modernos escritos allende las fronteras inglesas. Ello se relaciona con que los dos problemas que hay que considerar, además de relacionarse entre sí, se vinculan con discusiones centrales de la teología y la cosmovisión cristiana, entre los cuales pueden destacarse el problema del mal, la lucha contra el dualismo y la relación entre Dios y los espíritus impuros. De esta manera, nos encontraríamos frente a materias en las que la fractura confesional entre católicos y protestantes no habría producido diferencias de fondo. Para comprobarlo se planteará una comparación respecto de las consideraciones que los demonólogos francófonos sostuvieron en torno al providencialismo y la teoría del permiso. Si bien historiadores como John Teall han señalado que ambos asuntos interesaron poco a demonólogos como Jean Bodin, Nicolas Rémy, Henry Boguet o Pierre de Lancre, que a diferencia de los

ingleses eran católicos y expertos en jurisprudencia antes que en teología, es una de las ideas que organiza el presente capítulo que ambas cuestiones también fueron importantes en sus postulados sobre la brujería y el estudio de los demonios.¹ En otras palabras, es una de nuestras hipótesis que para los tratadistas ingleses y franceses, el rol de la divinidad, la forma en que ejercía su control sobre la Creación, sus capacidades y sus intenciones coincidieron significativamente. Así, la literatura demonológica habría sido durante la Edad Moderna una de las formas privilegiadas de apología de la doctrina de la soberanía divina.

PROVIDENCIALISMO EN AGUSTÍN Y TOMÁS

Entre los siglos II y III de la era común, la ortodoxia teológica, litúrgica y eclesiástica al interior del cristianismo estaba aún en construcción. No existían todavía acuerdos o bases comunes y estables sobre puntos fundamentales del dogma. Desde antes del Concilio de Nicea (325), una Iglesia todavía en formación había desarrollado a través del esfuerzo intelectual de pensadores como Irineo (c. 130-c. 202), Tertuliano (c. 160-c. 220) u Orígenes (185-254) diversos mitos cosmológicos para dar cuenta y explicar las ideas de San Pablo, por entonces la figura central de la teología cristiana, sobre la Caída y la Redención, así como para combatir el gnosticismo.² La tarea de los Padres apologistas, sin embargo, se caracterizó por su incapacidad para dar a luz una cosmología unificada o universal, un problema relativamente menor frente a las no menos heterogéneas elaboraciones de las diversas ramas del gnosticismo cristiano occidental, pero que

demostraría su potencial gravedad frente al ascenso y expansión del maniqueísmo, la expresión más exitosa, popular y hostil de aquel durante el primer milenio.³ Entre las propuestas centrales de los seguidores del profeta persa Mani (c. 215-c. 276) se encontraba la defensa del dualismo teológico y cosmogónico, según el cual existían dos principios increados e independientes, el Bien y el Mal, personificados por Dios y el Príncipe de las Tinieblas respectivamente, desde siempre enfrentados y cuyo antagonismo marcó el origen y la evolución del mundo desde su creación y continuaría haciéndolo hasta el Escatón.⁴ Estas dos eternidades dividían lo bueno y lo malo, la luz y las tinieblas, lo espiritual y lo material, no solo a nivel cósmico, sino también en cada ser humano, donde el espíritu pertenecía a Dios y la carne al Mal.⁵ Según los postulados de este mito cósmico, la divinidad –y el alma humana, que no era otra cosa que una porción de su sustancia– quedaba librada de culpa o responsabilidad por la existencia de cualquier acontecimiento negativo, cuyo origen se hallaba siempre en el principio maligno.⁶ El Mal, pues, era una entidad en sí misma, cuya raíz era independiente de la figura divina.

Los postulados del maniqueísmo atrajeron a un considerable número de adeptos, no solo en la Mesopotamia donde se había originado, sino también en el mundo romano merced a la espectacular capacidad proselitista de sus misioneros.⁷ Una de las regiones donde más éxitos cosecharon fue en el

norte de África. El joven Agustín de Hipona (354-430) se encontraba entre quienes no pudieron escapar de su influjo. Fue justamente el problema del mal, que obsesionó al futuro santo desde su juventud hasta el final de sus días, el que lo acercó a los maniqueos. Varias de sus ideas centrales resultaban atractivas para alguien criado en el seno de un hogar cristiano: Dios era considerado completamente bueno e incapaz de todo mal, la Luz antagonizaba con la Oscuridad y el hombre era una criatura compuesta de cuerpo y alma.⁸ Esta última era perfecta e impecable, aunque encarcelada por la corrupción de la materia física que la rodeaba.⁹ Esta simpleza doctrinal basada en divisiones tajantes era otro de los atractivos iniciales del grupo: la concepción dualista eliminaba la necesidad de escrutarse internamente, desviando la mirada lejos de los problemas de la propia conciencia, inclinándose por una aproximación a la religión fundamentalmente intelectual y basada en la razón. Eso le permitía a Agustín ocuparse de los grandes problemas del mundo y concentrarse en la estructura del universo, lo que en parte explica la atracción que sintió durante aquella etapa de su trayectoria intelectual y religiosa por la astrología.¹⁰

Tras años como discípulo (*auditor*) de los elegidos (*electi*) maniqueos, la comodidad intelectual de los postulados del grupo ya no convencían a un Agustín cada vez más perturbado existencialmente. La propuesta espiritual de la religión le resultaba, además, estática: no había espacio para la mejora, para

el crecimiento personal, para el enriquecimiento interior.¹¹ El dualismo antropológico no explicaba la impiedad interna que percibía en sí mismo. Un maniqueo nunca constituiría un todo, y era precisamente esa integridad la que el de Hipona buscaba.¹² Lo que en verdad lo rasgaba internamente no era una atávica tensión entre cuerpo y alma, sino sus propias falencias. Si el espíritu dejaba de entenderse como una porción de la divinidad y comenzaba a ser considerado como una creación inferior, falible e imperfecta, toda la existencia humana, así como la odisea espiritual que se atravesaba en vida, adquirirían un cariz ontológicamente diferente. Esta transformación pavimentó su camino de vuelta al cristianismo, apuntalado por su viaje a Italia y la tutela que Ambrosio, obispo de Milán, ejerció sobre él. Distanciándose del presupuesto fundamental de las enseñanzas de Mani, el mal ya no era percibido como la causa del pecado, sino exactamente lo inverso.¹³ Agustín, sin embargo, defendía la idea de un Dios perfecto, omnisciente y, a diferencia de su etapa anterior, omnipotente, por lo que ahora ambas ideas debían conciliarse.

La célebre frase *Unde malum* («¿De dónde viene el mal?») es aquella con la que inició la construcción de su teodicea cristiana, una en la que el mal en tanto principio y sustancia independiente no podía existir.¹⁴ Su punto de partida era completamente monista. En efecto, sostenía que el mal no era nada en sí mismo, carecía de existencia intrínseca, es decir, no era más

que ausencia de bien (*privationis boni*).¹⁵ Pese a ello, resultaba evidente que aquel existía y producía efectos reales, visibles y palpables en el mundo: muerte, pestes, guerras, hambre y todo tipo de destrucción.¹⁶ Para explicar esta aparente contradicción, el nacido en Tagaste distinguió entre el mal natural y el moral. Dentro de la primera categoría incluyó, por caso, todas las catástrofes naturales y las enfermedades. En la segunda inscribió al pecado, es decir, las acciones humanas mediante las cuales los hombres se alienan de la divinidad y de sí mismos al desear abandonar la naturaleza excelente.¹⁷ Por medio de los pecados se producía un daño a quien recibía los efectos de la acción, pero también el pecador se perjudicaba a sí mismo puesto que por llevarlos a cabo su alma se carcomía.¹⁸ Los primeros eran males que se sufrían y su autor era Dios, mientras que los segundos eran males que se hacían y su autoría era humana.¹⁹

Este punto resulta particularmente importante para nuestros objetivos porque está genealógicamente vinculado con la idea de la Providencia en Agustín. Desde luego, no fue el primer pensador cristiano en ocuparse del asunto. El tratamiento de la cuestión puede hallarse ya en las Escrituras, que, antes que nada, constituyen el relato del gobierno del mundo existente por parte de Dios.²⁰ También fue un tema de considerable atractivo especulativo para los Grandes Padres Griegos. Basilio de Cesarea (c. 330-379) asociaba el concepto con la acción siempre actual y bondadosa del Creador sobre su obra. Gregorio Nacianceno

(c. 329-389), por su parte, la consideraba como el medio por el cual la divinidad gobernaba el mundo y lo conducía hacia un mejor estado. Juan Crisóstomo (347-407), profundizando la orientación de sus contemporáneos, destacó que los hombres no escapaban de la acción precisa y particular de la deidad, por lo que incluso los peores sufrimientos que los victimizaban no eran más que malestares pasajeros y relativos, ya que todo lo que ocurría tendía en última instancia a un bien superior.²¹

Aunque Agustín conocía poco la lengua griega y su influencia en la porción oriental del Imperio no fue considerable, su visión sobre la Providencia no difirió respecto de la de los teólogos mencionados.²² Ninguno de sus tratados versa específicamente sobre el tema; su estudio está específicamente ligado al problema del mal. Dentro de su corpus, sin embargo, *De Civitate Dei* es la fuente principal para conocer su posición. En efecto, su *opus magnum* no habría sido escrito más que para reflejar cómo todo lo ocurrido en el mundo de los hombres desde su inicio ha estado ordenado o autorizado por la Providencia.²³ En el capítulo XI del libro V señala que es inconcebible (*nullo modo est credendam*) que el Ser Increado hubiera dispuesto la existencia de un universo detalladamente perfecto solo para dejar la historia de los hombres por fuera de su gobierno.²⁴ Así, la Providencia es entendida como la prerrogativa exclusiva del Ser Supremo para controlar la causalidad en toda su obra.²⁵ La universalidad providencial, de hecho, fue el principal aporte de la visión agustiniana sobre

el tema.²⁶ Según el obispo, todo lo existente, desde lo más noble a lo más indigno, incluidos los males morales y naturales, forma parte de un plan establecido al comienzo de los tiempos por la divinidad, quien no solo lo diseñó, sino que controla permanentemente su cumplimiento aun en los detalles ínfimos: «la divina Providencia no solo gobierna a toda esta parte del mundo vinculada con las cosas mortales y corruptibles, sino también a las pequeñas cosas más viles y abyectas».²⁷ Así, el teólogo norafricano distinguió entre el acto instantáneo de la creación y la actividad conservadora-providencial por la cual la divinidad protege su obra.²⁸ Tal como señaló Gillian Evans en su clásica monografía sobre Agustín y el mal, el obispo de Hipona se caracterizó por el desarrollo de un cristianismo platónico de matriz optimista, basado en la idea de un mundo ordenado perpetuamente en el que el Creador está a cargo de su creación, y según el cual Él contiene el mal y acaba por hacer imposible que pueda cometer algún daño. De hecho, lo previó y planeó sacar lo mejor de él.²⁹

Es justamente la idea de un plan providencial ideado y ejecutado por una divinidad omnisciente la que da coherencia definitiva al problema del mal en el pensamiento agustiniano. Su idea de la Providencia presupone la existencia en Dios de la sabiduría, la presciencia y la voluntad de crear y ordenar todas las cosas a fin de manifestar su propia bondad. Creó un mundo donde los males naturales eran posibles porque cumplían

esa función específica.³⁰ Las consecuencias nefastas que, por ejemplo, tornados, terremotos y enfermedades mortales traen aparejadas son interpretadas de manera completamente negativa porque la imperfecta perspectiva humana desconoce tanto el funcionamiento del cosmos como los detalles del esquema providencial.³¹ Desde la perspectiva divina, esos eventos desgraciados tienen otro significado. Sirven, por ejemplo, para castigar a los impíos y probar la fe de los justos. Aunque los hombres no fueran capaces de comprenderlo adecuadamente, servían a un bien mayor, a un propósito ulterior y más importante decidido por el Creador y, en consecuencia, indiscutiblemente justo, apropiado y benevolente.³²

Con los males morales, aunque diferentes en esencia de los naturales, ocurre lo mismo. Aquellos consisten en la voluntad de una naturaleza racional que, ejerciendo su capacidad de libre albedrío, escoge pecar y, en consecuencia, alejarse del bien.³³ El libre albedrío le fue dado al hombre precisamente para que pudiese decidir obrar rectamente, ya que sin la posibilidad de elegir en libertad entre hacer o no lo correcto, entre permanecer o no en Dios, el premio y el castigo no tendrían sentido, puesto que una u otra opción no se elegirían, sino que estarían determinadas.³⁴ La libertad para escoger entre el pecado y la virtud, sin embargo, también formaba parte de la Providencia. De hecho, la divinidad conocía anticipadamente el camino que los hombres y los ángeles habrían de tomar y, pese a ello,

permitió existir y contar con libre albedrío a aquellos que pecarían porque incluso esas acciones serían ser beneficiosas:

Así, la voluntad que se une al bien común e inmutable, consigue los primeros o más grandes bienes del hombre, siendo ella uno de los bienes intermedios. Sin embargo, la voluntad que se aparta del mencionado bien común, y mira hacia sí misma, o a algo exterior o inferior, peca (...) De esta suerte, el hombre soberbio, curioso y lascivo entra en otra vida, que, comparada con la vida superior, es muerte antes que vida. No obstante, la rige y gobierna la providencia de Dios, que pone las cosas en el lugar que les corresponde y distribuye a cada uno según sus méritos.³⁵

El desarrollo teórico sobre la Providencia que el Doctor de la Gracia llevó a cabo durante las últimas cinco décadas de su vida pasaron a formar parte del *mainstream* teológico, convirtiéndose en lo que Robert Muchembled denominó una «reserva de sentido» para los teóricos posteriores.³⁶ Tal es así que las especulaciones de Tomás de Aquino (1225-1275), uno de los filósofos más importantes de la Baja Edad Media, sobre aquel tema podrían ser consideradas como una continuidad respecto de lo escrito por Agustín ocho siglos antes. El Aquinate, por ejemplo, también sostuvo la existencia de un plan divino, precedente a todo lo creado. En todas las cosas hay un ordenamiento preexistente en la mente de la divinidad. Esa razón de orden es lo que el fraile entiende por Providencia, a la que define como «la razón de orden al fin que hay en las cosas y

preexiste en la mente divina». ³⁷ Nuevamente, este control se plantea, además de en términos generales, de modo específico y minúsculo. ³⁸ De esta manera, Tomás refutó las proposiciones ya condenadas por la Universidad de París en 1270 que negaban la omnisciencia divina respecto de los singulares. ³⁹ Esa cuestión la resolvió definitivamente en la *Summa Theologica*, en cuya parte I cuestión XXII, titulada «De la Providencia divina», sentenció: «en todo subyace la Providencia divina, no solo en lo universal, sino también en lo singular». ⁴⁰ Además de potencia creadora, la divinidad era una potencia interventora; su tarea durante la Génesis no había cesado, sino que se mantenía activa a través de su labor de conservación. Para algo creado, existir un mínimo instante sin la asistencia divina significaría ser Dios, lo cual era imposible. Por eso, la influencia de la deidad en el mundo no era más que una continuidad de su acto creador. ⁴¹

La idea de una Providencia sin restricciones también se vinculó en la obra de Tomás con el problema del mal. Según sus postulados, la causalidad divina también afectaba tanto a los acontecimientos virtuosos como a los dañinos, y en el caso de los seres humanos, a los honestos tanto como a los corrompidos. ⁴² Lo que distinguía a unos de otros, es decir, lo que hacía que algo o alguien fuera «malo» continuaba asociado como en el pensamiento patrístico a las nociones de privación, desviación, caída y ausencia. ⁴³ Si bien es un tema aludido en buena parte de su obra, fue tratado específicamente en el *De Malo*, en cuyo

primer artículo escribió: «llamamos mal a lo que es contrario al bien. Necesariamente, el mal es contrario a lo que es deseable. Y lo que es contrario a lo deseable no puede ser una esencia».⁴⁴ Así pues, el mal no es. O, con un mayor grado de sutileza, no es más que aquello que universalmente se opone a un bien particular, de manera tal que solo puede ser considerado en relación con aquello deseable de lo cual se desvió. La cuestión es planteada mediante un silogismo sencillo: si todo lo que existe es bueno y el mal, por definición, es lo opuesto de ambas premisas (la existencia y lo bueno), entonces no existe.⁴⁵ Ahora bien, que no exista, que no sea una cosa, no significa que no esté *en* las cosas. Está en tanto privación, por eso su «existencia» es conceptual (*ens rationis*) y no real (*non rei*).⁴⁶

Los efectos de la ausencia del bien, aunque al margen de la intención de Dios (*praeter intentionem Dei*), están incluidos en el ordenamiento que estableció, es decir, forman parte de su plan eterno.⁴⁷ Continuando la ortodoxia agustiniana, el Creador permite pero no causa el mal: lo que hay de ser y de obrar en la acción mala tiene a Dios como su causa; lo que hay en ella de defectuoso no remite a aquel, sino a la causa segunda defectuosa.⁴⁸ El hecho de que puedan existir se debe a que los defectos y las desviaciones potencian el bien en el universo, ordenándolo hacia su fin que es el Ser Increado y, en consecuencia, el bien supremo.⁴⁹ Esta idea puede observarse en las teorizaciones que el Aquinate desarrolló sobre los ángeles y

los demonios, uno de los temas que más profundamente estudió. Antes incluso de proceder a su creación, la divinidad conocía que algunos se mantendrían en la gracia y otros pecarían.⁵⁰ Lo mismo antes de la generación de los primeros hombres. Aun así decidió que las criaturas intelectuales (los ángeles al inicio de los tiempos y seres humanos durante toda su existencia) estuviesen dotados de libre albedrío y, de ese modo, unos escogiesen ser virtuosos y otros exactamente lo inverso.⁵¹ En el caso de las naturalezas angélicas, permitió que la rebelión de una parte de ellas (los que de allí en más serían identificados como demonios) tuviera lugar debido a que ese acto sedicioso sería instrumentalizado para, entre otras cosas, dar origen a la Encarnación del Verbo y la realización definitiva del plan providencial.⁵² Además de procurar el bienestar de la humanidad mediante la acción pedagógica de los ángeles buenos, encargados de guiar a los hombres hacia la gracia, la divinidad buscaría lograr el mismo fin por medio de los caídos, quienes a través de pruebas y combates testearían la convicción y firmeza de los hombres. Unos y otros, por lo tanto, estaban al servicio de la divinidad. Es así que las causas segundas (los demonios entre ellas) estaban completamente incluidas en la economía de la Providencia, tenían un rol específico en su realización.⁵³ En otras palabras, para procurar el bien universal, Dios había permitido la rebelión cósmica de Satán y sus aliados, que serían utilizados para tentar y castigar a los hombres de manera que después de su

pecado aquellos no quedasen excluidos de participar en el orden del universo.⁵⁴ No deseó el pecado de aquellos, pero una vez ocurrido, le dio una utilidad positiva.⁵⁵

A partir de este breve resumen de las posiciones esbozadas en el primer y el segundo milenio, resulta evidente que, desde el periodo patrístico hasta el auge de la escolástica, la teología cristiana planteó una cosmovisión completamente teocéntrica, basada en los principios de la omnipotencia, omnisciencia y omnibenevolencia divina. La participación de la deidad en su creación era siempre activa y constante. Esta doctrina permeó por completo el discurso demonológico durante la modernidad temprana, en el cual las intervenciones de los demonios y el accionar de las brujas, aunque indudablemente nocivos a primera vista, formaban parte de un plan divino cuyo objetivo, como hemos repetido, era un bien último.⁵⁶

PROVIDENCIA EN LAS DEMONOLOGÍAS DURANTE LA MODERNIDAD TEMPRANA

En un exhaustivo análisis sobre la idea de la Providencia en Inglaterra durante los siglos centrales de la modernidad, la historiadora Alexandra Walsham explicó que la creencia en la existencia de un plan divino que guiaba el destino de la humanidad fue aceptada por una parte minoritaria de la población de aquel país, por lo que no había logrado erigirse como la explicación monopólica en relación con la causalidad de los acontecimientos beneficiosos o perjudiciales que le ocurrían

al conjunto de los habitantes o a individuos particulares. Lo que existió, en cambio, fue una competencia entre interpretaciones tan distintas entre sí, tanto en su origen como en su organización argumentativa, que la autora las denominó «ideologías rivales».⁵⁷ A grandes rasgos, aquellas podrían ser divididas en dos grupos. Por un lado, los que respetaban la idea de una causalidad de tipo providencial tal como la habían expresado Agustín y Tomás; por el otro, nociones de raigambre precristiana como fortuna (*fortune*), destino (*fate*) y la acción de una naturaleza independiente (*Dame nature*), ninguna de las cuales se organizaban a partir de la existencia de una figura rectora que intervenía en la vida humana para darle sentido de acuerdo a un plan preestablecido.⁵⁸

La popularidad de las explicaciones basadas en el azar o el materialismo dio origen a una ambiciosa campaña pedagógica liderada por miembros de la elite cultural, especialmente teólogos y pastores, con el fin de combatir aquellas teorías causales que se oponían a los postulados básicos de la ortodoxia cristiana. Esta intención de modificar las creencias de la población no se habría limitado a alguna de las facciones en las que se dividía el campo protestante inglés, sino que gozó de una aceptación prácticamente universal dentro del *mainstream* reformado, algo sin duda relacionado con el énfasis que Juan Calvino (1509-1564), el más influyente de los reformadores magistrales en Inglaterra, colocó en la soberanía divina y su incesable intervención en la esfera terrestre, rechazando así

cualquier explicación basada en el azar:

Para que pueda apreciarse mejor la diferencia, debemos tener en cuenta que la Providencia de Dios, de acuerdo a lo enseñado en las Escrituras, se opone a la fortuna y a los eventos fortuitos. Se ha aceptado en todas las épocas, y todos piensan así hoy en día, que todas las cosas ocurren de modo aleatorio. Lo que debemos creer en relación con la Providencia no debe ser nublado u oscurecido por esta opinión.⁵⁹

A partir de lo visto en el capítulo anterior, es posible señalar que la brujería fue uno de los temas en torno a los cuales los providencialistas hicieron frente a quienes ofrecían explicaciones a las desgracias personales que rivalizaban con sus ideas. El hecho no puede resultar extraño puesto que, además de ser uno de los crímenes que mayor fascinación e interés despertaba en la población, el número de juicios (y panfletos que los describían detalladamente) había alcanzado sus cifras más elevadas entre los años 1580-1590, decenio en que aparecieron los primeros tratados demonológicos, todos ellos cargados de un notable sentido providencial. Frente a relatos folclóricos en los que enfermedades repentinas y muertes fulminantes eran explicadas a partir de poderes sobrenaturales de las brujas, los demonólogos argumentaban que provenían de una divinidad cuyo dedo debía divisarse detrás de cada hecho inexplicable.⁶⁰

En su *Dialogue Concerning Witches and Witchcrafts* (1593), George Gifford advirtió de que las personas daban poca importancia (*do so little consider*) a la soberanía y el poder de

Dios sobre todas las cosas.⁶¹ Uno de los aspectos cruciales de la Providencia se derivaba de las ideas de poder y control, por eso era frecuente que los teólogos utilizaran la frase «gobierno divino» como sinónimo de aquella.⁶² En las demonologías inglesas abundaba la utilización de términos que destacaran la capacidad de mando de la divinidad. Gifford, por caso, subrayó su omnipotencia, haciendo hincapié en que era el gobernante de todo (*sovereign rule over all*), idea establecida ya en las Escrituras.⁶³ En 1616, Thomas Cooper realizó su aporte al destacar que todas las existencias estaban bajo las órdenes de Dios (*every creature is at his comand*).⁶⁴ Ya en pleno gobierno de Carlos I, Richard Bernard directamente aludió al poder divino (*divine power*) como principio rector del universo al mencionar su capacidad para gobernar (*govern*) y determinar (*disposing*) la función de todo lo que existe.⁶⁵ En todos los casos mencionados, el Creador es considerado como un soberano absoluto cuyo dominio, a diferencia del de los monarcas terrenales de la Edad Moderna, no conocía límites espaciales o temporales.

Esta idea de gobierno divino, desde luego, no estaba asociada a una supervisión aleatoria, sino que implicaba la existencia de un curso de acción determinado y conocido solo por Dios. Por ello es que, en un sentido técnico, el concepto de Providencia en la tradición cristiana implica al mismo tiempo poder y conocimiento. La idea que amalgama ambas instancias es la de orden. El médico John Cotta, autor de *The infallible, true*

and assured witch, indicó que el Dios cristiano no era el de la confusión ni el del azar, sino el del orden.⁶⁶ Dentro del equilibrio supervisado se incluían, por ejemplo, los procesos que permitían al mundo funcionar. El propio Cotta señaló que la naturaleza, su desempeño, sus características y cualidades no eran otra cosa que «el poder ordinario de Dios en el curso y gobierno ordinario de todas las cosas».⁶⁷ Ese curso ordinario, además, ya estaba preestablecido: era inmutable.⁶⁸ La existencia de un andarivel divinamente limitado dentro de cuyas fronteras infranqueables transcurría la existencia cósmica era muy popular entre los ingleses autores de demonologías. William Perkins sostenía que incluso el clima estaba determinado con anticipación y que los seres humanos solo podían intentar predecirlo, aunque sin ningún tipo de certeza.⁶⁹

En el marco de la explicación de porqué la astrología y la adivinación eran disciplinas impías, Gifford señaló que en lugar de utilizarse como método para conocer eventos futuros, la observación de los cielos y la trayectoria de las estrellas únicamente debía practicarse como medio contemplativo y para sorprenderse con la majestuosidad de la obra divina reflejada en los diversos cursos de los planetas y sus movimientos establecidos de una vez y para siempre por su voluntad (*fixed by an unchangeable decree*).⁷⁰ Este tipo de afirmaciones no resulta extraño en quienes proponían la existencia de un Creador único y perfecto. Era absolutamente lógico que los hombres,

impresionados por la enormidad y variedad tanto del entorno natural que tenían a su alcance como de aquel que escapaba a su conocimiento y su campo visual, consideraran que estaba a su cargo. Con todo, el gobierno providencial no comprendía solo los acontecimientos ligados a las esferas celestes o los grandes misterios de la naturaleza. De hecho, la majestad del numen no podía ser completa si su influencia no alcanzaba también a los hechos más insignificantes y cotidianos, a las pequeñas cosas (*partículas*) mencionadas por Agustín. Esta idea fue planteada a partir de dos metáforas presentes en Mateo 10: 29-30 y recuperadas tanto por George Gifford como por Thomas Cooper. En primer lugar, el evangelista señala que los cabellos de la cabeza de cada ser humano están contados, por lo que ni uno solo caía sin el conocimiento o intermediación divina. El pasaje es mencionado en *The Mystery of witch-craft*: «nada, ni tan siquiera el pelo de nuestras cabezas puede ser tocado a menos que el Señor lo disponga».⁷¹ Por otra parte, el siguiente versículo bíblico refuerza la idea del anterior al indicar que hasta la caída de un gorrión al suelo es conocida por Dios. En su diálogo, el predicador de Maldon condensó ambos fragmentos resaltando: «un gorrión no puede caer al suelo. Todos los cabellos de nuestras cabezas están numerados».⁷² Este nivel de control y atención sobre lo que ocurría en el mundo de los hombres intensificaba tanto la soberanía como la magnificencia del Ser Increado.⁷³

Además de incluir la polarización entre los procesos generales y los acontecimientos particulares en el plan providencial, los demonólogos ingleses hicieron lo mismo con las bendiciones y las desgracias. De este modo, tanto lo positivo como lo negativo que le sucedía a cada ser humano tenía a Dios como su responsable último, respetando de esta manera el monismo causal defendido a ultranza tanto por la Patrística como por la Escolástica. Teniendo en cuenta que los documentos estudiados son tratados dedicados a analizar el problema de la brujería, los infortunios personales a los que más atención dedicaron nuestros autores eran aquellos que popularmente se relacionaban con el poder destructivo de las brujas. Estos solían diferenciarse de los demás debido a su carácter inesperado y sin causas aparentes más allá de la intervención de poderes ocultos y ajenos a la naturaleza humana. El mal que las víctimas sufrían y el que los hechiceros provocaban (las dos caras de la misma moneda) provenían del Creador. A partir de esta noción, los tratadistas buscaron combatir dos ideas profundamente arraigadas en la población: que las desdichas tenían origen humano y que eran intrínseca y necesariamente negativas. En cuanto al primer punto, Perkins escribió: «quienes son embrujados deben pacientemente soportar las molestias del presente, reconfortándose en la idea de que ocurren por la Providencia especial del Señor, por su propia mano».⁷⁴ Si antes mencionamos que la posición oficial de los teólogos ingleses era señalar que el dedo de Dios estaba detrás del funcionamiento y el orden a nivel cósmico, ahora queda claro

que su mano también era la causante última de la brujería. Es por eso que cuando una persona sufría los embates de la magia nociva, su respuesta debía basarse en la paciencia y la confianza en los motivos por los cuales aquello ocurría. Demonios y brujas no eran más que instrumentos de una voluntad superior que los utilizaba en beneficio de su plan eterno.⁷⁵

Esto nos lleva inmediatamente a la cuestión de por qué la Providencia contemplaba que ocurrieran sufrimientos derivados de la muerte de seres queridos, enfermedades propias, destrucción de bienes y pérdidas económicas, que como vimos en el capítulo anterior eran los blancos principales de los *maleficia*. Nuevamente la respuesta remitía a la ontológica superioridad de la divinidad; sus designios, así como su ser, eran humanamente inconcebibles.⁷⁶ Su omnisciencia era la que le permitía conocer cuál era el medio más adecuado para conseguir el mayor bien, aun cuando ello significaba en ocasiones desviarse de la senda que aparentaba ser la correcta para tomar, como señaló Bernard, caminos errantes (*wandering bypaths*).⁷⁷ En realidad, el camino trazado por la divinidad nunca tomaba desvíos o atajos, siempre conducía hacia un fin virtuoso. El recurso retórico a la existencia de distintos caminos era la forma en que los humanos trataban de comprender un esquema cuyo desenvolvimiento no conocían. Por ello explicaban las desgracias sufridas por individuos o por colectivos como el resultado de la inescrutable sabiduría del Creador.⁷⁸ Aunque más adelante profundizaremos en ello,

aquí resulta oportuno señalar que para los autores ingleses, las personas atravesaban situaciones difíciles, bien como prueba de su fidelidad a Dios bien como castigo por haberse alejado del comportamiento virtuoso. En ambos casos, el resultado que se perseguía era positivo: fortalecer y medir la virtud de los justos o escarmentar a los impíos. Por ello es que Cooper aseguraba que la deidad era capaz de obtener luz de la oscuridad.⁷⁹ Por oscuridad puede entenderse, como hizo John Cotta, aquellos instrumentos –ángeles caídos y brujas– a través de los cuales producía los efectos pretendidos: «Dios todopoderoso puede comandar instrumentos malignos hacia el bien».⁸⁰

Tentaciones y castigos, entonces, no eran males en sí mismos, sino medios que la ignorancia del hombre (*mans manifold ignorance*) así catalogaba por desconocer las reservas y decretos de su hacedor.⁸¹ Lo que determinaba la benevolencia de lo ocurrido era la voluntad divina, siempre orientada hacia la justicia y la perfección. Es menester comprender que desde esta interpretación, Dios no actúa de acuerdo a una norma de justicia o perfección, sino que Él crea la justicia y la perfección por medio de su accionar: esto se debe a que lo que hace es *ipso facto* correcto.⁸² Esto no significa, tal como vimos, que su proceder sea aleatorio y pueda ser revertido por ser volitivo: la divinidad siempre actúa de manera sabia, porque su naturaleza – aun cuando no puede ser conocida por los hombres– es justa.⁸³ Por ello, el autor del texto más tardío del periodo continuaba

advirtiendo a sus lectores acerca de cómo interpretar lo que les ocurría: «es el Señor, dejadle hacer lo que le parece bueno».⁸⁴ La omnipotencia, omnisciencia y omnibenevolencia quedaban protegidas en el pensamiento de los autores seleccionados.

A partir de lo visto hasta aquí, resulta evidente que en las demonologías inglesas el papel de Dios en la historia no se había limitado al rol creativo. Además de aquella acción iniciática, el responsable de todo lo existente intervenía permanentemente en su obra. En este sentido, los demonólogos demostraron ser fieles seguidores de Calvino, quien décadas antes había escrito: «ciertamente Dios se atribuye omnipotencia, y nosotros se la reconocemos, pero no una vacía, ociosa e inconsciente como la imaginan los sofistas, sino siempre vigilante, activa y llena de eficacia».⁸⁵ *Eficacia* y *actualidad* eran los términos adecuados para describir la participación de la deidad: no era un espectador pasivo del funcionamiento mecánico del mundo creado o un terrateniente absentista, sino una entidad enérgica que intervenía constantemente en los asuntos humanos.⁸⁶ Tal como señaló Walsham, este intervencionismo constante no constituía una contradicción con la existencia de un esquema providencial rígido, puesto que aquel estaba contemplado y fijado en el plan desde antes que el tiempo comenzara.⁸⁷

En uno de sus conocidos estudios sobre la brujería en la Edad Moderna, William Monter señaló que prácticamente todos los tratados demonológicos escritos por autores protestantes

se destacaron por haber insistido en una serie de temas en común, principalmente la extensión de la Providencia y el poder de Dios.⁸⁸ Los textos ingleses analizados hasta aquí podrían ser considerados como una expresión particular de esa afirmación general. Sin poner en discusión el postulado de Monter, creemos posible extenderla para incluir a otros demonólogos no protestantes. Los ejes hasta aquí analizados en los documentos de Inglaterra pueden hallarse también en los publicados por autores asociados al contexto cultural francés durante los siglos XVI y XVII. Tal como se ha mencionado más arriba, los escritores del espacio de civilización francesa escogidos para ser comparados con sus colegas del otro lado del Canal de la Mancha son Jean Bodin, Nicolas Rémy (1530-1616), Henry Boguet (1550-1619) y Pierre de Lancre (1553-1631). La caracterización de los autores como franceses requiere una breve aclaración. En sentido estricto, solo Bodin y de Lancre podrían ser considerados como tales, puesto que solo ellos dos nacieron dentro de los límites geográficos que constituían el Reino de Francia durante la Edad Moderna. Rémy y Boguet, en cambio, eran oriundos de territorios adyacentes: el primero nació y desarrolló su carrera en Lorena; el segundo, en el Franco Condado.⁸⁹ Sin embargo, la influencia de la cultura francesa en el par de autores nacido allende las fronteras del reino resulta difícil de exagerar, no solo por la cercanía geográfica. El aspecto lingüístico y el universo de significados asociados a aquel fueron determinantes en el caso de Boguet, quien escribió su *Discours*

exécrable des sorciers (1602) en francés, tal como Bodin hizo con la edición príncipe y definitiva de su *De la démonomanie des sorciers* (1580 y 1587, respectivamente) y de Lancre con su *Tableau de l'inconstance des Mauvais Anges et Demons* (1612). Rémy, por su parte, aunque redactó su *Daemonolatreia* (1595) en latín, atravesó su etapa formativa académica y laboral en Francia, donde vivió entre 1563 y 1570, periodo en el que estudió en la Universidad de Toulouse, misma casa de estudios que la década anterior había cobijado a Bodin.⁹⁰ Es por ello que a pesar de los caprichos asociados con la ubicación de las fronteras imaginarias entre las diferentes unidades políticas no ha resultado problemático para la historiografía considerarlos parte de un mismo colectivo cultural.⁹¹

Así como los demonólogos que redactaron y publicaron sus tratados en Inglaterra compartieron en la mayoría de los casos un mismo origen profesional y confesional, el cuarteto de autores francófono también se caracterizó por un considerable grado de uniformidad en ambos campos. Interesante para la comparación, los autores de una y otra región provenían de universos intelectuales diferenciados tanto por su formación como por su orientación religiosa. Mientras que los ingleses militaron la causa reformada en su tierra, es posible asegurar que Rémy, Boguet y de Lancre, respetando la orientación de las máximas autoridades políticas de sus lugares de origen, se mantuvieron fieles al catolicismo, colaborando desde sus textos en la difusión de los estándares morales impulsados por la

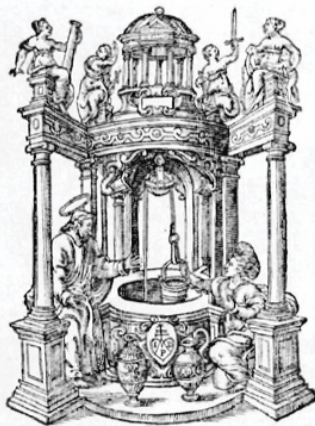
reforma tridentina.⁹² Los últimos dos autores, además, dedicaron pasajes a asociar la brujería con la herejía protestante, destacando el hilo conductor que unía ambas prácticas desviadas.⁹³ El caso de Bodin, en cambio, resulta mucho más complejo. Es imposible encasillarlo en alguna de las ramas en las que el cristianismo se dividió entre los siglos XVI y XVII, hasta el punto de que ha sido considerado un criptojudío.⁹⁴ Lo que sí resulta evidente, como señalaron Christopher Baxter y Jonathan Pearl, es que no compartió la tendencia de los demonólogos francoparlantes del periodo de utilizar las discusiones sobre el demonio para defender la fe católica y condenar al protestantismo.⁹⁵ La *Démonomanie* se mantuvo al margen de las luchas partisanas que desangraron Francia en el último tercio del siglo XVI.⁹⁶

Coll. Eug. Serret. J. de la Catal. V. de la Sorbonne, J. de la Sorbonne 1609
DE LA

DEMONOMANIE DES SORCIERS.

A MONSIEUR M. CHRE-
stofle de Thou Chevalier Seigneur de Cail, premier Pre-
sident en la Cour de Parlement, & Conseiller
du Roy en son privé Conseil.

PAR I. BODIN ANGEVIN.



A PARIS,

Chez Jacques du Puys Libraire Juré, à la Samaritaine,

M. D. LXXX.

AVEC PRIVILEGE DV ROY.

Portada de la edición príncipe de *De la Démonomanie des Sorciers* (1580).

Por otra parte, si los ingleses eran expertos hermeneutas y predicadores de las Escrituras, los francófonos lo fueron del sistema legal, sus códigos, leyes y funcionamiento.⁹⁷ Bodin, por ejemplo, fue uno de los juristas más influyentes de su generación. Luego de completar su entrenamiento legal en Toulouse, se instaló en la capital del reino, donde litigó como abogado en el Parlamento de París, bajo cuya jurisdicción se encontraba la mitad de los súbditos del rey.⁹⁸ Sin embargo, al menos en lo que respecta a su capacidad para trasladar su obsesión por el castigo de la brujería a los miembros de aquel órgano, no estuvo ni cerca de ser exitoso.⁹⁹ Su relación con la brujería fue teórica antes que práctica: aunque fue consultor en procesos judiciales por dicho crimen, no dirigió ninguno, por lo que, a diferencia de los otros tres autores, no puede ser considerado un cazador de brujas.

Rémy, por el contrario, fue un experto en la praxis punitiva. Su ocupación fundamental fue la de magistrado, tarea que comenzó desarrollando en la corte ducal de Nancy al regresar a Lorena tras su estadía en el vecino reino de Francia. En esa posición prosperó socialmente de manera notable, hasta alcanzar un título nobiliario y el cargo de consejero privado del duque Carlos III. En 1591 llegó al escalón supremo de la burocracia judicial local al ser nombrado fiscal general, posición que ocuparía hasta

1606, cuando renunció en favor de su hijo.¹⁰⁰ Fue la punta de lanza del aparato judicial de uno de los principados europeos más severamente afectados por la cacería de brujas.¹⁰¹ A lo largo de su extensa y exitosa carrera como funcionario, Rémy afirmó haber condenado a más de 900 personas por el crimen de brujería.¹⁰² Más allá de la posible exageración en el número, Johannes Dillinger lo consideró un caso testigo excepcional del burócrata que se valió de su posición privilegiada para promover la persecución de brujas.¹⁰³ Aunque su texto fue repuesto ocho veces y fue traducido al alemán, no constituye una de las piezas de demonología más sofisticadas del periodo.¹⁰⁴ Más que de la teoría sobre ángeles y demonios, sus conocimientos e intereses derivaban de su experiencia de primera mano como verdugo de supuestos hechiceros.¹⁰⁵

En el Franco Condado, Boguet combinó sus tareas como jurista y juez. Su interés en la brujería provino principalmente de sus deberes como *grand juge* en la abadía de St. Claude (1598-1609), un enclave autónomo ubicado dentro del Franco Condado, donde juzgó y condenó a decenas de personas, construyéndose una fama como cazador y experto en la materia que le valió el llamado desde Besançon, la capital regional, para dar su opinión sobre un controvertido caso en el que, finalmente, seis reos fueron ejecutados.¹⁰⁶ En cuanto a la influencia del *Discourse*, William Monter señaló que las persecuciones en el Franco Condado alcanzaron su primer pico en la década

posterior a su publicación, aunque el mismo autor señaló que para 1612 el texto perjudicaba más de lo que beneficiaba la carrera de su autor, que quedó enfrentado con el parlamento de Dole, cada vez menos permeable a promover o permitir represiones intensas del crimen.¹⁰⁷

Perteneciente a la misma generación que Boguet, Pierre de Lancre fue el autor de la última gran demonología antes de que el Parlamento de París profundizara su desconfianza hacia la criminalización de la brujería en 1624, año a partir del cual no solo no decretó más condenas a muerte, sino que también ordenó que todos los procesos judiciales por aquella falta recibiesen automáticamente el derecho de apelación.¹⁰⁸ El *Tableau* fue el único tratado demonológico publicado dentro del territorio de Francia por un juez con participación activa en juicios por brujería en aquel reino.¹⁰⁹ Doctor en derecho por la Universidad de Clermont desde 1579, de Lancre fue un engranaje más de la maquinaria del Parlamento de Burdeos.¹¹⁰ En efecto, fue uno de los dos jueces (el otro fue Jean d'Espaignet, uno de los presidentes de aquel organismo) designados directamente por Enrique IV para responder a las alarmantes quejas de los habitantes de la región vasca ubicada en el extremo sur del reino a raíz de un brote de brujería.¹¹¹ Su intervención daría inicio al célebre proceso de la región de Labourd, donde aproximadamente ochenta acusados fueron escarmentados en la hoguera, convirtiéndose así en el episodio de represión de

la brujería más riguroso del Reino de Francia propiamente dicho.¹¹² Su primer tratado demonológico (en total redactó tres) fue un recuento de la información obtenida durante los extensos interrogatorios en la mencionada localidad vasco-francesa.¹¹³ Más allá de su «éxito» punitivo en aquel territorio, sus ideas no gozaron del respaldo de sus propios colegas en el máximo tribunal bordelés, viviendo en este sentido una experiencia semejante a la de Bodin en París o Boguet en el Franco Condado.¹¹⁴ Sus elaborados relatos sobre encuentros nocturnos fueron descartados como evidencia probatoria del crimen en beneficio de las pruebas de magia maléfica, que por ser difíciles de obtener, redundaban en un número mínimo de condenas en relación con la cantidad de acusaciones totales. En parte por la escasa efectividad de un parlamento que lentamente comenzaba a imitar el escepticismo del parisino, de Lancre devino un denunciante del desinterés y la lenidad de la burocracia judicial frente a uno de los crímenes más atroces que se pudieran imaginar.¹¹⁵

Ciertamente, las diferencias señaladas en las últimas páginas demuestran que la aproximación de franceses e ingleses al problema de la brujería y los postulados demonológicos partía de bases distintas. A primera vista, los intereses teóricos de un jurista o un magistrado parecerían distintos de los de un ministro o un teólogo. En relación con ello, Stuart Clark destacó que los tratados cuyos autores pertenecieron al campo

reformado se diferenciaron de los católicos por no haber tenido un tono intelectual, sino homilético y evangélico. Sin embargo, si esa idea general se contrasta con los textos ingleses y franceses seleccionados, no resulta del todo precisa: ninguno de los *corpora* se caracterizó especialmente por su densidad teórica o academicismo. Centrándonos específicamente en lo que concierne al presente capítulo, es posible señalar que los puntos fundamentales del modo en que autores como Gifford, Perkins, Holland o Bernard entendieron la Providencia pueden hallarse en los escritos del cuarteto francófono. Las supuestas diferentes herramientas conceptuales con las que contaban no los llevaron a conclusiones o interpretaciones opuestas, más bien todo lo contrario.

Haciendo suyas palabras que perfectamente podrían hallarse en textos como los de Agustín, Tomás o Calvino, Jean Bodin escribió que la divinidad es «la causa eterna y primera» de todo lo que existe.¹¹⁶ La Obra de Dios, además, estaba caracterizada por tener un orden específico deseado y determinado por su único responsable.¹¹⁷ Para el jurista, esta disposición se extendía al firmamento: «Dios le ha dado el movimiento a los cielos en el comienzo, como hace aquel que le da a un reloj tanta cuerda como desea».¹¹⁸ El curso y la trayectoria de los cuerpos celestes, por otra parte, fueron adjetivados como invariables e inmutables (*invariable & immuable*).¹¹⁹ El ordenamiento establecido por el Creador, entonces, era tan eterno como su propia naturaleza.

Bodin no fue el único de los autores francófonos preocupado por el rumbo decretado por la divinidad para su creación. Más de dos décadas después de la versión definitiva de la *Démonomanie*, de Lancre volvió sobre «el orden que Dios estableció en sus criaturas» (*l'ordre estably de Dieu en ses creatures*). Intentando darles sentido a las complejas confesiones de los testigos y acusados vascos, el autor del *Tableau* defendió la existencia de un plan que sentó las bases del funcionamiento de la naturaleza durante la constitución primera del mundo. Entre aquellas incluyó la existencia de la noche como el momento donde hombres y bestias recuperaban las fuerzas perdidas durante la jornada. Nada podía provocar la inversión de esa división y hacer del periodo diurno el de descanso y del nocturno el activo.¹²⁰ Eso se debía a que las horas del día, las estaciones, la luz, estaban vinculadas con el ya mencionado curso eterno y fijo de los astros, que no podía ser alterado por ninguna fuerza que no fuera Dios.¹²¹

Más allá de la figura de la divinidad cósmica, creadora y garante permanente del universo, en los textos franceses también hay referencias a la preocupación de aquella por los detalles del mundo sublunar, específicamente los que involucraban al género humano. Nuevamente, una de las características más notables de la Providencia en relación con el devenir de la humanidad era su carácter opaco e impenetrable. La imposibilidad de conocer la voluntad divina antes de que se manifestara fue rechazada por Rémy. El magistrado lorenés auspició una idea

común: «el conocimiento de los planes futuros pertenece solo a Dios». ¹²² Ni siquiera las entidades angélicas podían acceder al conocimiento del porvenir. ¹²³ Eso se debe a que la existencia de distintos tiempos (pasado, presente y futuro) es propia de la inferioridad de los seres creados, que recurren a ese tipo de divisiones y clasificaciones cronológicas para ordenar sus propias limitaciones. Para la deidad, en cambio, toda la existencia es un perpetuo presente. ¹²⁴ El porvenir, coincidió Bogue en su *Discours*, «es un juicio secreto de Dios». ¹²⁵ Una de las consecuencias lógicas de esta interpretación fue, como en los textos ingleses, la condena generalizada de la adivinación. Rémy explicó que uno de los campos donde el diablo buscaba imitar (*aemulator*) a Dios para engañar a los hombres era en la predicción del porvenir, el cual en realidad solo era conocido por el Creador. ¹²⁶ Bodin señaló que una de las formas más eficientes de diferenciar los espíritus buenos de los perversos tenía que ver con la emisión de juicios sobre el futuro y lo desconocido. Si permanentemente estaban dándole a conocer a los hombres supuestas revelaciones, no cabía duda de que eran demonios, y brujos quienes recurrían a ellos. ¹²⁷

Más arriba citamos un pasaje de la demonología de Bodin donde se describía al Creador como la primera causa. Ese fragmento es sucedido por otro donde el angevino termina de pulir su concepción sobre la relación de la divinidad con el mundo: «de él dependen todas las cosas». ¹²⁸ Estas pocas

palabras permiten evitar equívocos con otra frase mencionada del autor, donde aseguraba que el movimiento de los cielos había sido establecido como quien da cuerda a un reloj. El suyo, sin embargo, no es un dios relojero; no apartó la vista luego del Inicio, sino que aquello que surgió luego sigue bajo su control y dependencia. Tal como señaló Christopher Baxter, el universo según el jurista era una totalidad controlada.¹²⁹ En otra coincidencia con los autores ingleses, el Ser Increado es, entonces, una entidad decididamente intervencionista. Boguet, por ejemplo, señalaba que la mano de la divinidad nunca había sido tan fuerte como en la época en que le tocaba vivir.¹³⁰ Retomando este planteamiento, y aquí sí separándose de los tratados publicados en Inglaterra, Rémy se opuso a quienes sostenían que los milagros habían cesado en la era apostólica y remarcó que aquellos continuaban ocurriendo asiduamente en su actualidad:

Puede haber algunos que piensen que estos milagros fueron adecuados para aquellos tiempos, que Dios los permitía por ser útiles en la difusión de las enseñanzas del Evangelio, y que ahora no son necesarios, por lo que no hay que creer en ellos. A ellos les respondo que la historia reciente está llena de ejemplos de ese tipo de hechos, como veremos más adelante en este trabajo, y que instancias semejantes siguen saliendo a la luz cada día.¹³¹

Más allá del campo específico de los milagros, una de las áreas donde mejor se podía analizar la participación actual y

efectiva de la deidad era la brujería, tópico a partir del cual los autores abordaron el problema del mal. Aquí también la influencia de Agustín y las similitudes con la tratadística inglesa resultan evidentes. Tal como veremos en el siguiente apartado, los actos de magia nociva –como cualquier otro– existían únicamente en virtud de que Dios los permitía. Antes de analizar la cuestión del permiso en detalle, puede plantearse que en los textos franceses actos dañosos como la brujería o entidades con inclinaciones netamente perversas como los demonios formaban parte del cosmos porque a partir de ellos podían producirse beneficios de mayor alcance. En este sentido, de Lancre señaló que la divinidad, conociendo que Satán se rebelaría momentos después de haber sido creado, de todas formas eligió que existiera porque la simple presencia de un enemigo tan poderoso haría posible que su propia gloria se manifestara con mayor potencia y claridad.¹³² Para Bodin, la Providencia incluía en su desenvolvimiento pérdidas, sufrimientos y males tales como la existencia del demonio y sus aliados, solo porque por medio de ellos se alcanzaba «un bien más grande».¹³³ El principio monista de la ortodoxia cristiana quedaba así salvaguardado. El Hacedor era omnibenevolente, su naturaleza era pura y esencialmente buena, aborrecía el mal, pero lo toleraba a cuenta de los efectos positivos y deseables que podrían obtenerse de sus consecuencias inmediatas. Todo lo que había creado, pues, era naturalmente bueno (*ny faire chose qui de sa nature ne soit bonne*).¹³⁴

De este modo, se partía de la indiscutible idea de que el bien y el mal existían, pero mientras que el primero siempre se imponía, el segundo era simplemente una ilusión.¹³⁵ Este principio queda reflejado a la perfección en dos ejemplos, uno referido en la *Démonomanie*; el otro en el *Tableau*. En el primero, Bodin se apoya en las *Sentencias* de Pedro Lombardo y afirma que incluso un ladrón que comete el cruel acto de asesinar a un viajero para quedarse con sus posesiones podía estar realizando una acción beneficiosa, puesto que la víctima podría haber sido un parricida que ya no podría cometer más crímenes, o bien un fiel servidor de Dios que quedaba liberado de la existencia terrenal para recibir las bendiciones de la vida celestial.¹³⁶ El segundo repite los argumentos del jurista, aunque en un caso de brujería. De Lancre explicó que los actos de infanticidio por medios diabólicos son permitidos porque la pérdida de la vida del niño evitaba el deterioro espiritual producido a raíz de los pecados de la juventud y la adultez, de manera que llegaba más rápido a la gloria del padre y en un estado de pureza.¹³⁷ Como era costumbre, el magistrado señalaba que no se podía comprender los motivos (*secrète disposition & volonté a nous incognue*) por los cuales la divinidad escogía lograr sus objetivos mediante la autorización de acciones que los seres humanos no podían interpretar más que como ontológicamente depravadas.¹³⁸ Boguet, no sin cierta resignación, afirmaba que poco más quedaba para los hombres

que satisfacer sus inquietudes pensando que el gran maestro del universo no hacía nada sin una causa.¹³⁹

En otras ocasiones, las intervenciones divinas en los casos de brujería eran más transparentes; el bien que se obtenía de ellas era más obvio. Un ejemplo paradigmático es el mencionado por Rémy, quien siguiendo lo planteado por primera vez en el *Formicarius* (1437) de Johannes Nider, sostenía que los *maleficia* no podían afectar a los magistrados porque estaban divinamente protegidos contra los embates de las brujas y los demonios.¹⁴⁰ Pasajes semejantes pueden hallarse en Bodin y Bogue.¹⁴¹ En todos los casos, la acción directa de la deidad era inconfundiblemente benevolente. Más allá de estas menciones, el problema del mal mantenía la importancia de los siglos anteriores. A tal punto era inevitable que Stuart Clark señaló la existencia en el cristianismo de una deuda metafísica con el Mal, sin que ello implicara lesionar el monismo teológico sobre el cual se erigía. Existía una inconmensurable diferencia entre la paterna bondad de Dios y la tiránica crueldad del demonio. Mientras el Creador convertía las desgracias de los hombres en posibilidades para alcanzar la salvación, la criatura sembraba calamidades, destrucción y pánico.¹⁴² Sin embargo, esa incontrolable inclinación al mal siempre dependía del permiso divino, lo que hacía del Caído un ministro, una herramienta de la divinidad.

PERMISO Y MINISTERIALIDAD

En el esquema que hemos descrito hasta aquí, todo lo existente cumple una función determinada con anticipación. Incluso el mal forma parte de la economía providencial. A lo largo de la historia cristiana, aquel concepto ha sido objetivado en la figura de Satán y sus secuaces diabólicos. Si bien el próximo capítulo estará dedicado a analizar la concepción del demonio en los relatos demonológicos ingleses y franceses, en este apartado nos centraremos en una cuestión someramente mencionada en los párrafos anteriores: el permiso que recibe de la divinidad para actuar en el mundo material y su rol como ministro de la Corte Celestial.

La figura de referencia para comenzar dicho análisis es, nuevamente, Agustín de Hipona. Como ocurrió frecuentemente entre los teólogos del periodo patrístico, el de Tagaste remarcó en sus trabajos que el demonio podía manifestarse activamente en el mundo únicamente si contaba con autorización de la divinidad. Cualquier efecto que produjera en la Tierra, fuera ilusorio o real, no era más que el reflejo de su sometimiento, era una orden recibida y obedecida. Por ello, en *Enarrationes in Psalmos*, el obispo demanda que sus lectores atribuyan siempre a Dios los males que sufren, puesto que el Ángel Caído no puede hacer nada sin su venia.¹⁴³ Ahora bien, esa licencia que el Creador otorgaba no era azarosa, sino que estaba orientada fundamentalmente a cumplir dos objetivos: castigar a los impíos y probar a los justos: «ese permiso se les otorga en conformidad con la justicia que todo lo gobierna, tanto por razones de prueba como de

venganza, impuestas para la condena o para la corrección». ¹⁴⁴ No por casualidad este fragmento proviene de los comentarios al Libro de Job. En el celeberrimo relato bíblico, el Adversario afirma que el Patriarca amaba a Dios solamente en virtud de las riquezas materiales y espirituales con las que había sido agraciado, por lo que en cuanto su fortuna, familia y salud desaparecieran, lo mismo ocurriría con su fe. El desafío consistía entonces en que el diablo atacara a Job y pudiera probar su punto. Más allá del conocido final del reto (el protagonista soportó las más terribles calamidades con un inquebrantable respeto hacia su Creador), lo más interesante para nuestro análisis es que las plagas, enfermedades, destrucciones y muertes causadas por el Príncipe de las Tinieblas solo ocurrieron luego de haber obtenido el consentimiento divino, después de que la deidad hubiera establecido los parámetros en los que la apuesta debía desenvolverse y los límites que no podrían quebrantarse en su desarrollo. De allí el comentario de Agustín: «nótese que posee poder tanto sobre los hombres como sobre los elementos, pero este le viene de Dios». ¹⁴⁵ Fue propio del pensamiento de los Padres de la Iglesia, siempre vigilantes ante las tendencias dualistas, haber descrito al Enemigo como una entidad poderosa, pero estrictamente limitada. ¹⁴⁶ En palabras del Doctor de la Gracia, era un poder que estaba sometido a otro. ¹⁴⁷ Dios le permitía tener poder porque eso era algo bueno y porque Él tenía uno mayor. ¹⁴⁸ Esta versión del demonio, por lo tanto, sufría un

severo caso de insatisfacción, puesto que siempre causaba menos daño del que deseaba.¹⁴⁹ De esta manera, luego de su rebelión, aquel y sus cómplices se habían convertido en ministros de Dios, en herramientas de su Providencia.¹⁵⁰ El demonio no tenía ningún derecho o potestad sobre los hombres, pero la divinidad en ocasiones le permitía ejercer de manera controlada aquello de lo que carecía para cumplir con el esquema providencial.¹⁵¹ Por eso había elegido crear a todos los ángeles, incluidos los que buscarían derrocarlo: acabarían siendo útiles a sus fines. Así, otorgarles permiso de acción era un medio para hacer el bien.¹⁵²

El teólogo norafricano eligió graficar el estado de servidumbre de los demonios a la voluntad divina refiriendo a uno de signos que más claramente se asocian con aquel: la cadena. Tanto en sus comentarios a los Salmos como en *De Civitate Dei*, el Enemigo es descrito como una entidad encadenada que solo sentía sus grilletes aflojar cuando Dios consideraba que ello era beneficioso, tal como había ocurrido frente a la posibilidad de tentar a Job para confirmar su beatitud: «el diablo está encadenado para que no pueda hacer cuanto desea o quiere; pero se le permite tentar en todo aquello que redunde en nuestro mayor provecho».¹⁵³ El cautiverio diabólico era necesario, puesto que de no estar en esa condición de sujeción, arrasaría con todo lo existente y sometería a los hombres a tentaciones completamente irresistibles.¹⁵⁴ No podía moverse por el mundo autónomamente y sin oposición.¹⁵⁵ La divinidad

restringía o liberaba a su instrumento de prueba y castigo de acuerdo a las necesidades de su plan.¹⁵⁶ El Enemigo, entonces, no hacía sino lo que se le permitía.¹⁵⁷ En definitiva, la propuesta de Agustín en particular y de los Padres en general destacaba la falta de autonomía y libertad de Satán y sus émulos, siempre dependientes de la voluntad de quien los había creado primero y desterrado después.

Luego de consolidarse durante el primer milenio cristiano, esta forma de entender la relación entre Dios y el diablo mantuvo su influencia durante el segundo. En un artículo reciente, Fabián Campagne trazó una continuidad entre los paradigmas demonológicos de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, aunque proponiendo una lista de correcciones e innovaciones introducidas por el fraile italiano que alteraron el tono de la mitología demoníaca heredada de los Padres. Esta fusión entre lo arcaico y lo moderno, propone el historiador argentino, dio origen a un humus conceptual que sirvió de fundamento intelectual para el desarrollo de la caza de brujas durante la modernidad temprana.¹⁵⁸ Uno de los puntos de la perspectiva agustiniana revisados por el Aquinate fue el del permiso. En términos generales, sin embargo, el dominico reprodujo la Vulgata patrística. En la *Summa contra gentiles*, en el marco de la discusión sobre el tipo de reverencia que se les debía a los personajes más eminentes del culto y la historia cristianas, explicó que el más alto (*latría*) estaba reservada exclusivamente

a Dios en su calidad de señor (*dominus*). Lo que lo hacía merecedor tanto de la forma más magnífica de veneración como del título mencionado era su capacidad de dar órdenes a todos y no recibirlas de nadie. Por ello, el Ser Supremo era *dominus* y no *minister*, término que denominaba a quienes obedecían voluntades ajenas. Los ángeles, tanto los que se mantuvieron fieles como los que fueron expulsados, ejecutan las órdenes de la divinidad (*ministrare dicuntur et Deo, cuius ordinationem exequuntur*) en su provecho y, por lo tanto, su condición es la ministerialidad.¹⁵⁹ Tal como mencionamos páginas más arriba, la intención y la Providencia divina se orientan siempre hacia la consecución del bien, en ocasiones de forma directa, en otras indirecta. La primera tiene que ver con la utilización de los ángeles buenos, cuando por medio de ellos acerca a los hombres al bien o los aleja del mal. La segunda, en cambio, instrumentaliza a quienes acompañaron a Lucifer, y su objetivo es poner a prueba la fe del género humano y así ejercitar las virtudes de sus miembros.¹⁶⁰ Esta idea fue profundizada en un pasaje de los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, en el que Tomás señaló que además de probar a los justos, los demonios castigan a los condenados. Sea cual fuere la causa para instrumentalizar su existencia, la condición necesaria para que los espíritus impuros pudiesen actuar provenía siempre del Creador: «A la sabiduría toca que las cosas que provienen de Dios sean ordenadas por Aquel de quien viene toda potestad (...) y por eso la potestad de los demonios para ejercitar a los hombres

y para ejercitar a los condenados viene de Dios, y por eso debe ser ordenada según un cierto orden jerárquico». ¹⁶¹ Ministerialidad y permiso, entonces, permanecían centrales en los textos del Doctor Angélico. ¹⁶²

Hasta aquí, las ideas de ambos teólogos no presentaban diferencias. La disparidad se produjo a partir de los detalles dados por el dominico en relación con las características del necesario permiso divino para las intervenciones demoníacas. El aquinate moderó la absoluta heteronomía característica de la propuesta agustiniana. Como señaló Hans Peter Broedel, en el corpus tomista, Satán y sus seguidores no dejaron de ser esclavos de Dios, pero sí habrían tenido un mayor grado de autonomía. ¹⁶³ En la *Summa Theologica* ello se especifica en la cuestión 64 de la primera parte, donde se señala la existencia de una distinción entre el permiso directo, concreto y específico que la divinidad le otorga al demonio para castigar (*ad impugnandum*) y uno más laxo y general para tentar. ¹⁶⁴ En otras palabras, Dios señalaba con suma precisión quiénes debían ser escarmentados por mediación diabólica, pero entregaba una autorización prácticamente universal para inducir a los hombres a cometer acciones reprobables. Una vez más, no es que la licencia divina no fuese necesaria, sino que era concedida con menos restricción que aquella asociada con acciones netamente punitivas. ¹⁶⁵ Tomás redefinió la teoría del permiso de manera que aquel, al menos en parte, quedó convertido en poco más

que una supervisión; de esta manera los demonios y las brujas poseían una capacidad menos restringida para probar a los seres humanos mediante los *maleficia* que los primeros realizaban y las segundas fomentaban.¹⁶⁶ Esta reformulación del permiso liberó al demonio agustiniano de las limitaciones que tenía para tentar; al menos en este campo, gracias a la distinción introducida por el teólogo italiano, no vería frustrado su apetito destructivo. Así, lo que en la teoría del periodo patrístico quedó latente, en la del escolástico pudo materializarse, estableciéndose las bases para las especulaciones demonológicas de la modernidad temprana.

Tanto en los demonólogos ingleses como en los francófonos pueden observarse rastros y huellas de las tradiciones teológicas preexistentes sobre la ministerialidad de los demonios y la teoría del permiso, convertidas para los siglos XVI y XVII en parte del sentido común de la ortodoxia cristiana. Incluso es posible plantear que, como ocurrió antes con el providencialismo, no puede establecerse una fractura entre los textos de ambas regiones basándose en si primaban a uno u otro lado del Canal de la Mancha la perspectiva agustiniana o la tomista, especialmente porque entre estas dos no existía una brecha, sino, como señalamos siguiendo a Campagne, una continuidad revisada.

Manteniéndose congruentes con la creencia en la existencia de un orden providencial que armonizaba el universo, los demonólogos ingleses establecieron una inquebrantable relación de jerarquía ente Dios y los demonios, cuya manifestación más

cruda era que el primero disponía a voluntad de los segundos: «Dios todopoderoso usa a Satán para llevar a cabo sus juicios y signos en los cielos, el aire y la tierra».¹⁶⁷ Si bien la divinidad podía intervenir en su creación de manera directa y sin necesidad de causas secundarias, escogía hacerlo por medio de los ángeles caídos y darles así utilidad a los rebeldes que había decidido no erradicar a pesar de su traición.¹⁶⁸ Los textos redactados en Inglaterra mantenían el tópico de la ministerialidad demoníaca. Sus áreas de ejecución eran variadas; dentro de sus tareas típicas se encontraban esencialmente dos: la de verdugos y la de examinadores de conciencia. Como indicó George Gifford, los demonios eran herramientas que Dios utilizaba no solo como ejecutores de su venganza sobre los réprobos, sino también para asaltar, tentar, vejar y enseñar el camino de la rectitud a sus elegidos.¹⁶⁹ Henry Holland, coincidiendo con su colega, señaló que ejecutan la justicia divina contra los hijos de la desobediencia y también afligen a los santos.¹⁷⁰ Décadas después, Thomas Cooper caminaba en tierras conocidas al sentenciar que las entidades diabólicas azotaban a unos como consecuencia de su naturaleza impía, mientras que a otros los acosaban para probar o despertar su fe, para inclinarlos al arrepentimiento o directamente liberarlos de las miserias del mundo terrenal y empujarlos hacia la vida eterna.¹⁷¹

Tanto en su condición de verdugo como en la de inspector, Lucifer y sus émulos actuaban en reacción a una voluntad ajena,

como observó Richard Bernard: «el demonio y los espíritus malignos, por medio del permiso de dios, pueden causar muchos males a los piadosos para su juicio, y en los impíos para su castigo». ¹⁷² Este punto señalado por el teólogo y ministro fue una fijación de todos los ingleses que escribieron tratados sobre la brujería entre los siglos XVI y XVII. La autorización de la divinidad no era solamente necesaria, sin embargo, para cumplir con los dos encargos centrales de su rol, sino también para que los seres preternaturales pudieran desplegar cualquiera de sus portentos. John Cotta, por caso, advirtió que los espíritus podían causar enfermedades, pero únicamente en virtud del permiso. ¹⁷³ Lo mismo planteó Gifford al aludir a la posibilidad de que se manifestaran visiblemente y hablaran con seres humanos «cuando Dios lo permite». ¹⁷⁴ La habilidad para posarse sobre objetos (a pesar de ser seres inmateriales), moverlos rápidamente de un lugar a otro y penetrar en diferentes elementos también estaban atadas a la misma cláusula condicional: «si Dios lo permite». ¹⁷⁵ Un ejemplo de esto último eran las posesiones de cuerpos animales o humanos, que aunque aceptadas dentro de las facultades demoníacas, también quedaban supeditas al permiso del Ser Supremo. ¹⁷⁶ De esta forma, en la tratadística inglesa el Adversario también estaba limitado. William Perkins resumió esta propuesta en una oración: «Sin dudas, su malicia va más lejos, como su voluntad y deseo; pero Dios ha restringido su poder para ejecutar sus propósitos malignos, más allá de lo

cual no puede ir». ¹⁷⁷ Gifford repitió de manera casi textual el párrafo de Tomás de Aquino en el que distinguía entre quién era Señor y quiénes ministros, así como el motivo en el que se basaba esa diferencia: los segundos no ejercían una autoridad absoluta, sino cierto poder cuando el primero (quien sí tenía aquel atributo) aflojaba las cadenas que lo apresaban para darle rango de acción. ¹⁷⁸ Holland denominó sus facultades como un «poder débil», puesto que no era capaz de causar efectos si la deidad no le daba la fuerza para ejecutar su voluntad. ¹⁷⁹ Era, en definitiva, lo que la teología patristica había establecido hacía más de mil años: un poder encorsetado por uno superior. ¹⁸⁰ No era dueño de su destino, menos aún un agente libre; su infinita malicia colisionaba permanentemente con su limitado poder. ¹⁸¹ Solo cuando «Dios lo soltaba», explicó el clérigo Alexander Roberts, podía ser efectivo. ¹⁸² En este sentido, como Euan Cameron oportunamente advirtió, aunque el lenguaje remitiera a las ideas de permiso y autorización, en realidad eran mandatos y prescripciones que el Creador imponía. ¹⁸³

Hasta aquí, la revisión de la ministerialidad demoníaca y la dependencia del permiso en los textos ingleses no se alejaban de aquellos registros en los que el *mainstream* teológico previo coincidía. Sin embargo, es posible hallar evidencias de que la revisión tomista, aquella que sirvió de puntapié al discurso demonológico radical, no pasó desapercibida en Inglaterra. Tal como señalara Nathan Johnstone en un libro

publicado en la década pasada, los puritanos ingleses estaban obsesionados con la permanente presencia y amenaza demoníaca en la vida cotidiana. Aquella se manifestaba principalmente (aunque no exclusivamente) en las tentaciones espirituales e interiorizadas. El estudio de diarios íntimos de los hombres piadosos, sermones de pastores y otros textos devocionales, llevaron al historiador a concluir que, a diferencia de los católicos, los puritanos consideraban que la tentación demoníaca no era un evento puntual sino una condición de vida, un estado perenne de la existencia humana.¹⁸⁴ Teniendo en cuenta lo visto anteriormente, es posible asociar la idea de Johnstone con la existencia de una suerte de permiso general de la divinidad hacia el demonio para tentar a todos los seres humanos. Sería posible plantear que las tentaciones constantes no estarían asociadas con órdenes específicas y *ad hoc* por parte del Creador, sino más bien con la supervisión laxa y general referida por Tomás. Aunque los mencionó ligeramente en su investigación, Johnstone no basó su trabajo en los tratados demonológicos. Ello no es óbice para creer que, en aquellos documentos, escritos todos por zelotes protestantes, no puedan hallarse rastros de los acosos diabólicos permanentes y, en consecuencia, de la mencionada idea del Aquinate. El *Discourse* del predicador puritano George Gifford puede aclarar nuestra inquietud. Allí, más allá de los pasajes de clara inspiración agustiniana, es posible advertir otros poco destacados usualmente. Por ejemplo: no siempre era necesario que la autorización divina fuera directa, no siempre era una

orden. En uno de los párrafos más audaces de su primer tratado, Gifford aseguró que era posible que el demonio *eligiera* castigar y tentar específicamente a algunos hombres por creer que la divinidad le daría permiso, ya sea por la vida pecaminosa que llevaban o porque merecían ser inducidos a cometer errores (*people are worthy to be seduced and lead into vile errors*).¹⁸⁵ Aquí hay una diferencia sutil pero importante: aparece un alto grado de autonomía diabólica; creyendo que eso era lo que Dios deseaba, el Príncipe de las Tinieblas (o uno de sus subordinados) decidía actuar como verdugo o examinador.¹⁸⁶ Aunque ello presentaba contradicciones en relación con la postura que el demonólogo tenía respecto de la Providencia o la ministerialidad del Diablo, intentó salvarlas (aunque no convincentemente) al indicar que las tentaciones, como siempre, dependían en última instancia de la voluntad final del Creador. El demonio tenía cierto espacio para intentar llevar algo a cabo, pero si ello ocurría *efectivamente* era merced a que la divinidad no se oponía. Lo que se reconoce, pues, es que existen instancias donde es posible interpretar que había un mayor nivel de autonomía, una cadena que podía mostrar diferentes grados de tensión y hasta estar totalmente relajada, aunque nunca dejaba de adornar el cuello del Maligno.

En relación con esto, Roberts advirtió que el permiso para tentar se daba a menudo.¹⁸⁷ Por su parte, al repasar las creencias de la población en relación a la brujería, Bernard destacó la

frecuencia con la que equívocamente se consideraba que los espíritus impuros solo podían causar daños si una bruja se lo ordenaba con anterioridad. En realidad, señaló el teólogo, las Escrituras demostraban que las intervenciones del demonio ocurrían *a veces* porque eran enviados por Dios, pero que también partían «de su maliciosa disposición en contra de la humanidad».¹⁸⁸ Podía ocurrir, entonces, que en determinadas circunstancias la divinidad simplemente no se opusiera a que esa maldad se expresara en el mundo, en eso consistía esta versión más general del pláacet. Con todo, la efectiva realización dependía, justamente, de que la deidad no objetara lo que el Maligno había decidido. Aunque estos pasajes representan una proporción decididamente menor en comparación con todos aquellos donde se afirma de manera clara y contundente que nada pueden hacer los seres preternaturales sin la autorización previa de la divinidad, no por ello deben ser ignorados. Creemos que es posible advertir una tensión entre la necesidad de defender el determinismo providencialista y el control rígido de la divinidad sobre todo lo existente, y la demanda de una permanente vigilancia por parte de los hombres acechados por temibles demonios que, como leones rugientes, buscaban a quien devorar.¹⁸⁹

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.