

Las Brujas imposibles: la teología de Reginald Scot. Escepticismo radical y distanciamiento de la divinidad

Impossible Witches. Demonological Skepticism in Reginald Scot's theology

Agustín Méndez

Departamento de Historia Moderna Universidad de Buenos Aires

Instituto de Historia de España Dr. Claudio Sánchez Albornoz

mendezagustin@live.com.ar

Resumen: La originalidad del escepticismo de Reginald Scot (c.1538-1599) no radica en su impugnación a los principios de la demonología positiva, sino en que sus argumentos se derivan de la manera en que comprende a la divinidad. Es posible hallar en *The Discoverie of witchcraft* la idea de una deidad que, tras la creación del mundo material, opta por intervenir de manera limitada en el mismo, lo que –a ojos de Scot– convierte a los postulados de la demonología radical en un absurdo cuya existencia queda imposibilitada según el orden establecido por el Dios cristiano en el origen de los tiempos.

Palabras claves: Reginald Scot, demonología, escepticismo, divinidad.

Abstract: The originality of Reginald Scot's (c.1538-1599) thought does not lie in his rejection of late scholastic demonology, but in the fact that his demonological skepticism emanates from the way he conceived God. It is possible to find in *The Discoverie of witchcraft* the idea of a divinity that, after creating the world, chooses to intervene limitedly on it. This, for Scot, means that the postulates of radical demonology are illogical, impossible according to the order and rules established by the Christian God at the beginning of times.

Key words: Reginald Scot, demonology, skepticism, God.

INTRODUCCIÓN

Al momento de asumir el trono inglés en 1558, Isabel I se encontró con un país convulsionado en materia religiosa. Luego de la ruptura con Roma y la Iglesia católica, iniciada por Enrique VIII en la década de 1530 y profundizada por los tutores protestantes de Eduardo VI años después, la monarquía inglesa recayó en manos de María I, que fue la encargada de devolver al catolicismo el estatus de confesión oficial del reino. En los cinco años que duró su reinado (1553-1558) María tuvo como política de estado la persecución y eliminación del protestantismo en Inglaterra, cualquiera fuese su variante. La política religiosa de María fue recibida con agrado por la mayoría de la población inglesa, que había permanecido católica, aún cuando hubiesen jurado el Acta de Supremacía Real vigente durante el reinado de Enrique y Eduardo. En poco más de dos décadas, la corona inglesa había pasado de manos de un rey excomulgado por Roma, a manos de su primogénita papista, que además había contraído matrimonio con el católico Felipe II de España, llamado a convertirse en uno de los máximos baluartes de la Contrarreforma. Isabel, que era protestante, sucedió en el trono a su hermana María y debió hacerse cargo de un reino cuya población profesaba mayoritariamente una confesión que no era la suya. El fenomenal aparato de propaganda y aculturación montado por el último monarca Tudor tuvo como mayor logro que al momento de la muerte de la soberana (1603) Inglaterra fuese un reino con mayoría de súbditos protestantes y que reconocían en la hija de Enrique VIII y Ana Bolena no ya a una reina bastarda, sino a Gloriana, la Reina virgen¹. La imposición del protestantismo desde la monarquía fue una tarea sostenida por décadas, que tuvo por objetivo la erradicación del culto romano, de los ritos y la liturgia católica del suelo inglés. Tal es así, que en la década de 1580 –cuando se desarrolló el conflicto bélico con la España de Felipe II- lo católico quedó asociado a lo foráneo, disociado por completo de lo propiamente inglés. Ser inglés era ser protestante.

En este contexto religioso, político y cultural, Reginald Scot (c. 1538-1599) escribió su obra más trascendente: *The Discoverie of witchcraft (1584)*². La información existente sobre la vida Scot es escasa, y lo sería aún más de no ser por el reciente trabajo

¹ Véase: Leticia ÁLVAREZ RECIO, *Rameras de Babilonia. Historia cultural del anticatolicismo en la Inglaterra Tudor*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, capítulo IV. Patrick COLLINSON, *The Reformation: A history*. New York, A Modern Library, 2003. (Cito por la edición en castellano: *La Reforma*, Barcelona, Mondadori, 2004, pp.155-156).

² Para el presente trabajo utilicé la edición de *The Discoverie of witchcraft* de 1972, publicada por Dover Publications y prologada por Montague Summers. Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft (1584)*. New York, Dover Publications, 1972.

de Phillip Almond³. Además de la fecha aproximada de su nacimiento, y la exacta de su defunción, se sabe que perteneció a una familia de la «gentry» del condado de Kent, lo que le permitió iniciar sus estudios superiores en Hart Hall, Oxford, aunque los abandonó sin haber conseguido título alguno⁴. Pese a su origen acomodado, durante los años finales de su vida dependió económicamente de su primo Thomas Scot, a quien le dedicó *The Discoverie of witchcraft*, y de quien se presume era la biblioteca que utilizó nuestro autor para formarse⁵. Una década antes de escribir su «opus magnum», publicó *A Perfite Plataforme of a Hoppe Garden*, un manual práctico de horticultura, basado más en un esfuerzo experimental que en conocimientos teóricos de agricultura⁶. Por más que el vínculo entre una publicación de técnicas de labranza y una de demonología sea difícil de imaginar, en *A Hoppe Garden* ya se rastrean indicios del espíritu crítico de Scot, quien en éste tratado realizó él mismo los dibujos de las diferentes variedades vegetales y herramientas a utilizar durante el proceso de cultivo, experiencia que repetirá en su siguiente obra, aunque no con hortalizas, para revelar el funcionamiento de diferentes trucos de magia, hechizos o conjuraciones de espíritus⁷.

A lo largo de la historia europea, en no pocas ocasiones, Inglaterra siguió una trayectoria particular con respecto a los sucesos que tenían lugar en el continente; las persecuciones a gran escala de brujas no fueron la excepción a aquella tendencia⁸. La demonología inglesa tuvo un desarrollo «sui generis»: fue un territorio donde el estereotipo del sabbat, la tortura judicial, la condena a la hoguera y las cazas

³ Phillip ALMOND, *England's First Demonologist. Reginald Scot & The Discoverie of witchcraft*. London-New York, I.B Tauris & Co. Ltd, 2011. Para trabajos anteriores al de Almond, véase: Leland ESTES, "Reginald Scot and His Discoverie of witchcraft: Religion and Science in Opposition to the European witchcraze" en *Church History*, vol.52, 1983, p.444-456. James SHARPE, "Reginald Scot" en Richard GOLDEN (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, vol. 4, ABC-Clío, 2006, pp.117-118. Robert WEST, *Reginald Scot and Renaissance Writings on Witchcraft*. Boston, Twayne's English Author Series, 1984. David WOOTON, "Reginald Scot/Abraham Fleming/The Family of love" en Stuart CLARK (ed.), *Languages of Witchcraft*, London, Macmillan, 2001, pp.119-138.

⁴ Sydney ANGLO, "Reginald Scot's Discoverie of witchcraft: Scepticism and Sadduceeism" en Sydney ANGLO, (ed.) *The damned art. Essays in the literature of witchcraft*, p.106. Anglo no puede asegurar si los estudios que Scot cursó en Oxford fueron de teología o jurisprudencia, aunque debido a los conocimientos legales que el inglés demuestra en su obra, el autor supone que fue la segunda. Sobre los conocimientos legales de Scot, Almond destaca que es probable que el inglés haya ocupado un cargo en el sistema legal de su país, de allí que los intereses judiciales y sobre brujería del autor no fuesen los de un simple amateur. Phillip ALMOND, *England's First Demonologist* [...] op.cit, p.13

⁵ [*Ibidem*, p. 12]

⁶ [*Ibidem*, p. 11]

⁷ Sydney ANGLO, "Reginald Scot's Discoverie of witchcraft: Scepticism and Sadduceeism" en Sydney ANGLO, (ed.) *The damned art* [...] op.cit, p.107

⁸ Wolfgang BEHRINGER, *Witches and witch-hunts. A global history*. Cambridge, Polity Press, 2004, p. 91. Brian LEVACK, *The witch hunt in Early Modern Europe*, Londres, Longman, 1987 (cito por la edición en castellano: *La Caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1995, p. 243)

indiscriminadas fueron, a todas luces, excepciones⁹. A partir de estos rasgos tan propios no puede extrañarnos, pues, que *The Discoverie of witchcraft*, el primer tratado de demonología de la historia inglesa, fuese uno decididamente escéptico. En él, Reginald Scot se ocupó de demoler sistemáticamente las bases teóricas que sustentaban las persecuciones¹⁰. Tal fue la importancia del texto, que estuvo prohibido durante el reinado de Jacobo I (1603-1625), quien él mismo fue uno de los demonólogos más reputados del siglo XVII, autor de su *Daemonologie* cuando sólo era Jacobo VI de Escocia y aún reinaba Isabel en Inglaterra¹¹.

The Discoverie of witchcraft constituye una crítica feroz a los postulados de la moderna demonología radical, imperantes en Europa desde hacía más de un siglo y medio. Para nuestro autor, las brujas sobre las que escriben Heinrich Krämer en su *Malleus Maleficarum*, Bartolomeo Spina en el *Tractatus de Stringibus et Lamiis* o Jean Bodin en la *De la démonomanie des sorciers* –por nombrar a los tres autores con quienes más se ensaña Scot- no sólo no existen, sino que, como intentaré demostrar, no pueden existir¹². La originalidad del trabajo de Scot no proviene de la novedad que supondría un tratado escéptico en una Europa donde cada vez se encendían más hogueras, sino que viene dada por cómo Scot coordina su escepticismo con la particular visión que desarrolla sobre la divinidad¹³. Constituye una de mis hipótesis centrales que

⁹ Para referencias a las particularidades de la demonología inglesa, véase a nivel general: Brian LEVACK, *La Caza de brujas* [...], op. cit, pp. 254-260. James SHARPE, *Instruments of darkness. Witchcraft in England 1550-1750*, Londres, Penguin Books, 1996. En cuanto a los siglos XVII-XVIII: Ian BOSTRIDGE, *Witchcraft and its transformations c. 1650-1750*. Oxford, Clarendon Press, 1997. Para el desenvolvimiento de las creencias en las brujas y su accionar en suelo inglés, recurrir a los ya clásicos trabajos de Keith Thomas y Alan Macfarlane. Alan MACFARLANE, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study*, Prospect Heights (Illinois), Waveland Press, 1991 (1970). Keith THOMAS, *Religion and the decline of magic. Studies in the popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, London, Penguin, 1991 (1971).

¹⁰ James SHARPE, *Instruments of darkness* [...], op.cit, p. 50.

¹¹ Otros autores también escribieron para debatir con Scot. Por ejemplo los célebres escritos de George Gifford: *A discourse of the subtile Practises of Devilles by witches and sorcerers* (1587) y *A dialogue Concerning Witches and Witchcraftes* (1593). Dentro de este grupo también podemos agregar al tratado de Henry Holland, *A treatise against witchcraft* (1590). Se recomienda ver: Alan MACFARLANE, “A Tudor Anthropologist: George Gifford’s Discourse and Dialogue” en Sydney ANGLO, (ed.) *The damned art* [...] op.cit, pp.140-155. Stuart CLARK, “King James’s *Daemonologie*: Witchcraft and Kingship” en Sydney ANGLO (ed.), *The damned art* [...] op.cit, pp.156-181.

¹² Esta es una de las razones por la cual los planteos de Scot eran difíciles de reconciliar con las principales corrientes de pensamiento cristianas de fines del siglo XVI. James SHARPE, *Instruments of darkness* [...], op.cit, p. 55. Wolfgang BEHRINGER, *Witches and witch-hunts* [...], op. cit, p. 72

¹³ Lejos estuvo de ser el primero en tener una postura escéptica en lo que a teoría demonológica se refiere: por ejemplo, *De Praestigis Daemonum* del médico brabantón Ioannes Wierus (Johan Weyer) lo antecede en dos décadas (1563). Incluso, Scot recupera a Weyer al considerar que la confesión de las supuestas brujas no podían tomarse enserio por estar aquellas presas de un estado melancólico, producto de un exceso de bilis negra en su cuerpo. Sin embargo, este argumento no es central en el escepticismo de Scot, sino que viene a ser una evidencia secundaria de que, ni aún confesándolos, los crímenes de las presuntas brujas eran reales. Debe quedar claro que las mencionadas acciones eran imposibles – como veremos- por

la naturaleza radical de los argumentos de Scot se origina en el carácter no intervencionista que atribuye a la deidad. La razón por la cual nuestro autor no cree que las brujas pudiesen volar, transformarse en animales o mantener contacto físico con los demonios surge a partir de la idea de una divinidad que, luego de la creación del mundo material, opta por intervenir cada vez menos en él. Considero, entonces, que la pregunta a responder en el presente trabajo es la siguiente: ¿Qué vínculo existe entre la manera en que Scot concibe a la divinidad y el escepticismo demonológico desplegado en *The Discoverie of witchcraft*?

Como procuraré demostrar, Scot todavía continúa utilizando argumentos extraídos de la religión cristiana misma para proponer la inexistencia de las brujas y postular una imagen de la divinidad decididamente no intervencionista. Más que frente a un “ilustrado” *avant la lettre*, creo que nos encontramos frente a un hombre que rompe con la lógica de pensamiento de su época a partir de argumentos religiosos, desafiando y subvirtiendo las concepciones que constituían la ortodoxia a partir de una reinterpretación del lenguaje desde el cual aquella se erigía. Trataré, también, una cuestión que hasta ahora permaneció marginada por aquellos académicos que se ocuparon de Reginald Scot: los matices que sutilmente se plantean en *The Discoverie of*

el carácter de la divinidad, y que la referencia a la melancolía en las confesiones sólo era –para Scot– un argumento supletorio de su escepticismo, no uno primario como en el brabanzón. No puedo, luego, más que diferir con Hugh Trevor-Roper en tanto y en cuanto considera que el escepticismo de Scot y el del brabanzón son similares, o incluso que el inglés no modificó sustancialmente las ideas del autor de *De Praestigiis Daemonum*. Véase: Hugh TREVOR-ROPER, *The crisis of the seventeenth century. Religion, the Reformation & social change*. Indiana, Libert Found, 1967 (cito por la edición en castellano: *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social*, Madrid, Katz editores, 2009, pp.156-157) Weyer jamás pone en duda la capacidad del diablo para actuar en el mundo material, incluso afirmaba que los magos obtenían sus habilidades a partir de encuentros ilícitos con demonios, lo que les otorgaba capacidades extraordinarias dentro del orden natural. Stuart CLARK, *Thinking with demons. The idea of Witchcraft in early Modern Europe*, p. 201. Michel FOUCAULT, “Las desviaciones religiosas y el saber médico” y “Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII”, en *Ibíd.*, *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*, Montevideo, Altamira, 1993, pp.13-46. Micaela VALENTE, “Johann Weyer” en Richard GOLDEN (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft* [...], op.cit, pp.1193-1196. Scot niega tajantemente aquello. De esta forma, no considero preciso que porque Scot utiliza las ideas de Weyer en lo referente a las confesiones de las acusadas de brujería, pueda vincularse a ambos autores más allá: los suyos son *pathos* diferentes. La demonología ibérica también tuvo escépticos con respecto a la brujería, el inquisidor Alonso de Salazar y Frías entre ellos. Salazar y Frías en el *Memorial Sexto* redactado en 1614 – como respuesta a los eventos de Zugarramurdi de cuatro años antes– si bien reconoce que el demonio podía realizar vuelos nocturnos, especifica que no debe confundirse potencia con realidad. El argumento del inquisidor no atacaba los principios bíblico-filosóficos de la demonología radical, sino sus consecuencias prácticas. Véase: Fabián CAMPAGNE, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid, Miño y Dávila, 2002, pp.502-508. Aún cuando las reflexiones de Salazar y Frías son casi tres décadas posteriores a las de Scot, nunca alcanzó la radicalidad del inglés. Para más información sobre el español: Enrique RAMALLE GÓMARA y Mikel AZURMENDI INCHAUSTI (eds.), *Inquisición y brujería. El Auto de Fe de Logroño de 1610*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2010.

Witchcraft entre las brujas del sabbat, el “modelo inglés” de bruja -donde predominaba la importancia del «maleficium» sobre la asistencia al sabbat- y, finalmente, los «cunning-folk» que proliferaban en suelo inglés¹⁴. Considero, luego, que bajo el término «witch»¹⁵, Scot hace referencia a diferentes personajes de la mitología temprano-moderna y que, justamente por ello, los razonamientos por los cuales considera imposible la existencia de las brujas del *Malleus Maleficarum* son muy diferentes a cómo entiende el fraudulento accionar de las hechiceras típicamente inglesas o el de los «cunning-folks». La cuestión queda planteada: ¿Por qué el escepticismo de Scot diferencia a la bruja del sabbat, a las hechiceras y a los «cunning-folks»? ¿Qué hace que la existencia de las primeras sea imposible y la de las segundas y terceras simples estafadoras?

BRUJAS, DEMONIOS Y LA DIVINIDAD DISTANTE

“But whatsoever is reported or conceived of such manner of witchcrafts, I dare avow to be false and fabulous (coosinage, dotage, and poisoning excepted) neither is there any mention made of these kind of witches in the Bible. If Christ had knowne them, he would not have permitted to invaie against their presumption, in taking upon them his office: as, to heale and cure diseases; and to worke such miraculous and supernaturall things, as whereby he himself was speciallie knowne, beleaved and published to be God; his actions and cures consisting (in order and effect) according to the power of our witchmoongers imputed to witches”¹⁶.

En estas líneas, el autor inglés remarca que no se puede considerar de la misma manera a todos los individuos que por las prácticas que realizan suelen ser asociados

¹⁴ Si bien es cierto que Phillip Almond en su último libro propone que Scot realiza una distinción entre varios tipos de brujas, el historiador basa dicha afirmación en la exégesis bíblica que el inglés realiza. Phillip ALMOND, *England's First Demonologist* [...], op. cit. p.33 y p.49. Aquí se entenderá dicho matiz en términos diferentes, que se desarrollarán en las siguientes páginas.

¹⁵ Scot no sólo utiliza el vocablo inglés «witch», sino que también pone en funcionamiento otros como «cousener», «soouthsaiers», «conjurers». En varios pasajes del texto suele usarlos indistintamente, por lo que los matices que plantea no los expresa a partir de la utilización de los términos, sino de cuáles son las acciones que le atribuye a cada caso de “bruja” en particular.

¹⁶ Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 7. [“Todo lo que sea presentado o concebido de esa manera como brujería, me atrevo a confesar que es falso y fabuloso (exceptuando engaños y envenenamiento) y que no hay mención de ese tipo de brujas en la Biblia. Si Cristo las hubiera conocido, no les hubiera permitido compartir e invadir sus prerrogativas: como ser, curar enfermedades; y realizar cosas tan milagrosas y sobrenaturales, por las cuales él mismo era conocido, creído y presentado como Dios, las cuales eran imputadas por los creyentes en brujas a ellas”] La traducción al castellano es mía.

con el crimen de brujería¹⁷. Según las acciones que realicen, o el tipo de atributos con los que se las caracterice, será diferente la concepción que Scot tenga de las brujas. Considero posible identificar hasta tres modelos diferentes de estos típicos personajes de la mitología moderna en Scot. En primer lugar tenemos a las brujas del sabbat, aquellas que fueron descritas hasta el hartazgo por Bodin, Krämer o Spina. Dentro de lo que Scot considera las capacidades tradicionales de los mencionados personajes tenemos el vuelo, las nocturnas reuniones que en escondidos páramos mantenían con el demonio -con quien bailaban, compartían suntuosos banquetes y hasta tenían relaciones sexuales- y la metamorfosis propia o de terceros en diferentes animales u objetos. Estas brujas son a las que nuestro autor se refiere en el párrafo que hemos citado al comienzo del apartado como «false and fabulous». Como se desprende de las líneas aludidas, la imposibilidad de su existencia viene dada, no sólo porque las Sagradas Escrituras nunca las mencionan, sino -fundamentalmente- porque los portentos que los demonólogos habitualmente les asignan están por encima de sus capacidades, estando aquellos únicamente reservadas a la divinidad¹⁸. A su vez, hay ciertos actos que, lejos de ser fabulosos, son engaños, imposturas o, al decir de Scot, «coosinages». Cuando la idea de engaño o estafa entra a jugar un papel importante en el análisis, el inglés ya no se refiere a las protagonistas del *Malleus Maleficarum*, sino a lo que podríamos establecer como un “modelo inglés” de bruja, donde la idea de «maleficium» tiene mucho más peso que la del sabbat, de poco arraigo en Inglaterra¹⁹. Se trata de una hechicera más que de la clásica bruja. Pero no sólo a las hechiceras se refiere Scot cuando habla de timos o defraudaciones, sino que también se refiere a los multifacéticos practicantes de magia que, entre sus múltiples funciones, curaban enfermos²⁰. Esa supuesta habilidad «to heale and cure» a partir de fuentes esotéricas no era más que un orquestado engaño que en caso de producir los efectos deseados se debía a que los remedios utilizados poseían

¹⁷ Me alejo, de este modo, de Philip Almond, quien asegura que Reginald Scot no diferencia a la bruja “blanca” de la “negra”. Phillip ALMOND, *England's First Demonologist* [...], op. cit. p.31.

¹⁸ “In like manners I say, he that attributeth to a witch, such divine power, as dulie and onelie apperteineth unto GOD (which all witchmoongers doo) is in hart a blasphemmer, an idolater and full of grosse impietie [...]”. Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 7. [“De esa manera yo digo, que el que atribuye a una bruja semejantes poderes divinos, que sólo pertenecen a DIOS (como hacen los que creen en brujas) es en esencia un blasfemo, un idolatra, lleno de impiedades”] La traducción al castellano es mía.

¹⁹ Ian BOSTRIDGE, *Witchcraft and its transformations* [...], op.cit, pp.234-239. James SHARPE, *Instruments of darkness* [...], op.cit, pp. 25-30. El «maleficium» tuvo mayor peso que el sabbat también en regiones de las penínsulas ibérica e itálica. En las regiones donde esto ocurrió prácticamente no se conocieron cazas a gran escala. Para estadísticas geográficas, ver: Wolfgang BEHRINGER, *Witches and witch-hunts* [...], op. cit, p. 130.

²⁰ Sin lugar a dudas el dinámico y completo trabajo de Owen Davies es la mejor guía para acercarse a los Cunning-folks en la historia inglesa. *Popular Magic. Cunning folk in English History*. New York, Hambledon Continnum, 2007.

virtudes naturales intrínsecas para provocar una mejoría en el estado de salud del convaleciente, y no por algún hechizo o encanto practicado por una bruja blanca.

a) El modelo inglés: hechiceros y conjuradores

En la noción que la cultura inglesa tenía sobre las brujas lejos estaba de primar la idea de un complot de escala pan-europea, liderado por Satán, cuyo objetivo era la destrucción de la sociedad cristiana. El concepto de «maleficium» fue el que ocupó el centro de la escena desde la primer *Witchcraft Act* (promulgada en 1542 por Enrique VIII) que, además, definió prácticamente para siempre el carácter de las brujas que habitaban la isla²¹. El modelo inglés se asemejaba más a una hechicera que utilizaba la magia para conjurar espíritus y provocar daños a terceros o a sus propiedades, que al de una mujer que volaba por la noche hacia el encuentro del demonio²². En un párrafo de la *Witchcraft Act* de 1541, se prohibía:

“[...] use devise practise or exercise, or cause to be devysed practised or exercised, any Invoacons or cojuracons of Sprites witchcraftes enchaumentes or sorceries to thentent to fynde money or treasure or to waste consume or destroy any persone in his bodie membres, or to pvoke any persone to unlawfull love, or for any other unlawfull intente or purpose[...]”²³.

²¹ James SHARPE, *Instruments of darkness* [...], op.cit, p. 29.

²² En la demonología inglesa las vinculaciones con los demonios eran diferentes a las que tenían lugar en la versión continental. Entra aquí a jugar la noción de “familiar”, que era un espíritu demoníaco con forma de animal -generalmente un sapo o un gato- que acompañaba a la bruja en su vida cotidiana. Parecería de esta forma, para autores como Sharpe y Behringer diluirse la aseveración de que la vinculación directa con los demonios no es propia de la demonología inglesa. Véase: Wolfgang BEHRINGER, *Witches and witch-hunts* [...], op. cit, pp.132-133, James SHARPE, *Instruments of darkness* [...], op.cit, p.71. Por definición, los demonios tienen un rol en este tipo de relatos; el caso de los familiares y su relación con las brujas no puede resistir una comparación minuciosa con el estereotipo del sabbat, donde el diablo es el amo y señor de las brujas; mientras que los familiares son sirvientes de aquellas. No desconocemos la presencia de demonios en el folklore que rodeaba a las brujas inglesas, pero poco tiene que ver con lo que Brian Levack denomina “demonismo”. Cfr. infra.

²³ Extraído de: Marion GIBSON, "Witchcraft in the Courts", in Marion GIBSON, *Witchcraft And Society in England And America, 1550–1750*, London, Continuum International Publishing Group, p. 2. [“el uso, la práctica o ejercicio, o ser causante de uso, practica y ejercicio, de cualquier invocación o conjuración de espíritus, brujerías, encantamientos o hechicería, con la intención de encontrar dinero o tesoros, o para arruinar o destruir el cuerpo y los miembros de cualquier persona, o provocar uniones amorosas ilegales, o cualquier otro propósito ilegal”] La traducción al castellano es mía. La condena para quien cometiese alguno de los delitos mencionados en el Acta era la pena capital. A pesar de esto, tal como afirma Owen Davies, este estatuto en particular fue una suerte de “letra muerta”, ya que no existen registros de que alguien haya sido condenado a muerte por violarlo. Owen DAVIES, *Popular Magic. Cunning folk in English History*, p.4.

No hay en el Acta del monarca Tudor mención alguna al sabbat o al diablo; la primera ley en la historia inglesa –y, por cierto, la más severa– promulgada exclusivamente para el combate de la brujería carece de vínculo alguno con el demonismo. Las protagonistas del Acta firmada por Enrique no eran las mujeres sumisas a la voluntad de los demonios del *Malleus*, sino más bien eran ellas las que los invocaban a aquellos, utilizándolos para su propio beneficio. A pesar de la diferencia que estamos planteando en estas líneas entre «maleficium» y demonismo, muchas veces ambos fenómenos convivieron entreverados, aunque nunca dejaron de ser actividades muy distintas²⁴. Las situaciones donde preponderaba el «maleficium» por sobre las acusaciones de demonismo, generalmente, se asociaban con países donde las acusaciones partían desde abajo y se definían a nivel local, con una notable ausencia de participación de las autoridades judiciales. Las ideas asociadas con el concepto acumulativo de brujería eran prerrogativa esencial de las elites letradas y de los miembros de la alta cultura teológica, actores que jamás cumplieron un rol protagónico en las persecuciones llevadas a cabo en suelo inglés, al menos hasta las llevadas adelante por Mathew Hopkins en el convulsionado contexto de comienzos de la década de 1640. Fue en parte por este motivo que en Inglaterra el delito de brujería consistía esencialmente en el ejercicio de la magia nociva y no en la adoración o pacto con el diablo²⁵.

El Acta de Enrique sólo tuvo validez a lo largo de un lustro (1542-1547) puesto que los tutores de Eduardo VI promovieron una renovación legislativa en la que la persecución de brujas no tenía lugar²⁶. Pese a la intención de Reginald Scot de ligar la creencia en brujas con el catolicismo²⁷, durante el reinado de la católica María Tudor (1547 y 1563) –sucesora de su hermano menor Eduardo– la brujería no fue un crimen secular en el reino inglés. La tarea de la redacción y puesta en funcionamiento de un

²⁴ Brian LEVACK, *La Caza de brujas* [...], op. cit, p. 33.

²⁵[*Ibidem*, p.34]. Walter STEPHENS, *Demon Lovers. Witchcraft, sex and the crisis of belief*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, p. 14.

²⁶ Owen DAVIES, *Popular Magic* [...], op.cit, pp. 6-7. James SHARPE, *Instruments of darkness* [...], op.cit p. 30.

²⁷“I know that all these charmes, and these palterie confections (though they were farre more impious and foolish) will be maintained and defended by massmongers, even as the residue will be by witchmongers [...]” Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p.135. [Se que todos estos hechizos y estas miserables confesiones (aunque sean impías y desatinadas) serán mantenidas y defendidas por los realizadores de misas, así como por los creyentes en brujas”] La traducción al castellano es mía. “Whereby you may see, how fooles and papists are inclined to credit false accusations in matters of witchcraft and conjuration”. [*Ibidem*, p. 164.] [“Por el cual se puede ver como necios y papistas se inclinan a dar crédito a acusaciones falsas en materia de brujería y conjuración”] La traducción al castellano es mía.

nuevo *corpus* legal alusivo a esta cuestión quedaría en manos de la última representante de la dinastía Tudor, Isabel I, quien rubricó en 1563 su *Act Against Conjurations, Enchantmentes and Witchcraftes*, documento que significó la re-criminalización de la brujería por parte de la corona. El documento isabelino se ocupa de tres tipos de acciones comunmente asociadas a las brujas y la conjuración de espíritus malignos: la utilización de hechizos para matar; el empleo de aquellos para dañar físicamente a otros individuos o a su propiedad; uso de los mismos para encontrar tesoros o bienes perdidos/robados, o provocar uniones amorosas ilegales²⁸. Dejaré el tercer apartado para más adelante, ahora me ocuparé de los dos primeros. Qué dice el documento con respecto a la conjuración de espíritus:

“That yf any person or persons [...] use practise or exercise any Invocacions or Conjurations of evill and wicked Spirites, to or for any Intent or Purpose; or els if any person or persons [...] shall use practise or exercise any Witchecrafte Enchantment Charme or Sorcerie, wherby any person shall happen to bee killed or destroyed, that then aswell every suche offender or offenders in Invocacions and Conjuraicons as ys aforesayd, their Concellors & Aidours, as also every suche offender or offenders in Witchecrafte Enchantment Charme or Sorcerie whereby the Deathe of anny person dothe ensue, their Aidours and Concellors, being of either of the said Offences lafully convicted and attainted, shall suffer paynes of Deathe as a Felon or Felons [...]”²⁹.

El Acta de 1563 continúa por la vía de otorgarle poca relevancia al demonismo y al complot. Si lo comparamos con el documento emitido durante el reinado de Enrique, hay coincidencia en la ausencia del estereotipo del sabbat. Veamos si esta falta se

²⁸ La misma fuente entiende a la utilización de hechizos para matar y para dañar físicamente como delitos distintos: el primero conllevaba la pena de muerte, sin posibilidad alguna de contemplación, mientras que en el caso de daños físicos que no alcancen a provocar un deceso, así como también cuando se dañaba la propiedad –fuera ésta ganado o herramientas- la pena de muerte recién se aplicaba en caso de reincidencia, siendo la condena para una primera ofensa el encarcelamiento a lo largo del año, con cuatro salidas obligatorias durante ese periodo para reconocer públicamente el delito y comparecer en la picota del mercado central de la región durante seis horas.

²⁹ Fragmento extraído de: Jo BATH y John NEWTON, (ed.) *Witchcraft and the Act of 1604*, Leiden-Boston, Brill, 2008, Appendix 1, p.234. [“Que si cualquier persona o personas, usa practica o ejercita cualquier invocación o conjuración de espíritus malvados, para cualquier objetivo o propósito; o si cualquier persona o personas practica o ejercita alguna brujería, encantamiento, conjuro o hechizo, por el cual alguna persona resulta muerta o destruida, que luego así cada infractor o infractores en invocación o conjuración como se ha mencionado, sus cómplices y ayudantes, así como también todos los mencionados infractores en brujería, encantamientos, conjuros o hechizos, en los que tenga lugar la muerte de una persona, sus cómplices y ayudantes, serán condenados legalmente y deberán sufrir pena de muerte como delincuente o delincuentes”] La traducción al castellano es mía.

vuelve presencia en el segundo apartado, aquel referido a los daños físicos no mortales o a la destrucción de la propiedad:

“[...] That if any person or persons [...] shall use practise or exercyse any Wytchecrafte Enchaument Charme or Sorcerie, wherby any person shall happen to bee wasted consumed or lamed in his or her Bodye or Member, or wherby any Goodes or Cattles of any person shalbee destroyed wasted or impayred, then every suche offendour or Offendours their Councilloures and Aydoures, being therof lafully convicted [...]”³⁰.

Como se observa en los fragmentos citados, la ausencia se repite. Más allá de que si se compara palabra por palabra o por las condenas que reglamentaban, las actas de 1542 y de 1563 puedan lucir distintas, la esencia de ambas es similar y son reflejo de qué se hablaba en Inglaterra cuando se hablaba de brujería, o más bien de conjuraciones ya que como afirma Owen Davis, los documentos mencionados no son tanto actas contra la brujería como actas contra las conjuraciones³¹. En definitiva, lo que quería señalar a partir de los documentos originales de época era la idea de brujería que se sostenía desde la corona, en el tiempo y en el espacio donde escribió Reginald Scot su *Discoverie of witchcraft*. Las citadas Actas sirven como introito a la idea de nuestro autor con respecto a lo que hemos denominado hasta ahora modelo inglés de bruja: para entender por qué Scot mantiene un pensamiento escéptico en relación a ella, primero había que establecer sus atributos más destacados.

¿En qué sentido se entiende el pensamiento de Scot como escéptico con respecto a la idea inglesa de bruja? Ya se ha anticipado más arriba que a partir de que hallamos en *The Discoverie of witchcraft* distintos modelos de bruja, consecuentemente encontramos diferentes formas de escepticismo. Sería, sin dudas, un error considerar que para el caso de la hechicera típicamente inglesa, Scot niega de cuajo su existencia. Para éste caso

³⁰[*Ibidem*, p. 234.] [“Que si alguna persona o personas practican o ejercitan cualquier brujería, encantamiento, conjuro o hechizo, mediante el cual resulte que se arruine o consuma el cuerpo o miembros, o si destruye cualquier bien o ganado de alguna persona, que cada infractor o infractores, con sus colaboradores y ayudantes, sea legalmente condenado”] La traducción al castellano es mía. Tal como hemos mencionado, la condena en éstos casos era: “[...] Imprisonment by the Space of one whole Yere, without Bayle or Mayneprise, and once in every Quarter of the said Yere, shall in some Market towne, upon the Market Daye or at such tyme as any Fayer shalbee kepte there, stande openly upon the Pillorie by the Space of Syxe Houres, and there shall openly confesse his or her Erroure and Offence; and for the Seconde offence, being as ys aforesayd lafully convicted or attaynted shall suffer deathe as a Felon.” [“(...) Prisión por el espacio de un año, sin fianza, y que en cada cuarto de ese año, se pare en la picota del mercado por seis horas para confesar abiertamente su error y ofensa.; y que por una segunda ofensa, habiendo sido ya condenado, deberá sufrir la muerte como un criminal”]. La traducción al castellano es mía.

³¹ Owen DAVIES, *Popular Magic* [...], op.cit, p. 8.

particular, lo que Scot niega no es la realidad de personas que asegurasen ser hechiceros, sino la supuestos poderes extraordinarios que aquellos aseveraban tener a partir de conjurar demonios:

“Thus farre have we waded in shewing at large the vanitie of necromancers, conjurors, and such as pretend to have reall conference and consultation with spirits and divels : wherein (I trust) you see what notorious blasphemie is committed, besides other blind superstitious ceremonies, a disordered heap, which are so far from building up the endeavors of these blacke art practitioners, that they doo altogether ruinate & overthrow them, making them in their follies and falshoods as bare and naked as an anatomie”³².

No se percibe en el fragmento una consideración fantasiosa con respecto a quienes aseveran practicar conjuraciones o necromancia: su existencia es perfectamente plausible. Lo que Scot cree un engaño inescrupuloso es la auto-adjudicación por parte de estos individuos de la capacidad de consultar demonios y valerse de su favor para conseguir diversos objetivos, sean cuales fueren. La imposibilidad de existencia en este caso no corresponde al sujeto, sino a las supuestas acciones del mismo: el escepticismo en este modelo se aplica no al quién, sino al qué. Lo que para Scot no puede existir es el hechicero que efectivamente conjura espíritus y apela a los poderes ocultos de los entes desencarnados, pero lo que sí puede existir son los estafadores y defraudadores que buscaban explotar los miedos y las creencias de su sociedad para enriquecerse³³. Es clave entender que aquí la idea engaño es muy fuerte, y que si las hechiceras lograban que sus contemporáneos creyesen en sus poderes, era sólo por la habilidad que tenían para embaucarlos, y no por alguna prerrogativa obtenida por inspiración diabólica³⁴.

Por lo tanto, la imagen que Scot construye de este tipo de bruja es la de de una estafadora profesional que con el fin de obtener ventajas económico-sociales asegura poseer habilidades esotéricas que las distinguen del resto de los individuos. Estas temibles y fantásticas habilidades –la conjura de espíritus, el daño a distancia, la predicción del futuro- son las que Scot plantea como una lesión a la divinidad, quien las

³² Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 251. [“Hasta el momento hemos mostrado la vanidad ilimitada de nigromantes, conjuradores y aquellos que afirman tener vínculos y consultas reales con espíritus y demonios: se ve (confío) qué notoria blasfemia se comete, además de otras ciegas ceremonias supersticiosas, las cuales están muy lejos de construir los resultados de estos practicantes de magia negra, que en conjunto se arruinan y derrumban, desnudando sus tonterías y falsedades”] La traducción al inglés es mía.

³³ Sydney ANGLO, “Reginald Scot’s Discoverie of witchcraft: Scepticism and Sadduceeism” en Sydney ANGLO, (ed.) *The damned art. Essays in the literature of witchcraft*, p.118.

³⁴ James SHARPE, *Instruments of darkness* [...], op.cit p. 51.

posee de manera exclusiva. Aquí sí surge la idea de imposibilidad, que no remite a los conjuradores o hechiceros, sino a sus supuestas capacidades:

“And first of all, that they call divels & soules out of hell (though we find in the scriptures manifest proofes that all passages are stopped concerning the egress out of hell) so as they may go thither, but they shall never get out, for Ab inferno nulla est redemptio, out of hell there is no redemption. Well, when they have gotten them up, they shut them in a circle made with chalke, which is so stronglie beset and invironed with crosses and names, that they cannot for their lives get out; which is a verie probable matter. [...] And the divels are forced to be obedient unto them, and yet cannot be brought to due obedience unto God their creator. [...] But if Christ (onlie for a time) left the power of working miracles among his apostles and disciples for the confirmation of his gospell, and the faith of his elect: yet I denie altogether, that he left that power with these knaves, which hide their cousening purposes under those lewd and foolish words.”³⁵

La imposibilidad viene dada porque los hechos atribuidos a los aludidos personajes sólo puede realizarlos la divinidad. En efecto, para aquello que las Actas de 1542 y 1563 utilizaban el término «*witchcraft*», Scot otorgaba principalmente dos explicaciones. La primera es que los efectos presuntamente alcanzados por intervención demoníaca se lograban, en realidad, a partir de causas naturales³⁶. El ejemplo más claro es el del envenenamiento a partir de sustancias que podían hallarse en la naturaleza – plantas, raíces, hongos- que contaban con propiedades capaces de producir determinadas consecuencias, las cuales muchas veces eran asociados erróneamente con la brujería³⁷. Perfectamente plausible era encontrar individuos que se dediquen al

³⁵ Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, pp. 251-252. [“Que ellos convocan almas y demonios que están en el infierno (aunque en las escrituras existen pruebas manifiestas de que no se puede salir del infierno) pero que sólo hasta allí pueden llegar, porque Ab inferno nulla est redemptio, fuera del infierno no hay redención. Una vez que los han convocado, los encierran en un círculo de tiza, rodeado con cruces y nombres, para que de allí no puedan salir. (...) Y que los demonios están obligados a obedecer a ellos, pero no pueden obedecer a Dios su creador (...) Pero si Cristo (temporalmente) legó el poder de realizar milagros a sus apóstoles y discípulos para la confirmación de su evangelio y la fe de sus elegidos: Yo niego que haya hecho lo mismo con esos bribones, que esconden sus engañosos propósitos bajo esas tontas y lascivas palabras”] La traducción al castellano es mía.

³⁶ Stuart CLARK, *Thinking with demons. The idea of Witchcraft in early Modern Europe*, New York, Oxford University Press, 1997, p. 238.

³⁷ Véase el *Booke VI* de *The Discoverie of witchcraft*, donde Scot rastrea el significado del vocablo hebreo «chasaph», cuya traducción al inglés es «poisoning». En esta sección de su libro, el inglés afirma que hay un error de traducción de «chasaph», ya que en lugar de tomarlo como el equivalente de «poisoning», se lo solía traducir como «witchcraft»), otorgándole una falsa base bíblica a la persecución de brujas. La conocida frase del Éxodo 22 («Thou shalt not suffer a witch to live»), en realidad haría referencia a

envenenamiento de hombres o animales, pero los resultados de su accionar se encontraban en los atributos naturales de la sustancia utilizada, no en una ligazón con el orden preternatural. La segunda explicación que Scot nos brinda en su obra es la del fraude, la ilusión, la falacia³⁸. Dentro de estas categorías el autor incluye a la prestidigitación, la adivinación y el ilusionismo³⁹. Dentro del ilusionismo se incluye la conjura de espíritus, como la que tiene lugar en el relato bíblico de la bruja de Endor, la cual para Scot no podría jamás haber invocado el alma de Samuel, sino que lo que hizo fue engañar a Saúl para que creyera escuchar la voz del profeta muerto⁴⁰. Lo mismo ocurre con el caso de las adivinaciones, a las que el autor inglés no considera un arte, sino una actividad banal, practicada para obtener beneficios económicos a costa de individuos supersticiosos e ignorantes⁴¹. Si algún adivinador llegaba a predecir un evento futuro que efectivamente tenía lugar, era fruto de la casualidad, no de comunicaciones con espíritus que le brindaban información de los eventos por venir⁴².

Como se ha visto, en Scot hay mucho interés por los relatos bíblicos, particularmente por su correcta traducción e interpretación, puesto que –tal como hemos mencionado más arriba- si estos procesos se realizaban de manera imprecisa se corría el

quienes dañen a partir de la utilización de sustancias nocivas, sin que esta acción dependiese en nada de la intervención demoníaca. Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, pp. 64 y ss.

³⁸ Stuart CLARK, *Thinking with demons* [...], op.cit, p. 238.

³⁹ Véase respectivamente: *Booke XIII. The Discoverie of Witchcraft*, pp. 163 y ss. *Booke X* y *Booke XI*. pp. 101 y ss. *Booke VII* y *Booke XIII*, pp. 72 y ss. y pp. 163 y ss.

⁴⁰ “I can easily frame my selfe to the opinion of some of great learning, expounding this place, and that with great probabilitie, in this sort; to wit, that this Pythonist being Ventriloqua; that is Speaking as it were from the Bottome of hir bellie, did cast hir selfe into a transe, and so abused Saule, answering to Saule in Samuels name, in hir counterfeit hollow voice [...]”. Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 85. [“Podría fácilmente ceñirme a la opinión de algunos grandes estudiosos, exponiendo con gran probabilidad en esta materia: esto es, que esta pitonisa es ventrílocua; que es hablar como si fuera desde el fondo de su estómago, arrojándose en un transe, abusando así de Saúl, respondiéndole a Saúl en nombre de Samuel, con su propia voz falsificada y ahuecada (...)”] La traducción al castellano es mía

⁴¹ “Verelie all these observations being neither grounded on Gods Word, nor physicall or philosophicall reason, are vanities, superstitions, lies and meere witchcraft [...]”. Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 17. [“Todas estas observaciones, no estando sustentadas en la palabra de Dios, ni en una razón física o filosófica, son vanidades, supersticiones, mentiras y simple brujería”] La traducción al castellano es mía.

⁴² Como cita de autoridad para sostener su argumentación, Scot recurre a pensadores paganos, primero Aristóteles y luego Ptolomeo. “Aristotle thus reasoneth; augurie or divinatios are neither the causes nor effects of things to come; Ergo, they doo not thereby foretell things truly, but by chance”. Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 118. [Aristóteles razonó así: augurios y adivinaciones no son ni causa ni efecto de las cosas que vendrán; por lo tanto no predicen cosas por venir más que por azar”] La traducción al castellano es mía. “So as (according to Ptolomie) the foreknowledge of things to come by stares, dependeth as well upon the affections of the mind, as upon the observation of planets, proceeding rather from chance than art, as whereby they deceive others, and are deceived themselves also”. *The Discoverie of Witchcraft*, p. 121. [“así (según Ptolomeo) el conocimiento de los eventos por venir por las estrellas, así como por afecciones de la mente o la observación de planetas, proceden más de la suerte que de algún arte, engañando a otros y a ellos mismos] La traducción al castellano es mía.

riesgo de tomar por válidas sentencias que originalmente poseían otro significado. Por errores de interpretación, las traducciones bíblicas generaron confusiones, de manera que –valiéndose de las Sagradas Escrituras como fuente- muchos demonólogos han utilizado la palabra bruja cuando en realidad los términos a utilizar eran otros⁴³. Es por esto que John Newton sostiene que para Scot la utilización del término “*witch*” en la traducción al inglés de las Escrituras para referirse a los sujetos que realizaban las acciones que acabamos de mencionar era un sinsentido etimológico, un anacronismo⁴⁴. En el relato bíblico original no se hablaría, pues, de brujas como la entienden los demonólogos, sino de otro tipo de personajes que nada tienen que ver con los que eran perseguidos en el periodo en que vivía Reginald Scot.

Empero, aún careciendo de las capacidades mágico-esotéricas por las cuales debían ser perseguidas y castigadas según las actas dedicadas a la cuestión, Scot consideraba que estos conjuradores eran criminales que debían ser sancionados:

“[...] we shall find them, in mine opinion, more faultie than such as take upon them to be witches, as manifest offenders against the majestic of God, and his holie lawe [...]:

⁴³ “[...] Moses spake onlie of foure kinds of impious couseners or witches (whereof our witchmongers old women which danse with the fairies, &c; are none.) The first were Praestigiatores Pharaonis, which (as all divines, both Hebrues and others conclude) were but couseners and jugglers, deceiving the kings eies with illusions and sleights; and making false things to appeare as true: which nevertheles our witches cannot doo. The second is Mecasapha, which is she that destroieth with poison. The third are such as use sundrie kinds of divinations, and hereunto perteine these words, Kasam, Onen, Ob, Idoni. The fourth is Habar, to wit: when magicians, or rather such, as would be reputed cunning therein, mumble certeine secret words, wherin is thought to be great efficacie. These are all couseners and abusers of the people in their severall kinds. But bicause they are all termed of our translators by the name of witches in the Bible: therefore the lies of M. Mal. and Bodin, and all our old wives tales are applied unto these names, and easilie beleaved of the common people, who have never hitherto beene instructed in the understanding of these words”. Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 62. [“Moisés habló solamente de cuatro tipos de impíos engañadores o brujas (entre las cuales las ancianas que bailan con hadas no figuran). Las primeras fueron Praestigiatores Pharaonis, las cuales (como concluyen teólogos hebreos u otros) eran engañadores y malabaristas, engañaban los ojos de los reyes con ilusiones; haciendo parecer verdadero lo que no es: lo que de todas maneras, nuestras brujas no pueden hacer. La segunda es Mecasapha, la que destruye con veneno. La tercera, la que recurre a distintos tipos de adivinaciones, las cuales se asocian con los términos Kasam, Onen, Ob, Idoni. La cuarta es Habar, esto es: cuando magos o aquellos reputados como ladinos, murmuran ciertas palabras que se piensa tienen gran eficacia. Todos estos engañan y abusan de las personas. Pero todas ellas son nombradas por los traductores de la biblia como brujas: por eso las mentiras del Malleus Maleficarum y de Bodin, y de los que creen estos cuentos de mujeres viejas, se aplican a estos nombres, y son fácilmente creídos por la gente común que sin embargo nunca recibió instrucción alguna en el entendimiento de esas palabras”] La traducción al castellano es mía.

⁴⁴ John NEWTON, “Introduction: Witchcraft, Witch Codes, Witch Act” en Jo BATH, y John NEWTON, (ed.) *Witchcraft and the Act of 1604*, p.8. Ciertamente es que, aunque concuerde con Newton, no puedo ignorar que Scot utiliza el término *witch* no sólo para parafrasear a terceros, sino cuando habla por él mismo. Considero que el empleo de la palabra no quita que para el autor inglés plantear realmente como brujas a los personajes de los que hemos estado hablando carecía de sentido. Particularmente pienso que el objetivo de Scot con respecto al término *witch* es negarle cualquier tipo de basamento bíblico a las persecuciones y las creencias que las sustentaban.

although indeed they bring no such thing to passe [...] For these are alwaies learned, and rather abusers of others, than they themselves by others abused”⁴⁵.

Este breve párrafo señala claramente uno de nuestros postulados principales: la evidente diferencia entre los conjuradores/hechiceros y las brujas del sabbat. Se observa que para Scot los conjuradores son los que cometen una falta que debe ser penalmente castigada, ya que ofenden manifiestamente la majestad de Dios al atribuirse capacidades que sólo Él posee. Se verá que las brujas del sabbat, al ser imposible su existencia, no pueden ser criminalizadas, siendo las mujeres acusadas víctimas de los demonólogos y del sistema legal imperante, mas nunca delincuentes. Por lo tanto, para el caso de las hechiceras, Scot propone que la penalización debía aplicarse por el engaño que proponían, y no por sus hipotéticas cualidades fantásticas⁴⁶.

En conclusión, la condena debía suministrarse porque eran estafadoras, no por conjurar demonios. El escarmiento debía aplicarse a la vez por algo que ocurría y por algo que no. El evento que se castigaba era el engaño y la blasfemia, la utilización de una supuesta capacidad que sólo la divinidad poseía para obtener beneficios materiales. El no-suceso que se penaba era, justamente, la posesión y utilización de esos portentos que eran ajenos a todos los hombres, siendo impostores –a la vez que blasfemos– quienes se los atribuían para defraudar a sus clientes.

b) Los polivalentes sanadores carismáticos

Compartiendo el cartel de farsantes con los conjuradores y practicante de «maleficium» que hasta aquí hemos descrito, aparecen otros miembros de la sociedad inglesa (y europea) moderna: los «cunning-folk». Nos valdremos para nuestra argumentación de la definición que Owen Davis da para esta categoría: “Cunning-folk was just one of several terms used in England to describe multi-faceted practitioners of

⁴⁵ Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 251.

“ [(...)En mi opinión los debemos encontrar más culpables que aquellos que se creen brujas, ya que ofenden la majestad de Dios y su santa ley (...): aunque en realidad no logren ningún resultado (...) Porque estos siempre son eruditos, y abusan de los otros, más que ser ellos abusados por otros”] La traducción al castellano es mía.

⁴⁶“In like manner I saie you may see, that by the prohibition of divinatios by augurie, and of soothsaiengs, who are witches, and can indeed doo nothing but lie and cousen the people, the lawe of God condemne them not, for that they can worke miracles, but because they saie they can doo, that which pertaineth to God, and for cousenage.” Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 66. [“De esta manera, digo que por la prohibición de la adivinación por augurios, aquellos que son brujas no pueden realmente hacer nada más que engañar y mentir a la gente, la ley de Dios no las condena porque puedan hacer milagros, sino por decir que hacen aquello que pertenece a Dios”] La traducción al castellano es mía.

Magic who healed the sick and the bewitched, who told fortunes, identified thieves, induced love, and much else besides”⁴⁷. Nos encontramos frente a individuos que no tenían una única habilidad, y que a partir de su carácter polivalente emergían como la respuesta a una amplia gama de inquietudes dentro del mundo campesino, aunque sin perjuicio de que sus actividades también fuesen requeridas en pueblos y ciudades. Quizá deba realizar dos breves precisiones antes de continuar el análisis. La primera es que, pese a que podemos encontrar «cunning-folks» en gran parte del territorio europeo y pese a que compartían, a grandes rasgos, las actividades que realizaban, regionalmente poseían caracteres distintivos: los «wise-men» ingleses no eran idénticos a los ibéricos o a los de la península itálica⁴⁸. La segunda especificación tiene que ver con evitar la confusión de los «cunning-folks» con los chamanes. Los chamanes originales, aquellos que eran naturales del contexto cultural siberiano y centro-asiático, eran sanadores mágicos que lograban comunicarse con el mundo espiritual a partir de una travesía extática en la que el espíritu del chamán viajaba directamente hacia otra dimensión. Ni los viajes extáticos, ni el carácter público del accionar de aquellos eran propios de los «cunning-folks» europeos en general, o ingleses en particular⁴⁹.

Al momento de introducir el Acta de 1563, se ha mencionado que se podían hallar allí hasta tres tipos de acciones típicamente propias de las hechiceras y de la conjuración de espíritus. Del empleo de hechizos para matar o dañar ya se ha hecho mención, pero había quedado pendiente la referencia a la conjuración para encontrar bienes robados o perdidos, así como la inducción amorosa⁵⁰. Estos últimos servicios mencionados eran

⁴⁷ Owen DAVIES, *Popular Magic* [...], op.cit, p. VII. [Cunning-folk era sólo uno de los varios términos usados en Inglaterra para describir a los multifacéticos practicantes de magia que curaban enfermos y embrujados, que decían la fortuna, identificaban ladrones, inducían amores, y mucho más aún] La traducción al castellano es mía. Para un análisis detallado de las prestaciones de los *wise-men*, recúrrase al Capítulo 4 del trabajo de Davies.

⁴⁸ Sigo aquí los argumentos de Fabián Campagne. Retomo la idea que la construcción de la identidad de estos sanadores carismáticos se desarrollaba de manera dinámica, dependiendo de las regiones de las cuales eran originarios y desempeñaban sus servicios. Fabián CAMPAGNE, *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p.281. Véase del mismo autor sus trabajos sobre los saludadores españoles: “Charismatic healers on Iberian soil: An Autopsy of a Mythical Complex of Early Modern Spain” en *Folklore*, vol.118, n. 1, 2007, pp.44-63. “El sanador, el párroco y el inquisidor: Los saludadores y las fronteras de lo sobrenatural en la España del barroco” en *Studia Historica Historia Moderna*, vol.29, 2007, pp.307-341. Ver también: Enrique PERDIGUERO, “Protomedicato y curanderismo” en *Dynamis*, n.º. 16, 1996, pp.91-108. María TAUSIET, *Abracadabra Omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2007, pp.133-164.

⁴⁹ Owen DAVIES, *Popular Magic* [...], op.cit, p. 178.

⁵⁰ “That yf any person or persons [...] take upon him or them, by Witchcrafte Enchantment Charme or Sorcerie, to tell or declare in what Place any Treasure of Golde or Sylver shoulde or might bee founde or had in the Earthe or other secret Places, or where Goodes or Thinges lost or stollen should bee founde or become, or shall use or practise anye Sorcerye Enchantment Charme or Witchcrafte, to thintent to

uno de los tantos que ofrecían los «cunning-folks» ingleses. Nuevamente nos encontramos frente a prácticas que eran criminalizadas por la monarquía inglesa, pero que Scot ponderaba como eventos incapaces de ser producidos por los hombres. Los hechizos para uniones amorosas, la búsquedas de tesoros, la predicción de la fortuna o las curaciones –como el «maleficium»- eran engaños, y como tales, incapaces de generar «per se» cualquier efecto real. Scot propone que la conjura de espíritus resultaba tan alejada de las capacidades inherentes al género humano como la habilidad para predecir el futuro o curar enfermedades mediante la pronunciación formulas rituales. Atribuirle a las palabras poder curativo o de protección contra maleficios era dotarlas de un atributo superior al que fue otorgado por la divinidad al momento de crearlas⁵¹. De allí la coincidencia que propongo entre cómo el inglés entiende la naturaleza y el accionar de hechiceros y sanadores carismáticos. Resulta importante destacar que Scot no enuncia diferentes términos para referirse a estos personajes. No figuran en *The Discoverie of witchcraft* las expresiones «black witch» y «white witch». Owen Davies explica que si bien la diferenciación entre bruja blanca y bruja negra fue muy utilizada por miembros del estrato letrado de la sociedad inglesa, para la literatura demonológica protestante en general los «cunning-folks» eran asociados sin matices con las brujas más

provoke any person to unlauffull love [...] that then every suche person or persons so offending, and being therof lauffully convicted, shall for the said offence suffer Imprysonement by the space of One whole yere without Bayle or Mayneprise, and once in every Quarter of the said Yere, shall in some Market towne, upon the Marcket Daye or at such tyme as any Fayer shalbee kepte there, stande openly upon the Pillorie by the Space of Syxe Houres, and there shall openly confesse his or her Erroure and Offence; And yf anye person or persons, beyng once convicted of the same Offences as ys aforesayd, doo eftesones perpetrate and comitt the lyke Offence, that then every suche Offendour beyng thereof the seconde tyme convicted as ys aforesaid, shall forfaitte unto the Quenes Majestie her heires and successoures, all his Goodes and Cattelles and suffer Imprysonement during Lyef'. Fragmento extraído de: Jo BATH y John NEWTON (ed.) *Witchcraft and the Act of 1604*, Appendix 1, pp.235-236. [“que si alguna persona o personas, por medio de brujería, encantamiento o hechicería, declara en qué lugar hay o puede haber escondidos tesoros, oro o plata, así cómo donde encontrar bienes o cosas extraviadas o robadas, o usa brujería, encantamiento o hechicería para incitar a alguna persona a un amorío ilegal, que cada una de las personas que hayan cometido esa ofensa sea legalmente condenada a prisión por el lapso de un año entero, sin posibilidad de pago de fianza o compensación económica, y que cuatro veces al año en el mercado un día hábil se coloque en la picota para confesar abiertamente su error y ofensa; y que si alguna persona o personas, habiendo sido ya condenadas anteriormente por la misma ofensa mencionada vuelve a cometerla sea desposeído él y todos sus herederos de todos sus bienes y ganado, así como también deberá sufrir encarcelamiento de por vida”] La traducción al castellano es mía.

⁵¹ “For we, neither all the conjurors, Cabalists, papists, soothsaiers, inchanters, witches, nor charmers in the world, neither anie other humane or yet diabolicall cunning can adde anie such strength to Gods workmanship, as to make anie thing anew, or else to exchange one thing into another[...].” Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 124. [“Ni todos los conjuradores, cabalistas, papistas, adivinadores, encantadores, Brujas, ni hechiceros en el mundo, ni ningún otra astucia humana o diabólica puede agregar ninguna fuerza a la obra de Dios, ni hacer crear nada nuevamente, ni transformar una cosa en otra”] La traducción al castellano es mía.

perversas⁵². Scot también va a hermanar a los sanadores carismáticos con el modelo inglés de bruja, aunque no a partir de un supuesto vínculo con el demonio, sino desde la intención de aprovecharse de los clientes que recurrían a sus servicios. Scot diferenciaba a los *wise-men* de los hechiceros por las prácticas que realizaban, mientras que los asociaba por la naturaleza fraudulenta de su proceder. Coincidían, pues, en no poseer las habilidades que se adjudicaban y que les adjudicaban, así como en que debían ser penados por atribuirse portentos divinos para explotar la credulidad de sus contemporáneos:

“And therefore those witches, that make men beleeeve they can prophesie upon dreames, as knowing the interpretation of them, and either for monie or gloria abuse men & women therby, are meere couseners, and worthie of great punishment: as are such witchmongers, as beleeeving them, attribute unto them such divine power as onelie belongeth to God.”⁵³

La elección de un fragmento que hace referencia a la predicción de la fortuna es meramente aleatoria: de igual manera podríamos haber seleccionado un párrafo de Scot que se refiriese a la detección de ladrones o a la sanación de convalecientes⁵⁴. Localizar

⁵²Owen DAVIES, *Popular Magic* [...], op.cit, p. 29. La asociación de los sanadores carismáticos con la conjura de espíritus demoníacos nunca contó con el visto bueno de aquellos que recurrían asiduamente a recibir sus servicios. Esta supuesta ligazón siempre corrió por cuenta de la visión teológica, que no logró en ningún momento interpelar a la de los sectores populares. Teniendo en cuenta que las persecuciones de brujas en suelo inglés generalmente fueron impulsadas desde la base la pirámide social, la buena reputación que los «wise-men» tenían entre los miembros de aquella fue lo que habría evitado el desarrollo de cazas a gran escala de aquellos personajes, aunque también se debe considerar la lenidad con que las cortes inglesas trataron a los «cunning-folk» en comparación con la severidad reservada a los hechiceros. [*Ibidem* p.14 y p. 164].

⁵³ Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 101. [“y por lo tanto aquellas brujas que hacen creer a los hombres que pueden profetizar a través de sueños, así como interpretar los mismos, y por dinero o gloria abusan de hombres y mujeres, son embusteros y merecedores de gran castigo: así como también los creyentes en brujas por atribuirles un poder que sólo pertenece a Dios”] La traducción al castellano es mía.

⁵⁴ “These conjurors and couseners forsooth will shew you in a glasse the theefe that hath stolne anie thing from you, and this is their order. They take a glasse viall full of holie water, and set it upon a linnen cloth, which hath beene purified, not onelie by washing, but by sacrifice, &c. On the mouth of the viall or urinall, two olive leaves must be laid acrossed, with a litle conjuration said over it [...] The theefe all this while shall suffer great torments, and his face shall be scene plainlie, even as plainlie I beleeeve as the man in the moone. For in truth, there are toies artificially conveyed into the glasse, which will make the water bubble, and devises to make images appeare in the bubbles: as also there be artificially glasses, which will shew unto you that shall looke thereinto, manie images of diverse formes, and some so small and curious, as they shall in favour resemble whom so ever you thinke upon”. Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, pp. 148-149. [“Estos conjuradores y engañadores, te mostrarán en un vaso al ladrón que te ha robado. Ellos toman un vaso lleno de agua bendita, y lo pondrán sobre lino que haya sido purificado, son sólo lavándolo sino por un sacrificio. En la boca del frasco o urinal, dos hojas de olvido deben colocarse cruzadas, diciendo una pequeña conjuración (...) Mientras tanto el ladrón deberá sufrir grandes tormentos y su rostro se deberá ver claramente. En verdad lo que hay son elementos

maleantes era una de las actividades más lucrativas que podían realizar los sanadores carismáticos, ya que en adición a la magia amorosa y la curación de enfermedades eran uno de sus servicios más requeridos⁵⁵. Destaca, pues, el aspecto utilitarista de la práctica de los «cunning-folks» y la posibilidad de ganancia que éste conllevaba.

Más allá del espacio que se le dedica en *The Discoverie of witchcraft* a las distintas especialidades de los «wise-men», hay una cuestión que las entrelazaría a todas: la utilización de formulas o hechizos escritos. Sin importar el fin para el cual estas fórmulas fuesen utilizadas –detección de brujas, protección contra hechizos, cura de enfermedades– Scot plantea que no puede esperarse un resultado efectivo a partir de la escritura de determinadas palabras en un papel, sin importar cuáles fueran, en qué momento se las escribiese o dónde se las guardase⁵⁶. Considero que centrarme en el análisis de los hechizos escritos que Scot cita en su texto sería una actividad que – aunque útil– desviaría el propósito original del presente trabajo. Lo que resulta propicio mencionar es que las referidas fórmulas solían contener en su interior una mixtura de elementos católicos y paganos⁵⁷. Este peculiar entrevero, que se registra en todos los territorios cristianos de la Europa moderna, resultaba doblemente ultrajante para Scot.

artificialmente puestos en el vaso, que harán que el agua burbujee, así como también elementos que hacen aparecer imágenes en las burbujas: además hay vasos artificiales que te mostrarán varias imágenes de diversas formas, algunas tan pequeñas y curiosas, que te harán ver algo parecido a la persona de la que sospechabas”] La traducción al castellano es mía.

⁵⁵ Owen DAVIES, *Popular Magic* [...], op.cit, pp. 96-103.

⁵⁶ La limitación de las palabras para poder producir determinados efectos no se reduciría a su vertiente escrita, sino que también incluye a la utilización oral de las mismas. “My meaning is not, that these words, in the bare letter, can doo anie thing towards your ease or comfort in this behalfe; or that it were wholesome for your bodie or soule to weare them about your necke: for then would I wish you to weare the whole Bible, which must needs be more effectuell than anie one parcell thereof”. Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 162. [“Mi intención no es que estas palabras escritas en la carta puedan hacer nada para consolarte en ese aspecto; o que sea saludable para tu cuerpo o alma que las uses alrededor de tu cuello: ya que para eso te pediría que uses la Biblia entera, que debería ser más efectiva que uno de sus fragmentos”] La traducción al castellano es mía.

⁵⁷ “Otherwise: Write upon a masecake cut in three peeces; O ague to be worshipped: on the second; O sicknesse to be ascribed to health and joies: on the third; Pax, max, fax and let it be eaten fasting, Otherwise: paint upon three like peeces of a masecake, Pater pax, adonai, filius vita, sabbaoth, spiritus sanctus, tetragrammaton, and eat it, as is afore said”. Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 154. [“Por lo demás: escriba sobre una hostia dividida en tres partes; O ague para ser adorada: en la segunda; O sicknesse para adscribir a la salud y disfrutes: en la tercera; Pax, max, fax y dejar que se coma en ayunas. De otra manera: pintar sobre una hostia dividida en tres partes; Pater pax, adonai, filius vita, sabbaoth, spiritus sanctus, tetragrammaton, y comerla, como anteriormente se dijo.”] La traducción al castellano es mía.

Entre las páginas 108 y 179 pueden hallarse más de medio centenar de ejemplos de hechizos escritos u orales. Esta recopilación y publicación por parte de Scot tuvo como irónico resultado la propagación de éstas formulas, poniéndolas al alcance de todo aquel que tuviese acceso a *The Discoverie of witchcraft*, de manera que esta obra resultó en uno de los principales vehículos para la transmisión de aquellos en la Inglaterra del XVII. Owen DAVIES, *Popular Magic* [...], op.cit, p. 151 y p.159. La facilidad con que el libro pudo ser aprehendido por esta parte de la sociedad inglesa tiene que ver con que no fue escrito en un lenguaje docto.

La combinación del catolicismo residual con prácticas y elementos precristianos, por un lado horrorizaba al inglés; pero, por otra parte, también le resultaba funcional al permitirle proponer con bases empíricas un vínculo entre el catolicismo y el paganismo, destacando la perversidad de ambos sustratos, siendo la total eliminación de sus vestigios una necesidad que prontamente debía ser atendida⁵⁸.

En resumen, la propuesta de Scot resulta fuertemente novedosa con respecto a la que se observaba en el Acta de 1563, pero también en relación con los futuros tratados demonológicos de pluma inglesa. *The Discoverie* fue el primer texto que diferenció las prácticas que realizaban los «cunning-folks» de aquellas que efectuaban quienes recurrían al «maleficium». Si bien, tal como hemos mencionado, Scot no diferencia a ambos personajes a partir de nomenclaturas, si lo hace desde las acciones que ejecutaban. Pero no acaba aquí el carácter innovador de Scot, ya que también resulta original el hecho de que sanadores carismáticos y hechiceros, aún realizando prácticas distintas, basaban su fama en engaños, puesto que ninguno poseía las capacidades que afirmaban tener: sanar, predecir el futuro, detectar ladrones y brujas, los primeros; conjurar espíritus y provocar daños, los últimos. En un movimiento nuestro autor invierte la esencia del parentesco que varios demonólogos hallaban entre hechiceros y sanadores, ya que para Scot la base de aquel no era la utilización de fuerzas oscuras, sino el fraude. Recién fue el Acta contra la brujería de 1736 –posterior en 152 años a la redacción de *The Discoverie of witchcraft*- la que estableció que los «cunning-folks» debían ser castigados no por las actividades supuestamente mágicas que realizaban, sino por las pretensiones explícitamente fraudulentas de su accionar⁵⁹. Scot y el Acta de 1736 no proponen descriminalizar a los «wise-men» o a los hechiceros, sino que lo que proponen es un cambio de interpretación del crimen que cometían.

⁵⁸ “And heerein you shall see, not onelie how the religion of papists, and infidels agree; but also how their ceremonies and their opinions are all one concerning witches and spirits.” Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 152. [“Y así deberás ver, no sólo como la religión de los papistas y de los infieles concuerdan; sino también como sus ceremonias y opiniones con respecto a brujas y espíritus son las mismas”] La traducción al castellano es mía. No era ajena esta propuesta a la política anticatólica llevada adelante por Isabel I desde que asumió el trono, y profundizada en la década de 1580.

⁵⁹ “The if any person shall [...] pretend to exercise or use any kind of witchcraft, sorcery, inchantment, or conjuration, or undertake to tell fortunes, or pretend from his or her skill of knowledge in any occult or crafty science to discover where or in what manner any goods or chattels, supposed to have been stolen or lost, may be found; every person so offending [...] shall for every such offence, suffer imprisonment by the space of one whole ear without bail or mainprize...”. Fragmento del acta inglesa contra la brujería de 1736, extraído de: Jo BATH, Y John NEWTON (ed.) *Witchcraft and the Act of 1604*, Appendix 4, p.244. [Que si alguna persona pretende realizar o usar cualquier tipo de brujería, encantamiento o conjuración, o decir la fortuna, o pretender tener habilidad para conocer por alguna ciencia o arte oculto dónde o de qué manera cualquier bien o ganado supuestamente perdido o robado puede ser encontrado; cualquier persona que cometa esa ofensa deberá sufrir encarcelamiento por el espacio de un año entero, sin fianza o compensación económica] La traducción al castellano es mía.

A su vez, no se debe olvidar que para nuestro autor tiene una destacada importancia no sólo la estafa, sino la blasfemia que acompañaba a la afirmación de poder conjurar demonios, así como a la de –por ejemplo- curar personas o ganado. Estas capacidades – propone Scot- eran monopolio exclusivo de la divinidad, por lo que el carácter blasfemo de las afirmaciones arriba mencionadas radicaba en atribuirse una habilidad que era propia del creador⁶⁰. Ahora bien, la deidad de Scot era una que cada vez intervenía menos en el mundo que había creado. Sirva esta frase como introducción al análisis de las brujas del sabbat, que nos permitirá entender por qué su existencia era considerada imposible por Scot, a diferencia de lo que ocurría con el tipo inglés de bruja o los sanadores carismáticos.

c) Las brujas y sabbat: la máxima expresión de la demonología radical

Scot halla el camino de entrada para desbancar los postulados de la demonología radical en tres de de las cualidades que él considera tradicionales de las brujas del sabbat: los vuelos hacia el aquelarre, las metamorfosis y el contacto físico con entes desencarnados⁶¹.

Existe entre la bruja construida por la demonología tardo-escolástica y aquella de la que nos hemos ocupado hasta aquí una diferencia profunda; en efecto, las brujas de Krämer, Spina o Bodin poseen habilidades con las que las hechiceras reseñadas en las distintas actas inglesas contra la brujería no hubiesen podido siquiera soñar. Estas disparidades no pasarán desapercibidas en *The Discoverie of witchcraft*, y serán la base desde la cual nuestro autor distinguirá el accionar de éstas brujas con respecto al de

⁶⁰ “But if you desire to learne true and lawfull charmes, to cure diseased cattell, even such as seeme to have extraordinarie sicknesse, or to be bewitched, or (as they saie) strangelie taken: looke in B. Googe his third booke, treating of cattell, and happilie you shall find some good medicine or cure for them [...] And never thinke that a poore old woman can alter supernaturallie the notable course, which God hath appointed among his creatures.” Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 161. [Pero si tu deseo es aprender verdaderos y legales encantos para curar ganado enfermo, incluso aquellos que parecen tener una enfermedad extraordinaria o estar embrujados, o tener aspecto extraño: miren en el tercer libro de B. Googe, tratamiento del ganado, y felizmente deberá encontrar buenas curas y medicinas para ellos. (...) Y nunca piense que una pobre anciana puede alterar sobrenaturalmente el curso notable que Dios ha establecido para sus creaturas] La traducción al castellano es mía.

⁶¹ Para una aproximación a los orígenes del concepto acumulativo de brujería, véase: Carlo GINZBURG, *Storia notturna: Una decifrazione del Sabba*. Turín, Einaudi, 1986. (cito por la edición en castellano: *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik, 1991. Consultar también: Norbert COHN, *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom*. Chicago, The University of Chicago Press, 1993 (1973). STUART CLARK, *Thinking with demons [...]*, op.cit, pp. 1-134. Richard KIECKHEFER, *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*. California, University of California Press, 1976. Brian LEVACK, *La Caza de brujas [...]* op. cit, pp.23-135. Robert MUCHEMBLED, *Une histoire du diable. XII-XX siècle*, París, Éditions du Seuil, 2000. (cito por la edición en castellano: *Historia del Diablo. Siglo XII-XX*. Buenos Aires, Fondo de cultura Económica, 2004.

aquellas hechiceras, así como el nivel de plausibilidad de sus obras, y el modo en que deben ser consideradas por el sistema judicial y quienes las persigan.

Comenzaré analizando las metamorfosis. Conviene establecer aquí una aclaración importante: las transformaciones en animales nunca fueron parte del discurso demonológico, al menos de lo que se podría considerar como las versiones “ortodoxas” del mismo⁶². En su trabajo, Scot pareciera dar por hecho que la demonología era un *corpus* teórico monolítico y acabado⁶³. Por ello, no resulta extraño que ignorase los debates entre los demonólogos en lo concerniente a las metamorfosis, o que tomase la opinión de uno de ellos –Jean Bodin, por caso- como la general⁶⁴. Scot obtuvo en la *De la démonomanie des sorciers* la guía perfecta para referirse a las mentadas transformaciones de brujas o de “embruajados” en animales. Lo que el inglés no menciona es que la opinión que sostenía Bodin acerca de que el cuerpo humano podía transformarse físicamente en el de un animal era francamente excepcional: pocos contemporáneos al jurista apoyaban públicamente su postura, y muchos la rechazaban abiertamente⁶⁵. El *Malleus Maleficarum* –otra de las grandes referencias con las que discute Scot- negaba que la sustancia de los hombres pudiese ser transmutada; los cambios sólo eran accidentales, tenían lugar en aquellas partes que no eran esenciales para la constitución del ser humano. Esta idea indicaba que los demonios podían alterar y nublar el juicio de las personas para que comprendiesen determinados eventos de una manera diferente a como realmente estaban ocurriendo⁶⁶. La concepción de Bodin, pues,

⁶² Ya San Agustín en el siglo IV emitía su juicio sobre la cuestión, proponiendo que las metamorfosis eran una ilusión, que, aunque fácticamente real, no afectaba ni al cuerpo ni al alma, sino a una tercera parte del ser humano (el *phantasticum*) que era un espectral doble que abandonaba el cuerpo de la persona mientras descansaba. Era por obra de los demonios que el *phantasticum* adquiría visibilidad y forma animal. Centurias más tarde, en plena Edad Media, habían sido condenadas las creencias sobre la posibilidad de que los cuerpos o el espíritu pudiesen mutar hacia formas animales: el mismo Canon Episcopi (c. siglo IX) establecía que nadie salvo la divinidad poseía la facultad de transformar la forma de cualquier criatura. Caroline OATES, “Metamorfosis y licantrópia en el Franco-Condado, 1521-1643”, en Ramona NADAFF, Nadia TAZI y Michel FEHER *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, Vol. 1, 1992, p.328.

⁶³ Como señala Nicole Jacques Lefevre, la justificación física y teológica para los vuelos y la copulación con demonios no presentaba un problema para los demonólogos, pero con la metamorfosis ocurría exactamente lo contrario. La conclusión más común es que la transformación, en caso de ocurrir, era una mera ilusión diabólica, sentencia que –como hemos señalado- databa de por lo menos del medioevo. Nicole Jacques LEFEVRE, “Such an impure, cruel, and savage beast...Images of the werewolf in Demonological Works” en Kathryn EDWARDS, (ed.) *Werewolves, witches and wandering spirits. Traditional belief & folklore in Early Modern Europe*. Sixteenth Century Essays & Studies, Volume 62, Missouri, Truman State University Press, 2002.

⁶⁴ Phillip ALMOND, *England's First Demonologist* [...] op.cit, pp.100-101.

⁶⁵ Claude Prieur y Jean de Nynauld entre los más notables que rechazaban las reflexiones de Bodin. Caroline OATES, “Metamorfosis y licantrópia en el Franco-Condado”, op.cit, p.329.

⁶⁶ Así, los demonios eran capaces de engañar a las mismas brujas para que creyesen su transformación; también lograban confundir a los testigos, ya sea ocultando a la bruja y transformándose ellos en

no se acercaba ni a la de Krämer, ni a la del Aquinate que era el criterio preponderante⁶⁷. A partir de estas marcadas diferencias entre el *Malleus* y *De la démonomanie*, y teniendo en cuenta lo escrito por Scot, se impone la cuestión en torno a si el inglés ignoró intencionalmente o no las distinciones que ambos textos establecen sobre las transformaciones. Si bien encontrar un camino para desentrañar este aspecto se presenta complicado, Phillip Almond demuestra que Scot sabía de manipular argumentos propios y ajenos en pos de persuadir a sus lectores⁶⁸. Nuestro autor encontraba apoyo para sus juicios apelando a cuidadosas omisiones de fuentes y testimonios⁶⁹. No creo estar cometiendo una exageración, luego, si planteo que es posible que Scot –en su obsesión por triturar a la demonología de la escolástica tardía– hubiese construido una idea propia de lo que ese discurso era. Para demoler más eficientemente los fundamentos teóricos de las persecuciones, Scot habría seleccionado y omitido de manera intencional elementos de las obras de (entre otros) Krämer y Bodin. La tesis de Bodin era considerada poco menos que un absurdo entre sus contemporáneos; al elevarla Scot a un plano de generalidad estaba otorgándoles ese nivel de absurdidad a todos los demonólogos y no sólo a uno. Mediante la astuta pluma de Scot, lo que en realidad debiese haber sido una refutación a Bodin se volvió una contra la demonología «in toto». Hecha esta puntualización, y retomando *The Discoverie of Witchcraft*, el análisis sobre la metamorfosis se recupera desde un relato mencionado por Bodin en su obra, donde un joven marinero que buscaba provisiones para retomar viaje es transformado en burro por la mujer con quien estaba por realizar la transacción. Sin percibir su cambio de forma, el marinero se dirigió a su embarcación, pero su abordaje fue impedido por los otros hombres del barco, que no veían ya a su

animales, o con la bruja presente alterando las facultades perceptivas de quienes estuviesen presentes. Esta última referencia ya había sido considerada por Santo Tomás de Aquino dos siglos antes, habiendo establecido que los cuerpos de los demonios, fruto de la condensación del aire, podían adquirir forma animal, o –también– que el diablo podía manipular los sentidos de los hombres para hacerles ver lo que allí no estaba. Caroline OATES, “Metamorfosis y licantrópía en el Franco-Condado”, en Ramona NADDAFF, Nadia TAZI y Michel FEHER *Fragmentos para una historia* [...], op.cit, p.329-330.

⁶⁷ La justificación del autor de los Seis Libros de la República de que los cuerpos de los hombres podían metamorfosearse en animales descansaba en que no era el físico lo que definía el atributo de un hombre sino su raciocinio. De esta forma, lo que sufría un cambio no era la “verdadera forma” del hombre, sino sólo su externalidad. Nicole Jacques LEFEVRE, “Such an impure, cruel, and savage beast... Images of the werewolf in Demonological Works” en Kathryn EDWARDS, (ed.) *Werewolves, witches and wandering spirits*. [...] op.cit, p.186. Caroline OATES, “Metamorfosis y licantrópía en el Franco-Condado”, en Ramona NADDAFF, Nadia TAZI y Michel FEHER *Fragmentos para una historia* [...], op.cit, p.331

⁶⁸ Por ejemplo, tal como se ha mencionado, en *The Discoverie* se asocia a la creencia en brujas con el catolicismo; sin embargo, Scot denosta a un demonólogo protestante –Lambertus Daneus– sin mencionar en ningún momento a que confesión pertenece. Phillip ALMOND, *England’s First Demonologist* [...] op.cit, p.82.

⁶⁹ Phillip ALMOND, *England’s First Demonologist* [...] op.cit, p.188

antiguo compañero, sino un animal⁷⁰. La primera objeción que Scot presentará al relato de Bodin es que el francés no es testigo ocular de lo ocurrido, sino que estaría reproduciendo una historia de la cual no tiene mayores evidencias⁷¹. Esta es más bien una crítica coyuntural, ya que el verdadero ataque argumental lo dirige al corazón de la historia: a la capacidad de transformar la forma y la sustancia de un objeto. Al igual que para la supuesta capacidad de los hechiceros de conjurar espíritus, la mera idea de que una criatura pudiese modificar de esa modo la naturaleza de la obra de Dios lesionaba su carácter divino, por lo que sólo alguien más vil que un infiel o un pagano podía pensar de esa forma⁷². Lo que Scot considera una blasfemia es la creencia en el relato, así como execrables son los individuos que lo sostienen y divulgan, pero no anatematiza a las supuestas brujas, quienes jamás podrían haber cometido las acciones que se les imputaban.

El segundo elemento del sabbat que Scot refuta es el vuelo de las brujas. La simple utilización del sentido común era suficiente para que las transvecciones aéreas de las brujas fuesen puestas en duda, pero este argumento no representa la crítica de fondo⁷³.

⁷⁰ “The young fellowe returned towards his ship: but before he went aboard, hee would need eate an eg or twaine to satisfie his hunger, and within short space he became dumb and out of his wits (as he afterwards said.) When he would have entred into the ship, the mariners beat him backe with a cudgell, saieng; what a murren lacks the asse? Whither the divell will this asse? The asse or yoong man (I cannot tell by which name I should terme him) being many times repelled, and understanding their words that called him asse, considering that he could speake never a word, and yet could understand everie bodie; he thought that he was bewitched by the woman, at whose house he was” Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 54. [“El joven retornó hacia su barco: pero antes de abordar sintió la necesidad de comer un huevo o dos para saciar su hambre, y al poco tiempo se atontó y quedó fuera de sí (tal como luego afirmó). Cuando iba a subir al barco, los marineros lo golpearon en la espalda con bastones, diciendo; ¿qué le pasa a este burro? ¿qué diablo se lleva a este burro? Este burro o joven (ya no sé cómo debería llamarlo) fue varias veces rechazado, entendía que lo llamaban burro, pero no pronunciar palabra alguna, y aún así entendía a todo el mundo; pensó fue hechizado por la bruja, en cuya casa había estado”] La traducción al castellano es mía.

⁷¹ “The best is that he himself is no eie-winesse to any of those his tales; but speaketh onelie by report [...]” Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p.55. [“Lo mejor de todo es que él mismo no es testigo de ninguno de sus cuentos, sino que sólo habla de lo que le han reportado”] La traducción al castellano es mía.

⁷² “I have more largelie repeated, Whosoever beleeveth, that anie creature can be made or changed into better or worse, or transformed into anie other shape, or into anie other similitude, by anie other than by God himself the creator of all things, without all doubt is an infidel, and woorsse than a pagan”. Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p.55. [“Ya lo he repetido largamente, quien quiera que crea que alguna criatura puede ser hecha o cambiada para mejor o peor, o transformada en otra forma, o en algo similar, sin duda es un infiel y peor que un pagano”] la traducción al castellano es mía.

⁷³ “When they saie that witches can flie in the aire, and come in at a little coane, or a hole in a glasse windowe, and steale awaie sucking children, and hurt their mothers; and yet when they are brought into prison, they cannot escape out of the grate, which is farre bigger; who will not condemne such accusations or confessions to be frivolous?” Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 278. [“Cuando dicen que las Brujas pueden volar por los aires, entrar por pequeños orificios o agujeros en los vidrios de las ventanas para robar bebés y lastimar a sus madres, pero cuando son encarceladas no pueden escapar por las rejas aún cuando estos son muchos más grandes; ¿quién no va a condenar esas acusaciones o confesiones por ser frívolas?”] La traducción al castellano es mía

La tesis real de Scot de por qué el vuelo de las brujas resultaba imposible remite a la misma que utilizó para el caso de las transformaciones: el género humano fue creado con determinadas características que lo diferencian del resto de la obra de la divinidad⁷⁴. Dentro de sus rasgos fundamentales no figura la capacidad de volar, por lo que ésta es ajena a la constitución natural con la cual el creador las dotó originalmente. Es por este motivo que los hombres se ven imposibilitados de transportarse por los cielos, aún cuando esta cualidad se supusiese originada en el uso de extraordinarios ungüentos proporcionados por el diablo o creados por ellas mismas. Sobre las unciones, el discurso demonológico establece que las sustancias a partir de la cual aquellas se confeccionaban eran la carne y los huesos de niños sacrificados por las brujas⁷⁵. Sea como fuere la obtención de estos desagradables ungüentos, no podían provocar el vuelo, puesto que – nuevamente- se estaría dotando a algo creado de una gracia que no lo fue originalmente concedida durante la creación, es por ello que va en contra de lo constituido por Él cualquier fenómeno que sobrepase lo que fue establecido en la génesis⁷⁶.

Podían las travesías por el aire ser también causadas por espíritus, siendo ellos los que transportasen a las brujas⁷⁷. Krämer en el *Malleus* sostiene esta hipótesis basándose en pasajes novotestamentarios donde Cristo es elevado por los aires y transportado a la cima de una montaña por el demonio. Scot primero plantea que aún considerándose de manera brutalmente literal el relato⁷⁸, no puede servir como fundamento al vuelo

⁷⁴ “What an unapt instrument is a toothles, old, impotent, and unweldie woman to flie in the aier? [...] It is strange, that we should suppose, that such persons can worke such feates [...]speciallie when our neighbours life dependeth upon our credulitie therein; and when we may see the defect of abilitie, which alwaies is an impediment both to the act, and also to the presumption thereof” Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 8. [¿Qué inadecuado instrumento para volar por el aire es una desdentada, vieja, impotente y pesada mujer para volar por el aire? (...) Es extraño siquiera suponer que esa personas puedan realizar semejantes actos (...) especialmente cuando la vida de nuestros vecinos dependen de nuestra credulidad; y cuando debemos ver el defecto de esa habilidad, que siempre es un impedimentos tanto para el acto como para la presunción del mismo”] La traducción al castellano es mía.

⁷⁵ Wolfgang BEHRINGER, *Witches and witch-hunts* [...], op. cit, p.10. Stuart CLARK, *Thinking with demons* [...], op.cit, p.371. Brian LEVACK, *La Caza de brujas* [...], op. cit p.77. Walter STEPHENS, *Demon Lovers* [...], op.cit, p. 249-254.

⁷⁶ “God hath endued everie man and everie thing with his proper nature, substance, forme, qualities, and gifts.” Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 57. [“Dios ha dotado cada hombre y cada cosa con su propia naturaleza, sustancia, forma, cualidades y dones”] La traducción al castellano es mía.

⁷⁷ De hecho, la demonología contra la que fue escrita *The Discoverie of witchcraft*, es a los demonios que le asigna la capacidad de producir el vuelo de las brujas, y no a éstas de poseerlo intrínsecamente. Los demonólogos basaban este razonamiento en Tomás de Aquino, quien a partir del concepto aristotélico de “movimiento local” proponía que los demonios posándose sobre un determinado objeto o persona podían trasladarlo según su voluntad. El Doctor Angélico también encontró sustento para esta idea en el relato bíblico en el cual un ángel traslada volando a Habacuc hacia Babilonia para que alimentase a Daniel. Véase: Stuart CLARK, *Thinking with demons* [...], op.cit, pp.166-172. Brian LEVACK, *La Caza de brujas* [...] op. cit, pp.76-77.

⁷⁸ Anglo explica que el rechazo de Scot a esta forma de entender las Sagradas Escrituras haría referencia a la idea de Calvino de que la capacidad de entendimiento humana es de por si imperfecta y por ello

brujeril, puesto que en él, Cristo no establece pacto alguno con el diablo ni utiliza unciones, así como tampoco puede interpretarse de los evangelios que el demonio tuviese control sobre el cuerpo del hombre-dios⁷⁹. Apoyándose en el análisis que de éstos pasajes hace Calvino, Scot propone que el vuelo de Cristo fue una visión provocada por el diablo, pero que sólo tuvo lugar por permiso divino, negando que la encarnación hubiese sido confundida por un espíritu maligno⁸⁰. Este tipo de intervenciones divinas pertenecen a los tiempos pasados del mundo, y no a los actuales, de allí que estas participaciones demoníacas con permiso ya no pudiesen tener lugar en tiempos de Scot. Nuestro autor es decididamente hábil cerrando puertas y ventanas para cualquier argumento que propusiese la posibilidad de existencia de las brujas tal como la escolástica tardía propugnaba.

Vista ya la opinión sobre las metamorfosis y los vuelos, resta considerar el contacto físico con los demonios. Retomando parte de lo establecido por Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII, Scot plantea que, por definición, los demonios no podían tener cuerpos, eran espíritus puros. Esta característica planteaba en el inglés una dificultad insalvable para considerar posible cualquier trato entre un demonio y una bruja⁸¹. Se pregunta

necesita de los mitos. Sydney ANGLO, "Reginald Scot's Discoverie of witchcraft: Scepticism and Sadduceism" en Sydney ANGLO, (ed.) *The damned art. Essays in the literature of witchcraft*, p. 130.

⁷⁹"For I hope the will not saie, that Christ had made anie ointments, or entred into anie league with the divell [...]" Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, pp. 58-59. [Espero que no vayan a decir que Cristo ha hecho algún ungüento o entrado en alguna ligazón con el demonio] la traducción al castellano es mía.

⁸⁰"Manie affirm everie obstinatelie, that his bodie was truly and reallie as they saie taken up: because they thinke it too great an indignitie for Christ to be made subject to sathans illusions. But this objection is easily washed awaie. For it is no absurditie to grant all this to be wrought through Gods permission, or Christ voluntarie subjection[...]" Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 59. ["Muchos afirman obstinadamente, que su cuerpo fue verdadera y realmente tomado: porque piensan que es una gran indignidad para Cristo haber sido víctima de las ilusiones de Satanás. Pero esta objeción es fácilmente derrumbada. Porque no es absurdo afirmar que todo esto ocurrió por permiso de Dios, o la sujeción voluntaria de Cristo"] La traducción al castellano es mía.

⁸¹ Aquí tiene lugar otra selección intencionada de Scot sobre los argumentos de una de sus fuentes de autoridad, Tomás de Aquino en esta ocasión. Si bien el Doctor Angélico plantea que los espíritus carecen de cuerpos naturalmente adjuntos a ellos, el profundo conocimiento que aquel tenía sobre metafísica aristotélica, le permitía sostener la idea que los demonios podían, efectivamente, tener sexo con humanos. Los demonios, por medio de la condensación de aire, lograban generar *simulacras* que adoptasen la forma y la textura que ellos quisiesen –por caso, de un cuerpo humano- y a partir de allí manipular la sexualidad de hombres y mujeres. En definitiva, Scot recupera a la perfección la idea del Aquinate de que los demonios no tienen cuerpos, pero ignora la concepción del mismo autor, según la cual podían generar la simulación de un cuerpo. Lo que para Scot era imposible –o únicamente fruto de un milagro divino- podía ocurrir sin que se abandonase el plano de las leyes naturales en el pensamiento del santo italiano. Sobre las habilidades de los demonios, cfr: Fabián 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, American Society of Church History (2011), pp. 15-18. Stuart CLARK, *Thinking with demons* [...], op.cit, p.151-178.

retóricamente Scot: “What firme bargaine can be made betwixt a carnall bodie and a spirituall?”⁸²

El estereotipo del sabbat se apoyaba en la suposición de que los espíritus puros podían tener una existencia corpórea⁸³. Justamente por ello, al sostener la ya antigua idea de que no era posible la fisicalidad de los demonios, nuestro autor niega de raíz los postulados de la demonología radical. Esta teoría proponía que los espíritus podían tomar forma humana o animal, lo cual era indistinto para Scot, ya que ambas opciones le resultaban ridículas⁸⁴. Ahora bien, no era cualquier tipo de contacto el que según los demonólogos existía entre las inteligencias separadas del mundo material y los hombres: aquel era “indecentemente sofisticado”⁸⁵. Las brujas mantenían trato carnal con demonios que se corporizaban en animales o en seres antropozoomórficos. Tal como no hizo diferencia entre la posesión de un cuerpo animal o uno humano, Scot tampoco diferenciará entre cualquier contacto y el de una relación sexual, todos eran igualmente imposibles⁸⁶.

Los límites propios de toda creación, tal como ocurrió en los dos casos arriba estudiados, son la causa del escepticismo de Scot con respecto a la corporalidad de los demonios. Incluso, en referencia a la existencia de íncubos y súcubos –a diferencia de lo que algunos demonólogos podían plantear para la cuestión del vuelo- no había ninguna referencia a ellos en la Biblia, por lo que ni siquiera la senda de una literal exégesis del texto sagrado podía apuntalar la existencia de aquellos. En definitiva, las travesías aéreas, las metamorfosis y la carnalidad de los espíritus puros desafiaban –en

⁸² Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 25-26.

⁸³ Walter Stephens plantea, incluso, que la idea del contacto físico es la que organiza y da coherencia al aquelarre. Walter STEPHENS, *Demon Lovers*. [...] op.cit, p. 19.

⁸⁴ “[...] Scot répète dans le Discourse que le diable n'a aucune existence corporelle ; il se moque de ceux qui, ayant l'esprit « charnel » (« some are so carnallie minded »), s'imaginent le diable comme un homme noir, aux sabots fendus, arborant une paire de cornes, une queue, des griffes et de grands yeux” Georg MODESTIN, *Le gentleman, la sorcière et le diable : Reginald Scot un anthropologue social avant la lettre ?*, (2003) versión digital obtenida de : <http://medievales.revues.org/722#text>, p. 6.

⁸⁵ Hugh TREVOR-ROPER, *The crisis of the seventeenth century. Religion, the Reformation & social change*. Indiana, Libert Found, 1967 (cito por la edición en castellano: *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social*, Madrid, Katz editores, 2009, p.104)

⁸⁶ “For the divell is a spirit, and hath neither flesh nor bones, which were to be used in the performance of this action. And since he also lacketh all instruments, substance, and seed ingendred of bloud; it were follie to stale overlone in the confutation of that, which is not in the nature of things. [...] For they affirme undoubtedlie, that the divell plaieth Succubus to the man, and carrieth from him the seed of generation, which he delivereth as Incubus to the woman, who manie times that waie is gotten with child” Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 41. [“El Diablo es un espíritu, y no tiene ni carne ni huesos, que iban a ser usados para realizar esta acción. Y como también carece de todo instrumento, sustancia y semilla engendrada en la sangre; sería tonto perder más tiempo en la refutación de aquello, que no esta en la naturaleza de las cosas. (...) Porque ellos afirman sin dudar, que el diablo fue Súcubo para el hombre, y llevó de él la semilla de generación, la cual entregó como Íncubo a la mujer, que muchas veces de esa forma queda embarazada”] La traducción al castellano es mía.

el entendimiento de Scot- el orden creado por la divinidad y reflejaban un reto por parte de los órdenes natural y preternatural al sobrenatural. De allí la impugnación del inglés al sistema demonológico que era parte fundamental de la mayoría de las corrientes cristianas de su época.

No sólo las brujas carecen de los atributos que Scot considera exclusivos de la divinidad, los demonios tampoco pueden ir contra el orden establecido. Se asumía entre los contemporáneos a Scot que todo aquello que toda creación tenía, por obra divina, sus propios atributos y sus propias virtudes. Cualquier efecto que excediese estas propiedades originales era o bien producto de una intervención demoníaca, o fruto de un verdadero milagro⁸⁷. En Henry Holland y George Gifford, demonólogos ingleses contemporáneos a Scot, primaba una concepción providencialista de la demonología⁸⁸. Esto quiere decir que las brujas no poseían poderes propios, sino que éstos les eran otorgados por Satán, quien a su vez tenía la capacidad de delegar dichas habilidades únicamente por ser un instrumento del plan divino, una idea que remitía al pensamiento de San Agustín de Hipona⁸⁹. El planteo providencialista proponía que, en última instancia, era la divinidad la que permitía que ocurriesen las intervenciones demoníacas, ya fuese como un castigo o como una prueba de fidelidad, tal como le ocurre al patriarca Job⁹⁰. El demonio sólo podía provocar algún tipo de efecto en el mundo material a partir de una licencia otorgada por la deidad; su rol en el ecosistema cosmológico era el de vector de la voluntad divina. En definitiva, el esquema de la concepción providencialista de la demonología comenzaría en Dios, luego descendería

⁸⁷ Stuart CLARK, *Thinking with demons* [...], op.cit, p.480.

⁸⁸ En el libro más reciente, y sin duda más importante, que se le ha dedicado hasta la fecha a *The Discoverie of witchcraft*, el historiador Phillip Almond propone que, al menos en parte, el escepticismo de aquel encontraba su fundamento en la doctrina de la sagrada providencia, según la cual sólo Dios puede determinar cuánto ha de durar la vida de los hombres y sólo Él es el responsable del sufrimiento humano. Phillip ALMOND, *England's First Demonologist* [...] op. cit, p.29. En este aspecto debo disentir con Almond. El providencialismo no necesariamente lleva a ideas escépticas, sino que puede ser sustento de un discurso demonológico, como ocurre con Gifford y Holland. Si bien brujas y demonios sólo pueden actuar por permiso divino, se deja abierta la posibilidad de que la deidad opte por otorgárselo. Aún cuando la forma en que Scot entiende la demonología es claramente providencialista, aquello no determina su escepticismo, sino que lo que lo hace es la idea de un creador que decidió no intervenir o modificar el mundo material.

⁸⁹ Convendría especificar que, a pesar de la difundida vinculación entre providencialismo demonológico y protestantismo, dicha concepción se retrotrae a la patrística y, sobre todo, a San Agustín. Por ello no coincido con Brian Levack quien considera que el *Canon Episcopi* sentaría las bases de una tradición demonológica que interpretaba la brujería como parte de la Providencia divina. Levack estaría ignorando por completo la tradición demonológica del primer milenio, la cual –además– es el cimiento de la revisión que sobre esta cuestión propuso la escolástica. Sobre los préstamos, continuidades, y diferencias entre la demonología cristiana del primer y segundo milenio: Fabián 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” pp.1-31.

⁹⁰ Stuart CLARK, *Thinking with demons* [...], op.cit, p.449.

por su permiso a los demonios, y recién en última instancia las brujas cobrarían protagonismo, aunque sólo como postrero eslabón de una cadena⁹¹. El providencialismo se evidencia en varios pasajes de la obra a los que ya he hecho alusión, como el de la visión que Cristo permite al demonio provocarle, o cuando Scot plantea que ciertas acciones teóricamente llevadas a cabo por brujas en realidad no pueden ser realizadas “by anie other than by God himself the creator of all things”⁹². Siguiendo los argumentos de Scot, sabemos que por agencia demoníaca no podía producirse ninguna modificación en la constitución de aquello que ha sido creado, puesto que los espíritus tienen sus propios límites prescritos por el creador, los cuales no pueden transgredir puesto que de hacerlo Dios estaría siendo contrario así mismo⁹³. Conviene, pues, detenernos en las posibilidades de intervención divina, ya que sería ésta la única vía restante –teniendo en cuenta el triple umbral de causalidad cristiano– para que los postulados de la moderna demonología radical pudiesen ser posibles⁹⁴.

En *The Discoverie of witchcraft* se formula que luego del proceso de creación del mundo material, y posteriormente a la venida al mundo del hombre-dios cristiano, la divinidad eligió intervenir cada vez menos en aquello que había creado. Scot no plantea que los milagros no hayan existido, desde luego que reconoce el milagro de la creación, de la encarnación del Verbo y de la resurrección⁹⁵. Lo que el inglés propone, en cambio, es que estos fenómenos pertenecen a tiempos pretéritos: los milagros han cesado⁹⁶. Es a

⁹¹ Alan MACFARLANE, “A Tudor Anthropologist: George Gifford’s Discourse and Dialogue” en Sydney ANGLO, (ed.) *The damned art* [...] op.cit, p. 149.

⁹² Lo mismo propone para los demonios, que aunque creaturas superiores en naturaleza a los hombres, no pueden compararse con la deidad. “[...] all the divels in hell are not able to alter: neither can one haire of our head perish, or fall awaie, or be transformed, without the speciall providence of God almightie”. Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 56.

⁹³ “Yea the spirits themselves have their laws and limits prescribed, beyond the which they cannot passe one haire breadth; otherwise God should be contrarie to himself: wich is farre from him”. Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p.57. [Los spiritus tienen sus propias leyes y límites prescritos, más allá de los cuales no pueden pasar ni un pelo; de lo contrario Dios sería contrario a sí mismo: lo cual está lejos de él] La traducción al castellano es mía.

⁹⁴ Ver: Fabian 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. 34-42

⁹⁵ “Let us settle and acquiet our faith in Christ, and believing all his wonderous works, let us reject these old wives fables, as lieng vanities...” Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p.100. [“Pongamos y reposemos nuestra fe en Cristo, y creyendo todas sus obras milagrosas, rechazamos estos cuentos de viejas como puras vanidades”]. La traducción al castellano es mía.

⁹⁶ “S. Augustine, among other reasons, whereby he prooveth the ceasing of miracles, saith; Now blind flesh dooth not open the eies of the blind by the miracle of god, but the eies of our hart are opened by the word of God” Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p.89. [“San Agustín, entre otras razones, al probar el cese de los milagros, dijo; ahora no se abren los ojos ciegos por milagro de dios, sino los ojos de nuestro corazón se abren por la palabra de Dios”]. “But if this their confession be examined by divinitie, philosophie, physicke, lawe or conscience, it will be found false and insufficient. First, for that the working of miracles is ceased”. [“Pero si sus confesiones se examinan por medio de la teología, la

partir de proponer el fin de la intervención directa de la divinidad en el mundo material, que Scot cierra la posibilidad de que los postulados de la moderna demonología radical tuviesen algún viso de veracidad: las posibilidades de que ocurriesen prodigios tales como metamorfosis animales o transvecciones aéreas era nulas. Hasta aquí, Scot dejaba abierta la posibilidad de que las mencionadas acciones pudiesen ser realizadas por el creador, pero esa ventana se clausura por la adopción de la premisa del fin de los milagros, y por algo incluso más radical: aquellos principios que nuestro autor consideraba básicas del discurso demonológico iban en contra del orden y del decreto que Dios había establecido:

“And therefore it is absolutelie against the ordinance of God (who hath made me a man) that I should flie like a bird, swim like a fish, or creepe like a worm, or become an asse in shap: insomuch as if God would give me leave, I cannot doo it; for it were contrarie to his owne order and decree, and to the constitution of anie body which he hath made”⁹⁷

Aquí Scot se ocupa como nunca antes de la cuestión del poder divino y de los límites que el creador tenía en su accionar. Los debates en torno a ello ya habían alcanzado una complejidad nada despreciable con Tomás de Aquino en el siglo XIII y los nominalistas en la última parte del XIV. Si bien esta discusión es anterior en varios siglos a la obra de la cual me estoy ocupando, creo que hay categorías de este desarrollo teórico del medioevo tardío que pueden resultar provechosas para acercarnos a lo expuesto en *The Discoverie of witchcraft*.

El carácter omnipotente del Dios cristiano valía como principio a partir de una delimitación clara y precisa de su poder⁹⁸. La cuestión de la omnipotencia divina remite a uno de los aspectos claves del cosmos cristiano; y para finales del siglo XIV había

filosofía, la medicina, la ley o la conciencia, se encontrarán falsas e insuficientes. Primero, porque los milagros han cesado”] *The Discoverie of Witchcraft*, pp. 28-29. “They saie such vertues or miracles remaine, but experience saith naie. [...] Calvine saith they are all ceased. All witchmongers saie they continue”. *The Discoverie of Witchcraft*, p. 89. [“Ellos dicen que esas virtudes y Milagros perduran, pero la experiencia lo niega (...) Calvino dice que todos los Milagros han cesado, los creyentes en Brujas que continúan”] Las traducciones al castellano son mía.

⁹⁷ Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p.57. [“Y por lo tanto es absolutamente contrarie al orden de Dios (que me ha hecho hombre) que yo pudiese volar como un ave, nadar como un pez o arrastrarme como un gusano, o convertirme en burro; hasta el punto de que si Dios me diese permiso, yo no podría hacerlo, porque sería contrario a su propio orden y decreto, y de la constitución de cualquier cuerpo que el haya hecho”]. La traducción al castellano es mía.

⁹⁸ Fabian CAMPAGNE, “Witchcraft and the Sense-of-the-impossible in Early Modern Spain: Some Reflections Based on the literature of Superstition (c. 1500-1800)”, p. 16.

alcanzado un desenvolvimiento tal que existía la distinción entre la «*potentiae Dei absoluta*» y la «*potentiae Dei ordinata*»⁹⁹. Considero que estas categorías, aunque jamás son usadas por Scot, pueden enriquecer la comprensión de su pensamiento providencialista sobre la demonología radical, y la base de su escepticismo. La «*potentiae Dei absoluta*» –según lo planteara el Aquinate- refería a los hechos que eran posibles para la divinidad cristiana. Uno de los límites que Dios tenía era que no podía querer lo que en sí mismo es imposible, es decir que Él no puede querer algo que repugna a la razón de ser en cuanto tal¹⁰⁰. Aquí hay un peso evidente del aristotélico principio de no-contradicción, según el cual la afirmación y la negación de una determinada premisa no pueden ser verdaderas simultáneamente. Esta cuestión se vincula con la «*potentiae absoluta*» de la divinidad, ya que el principio de no-contradicción “incluye todo lo que de suyo es imposible, lo que repugna a sí mismo en cuanto implica contradicción”¹⁰¹. En definitiva, ya desde la teología nominalista, la divinidad tenía la capacidad de hacer todo lo que no involucrase contradicción¹⁰². Siguiendo este razonamiento, «*de potentiae absoluta*», la divinidad de Scot habría sido capaz de provocar los fenómenos asociados con el sabbat que hasta aquí hemos considerado. Ninguno violaba el principio de no contradicción, por lo que el creador podía llevarlos a cabo. Hasta aquí la observación que proponemos es bastante simple; las complicaciones surgen a partir de que las potencias no se pueden considerar –más allá de una mera descripción- de forma aislada. Tal como recalca William Courtenay, la cuestión del poder divino no se centra ni en la potencia entendida en términos absolutos, ni en términos ordenados, sino en la relación dialéctica existente entre ambas¹⁰³.

En cuanto a la «*potentiae ordinata*», puede definírsela como la voluntad de la divinidad de actuar en el marco del orden general que estableció durante la creación¹⁰⁴. Este sería un pacto según el cual la deidad se comprometía a respetar las reglas de juego por él dispuestas. Es menester comprender que 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

⁹⁹ Francis OAKLEY, *Omnipotence, Covenant, Order. An Excursion in the history of ideas from Abelard to Leibniz*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1984, p.48.

¹⁰⁰ Tomás AQUINO, *Suma contra gentiles*, Libro I, Capítulo LXXXIV. (AQUINO, TOMÁS. *Suma contra gentiles*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1951, p.289).

¹⁰¹ Fabian CAMPAGNE, “Witchcraft and the Sense-of-the-impossible in Early Modern Spain: Some Reflections Based on the literature of Superstition (c. 1500-1800)”, p. 17.

¹⁰² William COURTENAY, “Covenant and causality in Pierre D’Ailly”. *Speculum*, Cambridge, (January 1971), p.95.

¹⁰³ [*Ibidem*, p.96].

¹⁰⁴ Amos FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle ages to the Seventeenth Century*. New Jersey, Princeton University Press, 1986, p. 122.

accionar: lo que hace es «ipso facto» correcto¹⁰⁵. Esto no significaba, sin embargo, que su accionar fuese aleatorio y pudiese ser revertido por depender de su voluntad: la divinidad siempre actuaba de manera sabia, por su naturaleza justa¹⁰⁶. De allí que la noción de pacto («covenant») resulte esencial en este esquema. Una parte de ese acuerdo es con la creación en general: el creador se compromete a respetar las leyes que gobiernan el universo por él concebido, independientemente de su carácter contingente y de la concupiscencia humana¹⁰⁷. Dentro del orden establecido, como se desprende en la última cita de Scot que he escogido, no se encuentran los vuelos de hombres, ni las metamorfosis, ni la carnalidad de los espíritus¹⁰⁸. Entonces, al permanecer -para Scot- ajeno a las leyes originales de la creación una bruja voladora, un espíritu con cuerpo o un hombre que se transforma en bestia, la divinidad –aún cuando podía de facto hacerlo- se había comprometido en el origen de los tiempos a evitar que eventos de esa naturaleza tuviesen lugar. Aunque Scot no hubiese acordado con la idea del fin de los milagros, éstos tampoco podrían ir contra los preceptos dispuestos originalmente por la divinidad, puesto que la realización de aquellos fue prevista y predeterminada a partir del orden creado¹⁰⁹. Por lo tanto, siguiendo la lógica argumental de Reginald Scot – aunque sin olvidar que él no lo menciona jamás en estos términos- podríamos pensar que, aunque de «potentiae absoluta» Dios podía hacer que los postulados de la moderna demonología radical fuesen ciertos, elegía de «potentiae ordinata» no hacerlo. No es que Él no pudiese llevarlo a cabo, sino que optaba por no querer poder¹¹⁰. No era imposible para Dios hacer que los hombres vuelen, pero no era posible que eso ocurriese en el mundo creado por él; algo coherente con una divinidad que decide no intervenir más en el mundo que ha diseñado, principio estructurador del escepticismo de Scot.

¹⁰⁵ William COURTENAY, “Covenant and causality in Pierre D’Ailly”, p.117.

¹⁰⁶[*Ibidem*, p.117]. Francis OAKLEY, *Omnipotence, Covenant, Order [...]*, op.cit, p.50.

¹⁰⁷ Francis OAKLEY, *Omnipotence, Covenant, Order. Omnipotence, Covenant, Order [...]*, op.cit, pp.50-51.

¹⁰⁸ Nótese que en ese fragmento de *The Discoverie of witchcraft*, se utilizan términos como «ordinance». «order», «decree», «law». Reitero que Scot nunca menciona en su libro a las potencias divinas; aunque debe reconocerse que aquí el vocabulario pareciera acercarse asintóticamente a lo que es propio de la *potentiae ordinata*.

¹⁰⁹ Fabian CAMPAGNE, “Witchcraft and the Sense-of-the-impossible in Early Modern Spain: Some Reflections Based on the literature of Superstition (c. 1500-1800)”p. 19. William COURTENAY, “Covenant and causality in Pierre D’Ailly”, p.95

¹¹⁰“Moreover, it will be necessary to keep firmly in mind the distinction between what God theoretically could do on the basis of his omnipotence, de potentia absoluta, and what he in fact does do and will do on the basis of his revealed will, de potentia ordinata”. [*Ibidem*, p.102]. [“Por otra parte, será necesario tener firmemente en cuenta la distinción entre lo que Dios teóricamente puede hacer sobre la base de su omnipotencia, de potentia absoluta, y lo que de hecho hace y hará sobre la base de su voluntad revelada, de potentia ordinata”] La traducción al castellano es mía

TEOLOGÍA VERSUS DEMONOLOGÍA: LAS BRUJAS IMPOSIBLES

Ni por vía natural, preternatural o sobrenatural podía una bruja volar, transformarse en un animal o tener contacto físico con un ente desencarnado¹¹¹. La idea providencialista, si bien reconoce que brujas y demonios son intrínsecamente inocuos, siembra la posibilidad de que dejasen de serlo por permiso divino, lo cual a ojos de Scot es un absurdo, puesto que haría caer en contradicción al creador. Sin embargo, es importante tener en cuenta que el pensamiento de Scot nunca apuntó a la negación del mundo espiritual, sino que lo que propuso fue una notable reducción de la influencia de esa instancia en el mundo material¹¹². Scot, en definitiva, no es escéptico por no creer en la existencia de los demonios, ni lo es por pensar que estos sólo tienen libertad de acción en el mundo material en tanto y en cuanto la divinidad se lo permitiese; el punto clave yace, por lo tanto, en que es contrario a la esencia de la deidad permitir a los demonios tener habilidades ajenas a su propia naturaleza¹¹³. Resulta claro que Scot creía a su teología, a su forma de entender a la divinidad, más determinante que la demonología positiva. Entre la esfera sobrenatural y la preternatural hay un abismo tan inconmensurable que ni siquiera el Dios cristiano quiere poder eludirlo. Esta diferencia ontológica existente entre el mundo sobrenatural y preternatural, se reproduce entre ambos y el natural, que bajo la mirada de Scot luce cada vez más desespiritualizado.

Ha quedado clara la diferenciación que nuestro autor realiza entre hechiceros, sanadores carismáticos y brujas. La distinción, en primer lugar y de manera fundamental, viene dada porque hechiceros y sanadores efectivamente existían; y no sólo existían, sino que proliferaban en la Inglaterra en la que Scot vivió¹¹⁴. En su Kent natal, Scot convivía con personas que aseguraban curar por medios esotéricos, así como también muy probablemente lo hiciese con individuos que prestaban servicios consistentes en utilizar los medios mencionados para dañar. Así, pues, comparto la idea de Almond de que Scot no negaba la existencia de brujas, pero considero que hay que

¹¹¹ Georg MODESTIN, *Le gentleman, la sorcière et le diable* [...] op.cit, versión digital obtenida de : <http://medievales.revues.org/722#text>, p. 6.

¹¹² Algunos autores sí postulan que Scot negaba la existencia del mundo espiritual. Sydney ANGLO, "Reginald Scot's Discoverie of witchcraft: Scepticism and Sadduceism" en Anglo, Sydney, *The damned art. Essays in the literature of witchcraft*. James SHARPE, *Instruments of darkness. Witchcraft in England 1550-1750*.

¹¹³ Stuart CLARK, *Thinking with demons* [...], op.cit, p.480.

¹¹⁴ "Considering there were more than 15,000 parishes at the time, it could be reckoned from these statements that there were as many as a couple of hundred thousand cunning-folk operating in Elizabethan and Stuart England". Owen DAVIES, *Popular Magic* [...], op.cit, p.67. [Considerando que había más de 15.000 parroquias en ese momento, puede establecerse que habrías tantos como un par de cientos de miles de cunning-folk operando en la Inglaterra de Isabel y los Estuardo"] La traducción al castellano es mía.

agregar el matiz de que esto ocurría sólo con hechiceros o curanderos¹¹⁵. En cambio, las brujas de Bodin no existían, no podían existir, tal como he explicado. A diferencia de lo que ocurría con la bruja inglesa y los «cunning-folk», en el caso de la bruja del sabbat no había testigos, ni pruebas. Las propias confesiones de estos personajes quedaban invalidadas tanto por la presión física y psicológica que ejercían los que las interrogaban, así como por tendencias melancólicas¹¹⁶. En el caso de los dos primeros personajes que hemos mencionado, aquello que era imposible era la efectiva posesión de los poderes que se atribuían, pero no su existencia, ya que podían encontrarse sujetos que afirmasen tener esos portentos, sin descansar esta aseveración en la presión de un interrogatorio o en una condición mental. En referencia a las protagonistas de la demonología radical, la plausibilidad de su existencia era por completo nula. Por esto mismo, Scot distingue cómo debe actuar la justicia en relación a ellos. Hechiceros y sanadores deben ser castigados severamente, pero no por conjurar espíritus o sanar por medio de la magia –hechos imposibles- sino por engañar a sus clientes y por su comportamiento blasfemo. Las brujas del sabbat, en cambio, no podían ser ni perseguidas, ni condenadas, puesto que no puede castigarse una acción inexistente. Edward Coke (1552-1634) uno de los juristas y hombres de Estado más importantes de la Inglaterra de fines del XVI y comienzos del XVII, inmortalizó para siempre la máxima: «the common law itself is nothing else but reason». El pensamiento de Scot iba en esta misma dirección, ya que al ser ajena a la razón la existencia de las brujas *à la Malleus*, no podía la ley perseguirlas, cazarlas¹¹⁷. En definitiva, la diferencia entre conjuradores y sanadores carismáticos, y las protagonistas de la demonología tardo escolástica era –también- la misma que existía entre victimarios y víctimas, entre culpables e inocentes. No considero –y sigo aquí a George Modestin- que la idea inglesa de bruja fuese más creíble o racional que la que preponderaba en el continente, tal como

¹¹⁵ Para la idea de Almond: *England's First Demonologist*, op.cit, p. 45.

¹¹⁶ “What marvell then, though a poore woman, such a one as is described elsewhere, & tormented as is declared in these latter leaves, be made to confesse such absurd and false impossibilities; when flesh and bloud is unable to endure such trial?” Reginald SCOT, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 21. [“Qué maravillas, aunque sea una pobre mujer, como las que son descritas en todos lados y torturadas como se declara en las últimas páginas, se les pueden hacer confesar; cuando la carne y la sangre es incapaz de soportar semejante juicio]. “But in truth, this melancholike humor (as the best physicians affirme) is the cause of all their strange, impossible, and incredible confession: which are so fond, that I wonder how anie man can be abused thereby”. [*Ibidem*, p.33.] [“Pero en verdad, este humor melancólico (como los mejores médicos afirman) es la causa de toda su extraña, imposible e increíble confesión: las cuales son tan inocentes, que yo me pregunto cómo alguien puede ser abusado de ese modo”] Las traducciones al castellano son mías.

¹¹⁷ Lo mismo se aplica para las brujas del modelo inglés, que no debían ser perseguidas por sus capacidades como hechiceras (que también eran ajenas a la razón) sino por estafadoras.

propone James Sharpe¹¹⁸. He demostrado que en Scot la conjuración de espíritus, la magia amorosa, el «maleficium», las curaciones a partir de fórmulas, el vuelo, las metamorfosis y la carnalidad de los espíritus son ideas igualmente absurdas. Ninguna es más plausible que la otra y todas contrarían la idea de una divinidad que no interviene en el mundo material. Por lo tanto, la propuesta de Scot radicaba en que hechiceros y sanadores debían ser penalizados, sí, pero por aquello que no eran capaces de hacer y sobre lo cual construían un organizado engaño; ya que esas habilidades especiales que supuestamente poseían eran tan imposibles como las que Krämer y Bodin otorgaban a sus brujas.

¹¹⁸ Georg MODESTIN, *Le gentleman, la sorcière et le diable* [...] op.cit, versión digital obtenida de: <http://medievales.revues.org/722#text>, p. 6. James SHARPE, *Instruments of darkness*. [...], op.cit, p.65.