

"Cruel sacrifices of popish preests". Teología y cuestión eucarística en *The Discoverie of Witchcraft* de Reginald Scot

Agustín Méndez

Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
mendezagustin@live.com.ar

Cita sugerida: Méndez, A. (2015). "Cruel sacrifices of popish preests". Teología y cuestión eucarística en *The Discoverie of Witchcraft* de Reginald Scot. *Sociedades Precapitalistas*, 4(2). Recuperado a partir de <http://www.sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SPv04n02a03>

Resumen

Las siguientes páginas intentarán echar luz sobre la teología desarrollada por Reginald Scot a partir de una de las temáticas más propias del siglo XVI: la cuestión eucarística. Uno de los objetivos es demostrar que la idea que el inglés tiene de la divinidad no sólo es la causa de su desmantelamiento de la demonología positiva, sino también de la aproximación en igual sentido al dogma católico de la transustanciación. Lo que se plantea aquí es que Scot rechazaba las bases intelectuales de la persecución de brujas por el mismo motivo por el que negaba la transformación del pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo. Producto del contexto histórico de su elaboración intelectual, el autor utiliza su teología como una herramienta de proselitismo anticatólico, relacionando al papismo con todas las creencias equivocadas en materia religiosa. A su vez, se abre la posibilidad de rastrear si el inglés propone una postura eucarística positiva, y –en caso de hacerlo– cómo se vincula con la posición oficial de la Iglesia de Inglaterra y la de las corrientes predominantes de la Reforma continental.

Palabras clave: Teología; Eucaristía; Transustanciación; Protestantismo; Anticatólicismo.

"Cruel sacrifices of popish preests". Theology and the Eucharist debate in Reginald Scot's *The Discoverie of Witchcraft*

Abstract

The next pages will attempt to shed light on the theology developed by Reginald Scot in his *The Discoverie of Witchcraft* from one of the key topics of the 16th century: the Eucharistic affair. One of the goals is to demonstrate that the way the Englishman understands the divinity is not only the cause of his dismantling of radical demonology, but also of a similar approach to the catholic dogma of transubstantiation. It is suggested here that Scot rejected the intellectual basis of the witch-hunts for the very same reason he negates the transformation of bread and wine into Christ's body and blood. As a result of the historical context of his intellectual production, the author uses his theology as an anti-catholic proselitism tool, relating papism with every religious error. Furthermore, it became possible to find out if Reginald Scot propounds a positive Eucharistic stance, and –if he does– how it relates with that of the English church and the continental Reform mainstream.

Key words: Theology; Eucharist; Transubstantiation; Protestantism; Anticatholicism.



1. Introducción

“Reginald Scot is among the best known figures in the history of the witchcraft controversy: though, as is so often the case with those who write very thick books on outmoded disputes, he is more often cited than read, and references to his *Discoverie of Witchcraft* generally reveal only a superficial knowledge of the text” (Anglo, 1977: 106). Hace más de tres décadas, el historiador Sydney Anglo escribía esta frase en un artículo basado en el autor y el documento que aquí nos ocupan: el inglés Reginald Scot (c.1534-1599) y su *The Discoverie of Witchcraft* (1584). Ciertamente, Scot es un personaje conocido para los estudiosos de la Caza de Brujas y el discurso demonológico; resulta excepcional hallar un trabajo enmarcado en estas temáticas que no lo nombre. No menos cierto es que entre la cita de Anglo y la actualidad, la historiografía del universo asociado a la brujería en la modernidad temprana floreció y se sofisticó notablemente, sin olvidar ese desarrollo la figura de nuestro autor.¹ Pese a ello, poco se sabe sobre su vida más allá de *The Discoverie of Witchcraft*. Se conoce que perteneció a una familia de la *gentry* del condado de Kent, se presume que su obra habría sido financiada por su primo Thomas Scot, y que –además de oficial de artillería durante el ataque español de 1588- ocupó un escaño en el Parlamento representando a la localidad de New Romney (Kent) (Almond, 2011: 12). Por otra parte, los trabajos que se ocupan -en mayor o menor medida- de *The Discoverie of Witchcraft* han puesto la lupa casi exclusivamente en la férrea incredulidad que mantenía su autor frente a los axiomas demonológicos. Cuando se habla de las oposiciones a los juicios y escarmientos por brujería, Scot es citado profusamente por su temprana e intransigente oposición a los fundamentos intelectuales y legales de la persecución brujeril: el pacto y cualquier contacto físico entre hombres y demonios, los vuelos al aquelarre y la validez de las confesiones extraídas bajo tormento como prueba para condenarse a uno mismo o a un tercero.² Es también un punto común en las investigaciones referentes a Scot negar cualquier asociación entre su escepticismo y una postura racionalista o mecanicista: sus motivos son en esencia religiosos (Almond, 2011: 179; Estes 1983, 446. Modestin, 2003: 26. Méndez, 2012: 20ss).

El presente trabajo se propone continuar con esa línea de acción. Consideraremos aquí a Scot como un teólogo, y a su obra más importante como una de teología reformada.³ Es así que me planteo profundizar el eje mencionado abordando las nociones teológicas de Scot pero trazando un camino diferente al habitual, no partiré de su escepticismo demonológico para explicar aquellas, sino lo contrario. Las siguientes páginas tienen como norte echar luz sobre la teología desarrollada por Reginald Scot a partir una de las temáticas más propias del siglo XVI: la cuestión eucarística. Uno de los objetivos es demostrar que la idea que el inglés tiene de la divinidad no sólo es la causa de su desmantelamiento de la demonología positiva, sino también de una aproximación en igual sentido al dogma católico de la transubstanciación.⁴ Lo que proponemos es que las bases intelectuales de la persecución de brujas eran rechazadas por Scot por el mismo motivo que negaba la transformación del pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo. De este modo, la cuestión demonológica pasará a un segundo plano, recurriéndose a la misma como una herramienta relacional para explicar la impugnación del ritual eucarístico católico. El otro propósito que estimula esta investigación es el de rastrear si existe en Scot -además de la visión negativa de la transubstanciación- una postura Eucarística propia y, en caso de que la búsqueda arroje resultados positivos, cómo se relaciona con la posición oficial de la Iglesia de Inglaterra y la de las corrientes predominantes de la Reforma continental.

Los debates sobre el significado de la Cena se incrustan en el corazón del siglo XVI, constituyen una de las dimensiones de la teología cristiana sobre las que más se polemizó en las décadas posteriores al cisma luterano (Gómez Navarro, 2006: 490). Analizar las diversas posturas eucarísticas es una forma más de comprender la evolución de la Reforma como proceso histórico, incluyendo los aspectos religiosos, políticos y sociales. Si partimos de ponderar como imprescindible a la Eucaristía para abordar el estudio del protestantismo (y también del catolicismo) en el periodo propuesto, así como fundamentamos que *The Discoverie of Witchcraft* es un trabajo teológico, no debería resultar sorprendente, pues, que su autor se ocupase de la temática. Para cuando Scot redacta su trabajo, Inglaterra mantenía una relación tensa con las potencias católicas, que en los casos más extremos alcanzaba el abierto enfrentamiento, tal como ocurrió con España y la Santa Sede.⁵ El reino inglés había quedado enfrentado a las potencias católicas que, si bien no intentaron un ataque militar directo hasta el famoso fracaso de la Armada Invencible en 1588, sí activaron un proceso de intervención cultural en la isla cuyo objetivo era crear el clima interno propicio para que el catolicismo extirpase a la vieja Albión de las huestes del protestantismo. Con financiamiento y apoyo logístico de la Europa católica, panfletos, tratados, imágenes, hagiografías, e incluso seminaristas y miembros de la

Compañía de Jesús (Edmund Campion y Robert Persons entre los más notables) atravesaron la frontera inglesa para iniciarle una guerra contracultural a la supremacía protestante en la isla.⁶ Inglaterra y el mundo católico estaban envueltos en un combate cuyas trincheras fueron inicialmente intelectuales, y cuyo botín era la construcción e imposición de identidades religiosas que aún estaban en formación (Marshall, 2005: 24). El catolicismo, pues, era un aspecto crucial de la política y la cultura inglesa moderna (Shagan, 2005: vi). Cualquier medio devenía en herramienta para la defensa de la fe, lo que en el caso inglés significaba también proteger la legitimidad de la última monarca Tudor, siempre cuestionada por los católicos debido a su origen bastardo. Resulta imperioso no olvidar que en la modernidad las delimitaciones entre lo estrictamente político y lo netamente religioso eran opacas, ambas esferas se amalgamaban constantemente, por lo que las discusiones teológicas pueden abordarse también desde una vertiente sociopolítica. Los templos y la interpretación de las Sagradas Escrituras eran campos de batalla tanto como lo eran la plaza pública y los panfletos.

Permeado por esta realidad, Scot plasmó su protestantismo militante en la obra que aquí analizaremos. *The Discoverie* es un coherente ejercicio intelectual de defensa de la religión inglesa, pero también de ataque al papismo.⁷ Tal como intentaremos demostrar, las posturas sostenidas por nuestro autor no están determinadas por su conocido anticatolicismo, pero éste sí tiene que ver con el modo en que construye sus argumentos. Es decir, la oposición a la demonología tal como la entendía, por ejemplo, el *Malleus Maleficarum*, y el rechazo a la transubstanciación no son una simple excusa para denostar al catolicismo, sino que se entroncan con una particular forma de entender el rol de la divinidad en el mundo que ha creado. Sin embargo, cuando se procede a hermanar la creencia en brujas con el apoyo a la misa como celebración sacrificial, allí sí el anticatolicismo deviene crucial para la teorización. Así, Scot será entendido aquí como un activista de la Reforma, como un teólogo político, que utilizó los fundamentos de su propia teología como armas para enfrentar la amenaza católica que golpeaba las puertas de Inglaterra. En definitiva, que Reginald Scot se ocupase de la cuestión eucarística en el modo y el contexto en que lo hizo tiene que ver con la lucha por la construcción de principios de visión del mundo (en su caso uno protestante), proceso caracterizado por la utilización del discurso teológico como instrumento clasificador de creencias y disciplinamiento colectivo.

2. Transubstanciación y anticatolicismo

En primer lugar, la postura negativa de Scot con respecto a la transubstanciación puede abordarse recuperando la sutil selección de palabras que utiliza para describir las pretendidas metamorfosis de brujas en animales u otros objetos:

“Now that I may with the verie absurdities, contained in their owne authors, and even in their principall doctors and last writers, confound them that mainteine the transubstantiations of witches; I will shew you certeine proper stuffe, which Bodin (their cheefe champion of this age) hath gathered out of M. Mall. and others, whereby he laboureth to establish this impossible, incredible, and supernaturall, or rather unnaturall doctrine of transubstantiation” (Scot, 1972: 51)

Nuestro autor utiliza la palabra “transubstantiation” como sinónimo de metamorfosis. En un nivel superficial, podría argumentarse que, si bien la transubstanciación refiere a un tipo de cambio, es un término técnico que apela únicamente a la consagración eucarística durante la misa católica, cuyo resultado es la transformación del pan y el vino en cuerpo y sangre. Ciertamente, ni Jean Bodin ni Heinrich Krämer mencionan una “transubstanciación de brujas”.⁸ Sin embargo, lo interesante no es este aspecto sino el contexto en que se utilizan las palabras: “la transubstanciación de brujas” es considerada un absurdo (“absurdities”). Scot deja en claro que la transformación de las brujas es una ridiculez, pero para expresar su punto trae a colación el dogma eucarístico católico. La elección lexical carece de inocencia: en una misma oración se expresa el rechazo tanto a uno de los aspectos más controvertidos de la demonología como a la transubstanciación. La intención del autor es vincular dos nociones que, en su opinión, escapan a cualquier lógica. Consideremos otro ejemplo similar:

“But they have lesse reason that build upon this sandie rocke, the supernaturall frame of transubstantiation; as almost all our witching writers doo. For Sprenger & Institor saie, that the divell in the likenesse of a falcon caught him up. Danaeus saith, it was in the similitude of a

man; others saie, of an angell painted with wings; others, invisiblie: Ergo the divell can take (saie they) what shape he list. But though some may cavill upon the divels transforming of himselfe; yet, that either divell or witch can transforme or transubstantiate others, there is no tittle nor colour in the scriptures to helpe them” (Scot, 1972: 59)

Aquí también el inglés coloca en un mismo plano de superstición y falacia tanto a demonólogos como católicos; así como en una misma dimensión de imposibilidad a la transubstanciación y a los portentos atribuidos a brujas y demonios (Bertram, 2005: 33). Antes de profundizar los motivos de la inviabilidad de los postulados demonológicos y eucarísticos para la visión de nuestro autor, referiremos a un último ejemplo de cómo entrelaza ambas cuestiones, recurriendo a uno de los argumentos básicos del protestantismo a la hora de aceptar o no nociones, ideas o concepciones dentro del canon cristiano: su fundamentación bíblica. “But though some may cavill upon the divels transforming of himselfe; yet, that either divell or witch can transforme or transubstantiate others, there is no tittle nor colour in the scriptures to helpe them” (Scot, 1972: 59). No existe, pues, en las Sagradas Escrituras soporte a los poderes de brujas o demonios para transformar sus cuerpos o el de otros, de manera tal que la fuente esencial de legitimidad para los cristianos rechazaba la idea. A su vez, al utilizar nuevamente el término “transubstantiate” también está negando la base escrituraria de la transubstanciación. La creencia en brujas que se metamorfosean, y en panes que devienen en divinidad queda así asociada al colectivo católico, presentado como ignorante e idolatra.⁹ Nuestro autor considera que el discurso demonológico que estaba detrás de las persecuciones, así como la base conceptual de la misa católica, eran imposibles. El motivo tiene que ver con la forma en que Scot entiende el rol de la divinidad en el mundo material. Es necesario centrarse en la cuestión de los portentos brujeriles, ya que ello nos permitirá avanzar en la tarea de ahondar en las nociones eucarísticas de Scot.

El inglés menciona en su libro (1972: 54) una historia que el francés Jean Bodin retoma de un clásico relato de Apuleyo titulado *El asno de oro* (*Asinus Aureus*).¹⁰ En ella se narran las desventuras de un joven marinero que mantuvo una desafortunada transacción comercial con una anciana que resultaría ser una bruja. La mujer, luego de venderle los huevos que aquel le había pedido, le avisó que si no llegaba a abordar el barco a tiempo, debería volver a ella. Sin prestar mayor atención al comentario, el comprador se marchó. En el camino hacia la nave, sintió hambre y decidió comer algunos huevos. Al concluir la ingesta, se sintió atontado y fuera de sí. Para el momento en que arribó a la embarcación, sus compañeros comenzaron a golpearlo, llamándolo burro y negándole el acceso. Pese a la confusión generada por el extraño evento, el marinero (ya transformado en burro) pensó que la anciana vendedora de huevos con quien había estado hacía instantes lo había embrujado. Sin lugar en el barco, el joven retornó a la casa de la hechicera, para la cual debió trabajar como bestia de carga. La primera reacción de Scot frente a este relato es de indignación: la mera idea de que una criatura –una bruja en éste caso- pudiese modificar de ese modo la naturaleza de la obra de Dios lesionaba su divinidad. Dar crédito a las palabras de Bodin no era cristiano.¹¹ Ahora bien, ¿por qué constituía una ofensa a la divinidad? En *The Discoverie of Witchcraft* se propone que luego de la creación del mundo material, y posteriormente a la venida al mundo del hombre-Dios cristiano, la divinidad eligió voluntariamente intervenir cada vez menos en aquello que había creado. La deidad no intervencionista de Scot diseñó una criatura llamada Universo que era perfecta, inmejorable, y que además debía funcionar por sí sola, a partir de sus propias leyes naturales, sin intromisión en el orden de la materialidad de entidades sobre o preternaturales. Es a partir de proponer el fin de la participación directa de la divinidad en el mundo material que Scot clausura la posibilidad de que ocurriesen prodigios tales como metamorfosis animales, los vuelos de brujas y el contacto físico entre hombres y demonios. En resumen, aquellos principios que nuestro autor consideraba constitutivos 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” (Scot, 1972: 57).

En este fragmento, el autor define el modo en el que entiende el poder divino y los límites que el creador tenía en su accionar. La cuestión de la omnipotencia remite a uno de los aspectos claves del cosmos cristiano. Para describir las capacidades de la deidad, los teólogos cristianos en la última parte del medioevo distinguieron finamente la *potentia Dei absoluta* de la *potentia Dei ordinata* (Oakley 1984: 48). Estas categorías resultan útiles para la comprensión de la visión providencialista

que empapa el pensamiento de Scot. La «*potentia Dei absoluta*» –según lo planteara Tomás de Aquino- 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 podía querer algo que repugnase a la razón de ser en cuanto tal (Aquino, 1951: 289). La influencia de Aristóteles en el Aquinate es notoria: según el principio de no-contradicción la afirmación y la negación de una premisa no pueden ser verdaderas simultáneamente. Esta cuestión se vincula con la *potentia 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”. (Campagne, 2003: 17). Siguiendo esta reflexión, a través de su *potentia absoluta*, el Dios de Scot habría podido permitir la metamorfosis del marinero en burro, ya que no se violaba el principio de no contradicción. Sin embargo, como señala Courtenay (1971: 96) la cuestión del poder divino no se centra ni en la potencia entendida en términos absolutos, ni en términos ordenados, sino en la relación existente entre ambas. Funkenstein (1986:122) explica que la *potentia ordinata* es definida como la voluntad de la divinidad de actuar según las reglas de juego que estableció durante la creación. Es menester comprender que “el Creador no actúa de acuerdo a una norma de justicia o perfección, sino que Él las crea con sus acciones: la divinidad siempre actúa de manera justa por su naturaleza perfecta” (Oakley, 1984: 50). Por ello -en virtud del principio de razón suficiente- el Universo creado era el mejor posible. En definitiva, el creador se compromete a respetar las leyes que gobiernan el cosmos por Él concebido, independientemente de su carácter contingente y de la concupiscencia humana. Como propone Scot (1572: 124) la creación de materia no estaba dentro de las cualidades del hombre: “New qualities may be added by humane art, but no new substance can be made or created by man”. Por lo tanto, siguiendo su lógica argumental podríamos pensar que, aunque en términos absolutos Dios podía hacer que los postulados de la moderna demonología radical fuesen ciertos, elegía a través de su *potentia ordinata* no hacerlo.¹² La divinidad –afirma explícitamente Scot- no permite que ocurra nada por fuera de lo que el orden natural creado requiriese: “[...] neither dooth God permit anie more, than that which the naturall order appointed by him dooth require. Which naturall order is nothing else, but the ordinarie power of God, powred into everie creature, according to his state and condition” (1972: 9).

Una vez explicadas las facultades divinas y sus límites, corresponde retomar la senda de la crítica a la transubstanciación. Para el catolicismo, la virtud inherente a los rituales provenía de su propia realización (*ex opere operato*) y no de algún rasgo personal del celebrante, puesto que la gracia es independiente del presbítero que dispensa el Sacramento. Desde la postura de Scot, plantear que a partir del momento en que un sacerdote pronunciase las palabras *Hoc est Corpus Meum* la hostia y el vino se transformarían en cuerpo y sangre de la divinidad era algo muy semejante a las metamorfosis de objetos y personas relatadas por los demonólogos. Es por ello que discrepo con la aseveración de Bertram (2005: 44-45) de que los motivos por los cuales Scot rechaza los portentos de las brujas es el carácter misógino de su pensamiento. El hecho de que los sacerdotes (siempre hombres en el catolicismo) no pudiesen mediante palabras modificar la sustancia o la forma de los objetos, está demostrando que no es la misoginia de Scot sino otra cuestión la que determina su escepticismo: el carácter no intervencionista de la divinidad. Volviendo al poder de las fórmulas rituales asociadas a la transubstanciación, escribió Scot:

“For by the sound of the words nothing commeth, nothing goeth, otherwise than God in nature hath ordeined to be doone by ordinarie speech, or else by his speciall ordinance. Indeed words of sanctification are necessarie and commendable, according to S. Paules rule; Let your meat be sanctified with the word of God, and by praier. But sanctification dooth not here signifie either change of substance of the meate, or the adding of anie new strength thereunto” (Scot, 1972: 124).

Según nuestro autor, tal como ocurría en el caso de las brujas y su capacidad para transfigurar objetos, la misa católica también implicaba que una creatura tuviese la capacidad de cambiar la sustancia de un objeto. Para el teólogo inglés la divinidad caería en contradicción consigo misma si una bruja volase o un demonio tomase cuerpo. Lo mismo ocurriría en caso de que idease una ceremonia -el orden sagrado- que de manera permanente otorgase a un hombre -el sacerdote consagrado- la potestad cuasi-mecánica de transformar un trozo de pan en otra sustancia y más si esa otra sustancia era el cuerpo de la divinidad encarnada. La incongruencia estaría provocada porque Dios habría permitido que un sacerdote produjese cambios materiales en el mundo real; y porque esa licencia estaría violando su concepción de un universo material que debe funcionar sin intervenciones de los ordenes sobrenatural y preternatural.

Cabe aclarar que Scot malinterpretaba la economía sacramental católica. En esta no es el sacerdote quien transforma los elementos en cuerpo y sangre, él sólo es vector de la voluntad divina. Esta sutileza no es tenida en cuenta por el inglés, quien para argumentar en contra de los rituales católicos no estaba dispuesto a detenerse en detalles. Pero, aun teniendo en cuenta el matiz establecido, y pese a que el sacerdote no era más que una herramienta de la gracia, la mecánica de la transubstanciación resultaba para el inglés igualmente imposible, puesto que ésta establece que las sustancias cambian por obra de un milagro divino. En referencia a los milagros, para Scot no sólo no podían ir en contra del orden establecido, sino que también pertenecían a tiempos pretéritos.¹³ Es así como en *The Discoverie of Witchcraft* se clausuran todos los medios por los cuales la doctrina de la transubstanciación podía ser posible. Como explica Fabián Campagne (2003: 34-42) en la Modernidad, cualquier fenómeno sólo podría ser considerado imposible cuando sus causas no se inscribían en el triple umbral de causalidad cristiano, compuesto por el orden natural; el preternatural (al que pertenecían ángeles y demonios) y el sobrenatural (aquel reservado a la divinidad). La transformación de los materiales eucarísticos en particular, y la metamorfosis de objetos en general, no podía ser llevada a cabo por ningún hombre o demonio pero tampoco por Dios, que se había comprometido a respetar el orden natural de su creación, a no intervenir más en el mundo que había diseñado, principio estructurador del pensamiento de Scot.

Por un lado, la explicación que Scot desarrolla para justificar su rechazo a la caza de brujas es religiosa: su punto de apoyo es la forma en que entiende a Dios, sus capacidades y su rol en la historia universal. He aquí uno de los motivos por los cuales considero a *The Discoverie of Witchcraft* un tratado teológico. Sin embargo, la dimensión política del mismo resulta también elocuente. Cuando Scot elige vilipendiar la creencia en brujas relacionándola con la transubstanciación, lo que hace es adjudicarle nociones absurdas, imposibles e impías al dogma católico. Leyendo el trabajo del inglés se genera la impresión de que ser católico implicaba necesariamente apoyar la persecución de un crimen imaginario.¹⁴ Ese efecto se consigue por el modo en que utiliza discursivamente a la transubstanciación, pero también por la manipulación de testimonios a la que recurre en diversas oportunidades, como ocurre cuando plantea que la metamorfosis de brujas era parte de las ideas demonológicas dominantes, cuando en realidad era exactamente lo inverso. Las artimañas de Scot responden, en última instancia, a un contexto de guerra: Inglaterra estaba asediada por el peligro católico que partía desde el continente, pero se internaba en sus entrañas. Las páginas de *The Discoverie of Witchcraft* son las armas que utiliza nuestro autor para intervenir en el combate cultural para la defensa de la supremacía protestante en su país, tal como los misioneros católicos utilizaban a los milagros y los exorcismos como elementos de proselitismo para contrarrestarla (Walsham, 2003: 793). Desde luego que la forma en que el inglés entiende a la divinidad, y en consecuencia las causas por las que ataca a la demonología de la escolástica tardía, no depende de la posición de Inglaterra en el mapa de relaciones internacionales del último cuarto del siglo XVI, pero el modo en que plantea sus ideas sí. *The Discoverie of Witchcraft* debe ser abordado holísticamente, lo que permitirá que de ser considerado un simple tratado de escepticismo demonológico se transforme en uno útil para entender las relaciones entre protestantismo y catolicismo en la isla, entre las potencias continentales y el reino inglés, pero también la evolución, coherencia y originalidad que determinados discursos teológicos pueden alcanzar. Sobre ello nos ocuparemos en el siguiente apartado.

3. Eucaristía reformada: el contexto teológico de *The Discoverie of Witchcraft*

Hasta aquí, el análisis estuvo dedicado a la ponderación negativa realizada por Reginald Scot a la forma romana de entender la misa y el momento eucarístico. Sin embargo, creemos posible encontrar una propuesta positiva: el inglés plantearía también cómo se debe entender la Cena. Demostrarlo no resulta sencillo puesto que, a diferencia del rechazo a la transubstanciación, la teoría eucarística de Scot no se expresa explícitamente. Sin embargo, se considera posible reconstruirla -como un rompecabezas- a partir de tener en cuenta no sólo fragmentos de *The Discoverie of Witchcraft*, sino también documentos de la Iglesia anglicana donde se manifiesta la posición oficial sobre la materia, así como escritos de los grandes reformadores continentales.

Luego del convulsionado *interregno* católico de María Tudor (1553-1558) el trono fue ocupado por Isabel, quien se mantendría en el mismo hasta 1603.¹⁵ Pese a que la Inglaterra isabelina nunca se reconoció calvinista, el influjo del reformador francés fue evidente en aspectos claves como la soteriología, la concepción de la Cena y el rol preponderante de las Sagradas Escrituras (Delumeau, 1967: 79). Durante el primer tercio del reinado se escribió un nuevo *Prayer Book* (1559) asimismo en 1563 se redactaron los XXXIX *Articles of Faith* quedando de esta manera establecidos los principios

litúrgicos, rituales y doctrinarios de la Iglesia inglesa.¹⁶ Ese periodo estuvo dedicado, pues, a la construcción de la religión oficial del reino inglés: el anglicanismo. Por su contexto de producción, el *Prayer Book* isabelino y los XXXIX *Articles* tuvieron entre sus preocupaciones principales a la materia que aquí nos ocupa. El sacramento de la Eucaristía fue desde el inicio de la Reforma uno de los mayores puntos de distanciamiento entre católicos y protestantes.¹⁷ Por este motivo, los documentos concernientes a la ortodoxia litúrgica publicados durante el reinado de Isabel hacían clara referencia a este fundamental aspecto:

“For as the benefyte is greate, yf with a trulye penitente herte and lyuely faith we receiue that holy sacrament (for then we spiritually eate the fleshe of Christ, and drinke his blode, then we dwell in Christe and Christe in vs, we be one wyth Christ, and Christe with vs) so is the daunger great, if we receyue the same vnworthely” (Cummings, 2011: 132).

La afirmación de la posición eucarística del anglicanismo también se refleja en los XXXIX *Articles of Faith*, donde se le dedica el apartado XXVIII:

“Transubstantiation (or the change of the substance of the Bread and Wine) in the Supper of the Lord, cannot be proved by Holy Writ, but it is repugnant to the plain Words of Scripture, overthroweth the nature of a Sacrament, and hath given occasion to many superstitions. The Body of Christ is given, taken and eaten in the Supper only after a heavenly and spiritual manner, and the mean whereby the Body of Christ is receibed, and eaten in the Supper, is faith” (Burnett, 1836: 408).

Tal como apunta Hunt (1998: 40) a la Iglesia de Inglaterra no le alcanzaba con rechazar los postulados del catolicismo, sino que existía una necesidad de darse una identidad positiva. La relación con la doctrina eucarística calvinista es evidente en los dos documentos considerados. Calvino desarrolló su teoría acerca de la Cena en clara oposición con la concepción católica de esa celebración, pero también en debate con la versión luterana de la misma. La versión calvinista del sacramento tiene un rasgo principal, que es la que le dará su identidad frente a la católica o la luterana; para el francés, durante la consagración no hay cambio en la sustancia de los elementos materiales, el pan y el vino no se transforman –ni completa, ni parcialmente- en cuerpo y sangre del hombre-dios. El católico dogma de la transubstanciación, y la luterana doctrina de la consubstanciación le presentaban al reformador francés el mismo inconveniente: la implícita conexión física entre el pan y el cuerpo divino (Wandel, 2005: 161). El culto romano señala la presencia física de la sustancia divina en los materiales rituales que durante la celebración se transubstancian por completo en la deidad (Gómez Navarro, 2006: 511). A partir de un momento determinado lo que se encuentra en el altar no es más pan y vino, sino cuerpo y sangre; los accidentes exteriores permanecen intactos, pero la sustancia original ha desaparecido dando lugar a una perfecta (y completa) manifestación de la esfera sobrenatural en el mundo material. Lutero, en cambio, considera arbitrario el modo en que la construcción dogmática de los romanos utiliza los principios aristotélicos como forma y sustancia. El reformador sajón propuso la idea de la consubstanciación, que si bien compartía con el dogma católico la idea de presencia física de la divinidad en el material eucarístico, la planteaba de un modo distinto, ya que no tenía lugar el reemplazo de una sustancia por otra, sino una coexistencia de la “sustancia pan” con la “sustancia cuerpo divino”, ocurriendo lo mismo con el vino y la sangre. Lutero, para justificar su posición, se vale de la figura del fundador del cristianismo, en quien conviven la naturaleza humana y la divina, sin que fuese necesario transubstanciación alguna. En definitiva, no hay transformación sino simultaneidad en el sacramento luterano (Barclay, 1927: 31).

Calvino propone a la cristiandad una apreciación diferente de la Cena. El pan y el vino no son nunca cuerpo y sangre, sino que son una representación que los hombres necesitan para comprender la presencia espiritual de la divinidad durante el sacramento. Las sustancias del ritual eucarístico son elementos materiales -pan y vino- que están sirviendo a un propósito celestial -hacer comprender al hombre la invisible presencia espiritual de la divinidad en la celebración- pero jamás pierden su cualidad de elemento material (Davis, 2008: 69-70). Los hombres, en tanto creaciones, presentan infinitas imperfecciones en comparación con la majestuosidad del Creador, por ello necesitan de los soportes materiales durante el ritual eucarístico, de forma que sea inteligible para su defectuoso intelecto la presencia de Dios. El carácter indispensable de los signos materiales no significa que la divinidad no pudiese actuar sin ellos, son necesarios desde la perspectiva del hombre, pero no desde

la divina: “Et pource que ce mystere de communiquer a Jesus Christ est incomprehensible de nature, il nous en montre le figure et le image en signes visibles fort propres à nostre petitesse” (Calvino, 1560: 626).¹⁸

La idea de que el cuerpo y la sangre intervenían durante el ritual eucarístico representa uno de los mayores desafíos a la hora de comprender el pensamiento de Calvino sobre la Cena. La sutileza teológica del reformador es suprema; propone que la sustancia divina participa en la Cena, pero sin recurrir a la idea de una presencia local: el cuerpo del hombre-dios se ubica a la derecha del Dios Padre en la corte celestial, aunque a través de la intercesión de la tercer persona de la Trinidad –el Espíritu Santo- esa distancia se vuelve insignificante y la sangre y la carne de Cristo se conectan de modo interior, sobrenatural y misterioso con quien es digno de recibirla (Nevin, 2011: 66-67). En definitiva, lo que está descartando esta confesión es la presencia *en* los elementos materiales -ya sea transubstancial o consubstancial- proponiendo por el contrario que la misma se hace inteligible a través de aquellos.¹⁹ La presencia es entendida por el culto ginebrino en términos espirituales: el fiel que recibía el pan y el vino «nutría» su alma con el cuerpo y la sangre del mesías cristiano.²⁰ Ese cuerpo y esa sangre no alimentan físicamente a quien participa del ritual, tal como ocurre para luteranos y católicos que ingieren -completa o parcialmente- el cuerpo divino (Nevin, 2011: 65). La idea nutricia detrás del sacramento calvinista se realiza en el plano espiritual e introspectivamente:

“Car quand nous voyons le pain nous estre présenté pour signe et Sacrement du corps de Jesus Christ, il nous faut incontinent prendre ceste similitude, Qu' ainsi que le pain nourrist, sustente et conserve la vie de nostre corps, aussi le corps de Jésus Christ est la viande et la nourriture pour conservation de nostre vie spirituelle. Et quand nous voyons le vin nous estre offert pour signe de son sang, nous faut penser tout ce que fait et profite le vin au corps humain, pour estimer que le sang de Jesus Christ nous fait et profite autant spirituellement c'est qu'il confirme, conforte, recrée et resjouist” (Calvino, 1560: 626).

El cuerpo de Cristo es un alimento para el espíritu, y los signos materiales sólo sirven para confirmar el testimonio de gracia divina que todo sacramento es. Algo necesario por la naturaleza pecadora del hombre y su consecuente ceguera hacia los dones que la divinidad le entrega. El pan y el vino siguen siendo pan y vino durante la celebración, nunca cambia su sustancia original ni las cualidades primigenias con que la divinidad las dotó. Soledad Gómez Navarro (2006: 510) plantea que para el calvinismo los signos –el pan y el vino- señalan la presencia invisible de la sustancia de Cristo, pero entendiendo el término sustancia no como su cuerpo físico, sino como lo esencial de la naturaleza humana del Dios-encarnado que entra en comunión con el alma de los participantes del ritual. Es por esto que la autora afirma que para el calvinismo la Eucaristía era efectivamente un sacramento, no una ceremonia netamente conmemorativa. Calvino, por su parte, precisa que los sacramentos confirman y nutren espiritualmente la fe, pero que no son eficaces por sí mismos, sino que su eficacia procede de que el Espíritu Santo opera añadiéndole una virtud que atraviesa los corazones de quienes tienen fe, y sólo de ellos (Crouzet 2001, 162). Con respecto a la presencia material en la consagración, Denis Crouzet (2001: 167) plantea que desde la posición calvinista “existe una incomunicación entre las esferas y una imposibilidad de mezclar lo eterno con lo perecedero, con lo carnal”.²¹ La misma imposibilidad de comunicación entre esferas que Calvino postula para la Cena, Scot la utiliza para deslegitimar los postulados de la moderna demonología radical, a partir de un distanciamiento del mundo preternatural y sobrenatural con respecto del material.

Ahora bien, es la transubstanciación lo que rechaza Scot, no la Eucaristía; el ritual y la ceremonia católica, no la Cena en sí. Considero que estaría presente en Scot la idea calvinista de que la presencia divina no es material durante la celebración. Lo que tiene lugar es una unión con Cristo, pero profundamente internalizada y basada en la fe, no es producto de la repetición exacta de una fórmula ritual (Crouzet, 2001: 168; Gómez Navarro, 2006: 506-507). En efecto, ya hemos referido que el inglés sostenía que “las palabras de santificación son recomendables, pero aquellas no implican un cambio de sustancia o la adición de nuevas cualidades”. Así, la concepción eucarística de Scot está en consonancia con la calvinista:

“The incivillitie and cruel sacrifices of popish preests do yet exceed both the Jew and the Gentile: for these take upon them to sacrifice Christ himselfe. And to make their tyrannie the more apparent, they are not contented to have killed him once, buy dailie and hourelie torment him with new deaths; yea they are not ashamed to sweare, that with their carnall hands they

teare his humane substance, breaking it into small gobbets; and their external teeth chew his flesh and bones, contrarie to divine or human nature; and contrarie to the prophesie, which saith: There shall not a bone of him be broken” (Scot, 1972: 109)

Esta cita trae a la memoria una de las principales críticas que Calvino le hace a la presencia material durante la Cena. Al francés le horrorizaba la idea de que el cuerpo de la divinidad pudiese encontrarse en el mundo de los hombres, puesto que -luego de la resurrección- aquel había trascendido, estado en el que habría de mantenerse hasta el momento de la Parusía (Davis, 2008: 159). Mayor repugnancia le producía que se cuestionase la integridad de ese cuerpo que parecía ser consumido en cada Cena: “Premierement gardons-nous d’imaginer telle présence que les Sophistes l’ont songée: comme si le corps de Christ descendoit sur la table, et estoit là posé en présence locale pour estre touché des mains, masché des dens, et englouty du gosier” (Calvino, 1560: 630). De allí su rechazo a la presencia material, que también se relaciona con el hecho de que el sacrificio del Verbo encarnado fue un evento único y singular, incapaz de ser reproducido de forma alguna en un ritual, todo lo contrario a la misa, que era una reproducción perenne de la oblación (Wandel, 2005: 162).²² La naturaleza no intervencionista de la divinidad de Scot logra identificarse con la doctrina eucarística calvinista, algo que no podría haber conseguido nunca con la versión católica o luterana. La presencia real espiritual que plantea el calvinismo, y es ortodoxia en Inglaterra al momento de escribirse *The Discoverie of Witchcraft*, no contradice la idea que Scot desarrolla sobre la divinidad, ya que ese tipo de presencia no implica una modificación en términos materiales del mundo creado. Nuestro autor a lo que le niega posibilidad de existencia es a los espíritus en un sentido plural, que logran materializarse, corporizarse o encarnarse. Mientras que el plano espiritual entendido singularmente no presenta contradicción con su teología, en el sentido de que la existencia de aquel no implica una modificación del mundo material o una operación en éste. Tan perfecta es la naturaleza divina que está categóricamente limitada su participación en todo aquello que ha creado. De allí que propongo que Scot entiende el fenómeno eucarístico como Calvino, y –en consecuencia– como aparece reflejado en el *Prayer Book* vigente y los XXXIX *Articles of Faith*. La presencia real espiritual propugnada por el francés y adoptada por la monarquía inglesa se adapta al núcleo del pensamiento de nuestro autor.

4. Conclusión: Un teólogo en pie de guerra

Los procesos históricos complejos y prolongados repercuten profundamente en las sociedades que los atraviesan, produciendo transformaciones que van desde lo estructural hasta la vida cotidiana de los sectores sociales menos privilegiados. La Reforma en Inglaterra puede señalarse como un ejemplo de lo anterior. La abolición de buena parte de la liturgia medieval no afectó solo a las estructuras de poder político y religioso, sino también al conjunto de los fieles. El primer siglo desde la irrupción del protestantismo en la isla produjo un contexto generalizado de angustia social, que encontró una de sus materializaciones más elocuentes en el pujante culto a María Magdalena, surgido dentro de la minoría católica inglesa. Ese grupo compartía con Magdalena una ausencia. La mujer contemporánea a Cristo –relatan los Evangelios– había participado del ritual funerario de su maestro el día viernes, y al visitar el domingo de Pascua el lugar de las exequias, descubrió que el cuerpo de aquel ya no estaba. La comunidad católica inglesa del último cuarto del siglo XVI sufrió una idéntica falta desde que la prohibición de los rituales romanos proscribió la ceremonia eucarística tal como había existido por más de seiscientos años. María y los católicos ingleses perdieron el mismo cuerpo; de allí la identificación que los últimos sintieron con la primera, y la devoción que hacia ella se generó (McClain, 2007: 78). Las imprentas católicas del continente, atentas al fenómeno, produjeron una ingente cantidad de imágenes de Magdalena que ingresaban a Inglaterra de contrabando (McClain 2007, 80). Este curioso subproducto de la dominación protestante se relaciona con el conjunto de temáticas presentes en *The Discoverie of Witchcraft* que aquí hemos trabajado. Por un lado, se observa la capital importancia que la cuestión eucarística tenía en el siglo XVI, no ya en abstractos debates teológicos de las universidades, sino en la vida cotidiana del laicado. Por otro, la presencia de la amenaza papista, siempre presta a explotar cualquier oportunidad para recobrar el terreno perdido. Se muestra así un uso político de una idea religiosa; la misma estrategia desplegada por Reginald Scot.

A través de las páginas del presente artículo esperamos haber podido demostrar el peso que las posturas teológicas de Scot tienen en los argumentos que esgrime en su libro. Si bien a primera vista la preocupación del inglés parece ser únicamente desacreditar la persecución y castigo de supuestas brujas, una lectura más profunda permite descubrir que detrás del objetivo evidente se encuentran

motivaciones más primitivas. De modo alguno significa que la prédica contra la demonología escolástica ensayada por nuestro autor sea una excusa para expresar otros intereses. Más bien, a partir de su lucha contra el discurso imperante en Europa en materia brujeil, es posible rastrear la noción madre del discurso de Scot: su idea de la divinidad. Desde los asuntos que inmediatamente interpelaban al nacido en Kent (brujería, supersticiones, contraofensiva católica en Inglaterra; que son aquellos que impactan al lector ni bien abre las páginas de *The Discoverie of Witchcraft*), es posible acceder a un discurso teológico que permea, sistematiza y da coherencia a toda la construcción intelectual allí esbozada. Es así que una obra entendida por los contemporáneos de Scot –y también por historiadores del presente- como de incredulidad demonológica, se vuelve un tratado de difusión de teología reformada. Claro que, como hemos observado, es una visión teológica no exenta de originalidades, que se apoya en nociones de reformadores como Calvino, pero que desde ellas construye argumentos inéditos. El protestantismo es vital en la construcción del pensamiento desplegado en *The Discoverie of Witchcraft*. De allí Scot obtiene nociones como el cese de los milagros o la crítica a los rituales católicos; pero lo que no podemos es explicar el complejo pensamiento de nuestro autor sólo por su carácter protestante. Calvino y Lutero también eran protestantes y nunca dudaron de la existencia de brujas y demonios que actuaban en el mundo material (Trevor Roper, 2009: 146). Ambos reformadores contrariaban a la transubstanciación, pero no lo hacían por creer que la divinidad ya no intervenía más en el mundo natural. En definitiva, no por ser protestante se era automáticamente dueño de un pensamiento tan original como el de Scot, capaz de unir a partir de una crítica sistemática y coherente la abominación hacia dos problemas tan propios del *ethos* cristiano moderno: la demonología tardo-escolástica y la doctrina católica de la transubstanciación.

Esos argumentos teológicos, además, son utilizados por Scot para sumergirse en el conflicto que Inglaterra mantenía con las potencias católicas. La estrategia escogida por el autor fue la de clasificar prácticas y creencias como positivas y negativas. Aquellas como la creencia en brujas o la transubstanciación eucarística las entendía como propia de los católicos y extranjeros; mientras que el rechazo de las mismas era característico de lo protestante e inglés.²³ El planteo de Scot no hace más que retomar la retórica de la corona inglesa, instancia desde la que partió la asociación de lo papista con lo foráneo (Black, 1959: 43; McCulloch, 2001: 32). Scot aprovechó un contexto donde catolicismo equivalía a traición para predicar lo que él consideraba que constituía el verdadero mensaje cristiano. Todo aquello que excediese esos límites arbitrariamente trazados era ajeno a la verdadera fe, era propio de traidores, extranjeros e infieles, lo que para nuestro autor podía resumirse en un solo término: papistas. De esta forma, la diferencia cultural devino en una desviación política; y las representaciones culturales, formas de legitimación ideológica (Harvey Brown 1993, 661).

A partir de su intento por describir, pero también por domesticar lo heterogéneo, el teólogo inglés buscaba proteger a la monarquía protestante más importante de Europa, asolada por las huestes del anticristo comandadas desde Roma.²⁴ En definitiva, la creencia en la metamorfosis de brujas, en el ritual de la misa católica o en la curación por medio de las palabras, era la máscara que utilizaba el demonio para penetrar la mente de los hombres.²⁵ Toda la liturgia romana no era más que un cúmulo de acciones demoníacas diseñadas para el engaño y la conquista de los hombres, utilizadas para distanciarlos de la divinidad.²⁶ Considero que el indudable encono hacia el culto romano lo que le brinda no es la base para construir su postura, sino un argumento para asociar lo católico con lo equivocado. La transubstanciación a Scot no le parece absurda por ser un dogma romano, sino porque es incoherente con una divinidad no intervencionista. Lo mismo ocurre con los argumentos del *Malleus Maleficarum*, que son ilegítimos y blasfemos no por ser escritos por frailes dominicos, sino que Scot los considera así porque son opuestos a su forma de entender a Dios y, por ende, al sistema religioso por completo. Claro que nuestro autor relaciona a ambas teorías con el catolicismo y su naturaleza impía, pero esto es algo que no decreta la sustancia de su pensamiento sino la forma. Aquello que impugna lo hermana con el papismo, pero no lo rechaza sólo por estar relacionado con lo romano. En su incansable esfuerzo por desintegrar las bases de la demonología contemporánea, recurrió a la crítica del dogma eucarístico católico para fortalecer sus argumentos. Ambas cuestiones, por su forma de entender a la deidad, se le presentaban igualmente imposibles; pero el interés detrás de su vinculación iba más allá de lo discursivo; pretendía instruir a sus lectores. Esta discriminación de creencias y prácticas devenía en un discurso disciplinante, cuyo objetivo no era sólo hostigar a los enemigos, sino también cerrar filas dentro del propio bando, donde la mínima fisura podía significar la derrota. Más allá de su estrategia por vincularlo a lo extranjero, Scot era consciente que en su país se perseguían brujas y existía nostalgia por las viejas prácticas litúrgicas ahora prohibidas, las cuales creaban válvulas de escape como la veneración a María Magdalena. En definitiva, nuestro autor no

sólo busca construir la identidad de los papistas, en la que se conjugan todos los aspectos negativos de la humanidad, sino también –por medio de un espejo invertido- la del inglés. Esta diferenciación planteada por el autor resultaba útil a una monarquía que en la década de 1580 lograría, finalmente, terminar de legitimarse políticamente luego de resistir las avanzadas de las grandes coronas católicas para devolver Inglaterra a su bando. Así, paralelo a la publicación de *The Discoverie of Witchcraft*, patriotismo y protestantismo quedaron sellados como términos hermanos, lo que demuestra que en su forma más penetrante, la ideología consigue presentar las relaciones existentes y sus representaciones como inevitables y naturales, desafectando los intereses detrás de aquellas, apareciendo como universales y neutrales (Purvis y Hunt, 1993: 478).

Notas

[1](#) Por orden cronológico, los artículos más destacados sobre Reginald Scot posteriores al de Anglo son los siguientes: Estes, 1983: 444-456; Wooton, 2001: 119-138; Modestin, 2003. Méndez, 2012: 1-31. Méndez, 2014: 189-218. A su vez, nuestro autor cuenta con entrada propia en un diccionario y una enciclopedia sobre la caza de brujas moderna: Sharpe, 2006: 117-118; Bailey, 2003: 166-167. Finalmente, son dos los libros dedicados por completo a *The Discoverie of Witchcraft*. West, 1984; Almond, 2011.

[2](#) Para referencias a la represión de la brujería en Inglaterra, ver: Sharpe, 1996. Pickering, 1999. Bostridge, 1997. Bath y Newton, 2008.

[3](#) Sydney Anglo señala que las evidencias, si bien indican que Scot no completó su formación universitaria en Oxford, no pueden confirmar si aquella era en teología o derecho, aunque el autor termina inclinándose por la segunda opción debido a los conocimientos legales que el inglés demuestra en su obra (Anglo, 1977: 106.) Sin embargo, podría señalarse que esos saberes eran frutos de la práctica y no de una educación formal: Phillip Almond destaca que es probable que el inglés haya ocupado un cargo en el sistema legal de su país. (Almond, 2011: 13). Por nuestra parte, si bien Scot demuestra conocer los mecanismos del sistema judicial inglés, consideramos que más evidente resulta su saber teológico, de manera tal que a la sistematicidad del pensamiento religioso de Scot, y la ausencia de documentación pertinente, sería factible asumir que los estudios no concluidos en Oxford habrían sido en teología.

[4](#) Es en el IV Concilio de Letrán (1215-1216) que la Iglesia establece como ortodoxia y dogma la teoría de la transubstanciación. Desde Letrán IV el cambio de sustancia del pan y el vino durante la consagración pertenece al campo de aquello que no puede ser discutido de la doctrina católica. En caso de que alguien cuestionase esta afirmación, estaba introduciéndose en las turbulentas aguas de la herejía (Wandel, 2005: 20-21).

[5](#) Las tensiones con el reino ibérico databan desde el matrimonio real entre María Tudor y Felipe II, quien nunca contó con el beneplácito de los sectores protestantes ingleses. Con el ascenso de Isabel al trono, los resquemores entre Inglaterra y España se convirtieron en enfrentamientos abiertos con motivos tanto religiosos (protestantismo versus catolicismo), económicos (lucha por la supremacía comercial marítima) y geo-políticos (represión de tropas españolas sobre los calvinistas en los Países Bajos) (Black, 1957: 127). Con la Santa Sede, la relación no careció de dificultades. En 1570 el antiguo inquisidor Michele Ghislieri, ya sentado en el trono de San Pedro con el nombre de Pio V, promulgó la bula *Regnans in excelsis* mediante la cual Isabel quedaba excomulgada de la Iglesia Católica, lo que constituía una justificación –incluso una invitación- a que sus súbditos desconociesen la autoridad regia y se alzasen contra la monarca (Sommerville, 2005: 164). La excomunión recién fue levantada por Clemente VIII en los últimos años de reinado isabelino. Véase: Po-Chia Hsia 2010, 109, 125, 207.

[6](#) Existe un clásico debate historiográfico en torno al significado de las misiones católicas a Inglaterra. Por un lado está la postura de Christopher Haigh y John Bossy, quienes sostienen que aquellas tuvieron un objetivo netamente pastoral; y por el otro, la más reciente de Michael Questier y Peter Lake quienes las describen como ejercicios de proselitismo dedicados no sólo a la defensa de la fe

católica sino también a la conquista espiritual de seguidores. Véase: Bossy, 1976; Haigh, 1993. Lake y Questier, 2000: 600. Para un resumen del debate, léase: Shagan, 2005: 11. Muldoon, 2000: 225.

7 Scot, haciendo suya una tradición de la Reforma inglesa, prefiere hablar de «papismo» y «romanismo» antes que de «catolicismo». Como explica Peter Marshall, la palabra «católico» era muy preciada en términos históricos como para regalársela al enemigo. Los protestantes ingleses buscaban vincularse con la ortodoxia cristiana del primer milenio (los primeros católicos) señalando que el papismo era en realidad una degeneración de aquellos orígenes. La Iglesia romana, entonces, no era católica sino herética (Marshall, 2005: 28-30.)

8 Debe destacarse que la capacidad de las brujas para modificar su forma no se incluía en el discurso demonológico tradicional. Scot incurre en una generalización deliberadamente equivocada al comparar las posturas de Bodin y Krämer, puesto que sólo el francés defendía las facultades transformativas de las hechiceras. (Oates, 1990; 328. Méndez, 2012: 19-23.)

9 “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 blasphemer, an idolater and full of grosse impietie [...]” (Scot, 1972: 7) “[...] and according to the follie of some papists, who seeing and confessing the popes absurd religion, in the erection and maintenance of idolatrie and superstition, speciallie inimages, pardons, and relikes of saints, will yet persevere to thinke, that the rest of his doctrine and trumperie is holie and good”. (Scot, 1972: 9)

10 El asno de oro fue en la Edad Moderna una referencia prácticamente omnipresente en relatos sobre metamorfosis preternaturales enmarcadas en un contexto demonológico.

11 “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” (Scot, 1972: 55)

12 “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 ordinate” (Scot, 1972: 102)

13 “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” (Scot, 1972: 28-29).

14 Oblitera intencionalmente –por ejemplo- que Lutero aprobaba el escarmiento a las brujas, que la protestante Isabel Tudor había promulgado en 1563 un Acta para el castigo de hechiceros, o que uno de los demonólogos que más denosta (Lambertus Danaeus) era un protestante confeso.

15 Sobre el reinado de la hija de Enrique VIII y Catalina de Aragón, ver: Duffy, 2009. A.Hunt y A. Whitlock, 2010.

16 Para una síntesis del pensamiento teológico del anglicanismo inglés, véase: Chapman, 2012. P. Avis, 2008.

17 También fue piedra de discordia entre las diferentes confesiones protestantes (Gómez Navarro, 2006: 502) (Wandel, 2005: 2-12)

18 Otro fragmento del reformador en el mismo sentido: “Et pourtant ils nous sont représentés sous pain et vin, pour nous apprendre et monstrier que non seulement ils sont nostres, mais aussi qu'ils nous sont pour vie et nourriture” (Calvino, 1560: 626).

19 “Je dy donc qu'en la Cène Jésus Christ nous est vrayement donné sous les signes du pain et du vin: voire son corps et son sang, ausquels il a accomply toute justice pour nous acquérir salut”. (Calvino, 1560: 630).

[20](#) “La somme est telle, que noz âmes ne sont pas moins repeues de la chair et du sang de Jesus Christ, que le pain et le vin entretiennent la vie des corps” (Calvino, 1560: 629).

[21](#) Para un mayor análisis sobre la idea calvinista de la Cena: Wandel 2013. C. Grosse 2008. C. Elwood 1999.

[22](#) En rigor, si bien la noción sacrificial es inherente a la misa católica, lo cierto es que el sacrificio que se plantea no es uno sangriento como el que tuvo lugar en el Gólgota. La asociación directa entre aquel evento y la misa es más bien una malinterpretación por parte de los protestantes, también compartida por teólogos como Calvino y Scot. El dogma católico implica, en cambio, un sacrificio glorioso, sin sufrimiento. La oblación que sucede en el ritual romano referiría menos al cuerpo sufriente del calvario, que aquel que al tercer día ascendió al orden trascendente.

[23](#) “Neither would I have written these fables, but that they are authentike among the papists, and that we that are protestants may be satisfied, as well of conjurors and witches miracles, as of the others: for the one is a grosse as the other” (Scot, 1972: 267)

[24](#) “Howbeit, by the waie I must confesse, that I take that sentence to be spoken of Antichrist, to wit: the pope, who miraculously, contrarie to nature, philosophie, and all divinitie, being of birth and calling base, in learning grosse; in value, beautie, or activitie most commonlie a verie lubber, hath placed himselfe in the most loftie and delicate seate, putting almost all christian princes heads, not onelie under his girdle, but under his foote”. (Scot, 1972: 74)

[25](#) “For the divell indeed entreth into the mind, and that waie seeketh mans confusion” (Scot, 1972: 7)

[26](#) “Whose example the pope followeth, in prophaning of Christs sacraments, disguising them with his devises and superstitious ceremonies; contriving and comprehending therein the follie of all nations”. (Scot, 1972: 115).

Bibliografía primaria

Jean Calvin, *Institution de la Religion Chrétienne*, Geneva, F. Baumgartner (Ed.), París, 1888.

Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, M. Summer (Ed.), New York: Dover Publications, 1972.

Tommaso D'Aquino, *Summa contra gentiles*, I. Quiles (Ed.), *Suma contra gentiles*. Buenos Aires: Círculo de Lectores, 1951.

Bibliografía secundaria

Almond, P. (2011). *England's First Demonologist. Reginald Scot & The Discoverie of Witchcraft*. London-New York: I.B. Taurus.

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

Anglo, S. (1977). Reginald Scot's Discoverie of Witchcraft: Scepticism and Sadduceeism. En S. Anglo (Ed.), *The Damned Art. Essays in the literature of Witchcraft* (pp.106-139). London: Routledge & Kegan Paul.

Avis, P. (2008). *The Identity of Anglicanism: Essentials of Anglican Ecclesiology*. London: T&T Clark.

Barclay, A. (1927). *The protestant doctrine of the Lord's supper. A study in the Eucharistic teaching of Luther, Zwingli and Calvine*. Glasgow: Jackson Wylie.

Bailey, M. (2003). *Historical Dictionary of Witchcraft*. Oxford: Scarecrow Press.

Bath, J. y Newton, J. (Eds.) (2008). *Witchcraft and the Act of 1604*. Leiden: Brill.

Bertram, B. (2004). *The time is Out of Joint. Skepticism in Shakespeare's England*. Newark: University of Delaware Press.

Black, J.B. (1959). *The Reign of Elizabeth 1558-1603*. Oxford: Oxford University Press.

Bossy, J. (1976). *The English Catholic Community, 1570-1850*. Oxford: Oxford University Press.

Bostridge, I. (1997). *Witchcraft and its Transformations c. 1650-1750*. Oxford: Clarendon Press.

Burnett, G. (1836). *An Exposition of the XXXIX articles of the Church of England*. Oxford: Oxford University Press.

Campagne, F. (2003). 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), 25-62.

Chapman, M. (2012). *Anglican Theology*. London: Bloomsbury T&T Clark.

Courtenay, W. (1971). Covenant and causality in Pierre D'Ailly. *Speculum*, 46, 94-119.

Crouzet, D. (2001). *Calvino* (1ª Ed. en castellano). Barcelona: Ariel.

Cummings, B. (Ed.) (2010). *The Book of Common Prayer. The texts of 1549, 1559, and 1662*. Oxford: Oxford University Press.

Davis, T. (2008). *This is my body. The presence of Christ in Reformation Thought*. Michigan: Baker Academic.

Delumeau, J. (1967). *La Reforma*. (1ª Ed. en castellano) Barcelona: Nueva Clío.

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

Duffy, E. (2009). *Fires of Faith: Catholic England under Mary Tudor*. New Haven: Yale University Press.

Elwood, C. (1999). *The Body Broken: The Calvinist Doctrine of the Eucharist and the Symbolization of Power in Sixteenth-Century France*. New York: Oxford University Press.

Estes, L. (1983). Reginald Scot and His Discoverie of Witchcraft: Religion and Science in Opposition to the European witchcraze. *Church History*, 52, 444-456.

Funkenstein, A. (1986). *Theology and the Scientific Imagination from the Middle ages to the Seventeenth Century*, New Jersey: Princeton University Press.

Gómez Navarro, S. (2006). La eucaristía en el corazón del siglo XVI. *Hispania Sacra*, 58 (118), 489-515.

Green, I. (2000). *Print and Protestantism in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press.

Grosse, C. (2008). *Les rituels de la Cène. Le culte eucharistique réformé à Genève, XVI-XVII siècle*. Genève: Droz.

Haigh, C. (1993). *English Reformations: Religions, politics and society under the Tudors*. Oxford: Oxford University Press.

Harvey Brown, R. (1993). Cultural Representation and Ideological Domination. *Social Forces*, 71 (3), 657-676

Hunt, A. (1998). The Lords Supper in Early Modern England. *Past and Present*, 161 (1), 39-83.

Hunt, A. y Purvis, T. (1993). Discourse, Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology..., *The British Journal of Sociology*, 44 (3), 473-499.

Hunt, A y Whitlock, A. (Eds.) (2010). *Tudor Queenship: The Reigns of Mary and Elizabeth (Queenship and Power)*. New York: Palgrave MacMillan.

Lake, P. y Questier, M. (2000). Puritans, Papists, and the 'Public Sphere' in Early Modern England: The Edmund Campion Affair in Context, *The Journal of Modern History*, 72 (3), 587-627.

Marshall, P. (2005). Is the Pope catholic? Henry VIII and the semantics of schism. En E. Shagan (Ed.), *Catholics and the protestant nation. Religious politics and identity in Early Modern England* (pp. 22-48). Manchester: University of Manchester Press.

McClain, L. (2007). 'They Have Taken Away My Lord': Mary Magdalene, Christ's Missing Body, and the Mass in Reformation England, *The Sixteenth Century Journal*, 38 (1), 77-96.

McCulloch, D. (2001). *The Later Reformation in England*. New York: Palgrave.

Méndez, A. (2012). Las Brujas imposibles: la teología de Reginald Scot. Escepticismo radical y distanciamiento de la divinidad, *Tiempos Modernos*, 24 (7). Recuperado de: <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/287/335>,

Méndez, A. (2014). Ni brujas ni amuletos: la otredad católica en *The Discoverie of Witchcraft* (1584) de Reginald Scot. En F. Campagne (Ed.), *Poder y Religión en el mundo Moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII* (pp. 189-218). Buenos Aires: Biblos.

Modestin, G. (2003). Le gentleman, la sorcière et le diable: Reginald Scot un anthropologue social avant la lettre?, *Médiévales*, 44. Recuperado de : <http://medievales.revues.org/722#text>.

Muir, E. (2001). *Fiesta y rito en la Europa moderna* (1ª Ed. en castellano). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Muldoon, A. (2000). Recusants, Church-Papists, and 'Comfortable' Missionaries: Assessing the Post-Reformation English Catholic Community, *The Catholic Historical Review*, 86 (2), 242-257.

Nevin, J.W. (2011). *The Mystical Presence*. Philadelphia; King and Baird.

Oakley, F. (1984). *Omnipotence, Covenant, Order. An Excursion in the history of ideas from Abelard to Leibniz*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Oates, M. (1990). Metamorfosis y licantrópia en el Franco Condado, 1521-1643. En Michel Feher et alii (Eds.) *Fragmentos para una historia del cuerpo 1* (pp. 315-379). Madrid: Taurus.

Oberman. H. (1992). *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo* (1ª Ed. en castellano). Madrid: Alianza.

Pickering, D. (1999). *Dictionary of Witchcraft*. London: Brockhampton Press.

Po-Chia Hsia, R. (2010). *El mundo de la renovación católica, 1540-1770* (1ª Ed. en castellano). Madrid: Akal.

Shagan, E. (2005). Introduction: English Catholic History in context. En E. Shagan (Ed), *Catholics and the protestant nation. Religious politics and identity in Early Modern England* (pp. 1.21). Manchester: Manchester University Press.

Sharpe, J. (2006). Reginald Scot. En R. Golden (Ed.), *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition* vol. 4 (2006) (pp.117-118). California: ABC Clío.

Sharpe, J. (1996). *Instruments of Darkness. Witchcraft in England 1550-1750*. Londres: Penguin Books.

Sommerville, J. (2005). Papalist political thought and the controversy over the Jacobean oath of allegiance. En E. Shagan (Ed), *Catholics and the protestant nation. Religious politics and identity in Early Modern England* (pp. 162-184). Manchester: Manchester University Press.

Trevor Roper, H. (2009). *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social* (2ª Ed. en castellano). Madrid: Katz.

Walsham, A. (2003). Miracles and the Counter-Reformation Mission to England, *The Historical Journal*, 46 (4), 789-815.

Wandel, L.P. (2005). *The Eucharist in the Reformation. Incarnation and Liturgy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wandel, L.P (Ed.) (2013). *A Companion to the Eucharist in the Reformation*. Leiden: Brill.

West, R. (1984). *Reginald Scot and Renaissance Writings on Witchcraft*. Boston: Twayne.

Whiting, R. (1989). *The Blind Devotion of the People: Popular Religion and the English Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wooton, D. (2001). Reginald Scot/Abraham Fleming/The Family of love. En S. Clark (Ed.), *Languages of Witchcraft* (pp. 119-138). London: McMillan Press.